

Influencia de la noción de libertad de Gregorio Niiseno sobre la filosofía del siglo XV en Italia a través de la recepción de sus textos

Autor:

Bastitta Harriet, Francisco

Tutor:

D'Amico, Claudia F.

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Facultad de Filosofía y Letras

TESIS DE DOCTORADO

Título: “Influencia de la noción de libertad de Gregorio Niseno sobre la filosofía del siglo XV en Italia a través de la recepción de sus textos”

Directora: Dra. Claudia D'Amico

Co-Director: Dr. Pablo Cavallero

Doctorando: Lic. Francisco Bastitta Harriet

N° de Exp.: 0843448/2008

Buenos Aires, noviembre de 2015

INDICE GENERAL

<u>INTRODUCCIÓN</u>	3
<u>Sección I - La concepción de la libertad de Gregorio de Nisa y su suerte medieval en Occidente</u>	
CAP. 1) LA TEORÍA GREGORIANA DE LA LIBERTAD PERSONAL	24
<i>1.1. El puesto del hombre en el cosmos</i>	25
<i>1.2. La imagen de Dios en el hombre como libertad. Su carácter cuasi divino</i>	41
<i>1.3. La nueva noción de hipóstasis aplicada a Dios y a los hombres</i>	49
<i>1.4. Hacia un sentido ‘personal’ y creativo de la decisión y el albedrío</i>	58
<i>1.5. Autoridad y decisión más allá de la necesidad y del orden causal</i>	73
CAP. 2) PRESENCIA DE LA TEORÍA DE LA LIBERTAD DEL NISENO EN LOS AUTORES MEDIEVALES	92
<i>2.1. Las dos primeras traducciones latinas del De opificio hominis</i>	93
<i>2.2. La teoría de la libertad del Niseno en los autores medievales bizantinos</i>	96
<i>2.3. El círculo de Alcuino y los Libri Carolini</i>	107
<i>2.4. La antropología del Niseno en Eriúgena y en Honorius Augustodunensis</i>	111
<i>2.5. La escuela cisterciense: Guillermo de St. Thierry y Bernardo de Claraval</i>	120
<i>2.6. Los autores del siglo XIII</i>	126
<i>2.7. El siglo XIV y los principios del XV</i>	131
<u>Sección II - La recepción y traducción de los textos de Gregorio de Nisa en el siglo XV italiano</u>	
CAP. 3) LAS NUEVAS TRADUCCIONES DEL NISENO REALIZADAS EN ITALIA EN EL SIGLO XV	142
<i>3.1. El ‘renacimiento’ humanista de las traducciones de los Padres griegos</i>	142
<i>3.2. La versión latina del De vita Moysis por Jorge de Trebisonda</i>	148

3.3. <i>Pietro Balbi, traductor del Dialogus de anima et resurrectione y del De vita Macrinae</i>	159
3.4. <i>La traducción del De oratione dominica por Atanasio Chalkeopoulos</i>	161
CAP. 4) LA CIRCULACIÓN DE LOS TEXTOS DEL NISENO EN EL QUATTROCENTO. PRESENCIA DE LAS OBRAS Y TRADUCCIONES DEL NISENO EN BIBLIOTECAS PÚBLICAS Y PRIVADAS	169
4.1. <i>El manuscrito florentino de Santo Spirito y el círculo de Luigi Marsili</i>	169
4.2. <i>La recepción textual en Traversari. El códice del In Canticum canticorum</i>	175
4.3. <i>Recepción directa e indirecta de los textos del Niseno en Nicolás de Cusa</i>	178
4.4. <i>Los manuscritos griegos en la ‘Academia romana’ de Bessarion</i>	184
4.5. <i>Algunos textos del Niseno en Roma, Florencia y Urbino</i>	187
4.6. <i>Los manuscritos presentes en la biblioteca piquiana</i>	197
<u>Sección III - La influencia filosófica de la teoría de la libertad del Niseno sobre los autores del Quattrocento</u>	
CAP. 5) NICOLÁS DE CUSA	203
5.1. <i>La imago Dei viva y la naturaleza de la mente</i>	203
5.2. <i>La concepción del libre albedrío</i>	210
5.3. <i>La cuestión del carácter divino del hombre</i>	216
CAP. 6) GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA	225
6.1. <i>El Mirandolano y los Padres griegos</i>	226
6.2. <i>El puesto del hombre en el universo</i>	235
6.3. <i>Virtualidad y auto-creatividad de la libertad humana</i>	257
6.4. <i>Simbologías de la paz y del camino espiritual</i>	268
<u>CONCLUSIÓN</u>	274
<u>Bibliografía</u>	280

INTRODUCCIÓN

Pocas veces en la historia del pensamiento la exaltación del ser humano se expresa a la vez con la profundidad de la especulación y con la belleza de la elocuencia. Al hombre le son dedicadas algunas de las páginas más ilustres del mundo de las letras y del de la filosofía. Pero estos mundos suelen permanecer aislados uno del otro a lo largo de los siglos, incluso oponerse entre sí, y son contados los autores que logran sobre lo humano una síntesis entre el pensar riguroso y el buen decir.

Gregorio de Nisa bien puede considerarse uno de estos ejemplos excepcionales. Puesto que, sirviéndose de sus cualidades de maestro de retórica, filósofo y teólogo, hilvana y enlaza de modo original toda la riqueza de la tradición humanista helénica con la visión bíblica del ser humano como imagen y semejanza de Dios, como la han demostrado, entre otros, los clásicos trabajos de Gerhart Ladner y Alden Mosshammer.¹ Claro que Gregorio no es el primero en proponer tal síntesis, y resuenan en sus obras los ecos de Filón, Justino, Ireneo, Orígenes y Metodios. Pero el entusiasmo antropológico del Niseno y las tesis que de él se desprenden exceden los límites de esta tradición. Su inquietante discurso sobre el ser humano y sobre la libertad no puede rotularse como estrictamente exegético, filosófico o poético, pero es todos ellos a la vez. Como decía Martin Buber acerca de la antropología de Agustín, el hombre del Niseno se expresa en primera y segunda persona, se asombra ante sí mismo, ante su propio misterio.²

Quizás sea por esta excepcional conjunción de cualidades que el Niseno se convierte en una fuente fundamental del movimiento filosófico y humanista en el *Quattrocento* italiano.

¹ Cf. Gerhardt B. Ladner, "The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa", *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), pp. 59-94; Alden A. Mosshammer, "Gregory of Nyssa and Christian Hellenism", en E. A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica vol. XXXII*, Peeters, Leuven 1997, pp. 170-195. A lo largo del texto, las primeras referencias a los textos de bibliografía secundaria se citan completas, y luego están abreviadas.

² Cf. Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, FCE, México, 1949, pp. 26-28.

a) *Estado de la cuestión: la recepción de los autores patrísticos en el Renacimiento*

Mencionaré en primer lugar la situación de los estudios en torno a la concepción de la libertad del Niseno y, en una segunda sección, los diversas investigaciones referidas a las fuentes filosóficas de los autores del *Quattrocento*, prestando especial atención a aquellas que se centraron en la recepción de los autores de la Antigüedad tardía cristiana.

Los estudios acerca de la obra de Gregorio de Nisa recibieron un gran impulso en la primera mitad del siglo XX con la edición crítica de sus obras, proyecto que encabezó el profesor Werner Jaeger junto a Hermann Langerbeck y Heinrich Dörrie.³ Entre los editores que continuaron con la labor de Jaeger hasta nuestros días están los profesores H. Musurillo, E. Mühlberg, F. Müller, J. McDonough, G. Heil, P. Alexander y H. Horner. En 1988 se publicó una importante compilación bibliográfica de Gregorio Niseno,⁴ que incluye las distintas ediciones de sus obras, las traducciones medievales y modernas y la bibliografía secundaria clasificada por temas y períodos.

El primer estudio importante sobre la libertad en el Niseno lo ha llevado a cabo el académico francés Jérôme Gaïth.⁵ La estructura misma de la obra de Gaïth es de carácter teológico. Le dedica la primera parte a la libertad antes de los tiempos, la segunda al drama de la libertad en el tiempo y la tercera a la libertad después del tiempo. En el capítulo segundo de la primera parte se establece una distinción antropológica importante entre la ‘libertad estructural’ y la ‘libertad funcional’ en el Niseno. El trabajo de Gaïth demuestra una gran erudición y una esmerada recopilación de material. Sin embargo, adolece de una falta de precisión conceptual y terminológica, al menos en lo que hace a la teoría filosófica de Gregorio. Además, no se preocupa por las fuentes del Niseno ni por ubicar su teoría en un contexto histórico y filosófico adecuado.

Menciono también aquí la obra de Bruno Salmona, *Il filosofare nei luminari di Cappadocia*,⁶ que recorre sobre todo en sus capítulos II y III la concepción de la libertad en nuestro autor. Salmona insiste en la originalidad del planteo de Gregorio y lo vincula

³ Werner Jaeger et al. (eds.), *Gregorii Nysseni Opera*, Brill, Leiden, 17 vols.

⁴ Margarete Altenburger y Friedhelm Mann, *Bibliographie zu Gregor von Nyssa*, Brill, Leiden, 1988.

⁵ Gaïth, Jérôme, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Vrin, Paris, 1953.

⁶ Cf. Bruno Salmona, *Il filosofare nei Luminari di Cappadocia*, Milano, 1974.

con el de autores humanistas y cristianos de los últimos siglos, como Rosmini y Sciacca. Su tratamiento no es sistemático y varias de las traducciones con las que trabaja contienen errores importantes.

Más cercana a nuestros días es la notable obra acerca del tema de Verna Harrison.⁷ Aunque, como Gaïth, la autora adopta una aproximación principalmente teológica al problema, su obra está poblada de observaciones filosóficas y es, a su manera, un intento de exposición general de la teoría de la libertad gregoriana. En realidad, sólo una de las tres partes del libro de Harrison trata específicamente sobre el tema de la libertad en Gregorio de Nisa. Su interés principal es demostrar la relación cooperante o sinérgica de esta con la gracia divina en la doctrina del autor. Es muy interesante, sin embargo, el análisis filosófico que hace de muchos de los textos que ya había citado Gaïth. Harrison es mucho más cuidadosa y ordenada al mostrar en los escritos de Gregorio la relación de la libertad con las distintas dimensiones humanas y con su entorno.⁸ No es su interés, sin embargo, elaborar una interpretación filosófica acabada y sistemática de la libertad en el Niseno, y mucho menos señalar sus influencias en el pensamiento posterior.

Giampietro Dal Toso publicó en 1998 su tesis doctoral sobre la noción de *proairesis* en el Niseno.⁹ Su obra comienza con un valioso análisis semántico y lingüístico del término en las distintas obras, para concluir con una interpretación filosófico-teológica del concepto y de la evolución de sus significados. A partir del análisis semántico el autor retoma la distinción que había hecho Gaïth entre *eleuthería* y *proairesis*. Johan Leemans señaló cierta estrechez de la perspectiva de Dal Toso y criticó de su obra la falta de referencias a relevante literatura secundaria específica, como la obra de Harrison.¹⁰

Recientemente Morwenna Ludlow, de Universidad de Exeter, publicó una obra sobre las virtualidades de la obra del Niseno frente a los debates contemporáneos.¹¹ Por último, quisiera mencionar a algunas investigadoras argentinas que han seguido el tema de

⁷ Cf. Verna E.F. Harrison, *Grace and human freedom according to St. Gregory of Nyssa*, Nueva York, 1992.

⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 145-206.

⁹ Giampietro Dal Toso, *La nozione di "proairesis" in Gregorio di Nissa. Analisi semiótico-linguistica e prospettive antropologiche*, Frankfurt am Main, 1998.

¹⁰ Cf. la reseña de Johan Leemans en *Vigiliae Christianae* 56/3 (2002), pp. 297-299.

¹¹ Cf. Morwenna Ludlow, *Gregory of Nyssa, Ancient and [Post]modern*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

la libertad en el Niseno en algunos de sus escritos. Entre ellas destaco los artículos de María Mercedes Bergadá.¹²

Considero que ninguna investigación de las mencionadas tuvo como intención una exposición orgánica y sistemática de la filosofía del Niseno acerca de la libertad. Intentaré a lo largo de la tesis extraer de sus obras la complejidad y evolución de su teoría, ofrecer una interpretación sistemática de esta y señalar los elementos principales transmitidos a los filósofos del *Quattrocento*. En este sentido, creo necesaria una ubicación histórica de la doctrina filosófica de Gregorio de Nisa sobre la libertad. En los estudios previos es muy difícil discernir a qué diversas influencias obedecen las afirmaciones del autor y en qué medida representan una genuina novedad con respecto a la tradición anterior. Esto es especialmente apremiante considerando que el Niseno ha sido íntimamente vinculado con las tradiciones platónica,¹³ estoica,¹⁴ de la segunda sofística¹⁵ y de los Padres anteriores.¹⁶

Intentaré ver cómo el enfoque metafísico propio de la filosofía gregoriana, que afirma lo personal en el hombre como irreductible a su esencia o naturaleza, permitió enriquecer radicalmente el planteo acerca de la libertad y constituyó para algunos humanistas y filósofos del siglo XV una original fuente de inspiración.

En lo que refiere a los estudios sobre las fuentes filosóficas del período renacentista, también fue el siglo XX el que vio florecer las interpretaciones más serias sobre los autores de la época, fundadas en nuevas investigaciones y hallazgos de documentos y fuentes pertenecientes al período y al entorno de los humanistas.

¹² María Mercedes Bergadá, “La concepción de la libertad en el ‘De hominis opificio’ de Gregorio de Nyssa”, en *Stromata* 24 (1968), pp. 243-263; “La crítica a la esclavitud en la ‘Homilía IV sobre el Ecclesiastés’ de Gregorio de Nyssa”, *Patristica et Mediaevalia* 11 (1990), pp. 69-78.

¹³ Cf. Harold Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley, 1930; Enrico Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Vita e Pensiero, Milano, 1993; Endre von Ivanka, *Plato Christianus. Über Nahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1964.

¹⁴ Véase Karl, Gronau, *Poseidonios und die Jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig, 1914; Richard Sorabji, *Emotion and peace of mind: From stoic agitation to Christian temptation*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

¹⁵ Louis Meridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Rennes, 1906.

¹⁶ Jean Daniélou, *Platonisme et Theologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier-Montaigne, Paris, 1944; Marguerite Harl (ed.), *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Brill, Leiden, 1971; Werner Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius of Egypt*, Brill, Leiden, 1954; Peter Karavites, *Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Brill, Leiden, 1999; Gerhart B. Ladner, “The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa”, *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), pp. 59-94.

La obra pionera de Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, y la de otros autores europeos, despertaron un profundo interés en el período renacentista.¹⁷ Ernst Cassirer realizó estudios importantes acerca de la cosmovisión del Renacimiento.¹⁸ Aunque reconoce allí la fuerte influencia del platonismo cristiano y de la mística renana sobre Nicolás Cusano y la de Agustín sobre Petrarca, no se interesa en investigar otras fuentes, y tiende a ver en la teoría del conocimiento y la antropología de los filósofos renacentistas una prefiguración de las distintas formas del idealismo. En esta línea recordemos también su conocido ensayo sobre Pico.¹⁹ Por su parte, Giovanni Gentile había llegado incluso a afirmar el ‘idealismo cristiano’ de los humanistas como el alma filosófica del Renacimiento.²⁰

Eugenio Garin fue uno de los primeros en abogar por la revisión de ciertos reduccionismos interpretativos. Afirmó, por ejemplo, sobre caso de Pico della Mirandola: “Es sin duda anti-histórica la tendencia interpretativa excesivamente modernizante que, suponiendo la ‘herejía’ de Pico y su rebelión, ve en su pensamiento una manifestación del humanismo inmanentista, una temática antieclesiástica o incluso antirreligiosa, una refutación de la filosofía escolástica”.²¹ Garin es reconocido como uno de los grandes historiadores del pensamiento de estos siglos, especialmente de sus continuidades y rupturas con el Medioevo.²²

Pero quizás quien más trabajó para volver al estudio de las variadas fuentes del Renacimiento haya sido Paul Oskar Kristeller.²³ Además de las obras que dedicó al tema, el

¹⁷ Cf. Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien: ein Versuch*, Alfred Kröner, Stuttgart, 1922 (1860); Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, Berlin, 1893.

¹⁸ Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, 1906-7, vol. I-II; *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin, 1927 (*Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Emecé, Buenos Aires, 1951).

¹⁹ Ernst Cassirer, “Giovanni Pico della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas”, *Journal of the History of Ideas* 3/2-3 (1942), pp. 123-44, 319-46.

²⁰ Giovanni Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, 1925, pp. 58-61.

²¹ Garin, Eugenio, “Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico”, en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Florencia, 1965, vol. I, p. 16; Id., “La «Dignitas Hominis» e la letteratura patristica”, en *La Rinascita*, Florencia, 1938, pp. 102-146; Id., “Lo spirito cristiano di Pico della Mirandola”, en *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XVe et XVIe siècles*, París, 1950, pp. 169-184.

²² Garin, Eugenio, *Medioevo e Rinascimento*, Roma-Bari, 1973.

²³ Cf. e.g. Paul Oskar Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956-1996, 4 vols.; Id., “Giovanni Pico della Mirandola and his sources”, en AA.VV., *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Firenze, 1965, vol. I, pp. 35-142; Id., “Italian Humanism and

profesor Kristeller inició en los Estados Unidos varios proyectos para sistematizar y facilitar el estudio de las fuentes manuscritas. Entre ellos se destacan, por un lado, el *Iter Italicum*,²⁴ un registro de los manuscritos no catalogados o con catalogación defectuosa de las principales bibliotecas italianas y del resto de Europa; y por el otro, el *Catalogus translationum et commentariorum*,²⁵ una notable colección en la que participan distintos especialistas que rastrean las traducciones y comentarios realizados en el Medioevo y en el Renacimiento de los escritos de autores antiguos y medievales. Ambas series se han convertido en herramientas indispensables para cualquier investigador de estos períodos.

En parte gracias a estos desarrollos surgieron nuevas e interesantes hipótesis de investigación, que se sumaron a los innumerables estudios sobre las fuentes platónicas o del neoplatonismo y de la mística renana que siguieron desarrollándose.²⁶ Desde mediados del siglo XX hasta nuestros días los especialistas en el Renacimiento han buscado sus raíces filosóficas, entre otros, en el aristotelismo,²⁷ la escolástica,²⁸ la cábala,²⁹ la tradición hermética³⁰ y los oráculos caldeos.³¹

De los autores que investigaron las fuentes patrísticas de la filosofía del siglo XV podemos mencionar al crítico literario e historiador de la cultura Giuseppe Toffanin, contemporáneo a Garin, pero enfrentado ideológicamente a él. Toffanin destaca en su obra

Byzantium”, en *Renaissance Concepts of Man*, New York, 1972, pp. 64-85; Id., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, FCE, México, 1982.

²⁴ Paul Oskar Kristeller et al. (eds.), *Iter Italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries*, London, 1963-1997, 7 vols.

²⁵ Paul Oskar Kristeller et al. (eds.), *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, Annotated Lists and Guides*, Washington, 1960-2003, 8 vols.

²⁶ Cf. e.g. Bohdan Kiezkowski, *Studi sul Platonismo del Rinascimento in Italia*, Florencia, 1936; Dermot Moran, “Nicolas of Cusa: Platonism at the Dawn of Modernity”, en D. Hedley, S. Hutton (eds.), *Platonism at the Origins of Modernity*, Dordrecht, 2007; Edmond Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues*, Paris, 1920; Klaus Reinhardt, “L’idée de naissance de Dieu dans l’âme chez Nicolas de Cues et l’influence d’Eckhart”, en M.-A. Vannier, [ed.], *La naissance de Dieu dans l’âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, 2006, pp. 85-99.

²⁷ Cf. los estudios clásicos de Charles B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, 1983 y de Charles H. Lohr, “Renaissance Latin Aristotle Commentaries”, *Studies in the Renaissance* 21, (1974).

²⁸ Cf. por ejemplo, Avery Dulles, *Principes Concordiae: Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Cambridge, 1941; Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, New York, 1961.

²⁹ Cf. François Secret, “Juifs et humanistes en Italie”, *Rinascimento* (serie II) 7 (1967), pp. 267-282; Brian Copenhaver, “The Secret of Pico’s Oration: Cabala and Renaissance Philosophy”, *Midwest Studies in Philosophy* vol. XXVI, 2002, pp. 56-81.

³⁰ Cf. por ejemplo, A.-J. Festugière (ed.), *La révélation d’Hermès Trimégiste*, Paris, 1950-1954, 4 vols.; Francis A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, 1964; Eugenio Garin, “Postille sull’ermetismo del Rinascimento”, *Rinascimento* (serie II) 16 (1976), pp. 245-249.

³¹ Cf. por ejemplo, Paul Oskar Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Frankfurt, 1972.

la profunda influencia literaria de la Antigüedad cristiana en el movimiento humanista a partir de Dante.³²

Claro que también estudió la influencia del cristianismo antiguo sobre el *Quattrocento* el propio Garin, en las obras mencionadas. Y debemos agregar a Kristeller, cuyo interés principal era el contacto con el mundo Bizantino; a Charles Trinkaus,³³ quien elaboró un vastísimo y erudito estudio sobre la antropología de la imagen divina en el Renacimiento; a Henri de Lubac, por su obra sobre el Mirandolano,³⁴ y también a Silvia Magnavacca en nuestro país, que estudió la presencia de Agustín en Pico.³⁵ Algunos filólogos italianos se destacaron más recientemente por el estudio de las fuentes patrísticas del Renacimiento; entre ellos menciono a Sebastiano Gentile, Giuseppe De Gregorio y a Mariarosa Cortesi.³⁶ E. P. Mahoney comparó la filosofía piquiana con la obra de Orígenes,³⁷ y en la última década M. V. Dougherty agregó como posibles fuentes determinantes a Boecio y a Aristóteles.³⁸ O. Boulnois, P. C. Bori y F. Bausi ofrecen, a su vez, interpretaciones interesantes del pensamiento y del estilo literario del joven Pico.³⁹

Las influencias de los autores patrísticos son rastreables en distintas áreas de la filosofía de los humanistas, pero las que recibieron más atención fueron las cuestiones antropológicas. A este respecto dice Garin: “La celebración de la dignidad humana en el

³² Cf. Giuseppe Toffanin, *Che cosa fu l'Umanesimo: il risorgimento dell'antichità classica nella coscienza degli italiani fra i tempi di Dante e la Riforma*, Sansoni, Firenze, 1929.

³³ Cf. Charles Trinkaus, *In our image and likeness: Humanity and Divinity in Italian Renaissance thought*, Chicago, 1970.

³⁴ Cf. Henri de Lubac, *Pic de la Mirandole. Etudes et discussions*, París, 1974.

³⁵ Cf. Silvia Magnavacca, *Presencia agustiniana en Pico della Mirandola*, Tesis de Doctorado en Filosofía, inédita, dirigida por el Dr. Angel Castellán, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1990; Id. “Presencia agustiniana en las primeras páginas del *De dignitate hominis*”, en *Patristica et Mediaevalia* 4-5 (1983-84), pp. 23-44.

³⁶ Cf. Sebastiano Gentile, “La formazione e la biblioteca di Marsilio Ficino”, en S. Toussaint (ed.), *Il pensiero di Marsilio Ficino*, S. Marco Litotipo, Lucca, 2007, pp. 19-31; Id., “Pico e la biblioteca medicea privata”, en P. Viti (ed.), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Olschki, Firenze, 1994, pp. 85-101. Giuseppe De Gregorio, “Manoscritti greci patristici fra ultima età bizantina e umanesimo italiano. Con un'appendice sulla traduzione latina di Atanasio Calceopulo dell'Omelia *In principium Proverbiorum* di Basilio Magno”, en M. Cortesi y C. Leonardi (eds.), *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 317-396; Mariarosa Cortesi, (ed.), *Padri Greci e Latini a confronto (secoli XIII-XV)*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2004.

³⁷ Edward P. Mahoney, “Giovanni Pico della Mirandola and Origen on Humans, Choice, and Hierarchy”, *Vivens Homo* 5 (1994), pp. 359-76.

³⁸ Dougherty, M. V., “Two Possible Sources for Pico's *Oratio*”, en *Vivarium* 40 (2002), pp. 219-41.

³⁹ Olivier Boulnois, “Humanisme et dignité de l'homme selon Pic de la Mirandole”, en O. Boulnois y G. Tognon (eds.), *Jean Pic de la Mirandole. Oeuvres philosophiques*, Presses Universitaires de France, París, 1993, pp. 293-340; Francesco Bausi, *Nec rhetor neque philosophus: Fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-87)*, Olschki, Firenze, 1996; Pier Cesare Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano, 2000.

siglo XV recupera las tentativas de síntesis características de las primeras fases del pensamiento cristiano”.⁴⁰ Kostas Papaioannou va aún más lejos, señalando en especial la tradición griega: “Es en Gregorio de Nisa, Máximo el Confesor o Nemesio donde se encuentran el origen y el modelo de todas las disertaciones *de hominis dignitate* del Renacimiento”.⁴¹ De Lubac continúa esta línea en su cuidadoso trabajo sobre Pico, en el que compara la teoría piquiana de la libertad y de la transformación humana con los escritos de Ireneo, Clemente, Orígenes y Gregorio de Nisa, entre otros.⁴²

Así como los clásicos estudios de Courcelle y Siegmund trataron sobre las letras griegas en el Occidente tardo-antiguo y medieval,⁴³ los recientes estudios sobre la relación entre Bizancio e Italia en los siglos XIV, XV y XVI sacaron a la luz la importancia de los manuscritos griegos llegados a la península en esos años y de las primeras traducciones latinas de muchas obras de los Padres. Algunas obras tienen una perspectiva más general, como la del profesor K. M. Setton,⁴⁴ la de D. J. Geanakoplos,⁴⁵ la de P. O. Kristeller,⁴⁶ la de Ch. L. Stinger,⁴⁷ la de J. Harris⁴⁸ y el importante volumen editado por I. D. Backus.⁴⁹ Otra serie de estudios se concentra en figuras importantes del intercambio entre Oriente y Occidente, como Bessarion,⁵⁰ Jorge de Trebisonda⁵¹ y Nicolás de Cusa.⁵²

⁴⁰ Eugenio Garin, “La «Dignitas Hominis» e la letteratura patristica”, *La Rinascita* 1 (1938), pp. 104-105.

⁴¹ Kostas Papaioannou, “Regnum Hominis”, *Diogenes* 41 (1963), p. 42.

⁴² Cf. Henri de Lubac, *Pic de la Mirandole*, 1974.

⁴³ Cf. Pierre Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943; Albert Siegmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, München-Pasing, 1949.

⁴⁴ Cf. Kenneth M. Setton, “The Byzantine background to the Italian Renaissance”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 100 (1956), pp. 1-76.

⁴⁵ Cf. Deno J. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice*, Cambridge, 1962; Id., “A Byzantine looks at the Renaissance”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 1/2, 1958, pp. 157-62.

⁴⁶ Cf. Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, Nueva York, 1979.

⁴⁷ Cf. Charles L. Stinger, *The Renaissance in Rome*, Bloomington, 1985; Id., *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany, 1977.

⁴⁸ Jonathan Harris, *Greek Emigres in the West*, Camberley, 1995.

⁴⁹ Cf. Irena Dorota Backus (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, Leiden, 1997.

⁵⁰ Cf. Henri Vast, *Le Cardinal Bessarion*, Paris, 1878; Ludwig Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, Paderborn, 1923-42, 3 vols.; John Monfasani, *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and other Emigrés*, Aldershot, 1995; Moreschini, Claudio, “La teologia del Bessarione nei suoi rapporti con i Padri Cappadoci”, en *Studi classici e orientali* 46 (1996), pp. 163-191; Héctor J. Delbosco, *El Humanismo platónico del Cardenal Bessarion*, Eunsa, Pamplona, 2008..

⁵¹ Cf. John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Brill, Leiden, 1976-1987, 2 vols.

⁵² Cf. Giuseppe Saitta, *Nicolò Cusano e l'umanesimo italiano*, Bologna, 1957; Martin Thurner (ed.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin, 2002.

La información de los catálogos de las bibliotecas de Italia en el siglo XV es de vital importancia para cualquier estudio sobre las fuentes de la filosofía de la época. Además de los trabajos introductorios sobre el tema,⁵³ los investigadores se ocuparon específicamente de las bibliotecas italianas, por ejemplo: las de Venecia –entre las cuales está la de Bessarion mismo–⁵⁴ y la de Florencia;⁵⁵ y también de las bibliotecas personales de algunos filósofos, como Nicolás de Cusa⁵⁶ y Pico della Mirandola.⁵⁷

Por último, debo mencionar dos recopilaciones de la última década de artículos sobre Ficino y el Mirandolano.⁵⁸ Ambos trabajos exponen las nuevas hipótesis e interpretaciones sobre la obra de estos autores paradigmáticos del *Quattrocento*.

Por más que, como hemos visto, se aluda a Gregorio de Nisa en muchas de las obras mencionadas como uno de los Padres cuyos manuscritos y traducciones circulaban en Italia durante el siglo XV, y que haya sido señalada de modo genérico su influencia sobre las concepciones antropológicas de los filósofos de esa época, ningún estudio previo trata a esta hipótesis de un modo específico y sistemático, atendiendo a las diversas fuentes manuscritas, a las citas y traducciones de sus obras, señalando las coincidencias conceptuales y estilísticas mediante un adecuado método filológico. Esto es justamente lo que esta investigación se propone.

⁵³ Cf. Nigel Guy Wilson, “The Libraries of the Byzantine World”, en *Greek, Roman and Byzantine Studies* 8 (1967), pp. 53-80; Aubrey Diller, “The Greek Codices of Palla Strozzi and Guarino Veronese”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 24/3-4 (1961), pp. 313-321.

⁵⁴ Cf. Carlotta Labowsky, *Bessarion's Library and the Biblioteca Marciana. Six early Inventories*, Roma, 1979;

⁵⁵ Berthold L. Ullman y Philip A., Stadter (eds.), *The Public Library of Renaissance Florence: Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco*, Antenore, Padova, 1972.

⁵⁶ Jacob Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Kues*, Trier, 1905.

⁵⁷ Pearl Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, Columbia University Press, New York, 1936; Ferdinando Calori Cesis, “Giovanni Pico della Mirandola, detto la Fenice degli ingegni. Cenni biografici con documenti ed appendice”, *Memorie storiche della città e dell'antico Ducato della Mirandola* 11 (1897), pp. 32-75.

⁵⁸ Michael J. B., Allen (ed.), *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, Leiden, 2002; Michael V. Dougherty (ed.), *Pico della Mirandola. New Essays*. Cambridge, 2008.

b) Justificación, metodología y estructura de la tesis.

La tesis que intenta probar esta investigación afirma que la concepción de la libertad de Gregorio de Nisa colabora de modo decisivo en la configuración de la ‘nueva antropología’ de los humanistas y filósofos del siglo XV italiano.

Aunque debe reconocerse cuánto la influyeron los planteos clásicos griegos y romanos sobre el Renacimiento, su concepción del hombre contiene elementos que definitivamente no pueden explicarse por esas fuentes. Se propone entonces la filosofía de la libertad del Niseno como una de las inspiraciones teóricas principales de la antropología del *Quattrocento*, en especial en los autores del ámbito florentino y en intelectuales de la talla de Nicolás de Cusa y Giovanni Pico della Mirandola, en los que es posible constatar la recepción textual directa e indirecta de las obras y traducciones de Gregorio.

Entre los elementos más originales que influyen sobre los autores del Renacimiento italiano se destacan la irreductibilidad de la hipóstasis o persona a la esencia y de la decisión humana a la naturaleza, así como el carácter auto-creativo de la libertad personal con alcances ontológicos, que permite a cada ser humano ‘llegar a *ser* lo que quiere’.

La metodología con la que se abordan los distintos autores y sus obras busca integrar un estudio serio y minucioso de las fuentes griegas y latinas en su lengua original y contexto de producción, con la asistencia de las disciplinas filológicas, histórico-textuales, paleográficas y codicológicas– con un análisis lúcido de las fuentes y de los vínculos doctrinales y argumentales entre ellas, que siga un adecuado método histórico-filosófico.

La estructura del trabajo sigue tres ejes principales, que se corresponden con sus tres secciones. El primero se detiene en la concepción de la libertad de Gregorio de Nisa, sus elementos principales y su suerte medieval tanto en el mundo occidental como en Bizancio. Se destacan allí las propuestas más originales de la teoría gregoriana que serán identificables en los autores del siglo XV: la imagen divina en el hombre como libertad, el vínculo de la libre decisión con el sí mismo o la persona humana y el carácter esencialmente creativo de esa libertad.

En esta sección se describe el contexto histórico, político-social y cultural del Niseno, además de sus vínculos con la tradición filosófica previa, con la terminología

técnica y los argumentos elaborados por las distintas escuelas antiguas en torno al problema de la libertad. Aunque se constatan los numerosos puntos de afinidad de la concepción niseniana de la persona humana y la libre decisión respecto de los autores previos o contemporáneos a él, también es posible identificar con más exactitud sus aportes propios y originales, como la irreductibilidad de la hipóstasis a la naturaleza y la creatividad de la decisión, elementos que reaparecen en los autores del Renacimiento italiano.

Esta puntualización de los aportes propios del Niseno se vuelve especialmente apremiante porque muchas de las fuentes platónicas, estoicas, peripatéticas y cristianas de Gregorio influyen también sobre la concepción de la libertad de los autores que analizamos en la investigación, a la par de otras fuentes herméticas, orientales y cabalísticas.

La descripción de la recepción medieval del *De opificio hominis* del Niseno, por su parte, ayuda a comprender el alcance de su influencia indirecta del autor sobre los pensadores del siglo XV, a través de la literatura acerca de la imagen divina en el hombre, de la dignidad de la naturaleza humana y de innumerables tratados exegéticos sobre el *Génesis*.

La segunda sección analiza la recepción material de los textos y manuscritos de Gregorio en el siglo XV, como también las nuevas traducciones latinas y comentarios de sus obras realizados en ese período. La llegada de los eruditos bizantinos, de sus bibliotecas, sus lecciones y sus textos, es uno de los estímulos más notables para el renovado interés de los humanistas por los clásicos griegos y también por los Padres orientales.

Los traductores del Niseno que se suman a los tardo-antiguos Dionisio Exiguo y Escoto Eriúgena son también autores célebres con un rol protagónico en el período: Jorge de Trebisonda, Atanasio Chalkeopoulos y Pietro Balbi. También conservamos testimonios de sus entusiastas lectores Traversari, Niccoli, Manetti, Bessarion y Argyropoulos. Existían numerosos manuscritos griegos del Niseno y traducciones latinas de sus obras en las bibliotecas públicas y privadas italianas.

Como afirmamos arriba, el análisis de esta evidencia histórica y de las citaciones y paralelos textuales con un adecuado método filológico y paleográfico se vuelve una condición indispensable para un estudio más riguroso de la influencia filosófica de Gregorio sobre los autores del *Quattrocento*.

La tercera parte se centra, precisamente, en la influencia propiamente filosófica de aquellos temas más originales del Niseno en los humanistas y filósofos del *Quattrocento*. En esta sección se trata acerca de los dos autores en los que se manifiesta de modo más patente la presencia de la concepción de la libertad de Gregorio de Nisa: Nicolás de Cusa y Giovanni Pico della Mirandola. Las evidencias textuales y codicológicas constatadas en la sección anterior clarifican el modo en que cada autor o corriente filosófica recepta diversos elementos de la teoría gregoriana.

Entre estos elementos teóricos se centra la atención sobre los siguientes: la comprensión de la imagen divina en el hombre como libertad, el puesto del hombre en el cosmos, el vínculo entre el sí mismo personal y la libre decisión (*προαίρεσις* en griego, *arbitrium* o *electio* en latín), la auto-creatividad de la decisión personal.

En cada capítulo, además, los elementos propios del pensamiento del Niseno y presentes en sus textos son diferenciados de otras teorías presentes en los escritos de los autores del *Quattrocento*, como las transmitidas por los textos platónicos, peripatéticos, estoicos, herméticos y cabalísticos que se difundieron y comentaron a lo largo de ese siglo. A su vez, quedan evidenciados los aportes propios y originales de Gregorio para la configuración de la nueva imagen del hombre y su libertad que se gesta en ese siglo.

De este modo, la recepción de la filosofía de la libertad de Gregorio por parte de estos autores quedará presentada con una adecuada fundamentación teórica, histórica y filológica.

c) Apuntes biográficos de Gregorio de Nisa.

Puesto que la figura tan particular del Niseno condiciona en gran medida los caminos de su influencia y recepción en el Renacimiento, pero también en los siglos medievales y bizantinos, presentamos antes de tratar específicamente su teoría de la libertad un bosquejo de su vida y su contexto histórico, cultural y político-eclesiástico.

Gregorio de Nisa, el más joven de los ‘tres grandes Capadocios’, fue un pensador profundo y audaz, pero la historia le deparó el destino de un *inconnu célèbre*. En efecto, hasta el siglo pasado el nombre de este padre de la Iglesia oriental del siglo IV había sido eclipsado por la imponente figura política y teológica de su hermano mayor, Basilio de

Cesarea. Sin embargo, como hemos visto, las investigaciones académicas más recientes rescatan la originalidad de su obra en áreas tan diversas como la filosofía, la teología, la teoría del lenguaje y la mística.

El disiparse de su figura tanto en la tradición bizantina como en la occidental obedece en parte a una realidad de su tiempo. Gregorio vivió a la sombra de su hermano mayor gran parte de su vida. Instado por Basilio, aceptó con desdén en el año 372 el obispado de la pequeña ciudad de Nisa en Capadocia, que llevó adelante con el apoyo popular, pero también con una serie de problemas debido a sus limitadas dotes políticas y administrativas. Su hermano, mientras tanto, era el Metropolitano de Cesarea en la misma provincia, y el principal unificador del frente político y teológico antiarriano en Oriente. Gregorio se refiere a él como ‘padre’ y ‘maestro’, ya que, además de sus padres, tanto Basilio como su hermana Macrina lo iniciaron en la educación clásica y cristiana.

Pero aunque no gozaba de las dotes diplomáticas de Basilio o de las virtudes poéticas de su amigo Gregorio de Nacianzo –que le valieron su nombramiento como obispo de Constantinopla y una fama imperecedera–, el pensamiento especulativo del Niseno superó al de ambos y recorrió caminos arduos y poco explorados. Se cuestionó especialmente sobre la naturaleza humana, su dignidad y su semejanza con la divina, sobre los alcances de su libertad y su creatividad, sobre el carácter de ‘persona’. Estas reflexiones surgieron en medio de diversas disputas teológicas y eclesiásticas que mantuvo el Niseno entre los años 379 y 385, muchas heredadas de Basilio.

Para comprender mejor su pensamiento intentaré entonces presentar aquí el complejo entramado histórico, social y cultural del que surgen la filosofía y la teología de Gregorio. Después de detenerme en el escenario general político y religioso de los Capadocios, Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa, describiré la educación cultural, filosófica y teológica del Niseno, los cambios en el contexto político y religioso bajo el emperador Teodosio y la actividad de Gregorio en los planos doctrinal y político hasta su muerte, alrededor del año 395.

Los hermanos Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa pertenecían a una familia aristocrática numerosa de la provincia romana del Ponto, al noreste de Capadocia. Tanto por su ascendencia paterna como por la materna se insertaban en una prolongada y

ferviente tradición cristiana. En un interesante artículo Thomas Kopecek argumenta, contra algunas tesis previas, que la familia de Basilio y Gregorio pertenecía a la clase social de los curiales.⁵⁹ Se basa en los pocos indicios que se encuentran en las cartas y obras biográficas de los hermanos, pero especialmente en los antecedentes de la mayoría de los candidatos al obispado en las mismas provincias a lo largo de los siglos III y IV. El hecho de que no hayan debido cumplir con los exigentes ministerios de los curiales se explica por la excepción que preveía la ley para los profesores de retórica y sus familias.⁶⁰ Tanto el padre, Basilio el mayor, como los dos hermanos, ejercieron esa profesión.

Basilio de Cesarea recibió una sólida educación tradicional griega en su patria –en primer lugar, a cargo de sus padres–, que después enriqueció en Constantinopla y en Atenas.⁶¹ En la capital imperial habría tenido al sofista Libanio como maestro durante unos años.⁶² Durante sus estudios en Atenas, donde habría presenciado las lecciones de los sofistas Proairesio e Himerio, conoció también a Gregorio Nacianceno, que sería su íntimo amigo y aliado de allí en más. En el año 356, cuando el nicenismo había sufrido una de sus mayores derrotas con la caída y persecución de su campeón, Atanasio, Basilio regresó apresuradamente de Atenas para reunirse con su familia en el Ponto. Su hermano Naucracio había fallecido en un trágico accidente, poco después de haberse abocado por completo a la vida contemplativa. Basilio se trasladó luego por un breve tiempo a Cesarea en Capadocia, donde enseñó retórica. Su hermano Gregorio habría sido su discípulo en ese período.⁶³

Los dos Gregorios habrían acompañado a Basilio a partir del año 358.⁶⁴ En esta época Basilio y el Nacianceno compilaron la *Philokalia*, una colección de fragmentos de la doctrina y las obras de Orígenes. Es probable que también Gregorio de Nisa se haya impregnado del pensamiento de Orígenes en esos años, un autor que marcaría tan profundamente –aunque no sin una mirada crítica en mucho puntos– la filosofía y la teología de los tres grandes Capadocios.

⁵⁹ Thomas A. Kopecek, “The Social Class of the Cappadocian Fathers”, *Church History*, 42/4 (1973), pp. 453-466.

⁶⁰ *Codex Theodosianus*, XIII, 3, 3.

⁶¹ Cf. Gregorio de Nacianzo, *In laudem Basilii* (Oratio XLIII), 14.

⁶² Cf. Gregorio de Nisa, *Epistulae* XIII, 4.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Véase Anna Silvas, *Gregory of Nyssa: The Letters*, Brill, Leiden, 2007, p. 9-10.

Aunque no asistió a los mayores centros de la cultura de su tiempo, como su hermano Basilio y su amigo el Nacienceno, Gregorio de Nisa recibió en Cesarea una sólida educación en los clásicos y en la filosofía. Capadocia, una provincia relativamente joven, era célebre por el nivel cultural de sus habitantes.⁶⁵ El bisabuelo materno de Gregorio había muerto mártir allí. Sus abuelos paternos, Macrina la mayor y su marido, habían sufrido en el Ponto Polemoniaco las duras persecuciones a los cristianos de Maximiano⁶⁶.

Aunque no poseemos referencias explícitas o detalles en torno a los años de formación del Niseno, como sí de Basilio y de su amigo Gregorio, muchas investigaciones han determinado la variedad de sus influencias y su original estilo retórico, filosófico y teológico.

Su pensamiento ha sido íntimamente vinculado con las tradiciones de Platón y los neoplatónicos,⁶⁷ de los estoicos,⁶⁸ y de los Padres anteriores.⁶⁹ Del platonismo se puede identificar, sobre todo en sus primeras obras, un fuerte contraste entre el mundo espiritual y el sensible, y una concepción de la virtud como asimilación del alma a la belleza divina arquetípica. De los estoicos –probablemente a través del prisma neoplatónico y patrístico– Gregorio recoge la unidad sinfónica del cosmos y de la naturaleza, el ideal de la *apátheia* como plenitud de la vida ética y la preocupación por el dilema de la libertad humana. En este último problema filosófico y teológico también se inserta en la tradición de los padres apologistas, Clemente, Orígenes, Metodiodio y otros.

Además, muchos estudios modernos analizaron el rico lenguaje y los innumerables recursos literarios a los que apela el Niseno en sus obras.⁷⁰ Las conclusiones lo sitúan claramente en la tradición de la segunda sofística, que se había impuesto progresivamente

⁶⁵ Cf. Libanio, *Epistulae*, 1222 (Förster, 11, 304); Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, IV, 43.

⁶⁶ Gregorio de Nacianzo, *Orationes*, XLIII, 5-6. Cf. Silvas, Anna, op. cit., p. 3.

⁶⁷ Vid. Cherniss, Harold, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley, 1930; Ivanka, E. von, *Plato Christianus. Über Nahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964; Peroli, Enrico, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Milán, 1993.

⁶⁸ Vid. Gronau, Karl, *Poseidonios und die Jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig, 1914; Sorabji, Richard, *Emotion and peace of mind: From stoic agitation to Christian temptation*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

⁶⁹ Cf. Daniélou, Jean, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, París, 1944; Karavites, Peter, *Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Leiden, 1999; Ladner, Gerhart B., "The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa", *Dumbarton Oaks Papers* vol. 12, 1958, p. 59-94.

⁷⁰ Meridier, Louis, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Rennes, 1906; Harl, Marguerite [ed.], *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden, 1971; Maraval, Pierre, *Grégoire de Nysse. Lettres*, SC 363, París, 1990.

en los ambientes culturales griegos desde los siglos I y II. El Niseno siguió el curso regular de estudios y luego ejerció durante varios años la profesión de maestro de retórica en Neocesarea y en Cesarea de Capadocia. La influencia de la escuela se puede ver en algunas características de su lenguaje: la inmensa riqueza de su vocabulario, incluyendo varios neologismos; el uso de dobles y triples prefijos; recursos como la redundancia, la antítesis, el paralelismo, la hipérbole y el oxímoron; el dominio de la ironía y del humor; y un uso prolífico de imágenes sensoriales, símiles, metáforas y écfrasis.⁷¹

Puede decirse que los intelectuales cristianos consolidaron su posición social y política en el imperio cuando pudieron acceder a los más altos niveles de su cultura y dominar los artilugios de la *paideia* ancestral helénica. Traducir el contenido de la fe a las formas de la cultura clásica fue clave para la difusión del cristianismo. Recordemos que Juliano, en su proyecto de restaurar el paganismo como culto oficial del imperio, prohibió justamente a los cristianos detentar cargos en la enseñanza de la retórica.⁷²

Los tres grandes Capadocios se muestran como continuadores y reformadores del estilo neoclásico de la sofística de su tiempo. Werner Jaeger dice sobre ellos: “En su caso, puede hablarse de un tipo de neoclasicismo cristiano que tiene algo más que un carácter formal. El cristianismo surge ahora, a través de ellos, como heredero de todo lo que parecía digno de sobrevivir en la tradición griega. Así, no sólo se fortifica a sí mismo y a su posición en el mundo civilizado, sino que conserva y revive una herencia cultural que, en gran medida –y sobre todo en las escuelas de retórica de esa época–, había llegado a ser una imitación vacía y artificial de un modelo clásico petrificado”.⁷³ Para este autor, así como Agustín provocó una transformación intelectual en Occidente, los Capadocios produjeron una nueva cultura en Oriente.

En el caso puntual de Gregorio de Nisa, Jaeger observa una cualidad estilística muy especial. Afirma que el Niseno creó un nuevo tipo de prosa rítmica acentuada, que aplicó en sus obras con gran habilidad. Ésta le permitió expresar una sensibilidad rica e intensa. Así, logró superar los cánones neoáticos un tanto rígidos de sus contemporáneos, como el gran Libanio de Antioquía. En el texto de Gregorio se percibe, según Jaeger, “además de su

⁷¹ Cf. Pierre Maraval, *Lettres*, p. 43-50.

⁷² Vid. *Codex Theodosianus*, XIII, 3, 5-6.

⁷³ Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México, 2005 (1965), p. 107.

vigor intelectual, la fuerza persuasiva de la pasión interior”.⁷⁴ Estas cualidades serán, como veremos, vitales para entender su recepción en el humanismo del *Quattrocento*. El propio Libanio congratuló en su momento el estilo del Niseno y le preguntó quiénes habían sido sus maestros. En un arrebatado de exagerado formalismo y de modestia, éste contestó que todas las riquezas que pudieran haberse encontrado en sus escritos las había obtenido de los tesoros del propio Libanio, maestro de su maestro, Basilio.⁷⁵

Gregorio hizo gala de sus innumerables recursos filosóficos, teológicos y retóricos especialmente en la época de su mayor esplendor, luego de la muerte de su hermano Basilio. En ese momento su figura irrumpió con vigor en la vida político-eclesiástica del imperio. Averil Cameron comenta cómo sus grandes discursos de 381, sobre las figuras de Melecio y de su hermano Basilio, dotaron de un nuevo sentido a la oratoria pública, revitalizando la cultura urbana del siglo IV. “Los obispos cristianos asumieron el lugar de los oradores epidícticos de la segunda sofística; pero sus discursos eran más políticos, de un modo que los anteriores nunca podrían haberlo sido. Gregorio de Nisa no describe meramente; él desea persuadir, y posee el arsenal completo de la técnica clásica a su disposición”.⁷⁶

Claro que, a la par de su educación clásica, literaria y científica, Gregorio recibió una profunda formación religiosa, en primer lugar de sus padres, luego de sus hermanos mayores, Macrina y Basilio, y también por medio de su aproximación personal a los textos bíblicos y a la obra de los Padres anteriores.⁷⁷ La impronta de su entorno familiar puede verse en su adhesión fervorosa y sincera a la fe, en el rol central que atribuye a la mujer en la iglesia, en el culto a los mártires, en la atención de los pobres y los enfermos, en la admiración por el ideal ascético y por la espiritualidad de Orígenes.⁷⁸

Los tres padres Capadocios eran fieles herederos de la tradición exegética de la escuela de Alejandría. Su vínculo con la escuela se dio a través de la figura de Gregorio el Taumaturgo, discípulo de Orígenes en Cesarea de Palestina, y luego obispo y confesor con una perdurable influencia en Capadocia y en el Ponto. Con Filón como antecesor y

⁷⁴ *Ibid.*, p. 119, n. 21.

⁷⁵ Cf. Gregorio de Nisa, *Epistulae*, XIII, 4-6 (GNO VIII, 2, 44-46).

⁷⁶ Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, California, 1991, p. 135.

⁷⁷ Véase Jean Daniélou, *Le IV^e siècle, Grégoire de Nysse et son milieu*, Paris, 1965, I, p. 47-53.

⁷⁸ Cf. Cf. Anna Silvas, *Gregory of Nyssa: The Letters*, Brill, Leiden, 2007,., p. 7.

Clemente y Orígenes como sus representantes más ilustres, la escuela alejandrina había consolidado un sistema de pensamiento cristiano y había acentuado el valor del contenido alegórico o espiritual en la exégesis de las Escrituras, relegando el sentido literal de los relatos a un plano inferior. Para ellos era el espíritu y no la mera palabra lo que había que descubrir. La primacía de lo metafórico era igualmente notable en las formulaciones filosóficas de estos autores, que privilegiaban el uso del lenguaje simbólico como modo de aproximarse a las realidades más elevadas.

Como buen ‘alejandrino’ y retórico, Gregorio también hace uso de las imágenes sensibles en su especulación sobre lo divino para hablar del misterio de una manera cercana y a la vez como algo que frustra todo intento por reducirlo o agotarlo.

Ahora bien, el proyecto de renovación de la cultura cristiana de los Capadocios entraba en conflicto en algunos puntos con la misma educación clásica en la que ellos se habían formado. Así, vemos que tanto Basilio como Gregorio de Nisa tuvieron una actitud ambigua frente a la cultura helénica, que podía ir de la admiración sin límites y la asimilación por un lado, a la sospecha y al decidido rechazo, por el otro. Esta actitud variante dependía muchas veces del contexto en el que escribían y de sus destinatarios.

Cierto es que Gregorio vivió la tensión entre la vida secular y la vocación religiosa en carne propia. Después de haberse retirado con su hermano mayor y el Nacienceno a una vida ascética en comunidad por algunos años –a partir de 358 aproximadamente– Gregorio decidió regresar a la ciudad para ejercer la profesión de su padre, maestro de retórica.⁷⁹ Su amigo y homónimo le escribe una carta reprochándole su abandono del camino al sacerdocio: “¿Qué ha pasado contigo, oh el más sabio de todos, y por qué te condenas a ti mismo al haber dejado de lado los libros sagrados y provechosos que alguna vez leíste frente al pueblo –no te avergüences de ello–⁸⁰ o acaso no los has colocado sobre la chimenea como los timones y las palas durante el invierno, y has echado mano a otros, salados e imbebibles, prefiriendo el nombre de ‘rétor’ al de ‘cristiano’?”.⁸¹

⁷⁹ Esto debe haber ocurrido en 364 o poco después, ya que en ese año fue suspendida por Joviano la prohibición a los cristianos de enseñar retórica.

⁸⁰ Por esta referencia sabemos que Gregorio había accedido al ministerio del lectorado. Vid. Jean Daniélou, “Grégoire de Nysse à travers les lettres de Saint Basile et de Saint Grégoire de Nazianze”, *Vigiliae Christianae* 19/1 (1965), p. 31.

⁸¹ Gregorio de Nacianzo, *Epistulae* XI, 4 (ed. Gallay).

Gregorio persistió en su opción por la vida laical hasta su nombramiento como obispo de Nisa en 372. En esos años afianzó sus habilidades discursivas y literarias. También contrajo matrimonio;⁸² es posible que su mujer haya fallecido poco tiempo después, según algunas referencias indirectas en el *De virginitate*.⁸³

Por último, es importante notar que nuestro autor utiliza conceptos y teorías de la medicina de su tiempo. Esto sucede en gran parte de sus obras, y especialmente en el tratado *De opificio hominis*, escrito poco tiempo después de la muerte de Basilio⁸⁴. Se evidencia con ello una exhaustiva formación en esa ciencia, que el Niseno comenzó a recibir en su propia familia. Gregorio Nacianceno dice que Basilio también dominaba el arte medicinal tanto en la teoría como en la práctica⁸⁵. El resto de los hermanos y la madre Emelia también conocían la ciencia y la tenían en alta estima. Gregorio utiliza este saber para enriquecer su concepción del hombre y del cuerpo, pero también para representar simbólicamente la curación de las almas y otras realidades de la fe, como la Encarnación⁸⁶.

El humanismo del Niseno y su original concepción de la persona y la libertad lo llevará a ver con otros ojos la realidad de los esclavos, y a pronunciar la condena más explícita y tajante de esa institución que conservamos de la antigüedad.⁸⁷ Gregorio funda esta condena en la igualdad entre los hombres, en la dignidad absoluta de cada persona y en el valor incalculable de la imagen divina impresa en cada uno.

En la *Vita Sanctae Macrinae* Gregorio relata una de las últimas conversaciones con su hermana, donde él se lamenta por todos los conflictos y persecuciones que había sufrido en los últimos años. Macrina le responde que debería cambiar su perspectiva de esos hechos, y, como contrapartida, ofrece un testimonio de la creciente relevancia de su hermano menor en los asuntos eclesiásticos: “Nuestro padre gozó en su tiempo de una gran

⁸² Cf. Gregorio de Nisa, *De virginitate*, III (GNO VIII, 1, 217-343). Véase Jean Daniélou, “Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie”, *Revue des Études Augustiniennes*, 1956 (T II 1-4), p. 77; y especialmente la argumentación probatoria en Silvas, Anna, op.cit., p. 15-25.

⁸³ Cf. *Ibid.*

⁸⁴ Véase Susan Wessel, “The Reception of Greek Science in Gregory of Nyssa's *De hominis opificio*”, *Vigiliae Christianae* 63/1 (2009), pp. 24-46.

⁸⁵ Cf. Gregorio de Nacianzo, *In laudem Basilii* (Oratio XLIII), 14.

⁸⁶ Cf. Gregorio de Nisa, *Epistulae*, III, 15 (GNO VIII, 2, 19-27); *Antirrheticus adversus Apollinarium*, 171, 21 (GNO III, 1).

⁸⁷ Véase Gregorio de Nisa, *In Ecclesiasten Homiliae* IV (GNO V, 335-338). Cf. Peter Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, 1996, p. 100; María Mercedes Bergadá, “La crítica a la esclavitud en la ‘Homilía IV sobre el Ecclesiastés’ de Gregorio de Nyssa”, *Patristica et Mediaevalia* 11 (1990), p. 69-78.

consideración gracias a su cultura, pero su reputación sólo llegaba a los tribunales de la región. En consecuencia, aunque aventajaba a los demás por su retórica, su fama no pasó los límites del Ponto; pero a él le era suficiente con ser admirado en su patria. Tú en cambio –prosiguió–, eres renombrado en ciudades, pueblos y gentes; a ti te envían las iglesias para que des ayuda y te llaman las iglesias para que pongas orden. ¿No ves la gracia que hay en esto?”⁸⁸.

Luego de una participación activa e importante durante el concilio de Constantinopla de 381 y algunos años en los que estuvo cerca de la corte imperial de Teodosio, la última etapa de la vida de Gregorio transcurrió lejos de las grandes metrópolis. El emperador se había trasladado a Milán luego de la derrota del usurpador Máximo en 388. El Niseno regresó a su ciudad y continuó con sus tareas pastorales. Su preocupación principal volvió a ser la espiritualidad de las comunidades monásticas, continuando la labor de sus hermanos Basilio y Macrina. A los monjes dedicó su glorificación de la virtud mosaica, el *De vita Moysis*, como también otros tratados espirituales, el *De perfectione*, el *De instituto Christiano* y el *De professione Christiana*. En todos ellos se vuelve a mostrar su concepción de la libertad humana, llamada a cooperar con Dios y a asemejarse a la naturaleza divina. Quizás su obra más importante del período, donde desarrolla su original espiritualidad del amor y del progreso ilimitado de la perfección humana en Dios, sea el *In Canticum canticorum*. Estas homilías sobre el *Cantar de los Cantares*, dedicadas a la viuda y diaconisa Olimpia, de Constantinopla, transformaron el perfil intelectualista de la mística de Orígenes con la centralidad del *agápe*, o amor divino. Ellas tendrían un influjo profundo en los místicos medievales, tanto bizantinos como occidentales.

La última aparición del Niseno de la que conservamos registro, ya anciano, fue en uno de los concilios anuales de Constantinopla, en el año 394. Probablemente haya fallecido ese mismo año, o poco después.

Para concluir podemos reflexionar una vez más sobre la figura de Gregorio de Nisa tal como perdura en la historia del pensamiento. Es evidente que su imagen se vio debilitada por la autoridad política y teológica sin igual de su hermano mayor, fortalecida a través de siglos de tradición cristiana bizantina y occidental. En efecto, como hemos visto,

⁸⁸ Gregorio de Nisa, *Vita Sanctae Macrinae* 21, 2 (traducción de Lucas F. Mateo Seco, *Gregorio de Nisa. Vida de Macrina y Elogio de Basilio*, Madrid, 1995, p. 84-85).

fue Basilio el gran campeón de la ortodoxia, el más radical reformador de la doctrina y el triunfador en la arena político-eclesiástica. Pero el lugar postergado del Niseno le dio siempre un atractivo muy particular. Menos pretensioso y altivo que su hermano, quizás un poco inseguro de carácter, Gregorio poseía una calidez humana y una sensibilidad desbordantes, además de una inteligencia aguda y sutil. Prestó atención a lo esencial en cada problema, a los aspectos ocultos de la vida, y especialmente al ser humano en toda su complejidad. Vimos cómo su pluma rescató y redimensionó a grupos olvidados de su tiempo, como los esclavos, las mujeres y los niños. Así, su memoria, aunque no tan difundida, estuvo siempre signada por los extraordinarios logros de su espíritu.

El propio Basilio había preanunciado este destino de alguna manera en una de sus cartas. Cuando en 372 su amigo Eusebio de Samosata le reprochó que la ciudad de Nisa, sede episcopal destinada a Gregorio, era insignificante, Basilio le respondió: “Yo también hubiera querido que mi hermano Gregorio administrara una Iglesia adecuada a sus dotes naturales. Y ésta sería toda la Iglesia bajo el sol, congregada en una. Pero como esto no es posible, que sea un obispo que no es dignificado gracias a su sede, sino más bien uno que otorga por sí mismo la dignidad a su sede. Pues es propio de alguien realmente grande no sólo estar a la altura de las cosas grandes, sino también el hacer grandes a las pequeñas con su propia potencia”.⁸⁹

⁸⁹ Cf. Basilio de Cesarea, *Epistulae* XCVIII, 2 (ed. Courtonne).

Sección I - **La concepción de la libertad de Gregorio de Nisa y su suerte medieval en Occidente**

Puesto que me propongo rastrear la presencia del pensamiento de Gregorio de Nisa en el *Quattrocento* italiano, un período tan distante cronológica y culturalmente del ámbito del siglo IV en el que florece el Niseno, se vuelve casi imperioso realizar una exposición de su teoría de la libertad tal como se encuentra desarrollada en sus obras y un bosquejo del itinerario histórico de su recepción en los siglos medievales.

Constataremos, por ejemplo, cómo algunas de las tesis más originales y audaces del Niseno, que luego son asumidas por los autores del Renacimiento, quedan en gran medida opacadas a lo largo de la historia intelectual medieval occidental y bizantina, salvo contadas excepciones. Esto se debe, como veremos, a problemáticas en la historia de la recepción de sus textos, pero también en muchos casos a la prudencia o la desconfianza con que son leídas algunas de sus posiciones filosóficas y teológicas.

Sin embargo, varias líneas de recepción de sus teorías antropológicas atraviesan los siglos medievales y son transmitidas de modo directo o indirecto hasta el siglo XV italiano, en el que desplegarán, en diálogo con otras tradiciones filosóficas, un inusitado vigor especulativo y una profunda influencia en la cultura.

CAP. 1) LA TEORÍA GREGORIANA DE LA LIBERTAD PERSONAL. ANTECEDENTES Y ORIGINALIDAD.

Como hemos visto en la introducción, numerosos autores han estudiado e intentado sistematizar la concepción de la libertad de Gregorio de Nisa.⁹⁰ Sin embargo, ninguno de ellos se propuso contrastarla con las diversas teorías filosóficas previas que influyeron sobre el Niseno. Esta carencia de un análisis crítico y exhaustivo de las fuentes del autor respecto de este problema vuelve prácticamente imposible una determinación y fundamentación adecuada acerca de la originalidad del planteo de Gregorio.

En el presente capítulo expondré de modo sistemático los puntos fundamentales de la teoría de la libertad del Niseno y sus nexos con la tradición filosófica previa, esto es, con

⁹⁰ Cf. e.g. Jérôme Gaïth, *La conception de la liberté*, 1953; Verna E.F. Harrison, *Grace and human freedom* 1992; Dal Toso, Giampietro, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa*, 1998.

las distintas corrientes de pensamiento helenísticas y tardo-antiguas –los estoicos, los epicúreos, los pitagóricos, los platónicos y los peripatéticos–. En muchos casos, la recepción de las teorías de estas escuelas está mediada por autores judíos y cristianos anteriores, quienes a su vez incorporan nuevas perspectivas antropológicas. La conciencia de estos diversos vínculos doctrinales permitirá perfilar más adecuadamente los aportes originales del Niseno y luego reconocer y diferenciar los indicios de su influencia sobre la tradición posterior, incluso en los casos en que no se menciona su nombre.

1.1. *El puesto del hombre en el cosmos.*

El primer problema a analizar es el lugar y el papel que el Niseno le atribuye al hombre en la totalidad del universo. Gregorio lo menciona en gran parte de sus obras, pero trata específica y extensamente acerca de él en *De opificio hominis*, el escrito acerca del hombre que aspira a completar el comentario inconcluso *In Hexaëmeron* de Basilio.⁹¹ La influencia de las escuelas filosóficas en su antropología se hilvana y entrecruza con las tradiciones exegéticas judías y cristianas. Los temas comunes con la obra de Filón y con la exégesis de Orígenes son especialmente notables en este texto.⁹² Sin embargo, Gregorio modifica sustancialmente las doctrinas previas en las que se inspira, por lo que resulta muy difícil identificar con precisión sus fuentes.

La redacción de un tratado que tuviera al hombre mismo como único objeto de especulación era algo prácticamente inédito hasta fines del siglo IV de nuestra era. En efecto, las numerosas obras médicas sobre la fisiología del cuerpo y los libros filosóficos acerca del alma en la Antigüedad no pretendían arribar a una síntesis abarcadora de todo lo humano. Puede decirse que Gregorio de Nisa está entre los primeros autores en lanzarse en pos de tal hazaña, al menos en el ámbito cristiano. En efecto, ya desde el prólogo afirma que su obra será una ‘especulación acerca del hombre’ (εἰς τὸν ἄνθρωπον θεωρία) y que intentará desentrañar sus misterios y paradojas.⁹³

⁹¹ Utilizaremos la edición crítica del texto en George H. Forbes, *Sancti Patris nostri Gregorii Nysseni Basilii Magni fratris quae supersunt omnia*, Pitsiligo Press, Burntisland, 1855-1861, tomo I/1, 97-159; tomo I/2, 161-319.

⁹² Véase, por ejemplo, David T. Runia, *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Van Gorcum, Assen, 1993, pp. 243-261; Johannes Zachhuber, *Human nature in Gregory of Nyssa*, 2000, pp. 154-174, 178-182.

⁹³ Cf. *De opificio hominis* Praef., 2-3 (ed. Forbes, p. 104).

Y por cierto no es pequeño (οὐ μικρός) el objetivo que nos está propuesto para la especulación (ὁ προκείμενος ἡμῖν εἰς θεωρίαν σκοπός), uno que no es abajado al segundo lugar de ninguna de las maravillas en el mundo y que quizá sea incluso más grande que cada una de las conocidas, ya que ningún otro entre los seres fue hecho semejante a Dios (οὐδὲν ἕτερον Θεῶ ἐκ τῶν ὄντων ὁμοίωται) excepto la creación del hombre.⁹⁴

Desarrollamos entonces a continuación los distintos aspectos de la cuestión acerca del lugar que ocupa el ser humano en el mundo.

1.1.1. El orden del relato de la creación.

Es muy interesante el modo en que los pensadores judíos y cristianos en la era imperial leen y analizan sus Escrituras sagradas. Las escuelas exegéticas judías tradicionales les ofrecen innumerables herramientas hermenéuticas para vincular los pasajes de la Biblia con equivalencias numéricas y con doctrinas matemáticas, lógicas, cosmológicas, morales y metafísicas. En efecto, así como los filósofos griegos de las escuelas estoica o platónica media extraían de las obras literarias fundantes de su cultura un sinfín de enseñanzas y doctrinas secretas acerca de lo divino, del hombre y del mundo, los rabinos –desde la época helenística– y los autores patrísticos también creen descubrir una cosmovisión integral y una teología en la letra y el espíritu de sus libros revelados. Por otra parte, en algunas ciudades importantes, como Alejandría, las tradiciones hermenéuticas de griegos, judíos y cristianos comienzan a entrelazarse y luego se influyen mutuamente a lo largo de toda la Antigüedad tardía.⁹⁵

Uno de los puntos en los que se detienen con insistencia los exegetas y pensadores es el orden sucesivo del relato mitológico o escriturario. En la serie de acontecimientos narrados descubren y señalan una secuencia espacial o temporal que puede representar distintas facetas del mundo real o del orden lógico. Entre estas secuencias se vuelve

⁹⁴ *De opificio hominis*, praef. 3 (Forbes 104): “Ἔστι δὲ οὐ μικρὸς ὁ προκείμενος ἡμῖν εἰς θεωρίαν σκοπός, οὐδέ τινος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ θαυμάτων τὰ δεύτερα φερόμενος, τάχα δὲ καὶ μείζων ἐκάστου τῶν γινωσκομένων, διότι οὐδὲν ἕτερον Θεῶ ἐκ τῶν ὄντων ὁμοίωται, πλὴν τῆς κατὰ τὸν ἄνθρωπον κτίσεως”.

⁹⁵ Cf. Maren R. Niehoff, *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011; Philippe Merlan, “Religion and Philosophy from Plato’s *Phaedo* to the Chaldean Oracles”, *Journal of the History of Philosophy* 1 (1963), pp. 163-176; 2 (1964), pp. 15-21.

paradigmático en los filósofos judíos y cristianos el comentario al relato de la creación en el primer capítulo del *Génesis*, llamado también comentario acerca de la creación del mundo, o acerca de los seis días, *In Hexaëmeron*.⁹⁶

La ubicación de la creación del hombre en el orden del relato de la creación, culminando el sexto día, suscita la cuestión planteada por Gregorio de Nisa en el título del segundo capítulo del *De opificio hominis*: “Por qué está el hombre al final, después de la creación”.⁹⁷ La frase es un eco lejano de la pregunta formulada más de tres siglos antes por Filón en *De opificio mundi*: “¿cuál es la causa por la cual el hombre es el último de la creación del mundo?”.⁹⁸

De hecho, Gregorio retoma algunos elementos de las respuestas dadas por Filón, ya sea directamente de sus textos o a través del gran comentario al *Génesis* de Orígenes, del que se conservan pocos fragmentos.⁹⁹ Así, al comenzar el segundo capítulo, se detiene en el inestimable valor del ser humano y en su capacidad de mando.

Pues todavía no se había establecido en el mundo de los seres esta grande y preciosa realidad (μέγα τοῦτο καὶ τίμιον χρῆμα), el hombre; no era verosímil que se manifestara el gobernante antes que los gobernados (τὸν ἄρχοντα πρὸ τῶν ἀρχομένων); más bien, una vez que su gobierno estuvo preparado, era consecuente proclamar al rey (τὸν βασιλεύοντα).¹⁰⁰

Gregorio subraya aquí el inestimable valor de la criatura humana y, siguiendo a Filón, explica su posteridad respecto a los demás seres como un privilegio propio de su dominio sobre ellos.¹⁰¹ También Orígenes se había explayado acerca de la centralidad del hombre en la creación frente a los argumentos platónicos del filósofo Celso.¹⁰² Al

⁹⁶ Véase el clásico estudio de Frank E. Robbins, *The Hexaemeral Literature: A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, University of Chicago Press, Chicago, 1912.

⁹⁷ *De opificio hominis* II (ed. Forbes, p. 120): “Διὰ τί τελευταῖος μετὰ τὴν κτίσιν ὁ ἄνθρωπος?”.

⁹⁸ Filón, *De opificio mundi* 77. Con esta pregunta estos autores reformulan el mito de Prometeo tal como lo narra Platón, *Protágoras*, 320c-322d.

⁹⁹ Cf. Runia, David T., *Philo in Early Christian Literature*, 1993, pp. 243-261.

¹⁰⁰ *De opificio hominis* II, 1 (ed. Forbes, p. 120): “Οὐπω γὰρ τὸ μέγα τοῦτο καὶ τίμιον χρῆμα, ὁ ἄνθρωπος, τῷ κόσμῳ τῶν ὄντων ἐπεχωρίαζεν. οὐδὲ γὰρ ἦν εἰκὸς, τὸν ἄρχοντα πρὸ τῶν ἀρχομένων ἀναφανῆναι, ἀλλὰ τῆς ἀρχῆς πρότερον ἐτοιμασθείσης, ἀκόλουθον ἦν ἀναδειχθῆναι τὸν βασιλεύοντα”.

¹⁰¹ Cf. Filón, *De op. mundi* 83-88.

¹⁰² Cf. Orígenes, *Contra Celsum* IV, 74-99. Se trata de la versión cristianizada de una temática estoica. Sobre la centralidad del ser humano en el universo habían existido posturas inconciliables entre las escuelas helenísticas del Pórtico y del Jardín, según lo atestiguan respectivamente Cicerón (Cf. *De natura deorum* II, 53, 133; 57, 154-156) y Lucrecio (*De natura rerum* II, 167-182). Los estoicos consideraban que el mundo

desarrollar esta metáfora del príncipe y los súbditos, Gregorio la une con otra temática filoniana, la del Creador como un anfitrión (ἐστιάτωρ) que prepara su casa para recibir al ser humano.¹⁰³

Por esto el hombre fue introducido al final (τελευταῖος), después de la creación, no como arrojado entre los últimos despojos, sino como a quien al momento de su nacimiento le corresponde ser rey (βασιλεύς) de los súbditos. Y así como un buen anfitrión (ἀγαθὸς ἐστιάτωρ) no recibe en su hogar al huésped antes de disponer las provisiones, sino que, una vez dispuesto todo decorosamente y habiendo hecho relucir la casa, el sillón y la mesa con los adornos adecuados, después de haber preparado ya lo necesario para la comida, hace entrar a su hogar al invitado; del mismo modo, el rico y pródigo anfitrión de nuestra naturaleza (ὁ πλούσιός τε καὶ πολυτελής τῆς φύσεως ἡμῶν ἐστιάτωρ), habiendo decorado la casa con toda clase de bellezas y habiendo preparado este gran convite universal y variopinto, introduce así al hombre, dándole como tarea no la adquisición de lo que no había, sino el goce de lo que [ya] había (τὴν ἀπόλαυσιν τῶν παρόντων).¹⁰⁴

La sucesión de los días de la creación es interpretada entonces como una progresiva disposición de los preparativos para la llegada del hombre como invitado de honor. Es interesante que la ultimidad y centralidad del ser humano, a diferencia de Filón en la sección mencionada, no esté asociada específicamente en estos pasajes a la facultad racional (λογικὴ),¹⁰⁵ sino que se atribuya exclusivamente a la dimensión práctica, al señorío humano sobre toda la tierra.

1.1.2. La realeza del hombre.

había sido hecho para los dioses y los hombres (*ipse mundus deorum hominumque causa factus est*), como una *communis domus*. Los epicúreos tendían a negar la acción divina sobre el mundo y a considerar el antropocentrismo estoico como una caída de la razón verdadera (*a vera lapsi ratione videntur*). No es casual, entonces, que cuando este debate se traslada a la Patrística, Orígenes llame al platónico Celso ‘el epicúreo’ (Cf. *Contra Celsum* I, 8; III, 35; IV, 75).

¹⁰³ Cf. Filón, *De op. mundi* 78.

¹⁰⁴ *De opificio hominis* II, 2 (ed. Forbes, p. 122): “Διὰ ταῦτα τελευταῖος μετὰ τὴν κτίσιν εἰσῆχθη ὁ ἄνθρωπος, οὐχ ὡς ἀπόβλητος ἐν ἐσχάτοις ἀπορριφείς, ἀλλ’ ὡς ἅμα τῇ γενέσει βασιλεὺς εἶναι τῶν ὑποχειρίων προσήκων. Καὶ ὥσπερ τις ἀγαθὸς ἐστιάτωρ οὐ πρὸ τῆς παρασκευῆς τῶν ἐδωδύμων τὸν ἐστώμενον εἰσοικίζεται, ἀλλ’ εὐπρεπῆ τὰ πάντα παρασκευάσας, καὶ φαιδύνας τοῖς καθήκουσι κόσμοις τὸν οἶκον, τὴν κλισίαν, τὴν τράπεζαν, ἐφ’ ἐτοίμοις ἤδη τοῖς πρὸς τὴν τροφήν ἐπιτηδεύουσιν, ἐφέστιον ποιεῖται τὸν δαιτυμόνα· κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ πλούσιός τε καὶ πολυτελής τῆς φύσεως ἡμῶν ἐστιάτωρ παντοίοις κάλλεσι κατακοσμήσας τὴν οἰκισιν, καὶ τὴν μεγάλην ταύτην καὶ παντοδαπὴ πανδαισίαν ἐτοιμασάμενος, οὕτως εἰσάγει τὸν ἄνθρωπον, ἔργον αὐτῷ δοὺς οὐ τὴν κτῆσιν τῶν μὴ προσόντων, ἀλλὰ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν παρόντων”.

¹⁰⁵ Cf. Filón, *De op. mundi* 77.

El acento puesto sobre la realeza del hombre, tan propio de Gregorio, tiene reminiscencias, según mostraremos, tanto de la exégesis judía antigua como de la filosofía estoica.¹⁰⁶ El sometimiento de todo el reino animal y vegetal al ser humano en el texto bíblico (cf. Gen. 1, 28-30, Sal. 8, 5-6) es interpretado como una delegación del poder real de Dios mismo.

En efecto, una vez que el hacedor del universo hubo preparado de antemano, por así decirlo, una morada regia para el que iba a reinar (οἶόν τινα βασιλείον καταγωγὴν τῷ μέλλοντι βασιλεύειν) –esto es, la tierra, las islas, los mares y el cielo arqueado como un techo sobre ellos–, y cuando todo tipo de riquezas (πλοῦτος παντοδαπός) fue almacenado en ese palacio –por riquezas entiendo a toda la creación, cuantas hay en las plantas y los árboles, cuantas hay en lo sensible, en lo que respira y en lo animado [...]–, entonces manifestó al hombre en el mundo, para que fuera el contemplador (θεατήν) de las maravillas que allí se encontraban y para que fuera señor (κύριον) de ellas; a fin de que, a través del goce de éstas, tuviera una unión con el Proveedor y, mediante la belleza y la majestad de lo contemplado, rastreará el poder del Hacedor, inexpresable y más allá de las palabras.¹⁰⁷

Aquel carácter regio que los primeros estoicos –y los cínicos antes que ellos– atribuían al hombre sabio (σοφός) Gregorio lo extiende a toda la naturaleza humana, representada en la creación a imagen y semejanza de Dios. El hombre refleja el poder infinito de Dios mediante su gobierno del mundo y de su propia naturaleza. Pero, como podemos observar en este texto, el sentido más profundo de estas prerrogativas del hombre para Gregorio es que le permiten unirse y asociarse a su Creador.

Un poco más adelante, la perspectiva cósmica de la realeza humana se desliza hacia la dimensión subjetiva y psicológica. El autor quiere demostrar que la propia estructura

¹⁰⁶ Cf. Diógenes Laercio, *Vitae* VII, 122; Estobeo, *Anthologium* II, 108, 26-28 (ed. Wachsmuth). Acerca de los antecedentes de Filón en torno a esta temática en las tradiciones midráshicas antiguas, véase Peder Borgen, *Philo of Alexandria. An Exegete for his time*, Brill, Leiden, 1997, pp. 225-230. También es posible encontrar en Platón un anticipo del vínculo estoico entre sabiduría y realeza, como en la célebre imagen del filósofo-rey en el libro VI de *República*. Cf. et. Platón, *Político* 256ab, 292e.

¹⁰⁷ *De opificio hominis* II, 1 (ed. Forbes, pp. 120-122): “Ἐπειδὴ τοίνυν οἶόν τινα βασιλείον καταγωγὴν τῷ μέλλοντι βασιλεύειν ὁ τοῦ παντός ποιητὴς προηυτέρισεν, αὕτη δὲ ἦν γῆ τε καὶ νῆσοι καὶ θάλαττα, καὶ οὐρανὸς ὑπὲρ τούτων ὀρόφου δίκην ἐπικυρούμενος· πλοῦτος δὲ παντοδαπὸς τοῖς βασιλείοις τούτοις ἐναπετέθη· πλοῦτον δὲ λέγω πᾶσαν τὴν κτίσιν, ὅσον ἐν φυτοῖς καὶ βλαστήμασι καὶ ὅσον αἰσθητικόν τε καὶ ἔμπουν καὶ ἔμψυχον [...], οὕτως ἀναδείκνυσιν ἐν τῷ κόσμῳ τὸν ἄνθρωπον, τῶν ἐν τούτῳ θαυμάτων, τῶν μὲν θεατὴν ἐσόμενον, τῶν δὲ κύριον· ὡς διὰ μὲν τῆς ἀπολαύσεως τὴν σύνεσιν τοῦ χορηγοῦντος ἔχειν, διὰ δὲ τοῦ κάλλους τε καὶ μεγέθους τῶν ὀρωμένων τὴν ἄρρητόν τε καὶ ὑπὲρ λόγον τοῦ πεποιηκός δύναμιν ἀνιχνεύειν”.

psíquica y corpórea de cada humano es una manifestación y un reflejo del infinito poder divino. En efecto, el título del capítulo cuarto plantea: “La constitución (κατασκευή) del hombre señala a través de todo (διὰ πάντων) la autoridad dominante (τὴν ἀρχικὴν ἐξουσίαν)”. El Niseno describe cómo el óptimo artífice de la naturaleza humana la modeló como un instrumento adecuado para el ejercicio de la realeza (εἰς βασιλείας ἐνέργειαν), y aclara que ello se muestra tanto por las ventajas del alma como por la figura del cuerpo.¹⁰⁸

Pues el alma muestra enseguida su carácter regio (τὸ βασιλικόν) y elevado, apartado muy lejos de la bajeza vulgar, por ser ella independiente y autogobernada (ἀδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον), regida por sus propias decisiones autocráticamente (αὐτοκρατορικῶς). ¿De quién otro es propio esto sino de un rey (βασιλεύς)? Pero además, a la par de estas cosas, el llegar a ser imagen de la naturaleza que domina sobre todo (τῆς δυναστευούσης τῶν πάντων φύσεως εἰκόνα) no es otra cosa sino que la naturaleza fue inmediatamente labrada como regia (βασιλίδα δημιουργηθῆναι).¹⁰⁹

A pesar de referirse puntualmente al alma en el comienzo de este pasaje, Gregorio enseguida describe la realeza de la naturaleza íntegra del hombre, que abarca también su cuerpo erguido y orientado hacia los cielos.¹¹⁰ Se trata de motivos y de terminología de indudable origen estoico, aunque asumidos como propios por el resto de las escuelas filosóficas desde los inicios del imperio. Sin embargo, Gregorio los vuelve aquí dotes naturales del hombre en cuanto tal. A su vez, va más allá de aquella antigua teoría del alma como desprendimiento (ἀπόσπασμα) divino –tan frecuente en la Stoa tardía y asimilada a la *imago Dei* desde Filón–¹¹¹ al asociar lo corpóreo con la imagen divina original, aunque excluyendo la mortalidad y la división de los sexos.¹¹²

1.1.3. La síntesis de los grados de vida.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.* IV, 1 (ed. Forbes, p. 126).

¹⁰⁹ *De opificio hominis* IV, 1 (ed. Forbes, p. 126): “Ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τὸ βασιλικόν τε καὶ ἐπηρμένον αὐτόθεν δέικνυσι, πόρρω τῆς ιδιωτικῆς ταπεινότητος κεχωρισμένον, ἐκ τοῦ ἀδέσποτον αὐτὴν εἶναι καὶ αὐτεξούσιον, ἰδίους θελήμασιν αὐτοκρατορικῶς διοικουμένην· τίνος γὰρ ἄλλου τοῦτο καὶ οὐχὶ βασιλέως ἔστιν; καὶ ἔτι πρὸς τούτοις, τὸ τῆς δυναστευούσης τῶν πάντων φύσεως εἰκόνα γενέσθαι, οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ εὐθὺς βασιλίδα δημιουργηθῆναι τὴν φύσιν”.

¹¹⁰ Cf. *Ibid.* VIII, 1 (ed. Forbes, p. 138).

¹¹¹ Véase *Stoicorum veterum fragmenta* (SVF, ed. H. Von Arnim) I, 123-133; II, 758; Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* VII, 143 (SVF II, 633); VII, 156 (SVF II, 774); Seneca, *Ad Lucilium* 47, 10; Epicteto, *Diss.* I, 1, 10-12; I, 9, 1-7; I, 14, 6; I, 17, 27; II, 8, 11; Marco Aurelio, *Meditationes* V, 27; Filón, *De mut. nom.* 223.

¹¹² Cf. *De opificio hominis* II-V; XVI.

Después de realizar agudas observaciones acerca de la condición humana al nacer, de la figura del cuerpo y del uso de las manos, Gregorio decide volver a analizar el orden del relato de la creación. Esta vez, quiere descubrir el sentido profundo de la progresión en el surgimiento de las plantas, los animales irracionales y el hombre.¹¹³

Sería demasiado simple, según el autor, explicar que los animales necesitaban de las plantas para vivir, y el hombre, a su vez, necesitaba de los animales. La razón secreta de esa sucesión esconde, como sugiere Gregorio, toda una filosofía acerca de la diferencia entre las almas (περὶ διαφορᾶς ψυχῶν φιλοσοφία).¹¹⁴ El Niseno menciona, entonces, la clasificación aristotélica de los tres grados de vida –vegetativa, sensitiva y racional–, que ya había sido asumida y reformulada por los platónicos y también por Galeno y las escuelas médicas tardo-antiguas.¹¹⁵ Para nuestro autor, sin embargo, aunque ‘la educación de fuera (ἡ ἔξωθεν παιδείυσις)’ –como suele llamar al pensamiento griego– hubiera tenido una cierta figuración de aquella doctrina, no había podido comprenderla en todo su esplendor (οὐ τηλαυγῶς κατενόησε).¹¹⁶

Por esto el hombre fue formado al final, después de las plantas y las bestias, al avanzar la naturaleza sucesivamente (ἀκολουθῶς) en un cierto camino hacia lo perfecto (ὁδῶ τινι πρὸς τὸ τέλειον). Pues este viviente racional, el hombre, es fusionado mediante toda clase de almas (διὰ πάσης ἰδέας τῶν ψυχῶν κατακινῶνται). Pues es nutrido por el aspecto natural del alma (τὸ φυσικὸν τῆς ψυχῆς εἶδος). A la potencia de crecimiento se adhiere la sensitiva (ἡ αἰσθητικὴ), que –según su naturaleza propia– está en el medio de la esencia intelectual y de la más material (τῆς νοερᾶς καὶ τῆς ὑλωδεστερᾶς οὐσίας), siéndole ésta tanto más espesa en sus partes como aquella más pura. Luego, se da una cierta apropiación y mezcla (οἰκείωσις τε καὶ ἀνάκρασις) de la esencia intelectual (τῆς νοερᾶς οὐσίας) con lo sutil y luminoso de la naturaleza sensitiva; de modo que el hombre consiste en estas tres.¹¹⁷

¹¹³ Cf. *Ibid.* VIII, 3.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.* VIII, tit. (ed. Forbes, p. 138).

¹¹⁵ Véase, por ejemplo, Aristóteles, *De anima* II, 3, 414a-415a; Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis* VII, 3, 2-3 (ed. De Lacy); Plotino, *Enéadas* V 2 (11), 2. El Niseno, por su entorno familiar y cultural, conocía bien las teorías médicas de su tiempo, como puede comprobarse en esta y en otras de sus obras. Cf. Susan Wessel, “The Reception of Greek Science in Gregory of Nyssa's *De hominis opificio*”, *Vigiliae Christianae* 63/1 (2009), pp. 24-46; José Janini-Cuesta, *La antropología y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946.

¹¹⁶ Cf. *De opificio hominis* VIII, 4 (ed. Forbes, p. 140).

¹¹⁷ *Ibid.* VIII, 5 (ed. Forbes, p. 142): “Διὰ τοῦτο τελευταῖος μετὰ τὰ βλαστήματα καὶ τὰ βοτὰ κατεσκευάσθη ὁ ἄνθρωπος, ὁδῶ τινι πρὸς τὸ τέλειον ἀκολουθῶς προϊούσης τῆς φύσεως· διὰ πάσης γὰρ ἰδέας τῶν ψυχῶν κατακινῶνται τὸ λογικὸν τοῦτο ζῶον, ὁ ἄνθρωπος· τρέφεται μὲν γὰρ κατὰ τὸ φυσικὸν

Aquel secreto no es otro que la íntima unidad de los grados de vida o tipos de alma en el ser humano, expresada con imágenes vehementes y con un vocabulario muy particular al Niseno. Existe un pasaje paralelo que describe esta sucesión y síntesis de los niveles de la vida en el diálogo *De anima et resurrectione*.¹¹⁸ Allí también afirma el autor que la creación del hombre ‘ha abrazado toda forma de vida (πᾶσαν ἐκπεριεληφότος τὴν ζωτικὴν ἰδέαν)’.¹¹⁹

Resulta significativo a su vez que, a diferencia del platonismo de los siglos III y IV, Gregorio no describa un proceso emanativo desde los niveles más perfectos de la vida hacia los menos perfectos, sino que, atento a la narración del *Génesis*, pretende entender el porqué y las implicancias de la evolución progresiva de lo inanimado a los vegetales y luego a los animales, hasta llegar al hombre. Se trata, según el autor, de una progresión ‘por escalones’ (διὰ βαθμῶν), un ‘camino ascendente’ (ἄνοδος) que él atribuye a la naturaleza misma. Aunque estas expresiones tienen antecedentes en Filón y en Galeno, asumen en el Niseno un lugar inédito en el despliegue de la creación y en la culminación que representa la criatura humana.¹²⁰

Enseguida, para ahondar en esta doctrina, Gregorio establece una correspondencia de los tres grados de vida con distinciones al interior del hombre que encuentra en el Evangelio y en las cartas paulinas.

<i>Tipos/partes del alma</i>	<i>Tripartición humana (Cf. 1Tes. 5, 23)</i>	<i>1^{er} mandamiento (Cf. Mt. 22, 37)</i>	<i>Decisiones/disposiciones (Cartas paulinas)</i>
vegetativa/nutritiva	Cuerpo	Corazón	Carnal
Sensitiva	Alma	Alma	Anímica
racional/intelectual	Espíritu	mente (διάνοια)	Espiritual

τῆς ψυχῆς εἶδος· τῇ δὲ αὐξητικῇ δυνάμει ἢ αἰσθητικῇ προσεφύη, μέσως ἔχουσα κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν τῆς τε νοεῶς καὶ τῆς ὑλωδεστέρας οὐσίας· τοσοῦτῳ παχυμερεστέρα ταύτης ὅσω καθαρωτέρα ἐκείνης· εἰτά τις γίνεται πρὸς τὸ λεπτόν καὶ φωτεινὸν τῆς αἰσθητικῆς φύσεως ἢ τῆς νοεῶς οὐσίας οἰκείωσιν τε καὶ ἀνάγκασιν· ὡς ἐν τρισὶ τούτοις τὸν ἄνθρωπον τὴν σύστασιν ἔχειν”.

¹¹⁸ Cf. Gregorio de Nisa, *De anima et resurrectione* (PG 46, 57D-61A).

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Remontándose probablemente a los estoicos y a Aristóteles, quien había afirmado que la naturaleza procede de un grado de vida a otro κατὰ μικρόν, poco a poco (Cf. *Hist. animal.* VIII, 1, 588a16 ss.), Filón describe el desarrollo de las etapas de la vida humana con el término βαθμός (Cf. *De aeternitate mundi* 58), y Galeno lo utiliza referido al proceso natural de diferenciación y complejización de las especies vegetales y animales (Cf. *De semine* II, 5).

Al fijar estas equivalencias el autor incorpora las teorías psicológicas y médicas clásicas a la imagen bíblica del hombre como coronación del relato de la creación. La asociación de estos paralelismos con tres tipos de decisiones o disposiciones (προαιρέσεις) será analizada más adelante (cf. 1.4.6.).

En el decimocuarto capítulo Gregorio aclara que la fusión de los grados y potencias vitales en el hombre no implica que coexistan en él almas distintas con sus propias circunscripciones (ἐν ἰδίαις περιγραφαῖς), como si la naturaleza humana fuera ‘algo así como una contienda entre muchas almas’ (ὥστε συγκρότημά τι πολλῶν ψυχῶν), sino que el alma verdadera y perfecta es una por naturaleza (μία τῆ φύσει), intelectual e inmaterial.¹²¹

Un resultado notable de este entrecruzamiento de perspectivas bíblicas, médicas y filosóficas es la valoración del cuerpo como parte constitutiva e ineludible del ser humano. En este punto, el autor se enmarca en la tradición de algunos Padres anteriores, como Ireneo de Lyon e Ignacio de Antioquía, que imbuían el pensamiento griego con la visión semítica de la bondad de la materia. El Niseno conjuga esta visión positiva del cuerpo con elementos afines de los estoicos y peripatéticos, al punto de que llama a la fusión final de todos los tipos de alma en el hombre ‘la vida perfecta en el cuerpo’ (τελεία ἐν σώματι ζωή).¹²²

1.1.4. Espíritu y materia.

De este modo, Gregorio matiza la tendencia platonizante de su pensamiento con esta visión positiva del cuerpo y la materialidad. Y, aunque pueda haber algunas tensiones conceptuales entre diferentes formulaciones de esta teoría en sus distintas obras, Gregorio

¹²¹ Cf. *De officio hominis* XIV, 2 (ed. Forbes, p. 190). Véase también *Ibid.* XXX, 32-33 (ed. Forbes, pp. 316-318).

¹²² Cf. *Ibid.* IV, 1 (ed. Forbes, p. 126): “Διδάσκει γὰρ ἡμᾶς διὰ τούτων ὁ λόγος, ἐν τρισὶ διαφοραῖς τὴν ζωτικὴν καὶ ψυχικὴν δύναμιν θεωρεῖσθαι· ἡ μὲν γὰρ τις ἐστὶν ἀϋξετική τε μόνον καὶ θρεπτική, τὸ κατάλληλον εἰς προσθήκην τῶν τρεφομένων προσάγουσα, ἡ φυσικὴ τε λέγεται καὶ περὶ τὰ φυτὰ θεωρεῖται· ἔστι γὰρ καὶ ἐν τοῖς φυομένοις ζωτικὴν τινα δύναμιν αἰσθήσεως ἄμοιρον κατανοῆσαι· ἕτερον δὲ παρὰ τοῦτο ζωῆς εἶδος ἐστίν, ὃ καὶ τοῦτο ἔχει καὶ τὸ κατ’ αἰσθησιν οἰκονομῆσαι προσεῖληφεν, ὅπερ ἐν τῆ φύσει τῶν ἀλόγων ἐστίν· οὐ γὰρ μόνον τρέφεται καὶ αὐξεται, ἀλλὰ καὶ τὴν αἰσθητικὴν ἐνέργειάν τε καὶ ἀντίληψιν ἔχει· ἡ δὲ τελεία ἐν σώματι ζωὴ ἐν τῇ λογικῇ, τῇ ἀνθρωπίνῃ λέγω, καθορᾶται φύσει, καὶ τρεφομένη καὶ αἰσθανομένη καὶ λόγου μετέχουσα καὶ νῶ διοικουμένη”.

tiende a ver una unión y afinidad entre lo corporal y lo espiritual en la mayoría de sus textos.¹²³ Algunos autores modernos han criticado este intento de síntesis entre las visiones platónica y cristiana como artificioso o inauténtico, pero sus argumentos han sido contestados en el plano histórico y en el filosófico.¹²⁴

Gracias a esta afirmación de la unidad propia de la naturaleza humana, como veremos, el Niseno puede desarrollar su concepción de la libertad de modo más integral, intentando superar las perspectivas dualistas en las que la situaban algunos autores previos.

Ya que estamos siguiendo principalmente el *De opificio hominis*, podemos mencionar un pasaje del segundo capítulo que revela esta complementariedad entre espíritu y materia en el ser humano, en línea con la mencionada síntesis entre los grados de vida.

Y por esto insta para él los recursos de una doble constitución (διπλᾶς κατασκευῆς), habiendo entremezclado lo divino con lo terrenal (τῷ γῆϊνῳ τὸ θεῖον ἐγκαταμίξας), para que a través de ambos, connatural y apropiadamente, tendiera hacia uno y otro goce, gozando por un lado de Dios mediante la naturaleza más divina, y por el otro, de los bienes de la tierra mediante la sensación que les es homogénea.¹²⁵

Aquí el Niseno no interpreta la ‘doble creación’ filoniana y origeniana como dos creaciones diferentes y sucesivas, sino como una unión estructural en la naturaleza humana de lo divino y lo terrenal, del espíritu y la materia. Gregorio afirma algo similar en un pasaje de la *Oratio catechetica*, en el que comenta el versículo del *Génesis* (2, 7) donde el Creador toma al hombre de la tierra y le insufla su aliento. Dice allí que lo terrenal es

¹²³ Como vimos en las secciones anteriores, Gregorio tiende a unificar los sentidos de ‘cuerpo’, ‘carne’ y ‘materia’ por un lado, y ‘espíritu’ y ‘alma’ por el otro.

¹²⁴ Respecto a las críticas a Gregorio, véase en especial Harold Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, University of California Press, Berkeley, 1930; Charalambos Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, Peter Lang, Frankfurt, 1986. Sus argumentos fueron contestados, entre otros, por Gerhart B. Ladner, “The Philosophical Anthropology”, 1958; Igor Pochoshajew, *Die Seele bei Plato, Plotin, Porphyry und Gregor von Nyssa*, 2004; Kevin Corrigan, *Evagrius and Gregory*, 2009. Corrigan llega a proponer una ‘igualdad radical’ (pp. 145-146) de alma y cuerpo en Gregorio, que superaría la mera verticalidad entre ambos que plantea Plotino.

¹²⁵ *Ibid.* II, 2 (ed. Forbes, p. 122): “Καὶ διὰ τοῦτο διπλᾶς αὐτῷ τῆς κατασκευῆς τὰς ἀφορμὰς καταβάλλεται, τῷ γῆϊνῳ τὸ θεῖον ἐγκαταμίξας, ἵνα δι’ ἀμφοτέρων συγγενῶς τε καὶ οἰκείως πρὸς ἑκατέραν ἀπόλαυσιν ἔχη, τοῦ Θεοῦ μὲν διὰ τῆς θειοτέρας φύσεως, τῶν δὲ κατὰ τὴν γῆν ἀγαθῶν διὰ τῆς ὁμογενοῦς αἰσθήσεως ἀπολαύων”. Véase también el tratado *De infantibus praemature abreptis* (GNO III/2, pp. 77.12 - 79.3).

elevado junto con lo divino (συνεπαρθείη τῷ θείῳ τὸ γήινον), en identidad de honor (κατὰ τὸ ὁμότιμον).¹²⁶

Ambos textos tienen claras resonancias estoicas y de algunas formas del platonismo medio, como la que encontramos en Filón y de algún modo en el tratado hermético *Asclepius*.¹²⁷ Gregorio toma estas ideas probablemente del propio Filón y de la tradición patrística griega que lo sigue.

Por otro lado, el Niseno asume la posición platónica acerca de la unión psicofísica y de la omnipresencia de la mente en el cuerpo.¹²⁸ Sin embargo, a diferencia de los platónicos, Gregorio quiere destacar la íntima unión entre ellos.

El intelecto (νοῦς) no está confinado a ninguna parte de nosotros, sino que está igualmente en todas y a través de todas (ἐπίσης ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων ἐστίν). Ni rodea desde fuera ni es constreñido desde dentro, pues esto se afirma propiamente de las vasijas o de algunos otros cuerpos puestos unos dentro de otros. Ahora bien, la comunión de lo inteligible con lo corpóreo (ἡ τοῦ νοητοῦ πρὸς τὸ σωματικὸν κοινωνία) mantiene una conexión inexpresable e inconcebible (ἄφραστόν τε καὶ ἀνεπινόητον τὴν συνάφειαν), ya que ni está dentro de él, pues lo incorpóreo no es constreñido por el cuerpo, ni lo encierra por fuera. Lo incorpóreo no puede ser rodeado, sino que el intelecto que se acerca (ἐγγίζων) de cierto modo inexplicable e incomprensible a la naturaleza y se aferra (προσαπτόμενος) a ella es contemplado en ella y en torno a ella, aunque no emplazado ni envuelto en ella.¹²⁹

Como puede verse, aunque no recurra a una explicación técnica del modo de la unión, Gregorio propone un profundo vínculo entre ellos. A su vez, lo explicita y enriquece al incursionar en agudas observaciones de actividades psicossomáticas humanas como el lenguaje, el uso de las manos, la memoria, el llanto, la risa y el sueño.¹³⁰ En cada una de

¹²⁶ Cf. *Oratio catechetica* VI, 3-4 (GNO III/4, pp. 21-22).

¹²⁷ Cf. e.g. Filón, *De officio mundi* 135; [Hermes Trimegisto], *Asclepius* 6-10.

¹²⁸ Esta teoría se encuentra formulada, por ejemplo, en Plotino (*Enéadas* I 1 [53], 4), en Porfirio (*Sent.* 3) y en Nemesio de Émesa (*De natura hominis* III [ed. Morani, pp. 38-43]). Cf. Enrico Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica*, 1993, pp. 187-221.

¹²⁹ *De officio hominis* XV, 3 (ed. Forbes, p. 194): “οὐχὶ μέρει τινὶ τῶν ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς περιέχεται, ἀλλ' ἐπίσης ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων ἐστίν. οὔτε ἔξωθεν περιλαμβάνων οὔτε ἔνδοθεν ἐνκρατούμενος· ταῦτα γὰρ ἐπὶ κάδων ἢ ἄλλων τινῶν σωμάτων ἀλλήλοις ἐντιθεμένων κυρίως λέγεται· ἡ δὲ τοῦ νοητοῦ πρὸς τὸ σωματικὸν κοινωνία ἄφραστόν τε καὶ ἀνεπινόητον τὴν συνάφειαν ἔχει, οὔτε ἐντὸς οὔσα (οὔτε γὰρ ἐγκρατεῖται σώματι τὸ ἀσώματον) οὔτε ἐκτὸς περιέχουσα· οὐ γὰρ περιλαμβάνεται τὰ ἀσώματα, ἀλλὰ κατὰ τινὰ τρόπον ἀμήχανόν τε καὶ ἀκατανόητον ἐγγίζων ὁ νοῦς τῇ φύσει καὶ προσαπτόμενος, καὶ ἐν αὐτῇ καὶ περὶ αὐτὴν θεωρεῖται· οὔτε ἐγκαθήμενος οὔτε περιπτυσσόμενος”.

¹³⁰ Gregorio desarrolla estas cuestiones en los capítulos VI-XIII (ed. Forbes, pp. 130-188) y XXIX-XXX (ed. Forbes, pp. 282-318) del *De officio hominis*.

estas actividades, el intelecto y el cuerpo se muestran cooperantes e interdependientes. La comunicación entre ellos se da por intermedio de los sentidos, siguiendo la gnoseología de los platónicos,¹³¹ pero Gregorio se preocupa por hacer coincidir esta teoría con sutiles argumentos fisiológicos, que manifiestan una vez más la exhaustiva formación en la ciencia médica de su tiempo. Si bien señala la distinción y superioridad de lo intelectual respecto de lo corpóreo, y su carácter incomprensible a imagen de la incomprensibilidad divina, afirma también la dependencia física del νοῦς para manifestarse.¹³²

La unión y la armonía entre alma y cuerpo se ven confirmadas, además, por la tesis de que ambos son creados simultáneamente por Dios, postura que se opone tanto a la preexistencia de las almas sostenida por Orígenes como a la preexistencia del cuerpo afirmada por Metodio de Olimpo.¹³³

Por otro lado, para el Niseno, la realidad del pecado ha dañado la íntima unidad del espíritu y la materia tal como se daba en la naturaleza humana apenas creada por Dios. Su consecuencia más patente es la mortalidad y, según el autor, es en virtud de ella –y como remedio– que el Creador habría concebido el matrimonio y la unión sexual.¹³⁴

Se trata del gran dilema que Gregorio se propone descifrar en el capítulo central del *De opificio hominis*: “¿Cómo, entonces, el hombre, este ser mortal, pasible y de fugaz destino (θνητὸν καὶ ἐμπαθὲς καὶ ὠκύμορον) es imagen (εἰκῶν) de la naturaleza incontaminada, pura y sempiterna (τῆς ἀκηράτου καὶ καθαρᾶς καὶ ἀεὶ οὐσης φύσεως)?”¹³⁵

Desde este punto de vista, hay una división interna del hombre que se manifiesta como enemistad entre la carne y el espíritu, como oposición entre el intelecto y las pasiones. Gregorio reformula en este sentido el *tópos* clásico de la *República* de Platón acerca de la presencia en el hombre de las bestias de la ira y del deseo, que el hombre interior debe vigilar y sobre las que debe prevalecer.¹³⁶ No obstante esta lucha interior, para

¹³¹ Cf. *De opificio hominis* VI; IX-X (ed. Forbes, pp. 130-134; 148-156); John P. Cavanaugh, “The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa”, en H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Brill, Leiden, 1976, pp. 61-79.

¹³² Cf. *Ibid.* XI, XIV-XV (ed. Forbes, pp. 156-158, 190-194).

¹³³ Cf. *De opificio hominis* XXVIII-XXX (ed. Forbes, pp. 276-318); *De anima et resurrectione* (PG 46, 113D-117C, 125C-128A).

¹³⁴ Cf. *Ibid.* XVI, 7-9; XVII (ed. Forbes, pp. 198-200, 208-214); *De virginitate* XII-XIII (GNO VIII/1, pp. 302.21 - 303.16); *Oratio catechetica* VIII (GNO III/4, p. 30).

¹³⁵ *Ibid.* XVI, 4 (ed. Forbes, p. 196): “Πῶς οὖν ὁ ἄνθρωπος τὸ θνητὸν τοῦτο καὶ ἐμπαθὲς καὶ ὠκύμορον, τῆς ἀκηράτου καὶ καθαρᾶς καὶ ἀεὶ οὐσης φύσεως ἐστιν εἰκῶν;”.

¹³⁶ Cf. Platón, *República* IX, 588b y ss.

el Niseno es posible recuperar, con la ayuda divina, el equilibrio y la armonía entre ambos. Así lo expresa en sus sermones *De beatitudinibus*.

Pero creo que es designado propiamente como pacificador (ειρηνοποιόν) el que conduce a la concordancia pacífica (εις ειρηνικὴν συμφωνίαν) el enfrentamiento en sí mismo entre la carne y el espíritu (τὴν ἐν ἑαυτῷ στάσιν τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ πνεύματος) y la guerra inherente a la naturaleza (τὸν ἐμφύλιον τῆς φύσεως πόλεμον), de modo que no suceda que la ley del cuerpo combata contra (ἀντιστρατεύμενος) la ley del intelecto, sino que, sometida a la realeza más poderosa, se vuelva dócil a los mandatos divinos.¹³⁷

La superación de esta guerra interna, sin embargo, no se realiza mediante la negación de alguna de las dimensiones de la naturaleza humana, sino recuperando la comunión original entre el espíritu y la carne. Gregorio se opone explícitamente a las concepciones dualistas del ser humano y realiza una última y audaz afirmación de su unidad, a imagen de la simplicidad divina.

Será mejor no considerar que el *Lógos* nos aconseja pensar la vida de los rectos (τῶν κατωρθωκότων) en una dualidad (ἐν δυάδι). Más bien, tan pronto sea extirpado de la barrera que hay en nosotros el muro divisorio de la maldad (τὸ τῆς κακίας μεσότοιχον), los dos se habrán volverán uno (εἰς οἱ δύο γίνονται), habiéndose combinado en una mezcla hacia lo mejor. Por tanto, puesto que se ha creído que lo divino es simple, incompuesto y sin figura (ἀπλοῦν τὸ θεῖον καὶ ἀσύνθετον καὶ ἀσχημάτιστον), puesto que a través de esta pacificación lo humano quedará fuera de la composición por duplicidad (ἔξω τῆς κατὰ τὴν διπλόην συνθέσεως) y regresará ajustadamente al bien, se volverá simple, sin figura y verdaderamente uno (ὡς ἀληθῶς ἐν), de modo que lo manifestado sea lo mismo (ταὐτόν) que lo oculto y lo que fue ocultado, lo mismo que lo manifiesto.¹³⁸

¹³⁷ *De beatitudinibus* VII (GNO VII/2, p. 160, 11-16): “ἀλλ’ οἶμαι κυρίως ειρηνοποιὸν χρηματίζειν τὸν τὴν ἐν ἑαυτῷ στάσιν τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ πνεύματος καὶ τὸν ἐμφύλιον τῆς φύσεως πόλεμον εἰς ειρηνικὴν συμφωνίαν ἄγοντα, ὅταν μηκέτι ἐνεργὸς ἦ ὁ τοῦ σώματος νόμος ὁ ἀντιστρατεύμενος τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς ἀλλ’ ὑποζευχθεὶς τῇ κρείττονι βασιλείᾳ ὑπηρετῆς γένηται τῶν θείων ἐπιταγμάτων”. Véase un pasaje muy similar en *De oratione dominica* III (GNO VII/2, p. 39, 2-14).

¹³⁸ *Ibid.* (GNO VII/2, pp. 160.17 - 161.1): “μᾶλλον δὲ μὴ τοῦτο νομίσωμεν συμβουλεύειν τὸν λόγον, τὸ ἐν δυάδι νοεῖσθαι τῶν κατωρθωκότων τὸν βίον· ἀλλ’ ἐπειδὴν ἐξαιρεθῆ τοῦ ἐν ἡμῖν φραγμοῦ τὸ τῆς κακίας μεσότοιχον, εἰς οἱ δύο τῇ πρὸς τὸ κρείττον ἀνακράσει συμφυέντες γίνονται. ἐπειδὴ τοίνυν ἀπλοῦν τὸ θεῖον καὶ ἀσύνθετον καὶ ἀσχημάτιστον εἶναι πεπίστευται, ὅταν καὶ τὸ ἀνθρώπινον διὰ τῆς τοιαύτης ειρηνοποιίας ἔξω τῆς κατὰ τὴν διπλόην συνθέσεως γένηται καὶ ἀκριβῶς εἰς τὸ ἀγαθὸν ἐπανέλθῃ, ἀπλοῦν τε καὶ ἀσχημάτιστον καὶ ὡς ἀληθῶς ἐν γενόμενον, ὡς ταὐτόν εἶναι τῷ κρυπτῷ τὸ φαινόμενον, καὶ τῷ φαινομένῳ τὸ κεκρυμμένον”.

Si bien es evidente que esta teoría de la perfecta unidad corpóreo-espiritual está estrechamente vinculada con la concepción gregoriana de la Encarnación y la resurrección de los cuerpos,¹³⁹ es notable que el Niseno la vincule aquí al plano histórico y a las posibilidades reales inherentes a la naturaleza humana.

1.1.5. El lugar intermedio de lo humano.

En línea con la síntesis de los grados de vida y con la unión entre espíritu y materia que ha presentado en la primera mitad del *De opificio hominis*, en el capítulo XVI el autor sitúa a lo humano ‘en el medio’ (μέσον) entre la naturaleza divina e incorpórea y la vida irracional y bestial.¹⁴⁰ Este carácter intermedio del ser humano es abordado por Gregorio de diversas maneras a lo largo de sus textos. Le sirve tanto para exaltar el lugar privilegiado del hombre en la creación como para explicar los motivos de su caída y su miseria.

Ha sido ampliamente estudiada por Daniélou la concepción gregoriana del hombre como ser fronterizo (μεθόριος) entre lo inmaterial y lo material, así como sus posibles fuentes.¹⁴¹ Como explica el teólogo francés, Gregorio aplica este término tanto a la función mediadora del hombre en el cosmos como a su posibilidad de dirigirse libremente hacia el bien o hacia el mal.¹⁴²

Cuando describe la dimensión racional o espiritual de la creación en *De oratione dominica*, el Niseno afirma que ella está dividida entre la naturaleza incorpórea y la que existe en el cuerpo (τὴν ἀσώματον καὶ τὴν ἐν σώματι φύσιν).¹⁴³ Gregorio se pregunta entonces por qué esta última, que identifica con la naturaleza humana, fue destinada a la existencia terrena y a los cuerpos.

No sé por qué la voluntad divina la ha administrado por medio de éstos, a no ser que fuera para reconciliar a la creación consigo misma (πρὸς ἑαυτὴν οἰκειοῦντος τὴν κτίσιν), de modo que ni la porción de abajo quedara privada (ἄμοιρος) de las alturas

¹³⁹ Cf. e.g. *Oratio catechetica* X-XI; *Antirrheticus adversus Apolinarium* (GNO III/1, pp. 131-233); *De anima et resurrectione* (PG 46, 76A-85A).

¹⁴⁰ Cf. *De opificio hominis* XVI, 9 (ed. Forbes, p. 200).

¹⁴¹ Cf. Gregorio de Nisa, *In Canticum XI* (GNO VI, p. 333, 13-15); Daniélou, Jean, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Brill, Leiden, 1970, pp. 116-132.

¹⁴² Para el primer sentido, véase *In Canticum XI* (GNO VI, p. 333, 13-15); para el segundo, ver *De beatitudinibus VIII* (GNO VII/2, p.164, 16-20); *De anima et resurrectione* (PG 46, 57C-D).

¹⁴³ Cf. *De oratione dominica IV* (GNO VII/2, p. 48, 18-19).

celestes, ni el cielo fuera enteramente privado de las cosas de la tierra. De esta manera, tendría lugar a través de la modelación del ser humano (διὰ τοῦ ἀνθρωπίνου πλάσματος) una cierta participación (μετουσία) de cada una de estas cosas en los elementos percibidos en la otra; por un lado, lo intelectual del alma, que parece estar emparentado y ser connatural a las potencias del cielo, habita en cuerpos de tierra; por otro lado, esta carne terrenal en la restauración de todo se traslada juntamente con el alma al lugar celeste.¹⁴⁴

La íntima unión del alma y el cuerpo en la naturaleza humana, que hemos analizado en otros textos, adquiere aquí para Gregorio una decisiva función cósmica, la de enlazar lo superior con lo inferior y conciliar los opuestos. El Niseno incorpora y cristianiza la temática estoica del ser humano como lazo o frontera entre el mundo material y el espiritual.

1.1.6. La idea de microcosmos en el Niseno.

Algo similar sucede en su obra con la noción de microcosmos, aplicada al ser humano desde la Antigüedad, supuestamente a partir de Demócrito.¹⁴⁵ La posición de Gregorio respecto a la doctrina del hombre como pequeño mundo se ha prestado a equívocos tanto en su recepción medieval como en su interpretación moderna.

Esta confusión se debe a un pasaje del capítulo central del *De opificio hominis*. El Niseno retoma su exégesis del versículo de *Génesis* 1, 26, que habla sobre la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. Y hace referencia a algunos autores paganos (τῶν ἔξωθεν τινες) que pretenden glorificar la naturaleza humana comparándola con el mundo.

Pues dicen que el hombre es un pequeño mundo (μικρὸν εἶναι κόσμον), constituido por los mismos elementos que el universo (ἐκ τῶν αὐτῶν τῶ παντὶ στοιχείων). Los que han concedido graciosamente esta alabanza (ἔπαινον) a la naturaleza humana

¹⁴⁴ *Ibid.* (GNO VII/2, pp. 48.27 - 49.8): “οὐκ οἶδα μὲν ὅ τι τοῦ θεοῦ βουλήματος διὰ τούτων οἰκονομοῦντος, εἴτε πᾶσαν πρὸς ἑαυτὴν οἰκιοῦντος τὴν κτίσιν, ὡς ἂν μήτε τῶν οὐρανίων ὑψωμάτων ἢ κάτω λήξις ἄμοιρος εἴη μήτε ὁ οὐρανὸς καθόλου τῶν κατὰ τὴν γῆν ἀμοιρήσειεν, ὡς ἂν γένοιτό τις διὰ τοῦ ἀνθρωπίνου πλάσματος ἐκατέρω τῶν στοιχείων μετουσία τῶν ἐν θατέρω νοουμένων, τοῦ τε νοεροῦ τῆς ψυχῆς, ὅπερ δοκεῖ συγγενὲς τε καὶ ὁμόφυλον τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν εἶναι δυνάμεων, τοῖς γηϊνοῖς σώμασιν ἐνοικοῦντος, τῆς τε γειροῦς ταύτης σαρκὸς ἐν τῇ ἀποκαταστάσει τῶν πάντων εἰς τὸν οὐράνιον χῶρον τῆ ψυχῆ συμμετοικιζομένης”.

¹⁴⁵ Cf. Demócrito, Fr. 34 (ed. Diels-Kranz); Aristóteles, *Física* VIII, 2, 252b 24-27; Filón, *Quis rerum divin. heres* 155, Clemente de Alejandría, *Protrepticus* I, 5, 3; [Gregorio de Nisa], *De creatione hominis*, sermo alter (GNO Suppl., p. 65, 11-15); Nemesio de Émesa, *De natura hominis* I (ed. Morani, p. 15).

mediante la grandilocuencia de ese nombre no advirtieron que ellos mismos veneraban al hombre con las propiedades del mosquito y del ratón. Pues también hay en ellos una mezcla a partir de estos cuatro [elementos] (ἐκ τῶν τεσσάρων τούτων) [...]. ¿Qué hay de grandioso, por cierto, en considerar al hombre impronta y semejanza del mundo; del cielo que pasa de largo, de la tierra que cambia, de todo lo que está encerrado en ellos, que transcurre junto con el pasar de lo que lo envuelve? Pero, ¿en qué consiste, según el discurso eclesiástico, la grandeza humana? No en su similitud respecto del mundo creado (ἐν τῇ πρὸς τὸν κτιστὸν κόσμον ὁμοιότητι), sino en el llegar a ser a imagen de la naturaleza del creador.¹⁴⁶

Fácil es, entonces, deducir que el Niseno pretende descartar la noción de microcosmos como inadecuada a la dignidad humana. No obstante, al interpretar este texto, pocos han prestado suficiente atención al contexto polémico de la obra de Gregorio, similar al del comentario *In Hexaëmeron* de Basilio, que aquél se propone completar. Ambas obras responden a la exégesis de los seis días de la creación realizada por Eunomio de Cízico, quizás su mayor adversario en el plano teológico, cuyos tratados al respecto se han perdido. El contexto es muy iluminador respecto a los alcances de la crítica gregoriana.

José Luis Narvaja intenta reconstruir la doctrina de Eunomio acerca de la creación del mundo en base a las obras de sus adversarios: Basilio, Gregorio y Severiano de Gábala, entre otras fuentes.¹⁴⁷ De allí surgen tres datos interesantes para entender la perspectiva nisena sobre el microcosmos en *De opificio hominis*: 1) que Eunomio propone un fuerte dualismo antropológico, que opone diametralmente el espíritu y la carne; 2) que por ello sitúa la creación de las almas espirituales en el primer día del relato genesiaco, dejando para el sexto día sólo la creación de los cuerpos y sus funciones vitales y sensitivas, y 3) que, según las fuentes eunomianas, ese cuerpo creado en el sexto día procede de los cuatro

¹⁴⁶ *De opificio hominis* XVI, 1 (ed. Forbes, p. 196): “Φασὶ γὰρ μικρὸν εἶναι κόσμον τὸν ἄνθρωπον, ἐκ τῶν αὐτῶν τῷ παντὶ στοιχείῳ συνεστηκότα. Οἱ γὰρ τῷ κόμπῳ τοῦ ὀνόματος τοιοῦτον ἔπαινον τῇ ἀνθρωπίνῃ χαριζόμενοι φύσει, λελήθασιν ἑαυτοὺς τοῖς περὶ τὸν κῶνωπα καὶ τὸν μῦν ἰδιώμασι σεμνοποιούντες τὸν ἄνθρωπον. Καὶ γὰρ κἀκεῖνοις ἐκ τῶν τεσσάρων τούτων ἡ κρᾶσις ἐστὶ [...]. Τί οὖν μέγα, κόσμου χαρακτηρὰ καὶ ὁμοίωμα νομισθῆναι τὸν ἄνθρωπον; οὐρανοῦ τοῦ παρερχομένου, γῆς τῆς ἀλλοιουμένης, πάντων τῶν ἐν τούτοις περικρατουμένων τῇ παρόδῳ τοῦ περιέχοντος συμπαρερχομένων; Ἄλλ’ ἐν τίνι κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν λόγον τὸ ἀνθρώπινον μέγεθος; Οὐκ ἐν τῇ πρὸς τὸν κτιστὸν κόσμον ὁμοιότητι, ἀλλ’ ἐν τῷ κατ’ εἰκόνα γενέσθαι τῆς τοῦ κτίσαντος φύσεως”.

¹⁴⁷ Cf. José Luis Narvaja, *Teología y piedad en la obra de Eunomio de Cízico*, Instituto Patristico Augustinianum, Roma, 2003, pp. 86-136, 160-162.

elementos (ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων), formulación muy similar a la del pasaje del Niseno sobre el microcosmos.¹⁴⁸

Esto vuelve muy plausible que haya sido la exégesis del propio Eunomio la que atribuía el título de ‘microcosmos’ a la creación del sexto día, limitando de algún modo ese concepto a la formación y animación del cuerpo a partir de los cuatro elementos. Gregorio estaría oponiéndose, entonces, a ese significado meramente material del término atribuido a la imagen divina, tal como lo habría propuesto su adversario.

Es muy probable que Gregorio en el pasaje se refiera a los filósofos paganos con la expresión ‘los de fuera (ἔξωθεν)’, y entre ellos a los atomistas o epicúreos, por su estricto materialismo. Pero no sería la primera vez que el Niseno asocia a los anomeos –los que afirmaban la ‘desemejanza’ de la persona del Hijo respecto del Padre– con los epicúreos.¹⁴⁹ Y, por otra parte, es llamativo que Gregorio utilice la expresión ‘discurso eclesiástico’ (ἐκκλησιαστικὸς λόγος) como contraparte de aquella teoría del microcosmos y para describir la concepción adecuada de la imagen divina en el hombre. En efecto, tanto el Niseno como Orígenes antes que él oponen la doctrina ‘eclesiástica’ a las posiciones que consideran heréticas antes que al paganismo.¹⁵⁰

Más allá de estas razones, resulta inverosímil que un autor que rechaza de raíz la noción de microcosmos pueda concebir en la misma obra a lo humano como síntesis entre lo divino y lo animal, como μέσον cósmico. Es así que, teniendo en cuenta el contexto polémico de la crítica del Niseno, no llama la atención que en otras de sus obras él recurra al sentido más comprensivo del hombre como pequeño mundo, que une y enlaza armónicamente lo espiritual y lo terreno, tal como lo haría después Nemesio de Émesa.¹⁵¹

1.2. La imagen de Dios en el hombre como libertad. Su carácter cuasi divino.

¹⁴⁸ Cf. *Constitutiones apostolorum* VIII, 12 (ed. de Lagarde, p. 251, 8-17). Esta obra es una colección de tratados doctrinales, canónicos y litúrgicos de la segunda mitad del siglo IV, procedentes de los círculos anomeos vinculados a Eunomio.

¹⁴⁹ Cf. e.g. *Contra Eunomium* II, 410; III, ii, 163 (GNO I, pp. 345-346; II, pp. 105-106).

¹⁵⁰ Cf. *Ref. Eun.* 171 (GNO II, p. 384, 14-15). Para este uso del término en Orígenes, véase Aimé Puech, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne, vol. II*, Les Belles Lettres, Paris, 1928, p. 383.

¹⁵¹ Véase *De an. et res.* (PG 46, 28A-B); *In inscr. Psal.* (GNO V, pp. 30.24 - 33.6). Cf. Nemesio de Émesa, *De natura hominis* I (ed. Morani, p. 15).

En el marco de la interpretación gregoriana del relato de la creación, analizaremos a continuación el rol que cumple propiamente la libertad entre los elementos de la imagen divina en el ser humano.

1.2.1. Centralidad de la libertad en las obras tempranas.

En *De virginitate*, su primer tratado, escrito a pedido de Basilio en el año 371 o poco después, Gregorio realiza una apología del estado célibe, como exhortación a la vida monástica. El Niseno, casado y dedicado hasta poco antes a la vida civil como rétor, cumple el encargo de su hermano con un texto atestado de recursos retóricos, a veces forzados, a favor del celibato y en contra del matrimonio. En muchos puntos el texto contradice afirmaciones de obras posteriores del autor. Efectivamente, en los primeros capítulos sus descripciones de las desgracias que acarrea el matrimonio son tan dramáticas que, para el capítulo séptimo, él mismo parece volver sobre sí e interrumpir su ímpetu exacerbado con una breve defensa de la unión de los esposos y una advertencia de no despreciarla.¹⁵²

Pero es en el capítulo central de la obra donde Gregorio aparece con su auténtica voz, sin artilugios persuasivos. Se aparta por un momento de la intencionalidad práctica del escrito y se pregunta por la vía para descubrir la belleza divina en el interior del hombre. Y así llega a las palabras de *Génesis* 1, 26, que interpreta del siguiente modo:

Como queda dicho, él era imagen y semejanza (εἰκὼν ἦν καὶ ὁμοίωμα) de la potencia que reinaba sobre todos los seres, y por ello también poseía la semejanza al que ejerce su autoridad sobre todo en el carácter autogobernado de la decisión (ἐν τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς προαιρέσεως), sin estar esclavizado por ninguna necesidad desde fuera, sino siendo regido por el propio arbitrio (τῇ γνώμῃ τῇ ἰδίᾳ) hacia lo que le parecía y eligiendo según su autoridad lo que le agradaba.¹⁵³

Se preanuncia la temática de la realeza del ser humano que aparecerá en *De opificio hominis*, y Gregorio asocia este señorío a la capacidad de decisión y al arbitrio de cada

¹⁵² Cf. *De virginitate* VII (GNO VIII/1, pp. 282-284).

¹⁵³ *De virginitate* XII, 2 (GNO VIII/1, p. 298, 10-16): “εἰκὼν ἦν καὶ ὁμοίωμα, καθὼς εἴρηται, τῆς πάντων τῶν ὄντων βασιλευούσης δυνάμεως καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς προαιρέσεως πρὸς τὸν ἐξουσιάζοντα πάντων εἶχε τὴν ὁμοιότητα, οὐδεμιᾶ τινι τῶν ἔξωθεν ἀνάγκῃ δεδουλωμένος, ἀλλὰ τῇ γνώμῃ τῇ ἰδίᾳ πρὸς τὸ δοκοῦν διοικούμενος καὶ τὸ ἀρέσκον αὐτῷ κατ' ἐξουσίαν αἰρούμενος”.

persona. En ellos parece residir más propiamente la imagen divina para el autor. Se acentúa así la centralidad de la dimensión práctica más que la teórica.

En los años posteriores el Niseno escribe y compila una serie de sermones y homilías cargados de intuiciones filosóficas acerca de lo humano. En su segundo discurso acerca del Padrenuestro, por ejemplo, afirma que la distancia entre lo divino y lo humano no es espacial, y que no es necesario trasladar el pesado cuerpo terrestre a las alturas inteligibles. Tanto es así que, una vez que la virtud se ha separado de la maldad –continúa el Niseno–, reside sólo en la decisión del hombre (ἐν μόνῃ τῇ προαιρέσει τοῦ ἀνθρώπου), si hacia allí la inclina su deseo, el estar en la región celeste.¹⁵⁴

En el tratado *De beatitudinibus* insiste con esta misma idea: “Recae sobre nosotros (ἐφ’ ἡμῖν εἶναι) y depende de nuestro propio arbitrio (τῆς ἡμετέρας ἐξηρηθῆσθαι γνώμης), cuando lo queramos, tomar lo que anhelamos, encontrar lo que buscamos y adentrarnos adonde deseamos”.¹⁵⁵ El fundamento de esta capacidad ilimitada de la libertad humana es que Dios mismo dotó a la naturaleza de su imagen con los medios necesarios para todos los bienes, y por ello el bien no le llega desde fuera, sino de su interior.¹⁵⁶

En el cuarto discurso del *De oratione dominica*, luego del pasaje que citamos acerca del ser humano como intermediario entre lo corpóreo y lo incorpóreo, Gregorio sostiene que la libertad de los hombres se equipara a la de los ángeles. En efecto, afirma que Dios creó igual en ambos (ἴσον ἐπ’ ἀμφοῖν) el carácter autocrático, autogobernado y libre de toda necesidad (αὐτοκρατές τε καὶ αὐτεξούσιον καὶ πάσης ἀνάγκης ἐλεύθερον), de modo que todo el que fuera honrado con el *lógos* y la razón pudiera regirse mediante una decisión autónoma (αὐτονόμῳ τινὶ προαιρέσει).¹⁵⁷ Notamos una vez más la recurrencia de la terminología de origen estoico y aristotélico en torno a la teoría de la acción, que por siglos había sido ya patrimonio común de todas las escuelas. Analizaremos más adelante la particular apropiación que el Niseno hace de algunos de estos términos.

1.2.2. El elemento principal de la imagen en *De opificio hominis*.

¹⁵⁴ Cf. *De oratione dominica* IV (GNO VII/2, p. 28, 2-17).

¹⁵⁵ *De beatitudinibus* V (GNO VII/2, p. 129, 13-16): “ὡς καὶ τὸ λαβεῖν τὸ ποθούμενον καὶ τὸ εὐρεῖν τὸ ζητούμενον καὶ τὸ ἐντὸς τῶν ἐπιθυμουμένων γενέσθαι ἐφ’ ἡμῖν εἶναι ὅταν βουλώμεθα καὶ τῆς ἡμετέρας ἐξηρηθῆσθαι γνώμης”.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.* (GNO VII/2, p. 129, 1-10).

¹⁵⁷ Cf. *De oratione dominica* IV (GNO VII/2, p. 49, 15-20).

Si regresamos a las páginas del *De opificio hominis*, podemos recordar la temática de los primeros capítulos acerca de la realeza humana, reflejada tanto en la independencia del alma como en la elevación del cuerpo. Pero es el capítulo central de la obra, una vez más, donde el Niseno expone más abiertamente la centralidad de la libertad.

En el extenso capítulo 16 Gregorio concentra toda la tensión de su teoría antropológica. Hemos visto que plantea allí el dilema del hombre en el presente y la imagen divina original, además de su crítica a la concepción materialista del microcosmos. Expone, además, su propia interpretación de la doble constitución del hombre, de su lugar intermedio en el cosmos y de la división de los sexos. Hacia la mitad del capítulo, intenta responder a la pregunta por el sentido comprendido en la frase ‘imagen de Dios’, tal como es aplicada a la humanidad en el texto del *Génesis*. En otras palabras, ¿qué implica para el ser humano ser imagen (εἰκόν) de Dios?

Esto es lo mismo que decir que hizo a la naturaleza humana partícipe de todo bien. Pues si lo divino es la plenitud de los bienes (πλήρωμα μὲν ἀγαθῶν τὸ Θεῖον), y esta es su imagen, luego la imagen posee su semejanza con el arquetipo en el estar plena de todo bien (πλήρες εἶναι παντὸς ἀγαθοῦ). En efecto, en nosotros está la índole de todo lo bello, toda virtud y sabiduría y todo aquello que pueda concebirse en pos de lo mejor, pero único entre todo esto es el ser libre de necesidad (τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι) y no subyugado por ninguna potestad natural, sino dirigir el arbitrio con autogobierno hacia lo que le parece (αὐτεξούσιον πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην). Pues la virtud es algo independiente y voluntario, ya que lo que es necesitado o forzado no puede ser virtud.¹⁵⁸

Llama la atención los alcances que el Niseno atribuye al concepto de imagen, prácticamente equiparándola con la plenitud del arquetipo divino. Ahora bien, entre los elementos constitutivos de esta imagen, el autor quiere destacar el de la libertad por sobre el resto y menciona en primer lugar la libertad de necesidad –concepto muy importante y ya presente en sus obras tempranas, sobre el cual volveremos–. Lo asocia a su vez con la

¹⁵⁸ *De opificio hominis* XVI, 10-11 (ed. Forbes, p. 202): “ἴσον γὰρ ἐστὶ τοῦτο τῷ εἰπεῖν, ὅτι παντὸς ἀγαθοῦ μέτοχον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἐποίησεν· εἰ γὰρ πλήρωμα μὲν ἀγαθῶν τὸ Θεῖον, ἐκείνου δὲ τοῦτο εἰκὼν ἄρα ἐν τῷ πλήρες εἶναι παντὸς ἀγαθοῦ, πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἢ εἰκὼν ἔχει τὴν ὁμοιότητα. Οὐκοῦν ἐστὶν ἐν ἡμῖν παντὸς μὲν καλοῦ ἰδέα, πᾶσα δὲ ἀρετὴ καὶ σοφία, καὶ πᾶν ὅτι πέρ ἐστὶ πρὸς τὸ κρεῖττον νοούμενον· ἐν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι, καὶ μὴ ὑπεξεῦχθαί τι φυσικῆ δυναστεία· ἀλλ’ αὐτεξούσιον πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην· ἀδέσποτον γὰρ τι χρῆμα ἢ ἀρετὴ καὶ ἐκούσιον, τὸ δὲ κατηναγκασμένον καὶ βεβιασμένον ἀρετὴ εἶναι οὐ δύναται”.

autodeterminación del albedrío (γνώμη) para dirigirse hacia lo que plazca, como en sus obras previas.

Si bien Filón había destacado ya el señorío del hombre sobre la creación como reflejo del poder divino, tendía a asociar la imagen divina con la dimensión intelectual y teórica.¹⁵⁹ Justino Mártir es el primero en concebir la libre elección como uno de los elementos más propios de la imagen de Dios en el hombre.¹⁶⁰ Lo siguen Taciano, Ireneo y Clemente Alejandrino entre los Padres griegos, preocupados por refutar el determinismo astrológico y el de algunas escuelas gnósticas.¹⁶¹ Orígenes también continúa esta tradición, y dedica al autogobierno del ser humano una extensa sección de su *De principiis*.¹⁶²

En el Niseno este reflejo humano de la infinita libertad divina será profundizado en distintas obras y por medio de imágenes muy sugerentes. En su *Oratio catechetica*, por ejemplo, escrita varios años después del *De opificio hominis*, Gregorio sigue considerando a la autodeterminación ‘el más bello y precioso entre los bienes’ (κάλλιστος καὶ τιμιώτατος τῶν ἀγαθῶν) propios de Dios que fueron concedidos al ser humano.¹⁶³

1.2.3. La ‘imagen viviente’ y el ‘espejo viviente’.

Después de alabar la grandeza del hombre y el puesto de privilegio en el cosmos que le fue otorgado por el Creador en las primeras páginas del *De opificio hominis*, hemos visto que Gregorio describía en el capítulo cuatro el modo en que la constitución psicofísica humana expresaba su autoridad regia. Luego de mencionar la metáfora de la naturaleza humana como instrumento adecuado para ejercer la realeza, Gregorio agrega una segunda metáfora: la de la plasmación de imágenes de reyes por parte de los artesanos.

Pues del mismo modo que, según la costumbre de los hombres, los que construyen imágenes de reyes (τὰς εἰκόνας τῶν κρατούντων) modelan la impronta de su forma y le añaden la dignidad real con una vestimenta de púrpura, de modo que se acostumbra llamar ‘rey’ (βασιλεύς) también a la imagen; así igualmente la naturaleza humana, puesto que fue modelada para regir sobre las demás por su semejanza al rey

¹⁵⁹ Cf. Filón de Alejandría, *De opificio mundi* 83; *De immutabilitate Dei* 47.

¹⁶⁰ Véase Justino Mártir, *Apologia* I, 43, 3-8; *Dialogus cum Tryphone* 88, 5.

¹⁶¹ Cf. e.g. Taciano, *Oratio ad Graecos* 7, 1-3; Ireneo, *Adversus haereses* IV, 4.3; 37.1; Clemente de Alejandría, *Stromata* VI, 16, 135, 2-4.

¹⁶² Cf. Orígenes, *De principiis* III, 1. Véase también su *De oratione* 6, 1-2.

¹⁶³ Cf. *Oratio catechetica* V, 9 (GNO III/4, p. 19, 15-21).

del universo (διὰ τῆς πρὸς τὸν βασιλέα τοῦ παντός ὁμοιότητος), fue erigida como cierta imagen viviente (οἷόν τις ἔμψυχος εἰκὼν), al tener en común con el arquetipo la dignidad y el nombre.¹⁶⁴

El tratamiento del símil es más extenso, pero quiero detenerme sobre una expresión que resultará muy influyente sobre la tradición posterior, la de ‘imagen viviente’ o ‘imagen animada’ (ἔμψυχος εἰκὼν). Ella posee muchos antecedentes en la Antigüedad. Al parecer, era una expresión común en varias civilizaciones de Asia Menor y del Mediterráneo para señalar el parentesco de alguien con lo divino, en especial de los monarcas y sacerdotes.¹⁶⁵ El carácter viviente o animado (ζῶσα, ἔμψυχος) de la imagen significaba que ella no es una copia estática e inerte, como una estatua o una pintura, sino llena de poder y vitalidad, representando verdaderamente a su modelo.

En este texto del Niseno, la metáfora real es aplicada con mucha eficacia no ya literalmente a un monarca, sino a cada ser humano respecto de su creador. Según lo que he podido verificar, es el primer escritor en utilizar esa expresión referida a la humanidad en cuanto tal y en el contexto de la exégesis del *Génesis*.¹⁶⁶ Mientras que en los filósofos paganos y cristianos anteriores el carácter derivado de la imagen o la semejanza divinas implicaba de por sí una cierta subordinación e inferioridad respecto al modelo, el lenguaje de nuestro autor parece sugerir una cierta igualdad entre ambos.

Gregorio recurre a la misma expresión en su tratado trinitario *Contra Eunomium*: “¿Acaso no es bueno aquel que, siendo tú polvo inerte (ἄψυχον), te elevó como imagen viviente (ἔμψυχον εἰκόνα) de su propia potencia, al haberte adornado con una belleza

¹⁶⁴ *De officio hominis* IV, 1 (ed. Forbes, p. 126): “Ὡσπερ γὰρ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην συνήθειαν, οἱ τὰς εἰκόνας τῶν κρατούντων κατασκευάζοντες, τὸν τε χαρακτήρα τῆς μορφῆς ἀναμάσσονται, καὶ τῇ περιβολῇ τῆς πορφύριδος τὴν βασιλικὴν ἀξίαν συμπαράγραφουσι, καὶ λέγεται κατὰ συνήθειαν καὶ ἡ εἰκὼν, βασιλεύς· οὕτω καὶ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἐπειδὴ πρὸς ἀρχὴν τῶν ἄλλων κατεσκευάζετο, διὰ τῆς πρὸς τὸν βασιλέα τοῦ παντός ὁμοιότητος, οἷόν τις ἔμψυχος εἰκὼν ἀνεστάθη, κοινωνοῦσα τῷ ἀρχετύπῳ καὶ τῆς ἀξίας καὶ τοῦ ὀνόματος”.

¹⁶⁵ Cf. *Sententiae Sexti* 190; [Menandro], *Sententiae* I, 79; Plutarco, *De Iside et Osiride* 43, 388B-D; Porfirio *De abstinentia* IV, 9, 46-49; Geurt Hendrik van Kooten, *Paul's Anthropology in Context: The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, pp. 92-124.

¹⁶⁶ Eusebio de Cesarea había reservado la fórmula para la persona divina del Hijo (Cf. *Demonstratio evangelica* V, 4, 12; *Contra Marcellum* I, 4, 35). Clemente de Alejandría había llamado al verdadero gnóstico ‘estatua viviente’ (ἀγαλμα ἔμψυχον) de su Señor, por haber llegado a la perfección de la virtud y transmitir las enseñanzas a los demás (Cf. *Stromata* VII, 9, 52). Este uso más restrictivo de la metáfora tiene paralelos en el platonismo: e.g. Plutarco, *Aetia Romana et Graeca* 290C; Plotino, *Enéadas* I 6 (1), 9; Porfirio, *Ad Marcellam* 11.

deiforme (θεοειδεῖ κάλλει)?¹⁶⁷ De igual modo utiliza en su tratado *De infantibus* una expresión análoga: ‘cierta semejanza viviente’ (ἔμψυχόν τι ὁμοίωμα).¹⁶⁸

Por otra parte, en un extenso fragmento del capítulo doce del *De opificio hominis* describe al νοῦς como un espejo (κάτοπτρον) que proyecta la belleza y la bondad divinas sobre la naturaleza y la materia, aunque puede desviarse y dar origen al mal.¹⁶⁹ Se trata de un símil muy común en el platonismo, usualmente cargado de sentido negativo y alusivo a la materia.¹⁷⁰ Ahora bien, aplicado por el Niseno a la libertad de decisión, asume una formulación muy original en las homilías sobre el *Cantar*, cuando Gregorio llama a la naturaleza humana ‘espejo viviente con capacidad de decisión’ (τὸ προαιρετικόν τε καὶ ἔμψυχον κάτοπτρον).¹⁷¹ En efecto, según la orientación que asuma la libre decisión, reflejará en sí misma aquello hacia lo que tiende. Volveremos sobre estos puntos al tratar el concepto de προαίρεσις en el Niseno.

1.2.4. El carácter cuasi divino del autogobierno.

Lo que Gregorio dejaba entrever desde el inicio del *De opificio hominis* lo afirma más abiertamente en el capítulo central: el ser humano recibe la totalidad y plenitud de los bienes divinos como imagen de Dios. Pero el Capadocio es consciente de la temeridad de su afirmación. Si bien parece equiparar en cierto sentido a creador y criatura, aclara que no pretende una absoluta identidad entre ellos.

Ahora bien, si la imagen, al llevar en todo (ἐν πᾶσι) la impronta de la belleza del prototipo, no poseyera diferencia en algún aspecto, no habría cabalmente semejanza, sino que se mostraría totalmente idéntica a aquél (ταὐτὸν ἐκεῖνο διὰ πάντων), sin divergencia alguna. ¿En qué, pues, observamos la diferencia (διαφοράν) entre lo divino mismo y el que ha sido asemejado a lo divino (πρὸς τὸ Θεῖον ὁμοιωμένου)?

¹⁶⁷ Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium* III, ix, 9 (GNO II, p. 267, 1-3): “οὐκ ἀγαθὸς ὅστις σε κόνιν ἄψυχον ὄντα θεοειδεῖ κάλλει κατακοσμήσας ἔμψυχον εἰκόνα τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως ἀνεστήσατο;”.

¹⁶⁸ Cf. *De infantibus praemature abreptis* (GNO III/2, p. 77, 20).

¹⁶⁹ Cf. *De opificio hominis* XII, 9-12 (ed. Forbes, pp. 168-170).

¹⁷⁰ Platón en el libro X de *República* (596c-597a) había satirizado a los artistas por producir meros reflejos de todas las cosas como un espejo que gira para todos lados. También utiliza esta metáfora referida a los sofistas (Cf. *Sofista* 239c-240a). Para su aplicación a la materia, véase e.g. Plotino, *Enéadas* III 6 (26), 7; Porfirio, *Sententiae* 20.

¹⁷¹ Cf. *In Canticum canticorum* XV (GNO VI, p. 440, 7-8); *Ibid.* IV (pp. 103.15 - 104.10).

En que, mientras el primero es de modo increado (ἀκτίστως εἶναι), el segundo subsiste a través de la creación (διὰ κτίσεως ὑποστῆναι).¹⁷²

El hombre no deja de ser en sí mismo todo lo que Dios es, sólo que lo realiza de modo creado, de modo relativo. Igualmente, lejos de acentuarse la distancia entre el arquetipo y su imagen humana, en estos pasajes se presenta al ser humano nada menos que como un Dios creado. A continuación Gregorio especifica las características de los dos modos de existencia que ha señalado.

La diferencia en tal propiedad provoca a su vez una sucesión de otras propiedades. En efecto, es acordado universalmente que la naturaleza increada es también inmutable (ἄτρεπτον) y siempre permanece igual; pero que la creada no puede constituirse sin alteración (ἄνευ ἀλλοιώσεως). Pues el mismo tránsito (πάροδος) desde lo que no es hacia el ser es cierto movimiento y alteración de ese no ser (τοῦ μὴ ὄντος), transmutado por la voluntad divina, hacia el ser.¹⁷³

Se trata de la diferencia clásica entre reposo y movimiento, o entre lo absoluto y lo relativo, mencionada ya por Platón y luego por el platonismo medio.¹⁷⁴ Lo que Gregorio sugiere en este contexto, sin embargo, es que la naturaleza humana, honrada con todas las perfecciones divinas, las actualiza en el movimiento y la alteración. En otras palabras, es un Dios que deviene.

El Niseno intenta clarificar su pensamiento recurriendo una vez más a las imágenes visuales. Recuerda que el Evangelio llama ‘imagen del César’ (Καίσαρος εἰκόνα) a su impronta (χαρακτῆρα) en una moneda (Cf. Lc. 20, 24). La semejanza de esta moneda con su modelo se da en la apariencia (πρόσχημα) del rostro, pero no en el sustrato (ἐν τῷ ὑποκειμένῳ), que es de cobre. Del mismo modo sucede entre la humanidad y su arquetipo. Las propiedades contempladas igualmente en ambos corresponderían a los rasgos faciales

¹⁷² *De opificio hominis* XVI, 12 (ed. Forbes, p. 204): “Ἐν πᾶσι τοίνυν τῆς εἰκόνης τοῦ πρωτοτύπου κάλλους τὸν χαρακτῆρα φερούσης, εἰ μὴ κατὰ τι τὴν διαφορὰν ἔχει, οὐκέτ’ ἂν εἴη πάντως ὁμοίωμα ἀλλὰ ταῦτὸν ἐκεῖνῳ διὰ πάντων ἀναδειχθήσεται τὸ ἐν παντὶ ἀπαράλλακτον. Τίνα τοίνυν αὐτοῦ τε τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦ πρὸς τὸ Θεῖον ὁμοιωμένου τὴν διαφορὰν καθορῶμεν; ἐν τῷ, τὸ μὲν ἀκτίστως εἶναι, τὸ δὲ διὰ κτίσεως ὑποστῆναι”.

¹⁷³ *Ibid.*: “ἢ δὲ τῆς τοιαύτης ιδιότητος διαφορὰ πάλιν ἐτέρων ιδιωμάτων ἀκολουθίαν ἐποίησε· συνομολογεῖται γὰρ πάντη τε καὶ πάντως, τὴν μὲν ἄκτιστον φύσιν καὶ ἄτρεπτον εἶναι, καὶ αἰεὶ ὡσαύτως ἔχειν· τὴν δὲ κτιστὴν ἀδύνατον ἄνευ ἀλλοιώσεως συστῆναι· αὐτὴ γὰρ ἢ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι πάροδος, κίνησις τις ἐστὶ καὶ ἀλλοίωσις τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι, κατὰ τὸ θεῖον βούλημα μεθισταμένου.”.

¹⁷⁴ Cf. e.g. Platón, *Sofista* 254c-256d; Alcínoo, *Didaskalikós* IX, 3.

coincidentes, y las naturalezas diversas, a los distintos sustratos materiales.¹⁷⁵ Es llamativo que Gregorio represente la semejanza entre Dios y el ser humano, más allá de la distancia infranqueable entre las naturalezas o esencias, en los rasgos faciales, que son por excelencia los caracteres distintivos de la persona.

Esta cuasi identidad del ser humano con lo divino es afirmada en numerosos textos del Niseno y ejerce un influjo considerable en el período posterior. En muchos pasajes esta íntima semejanza se vincula claramente con la dimensión práctica y con la libertad. En sus discursos *De beatitudinibus*, por ejemplo, afirma que el hombre participa a tal punto del poder y la bondad de Dios, elevado por sobre toda comprensión, “que lo humano parece ser otro tal (ὡς ἄλλο ἐκεῖνο τὸ ἀνθρώπινον εἶναι δοκεῖν), habiendo sido formado con la más exacta semejanza (τῇ ἀκριβεστάτῃ ὁμοιώσει) según la imagen del prototipo”.¹⁷⁶

En *De mortuis* lo afirma de modo aún más osado: “El hombre llegó a ser deiforme (θεοειδῆς) y bienaventurado, honrado con el autogobierno (τῷ αὐτεξουσίῳ τετιμημένος), pues lo autocrático e independiente es propio de la bienaventuranza divina”, y un poco más adelante escribe: “lo autogobernado es igual a Dios (ισόθεον γὰρ ἐστὶ τὸ αὐτεξούσιον)”¹⁷⁷.

1.3. La nueva noción de hipóstasis aplicada a Dios y a los hombres.

En su reflexión acerca de los fundamentos últimos de la libertad, Gregorio recurrirá a una dimensión humana distinta de la necesidad y de la naturaleza e irreductible a ellas. Esta nueva dimensión personal o hipostática la descubre y desarrolla a partir de su propia concepción de lo divino, que, en medio de los intensos debates teológicos del siglo IV, comenzó a ser pensado por los cristianos como una unión de esencia y naturaleza entre tres personas o hipóstasis diferentes entre sí. El análisis de este contexto histórico y doctrinal permitirá una mejor comprensión de los caracteres más novedosos de la concepción de la libertad del Niseno, así como de algunas particularidades de su recepción en los siglos posteriores.

¹⁷⁵ Cf. *De opificio hominis* XVI, 13 (ed. Forbes, p. 204).

¹⁷⁶ *De beatitudinibus* III (GNO VII/2, p. 105, 12-14): “ὡς ἄλλο ἐκεῖνο τὸ ἀνθρώπινον εἶναι δοκεῖν, τῇ ἀκριβεστάτῃ ὁμοιώσει κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ πρωτοτύπου μεμορφωμένον”.

¹⁷⁷ *De mortuis* (GNO IX, p. 54, 1-4.10): “ἐπειδὴ γὰρ θεοειδῆς ὁ ἄνθρωπος ἐγένετο καὶ μακάριος τῷ αὐτεξουσίῳ τετιμημένος (τὸ γὰρ αὐτοκρατέες τε καὶ ἀδέσποτον ἴδιόν ἐστι τῆς θείας μακαριότητος) [...] (ισόθεον γὰρ ἐστὶ τὸ αὐτεξούσιον)”.

1.3.1. La noción de hipóstasis en los debates trinitarios del siglo IV.

Los acontecimientos y rupturas que siguen al Concilio de Nicea en 325 AD no habían sido previstos por los Padres Conciliares ni por el propio emperador. El fin que perseguía Constantino al haber otorgado la libertad de culto a los cristianos era lograr la paz religiosa en el imperio. Su indignación es grande cuando alrededor del año 320 un pequeño conflicto doctrinal entre Alejandro, obispo de Alejandría, y un presbítero de su diócesis, Arrio, se extiende más allá de Egipto. Este último es acusado de sostener que el Hijo de Dios, la persona del Verbo, es una criatura.

El emperador va tomando consciencia de que estos conflictos religiosos podían hacer peligrar la frágil paz imperial. Como sostiene Chadwick: “Las discrepancias entre los cristianos no eran un asunto para ser observado con divertida indiferencia o triste resignación. Eran un problema político y social que al gobierno le interesaba fuertemente resolver”.¹⁷⁸

Es por eso que Constantino mismo convoca al primer Concilio Ecuménico en Nicea, el cual, bajo la influyente presencia del propio emperador, terminará condenando la posición subordinacionista de Arrio y definiendo la relación entre el Padre y el Hijo con un término polémico por aquel tiempo: el ὁμοούσιον, que significa ‘de idéntica esencia’.¹⁷⁹ El credo enunciado en el concilio, además, trata indistintamente dos términos sinónimos, pero cuya distinción técnica será clave en los debates posteriores: οὐσία (esencia, substancia) y ὑπόστασις (substancia, subsistencia).¹⁸⁰

De hecho, Constantino ignoraba que desde el siglo II existía una oposición doctrinal y política entre dos impostaciones teológicas predominantes en la Iglesia, que contenía *in nuce* la confrontación posterior entre las iglesias de Oriente y Occidente.¹⁸¹ El concilio no hace más que agravar la cuestión.

En efecto, por un lado estaba la corriente alejandrina, representada por la teología del *Lógos* de algunos Padres Apologistas, de Clemente y especialmente de Orígenes. Esta

¹⁷⁸ Henry Chadwick, *The Early Church*, Penguin Books, London, 1993, p. 143.

¹⁷⁹ Cf. *Symbolum Nicaenum* (Denzinger-Hünemann 125).

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.* (Denzinger-Hünemann 126).

¹⁸¹ Cf. Manlio Simonetti, “Teología alejandrina e teología asiática al Concilio di Nicea”, *Augustinianum* 13/3 (1973), pp. 369-398.

afirmaba un modelo derivativo de tres hipóstasis divinas, con su fuente en la persona del Padre, del cual procedía el *Lógos* y, a través de éste, el Espíritu Santo. Con una notoria influencia de la filosofía platónica, esta tradición distinguía claramente la subsistencia (*ὑπόστασις*) de cada persona y tendía a subordinar al Hijo y al Espíritu respecto del Padre. Arrio representa un extremo radical de esta tendencia.

Por otro lado, en numerosas regiones de Asia y de Italia se había impuesto una corriente teológica llamada monarquiana, de inspiración semítica, que defendía un férreo monoteísmo y afirmaba un ‘único principio’ (*μόνη ἀρχή*) divino contra la pluralidad de divinidades o principios del paganismo, el gnosticismo y la filosofía platónica. En esta impostación teológica queda clara la unidad de Dios pero no la subsistencia diferenciada del Padre, del Hijo y del Espíritu, por lo que los dos últimos llegan a ser considerados en algunos casos como meras manifestaciones u operaciones del único Dios. El extremo de esta postura estaba representado por la doctrina de Sabelio, condenada en el año 217 por Calixto, obispo de Roma.

Al proponer contra Arrio y sus seguidores una única esencia o hipóstasis en Dios, el Concilio parece optar por la tendencia monarquiana, y despierta la feroz resistencia de casi todo el episcopado oriental. Se suceden decenios de conflicto permanente. Alrededor de la mitad del siglo, Atanasio e Hilario, ambos defensores de Nicea, intentan modificar sus propuestas para acercar ambas partes en el plano doctrinal. Finalmente, será la concepción de la Trinidad de Basilio de Cesarea, hermano mayor del Niseno, la que ofrezca por primera vez una clara salida a la antigua contraposición entre las corrientes asiática y alejandrina, que había atravesado de modo subyacente prácticamente todas las controversias trinitarias desde el siglo III.¹⁸² A esta teoría seguirán, con diferentes matices, tanto Gregorio Nacianceno como Gregorio de Nisa.

La teoría trinitaria del obispo de Cesarea, que se apoya en la fórmula: ‘una οὐσία y tres ὑποστάσεις’, logra garantizar la unidad esencial (*κατ’ οὐσίαν*) del principio divino, en la comunión coordinada de las personas, acorde a la tendencia monarquiana y a Nicea; pero también afirma la subsistencia propia y distinta de cada hipóstasis, señalada por sus cualidades propias y sus relaciones de origen, como exigía la orientación del origenismo

¹⁸² Cf. Manlio Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1975, pp. 405-434.

moderado.¹⁸³ Esta perspectiva superadora, que en principio se muestra inaceptable para ambos extremos de la controversia –los Capadocios son acusados tanto de ‘sabelianos’ como de ‘triteístas’ por sus oponentes–, termina por imponerse como criterio de ortodoxia en los concilios de fines del siglo IV y del siglo V.

1.3.2. Basilio, Gregorio y Eunomio de Cízico.

El arrianismo, sin embargo, no muere con Arrio. Eunomio de Cízico, como su maestro Aecio, presenta una versión más radical de esa concepción de lo divino, reformulada en un lenguaje más preciso y con un elaborado andamiaje lógico-argumental. Sus seguidores eran llamados ‘anomeos’, pues consideraban al Hijo ‘desemejante’ (ἀνόμοιος) al Padre. Eunomio y Aecio afirmaban que aceptar una pluralidad de personas en Dios implicaba necesariamente sostener diferencias esenciales entre ellas. Según su visión, la hipóstasis era idéntica a la οὐσία o substancia, a una entidad completa y cerrada en sí misma, con claras reminiscencias de la noción aristotélica de πρώτη οὐσία.¹⁸⁴

Muchos estudios recientes han hecho notar el modo en que la antropología del Niseno está influida por sus planteos trinitarios.¹⁸⁵ En los años posteriores a la muerte de su hermano Basilio, entre 379 y 383, Gregorio de Nisa afronta la teoría trinitaria de Eunomio. Considero que el desarrollo de esta disputa exige al autor una gran maduración en su concepción antropológica. Los planteos teológicos de su adversario, y sobre todo la visión del hombre subyacente a esos argumentos, obligaron a Gregorio a dar un fundamento filosófico más firme a la tradición acerca del ser humano y la libertad heredada de otros autores cristianos anteriores.

Basilio había respondido a la teología ‘esencialista’ de la *Apología* de Eunomio, escrita alrededor del año 360, proponiendo analogías del mundo creado para comprender la unión y distinción en el seno de la Trinidad. Entre ellas estaban la diferencia entre lo

¹⁸³ Cf. Volker H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996; Stephen Hildebrand, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea: A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, Catholic University of America Press, Washington, 2007.

¹⁸⁴ Cf. Aristóteles, *Categorías* 5, 2a-4b.

¹⁸⁵ Lucian Turcescu, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford University Press, Oxford, 2005; Giulio Maspero, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma, 2004; Johannes Zachhuber, *Human nature in Gregory of Nyssa*, Leiden, Brill, 2000.

general y lo particular, entre la especie y el individuo, entre cualidad común y cualidad propia, entre nombres absolutos y nombres relacionales, entre esencia y modo de ser, con un influjo especialmente notable de la física estoica. Basilio desarrolló estos conceptos en el *Adversus Eunomium*, y en algunos escritos posteriores, como las cartas.¹⁸⁶

Muchos años más tarde, luego de la muerte de Basilio, Eunomio presentó su respuesta a las objeciones del Capadocio, la *Apologia apologiae*, de la que conservamos sólo fragmentos. En ella acusó duramente de heterodoxia al hermano mayor de Gregorio e intentó refutar con un gran despliegue lógico y retórico cada uno de sus argumentos. Considero que la crítica de Eunomio revela, más que errores de parte de Basilio, la seria dificultad de la terminología filosófica griega para dar cuenta de la dimensión hipostática, relativa a cada una de las personas divinas o humanas. Él mismo ignora completamente este problema y, más aún, lo lleva hasta sus últimas consecuencias.

1.3.3. La respuesta a Eunomio: οὐσία y ὑπόστασις.

En un fragmento de la *Apologia apologiae* conservado en la obra del Niseno, Eunomio vuelve a sostener la ‘demostración más fuerte’ (ισχυρότερον λόγον) de su doctrina, esta vez confirmada, según él, a partir de las afirmaciones de Basilio. Ella es que “si la divergencia (παραλλαγή) de los nombres que significan las propiedades (τὰς ιδιότητας) muestra la divergencia entre las cosas (τῶν πραγμάτων), sin dudas es necesario conceder también que la divergencia de los [nombres] que significan las esencias (τὰς οὐσίας) manifiestan la divergencia entre las esencias (τῶν οὐσιῶν)”¹⁸⁷. Recordemos que el término οὐσία podía significar también la substancia individual, como sinónimo de ὑπόστασις. Eunomio está sugiriendo aquí que si Basilio acepta que las personas divinas son cosas reales, distinguidas por sus nombres y cualidades propias, está prácticamente reconociendo que se trata de entidades o substancias diversas. Si se concede esto, entonces

¹⁸⁶ Véase Volker H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996, pp. 75-111, 270-297; Lucian Turcescu, “*Prosopon and Hypostasis in Basil of Caesarea's Against Eunomius and the Epistles*”, *Vigiliae Christianae* 51/4 (1997), pp. 374-395.

¹⁸⁷ Apud *Contra Eunomium* III 5 (GNO II, pp. 39.4 - 40.7): “εἴπερ ἡ παραλλαγή τῶν τὰς ιδιότητας σημαινόντων ὀνομάτων τὴν παραλλαγὴν ἐμφαίνει τῶν πραγμάτων, ἀνάγκη δὴπου συγχωρεῖν καὶ τῇ παραλλαγῇ τῶν τὰς οὐσίας σημαινόντων συνεμφαίνεσθαι τὴν παραλλαγὴν τῶν οὐσιῶν”.

negar la subordinación de la segunda sustancia respecto a la primera, de la cual procede, sería un absurdo.

Gregorio sale en defensa de la argumentación de su hermano en *Contra Eunomium* y en otros escritos menores. Pero, de manera más clara que Basilio, él hace un intenso esfuerzo especulativo para dar cuenta de una *diferencia no esencial* o no ontológica entre las personas, tanto divinas como humanas.

En su tratado dirigido a Ablabio, como defensa contra la acusación de triteísmo, el Niseno intenta establecer el sentido técnico de las nociones de hipóstasis y naturaleza. Si la φύσις representa la unidad, una continuidad del ser y de la vida compartida por todos los que participan en ella, la noción de hipóstasis será la que permite distinguir a uno de otro y, por ejemplo, enumerarlos.

La noción de las hipóstasis admite la separación a través de las particularidades (διὰ τὰς ιδιότητας) que pueden observarse en cada uno (ἐκάστῳ) y, mediante su combinación, se observa en el número; pero la naturaleza es única, unida a sí misma, y una unidad (μονάς) perfectamente íntegra, ni aumentada por la adición, ni disminuida por la sustracción, sino que existe siendo una y permaneciendo una –aún cuando se manifiesta en la multitud (ἐν πλήθει φαίνεται)–, inseparable, continua, completa y no dividida entre cada uno de los que participan de ella.¹⁸⁸

Conviene detenerse un momento en esta última afirmación. ¿Por qué llama a la naturaleza no dividida (οὐ συνδιαϊρουμένη) cuando acaba de decir que la hipóstasis permite la separación (διαμερισμός)? Parece una contradicción, pero no lo es. Sucede que la alteridad que establece la hipóstasis no es para el Niseno propia del orden de la esencia o la naturaleza, sino que pertenece a un orden distinto, que podríamos llamar ‘personal’. Además, puede verse que el autor no identifica a la hipóstasis con sus particularidades, sino que afirma que estas últimas manifiestan y permiten discernir a cada persona en la unidad de la naturaleza.

1.3.4. El sí mismo como la ‘diferencia hipostática’.

¹⁸⁸ *Ad Ablabium* (GNO III/1, pp. 40.24 - 41.7): “Ἄλλ’ ὁ μὲν τῶν ὑποστάσεων λόγος διὰ τὰς ἐνθεωρουμένας ιδιότητας ἐκάστῳ τὸν διαμερισμὸν ἐπιδέχεται καὶ κατὰ σύνθεσιν ἐν ἀριθμῷ θεωρεῖται· ἡ δὲ φύσις μία ἐστίν, αὐτὴ πρὸς ἑαυτὴν ἠνωμένη καὶ ἀδιάτμητος ἀκριβῶς μονάς, οὐκ αὐξανομένη διὰ προσθήκης, οὐ μειουμένη δι’ ὑφαιρέσεως, ἀλλ’ ὅπερ ἐστὶν ἐν οὐσα καὶ ἐν διαμένουσα κἂν ἐν πλήθει φαίνεται, ἄσχιστος καὶ συνεχῆς καὶ ὁλόκληρος καὶ τοῖς μετέχουσιν αὐτῆς τοῖς καθ’ ἕκαστον οὐ συνδιαϊρουμένη”.

En algunos casos Gregorio utiliza, como Basilio antes que él, una terminología filosófica un tanto ambigua para referirse a lo natural y a lo hipostático, tomada de la tradición. Esto es patente en el mismo *Ad Ablabium* y especialmente en el *Ad Graecos*, en el que se refiere a la hipóstasis como ‘esencia particular’ (οὐσία μερική) o incluso como ‘distinguiéndose la una de la otra en los así llamados accidentes (συμβεβηκόσιν)’.¹⁸⁹ Sin embargo, existe un interesante matiz en el uso técnico del término ὑπόστασις al que considero no se le ha dado la debida importancia entre la crítica. En sus primeras obras contra Eunomio él empieza a utilizar un nuevo elemento para representar a lo hipostático: el pronombre personal o reflexivo, el yo, el sí mismo. Hasta donde he podido comprobar, el pronombre reflexivo de tercera persona (ἐαυτόν, ἐαυτοῦ, etc.) aparece asociado con la noción de ὑπόστασις en el *Contra Eunomium* como en ninguna otra obra de la tradición anterior.¹⁹⁰

De este modo, a partir de la noción clásica del individuo como mera diferencia numérica, cualidad propia o sustancia particular, el Niseno elabora una filosofía de la hipóstasis como sí mismo personal, irreductible a la esencia o naturaleza.

Así es como el autor interpreta el diálogo entre el Hijo y el Padre en el Evangelio de Juan, cuando Jesús dice: “Yo y el Padre somos uno” (Jn 10, 30).¹⁹¹ En la unidad de ser y de esencia que ellos realizan, la distinción se da entre yo y tú. En el primer libro del *Contra Eunomium*, comenta este pasaje: “Sabelio no tiene lugar para llevar la propiedad de las hipóstasis hacia una confusión (εἰς σύγχυσιν), al haberse abiertamente distinguido el unigénito a sí mismo (ἐαυτόν διακρίναντος) del Padre diciendo ‘Yo (ἐγώ) y el Padre’”.¹⁹²

¹⁸⁹ Cf. *Ad Graecos* (GNO III/1, pp. 23.5; 31.16-20).

¹⁹⁰ Según una serie de búsquedas en el *Thesaurus Linguae Graecae*. Para el uso de ὑπόστασις en Plotino y Porfirio, y algunas diferencias con los Capadocios se puede consultar Francesco Romano y Daniela P. Taormina (eds.), *HYPARXIS e HYPOSTASIS nel Neoplatonismo: Atti del I Colloquio Internazionale del Centro de Ricerca sul Neoplatonismo*, Olschki, Firenze, 1994.

¹⁹¹ El Niseno cita este texto en numerosas ocasiones en sus obras, alrededor de tres veces más que Basilio y diez veces más que el Nacianceno. Cf. AAVV, *Biblia Patristica. Vol. 5: Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d’Inconium*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1991, p. 318. Orígenes había utilizado el pasaje para señalar la unión y distinción en lo divino en *Contra Celsum* VIII, 12; sin embargo, no profundiza en la asociación del yo con la hipóstasis.

¹⁹² *Contra Eunomium* I, 499 (GNO I, p. 170, 22-25): “μήτε τοῦ Σαβελλίου χώραν ἔχοντος εἰς σύγχυσιν ἄγειν τὴν τῶν ὑποστάσεων ἰδιότητα, φανερώς τοῦ μονογενοῦς ἐαυτόν ἀπὸ τοῦ πατρὸς διακρίναντος ἐν τῷ εἰπεῖν Ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ”.

Esta noción tan central de su teoría trinitaria será también aplicable al campo antropológico, como veremos.

1.3.5. Consecuencias antropológicas de la teoría trinitaria.

En efecto, en los mismos textos en los que trata acerca de la Trinidad, el Niseno utiliza y profundiza muchas analogías antropológicas, ignorando la prudencia y la reserva que otros autores habían tenido con los ejemplos humanos para hablar de lo divino. Por ejemplo, en el *Contra Eunomium* Gregorio dice sobre Adán y su hijo Abel que “los dos son uno (εἷς οἱ δύο εἰσίν)”¹⁹³ en la noción de naturaleza, y luego afirma: “no es exacto decir que Adán por sí mismo engendró otra esencia (οὐσίαν παρ' αὐτὸν ἄλλην ἐγέννησεν), sino más bien que a partir de sí mismo engendró otro sí mismo (ἐξ ἑαυτοῦ ἐγέννησεν ἄλλον ἑαυτόν)”¹⁹⁴.

Este notable hallazgo filosófico del Niseno permite distinguir verdaderamente al yo y al tú de Adán y Abel sin empañar el íntimo vínculo natural entre ellos, que él parece relacionar con el sentido semítico y bíblico de la *carne*.

También en el opúsculo *De differentia essentiae et hypostaseos*, cuya autoría todavía suscita controversia, encuentro una expresión de esta nueva perspectiva antropológica del Niseno.¹⁹⁵ El autor retoma el argumento del *Adversus Eunomium* de Basilio sobre el nombre propio y el nombre esencial,¹⁹⁶ pero agrega que en realidad el apelativo personal no señala ni al individuo ni a la cualidad propia, sino a *alguien*, que está de alguna manera más allá de cualquier aspecto esencial o substancial.

Pero el que dice ‘Pablo’ señaló en la cosa revelada con el nombre la naturaleza subsistiendo (ὕφεστῶσαν τὴν φύσιν). En efecto, esto es la hipóstasis, no el concepto indefinido (ἀόριστος) de esencia, que por la comunidad de lo significado no

¹⁹³ Esto recuerda al pasaje del Génesis 2, 24 en la traducción de los Setenta, “Los dos serán una única carne” (ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν).

¹⁹⁴ *Contra Eunomium*, III, 1, 75 (GNO II, p. 30, 21-23): “οὐκοῦν οὐκ ἔστι κυρίως εἰπεῖν ὅτι ὁ Ἀδὰμ οὐσίαν παρ' αὐτὸν ἄλλην ἐγέννησεν, ἀλλὰ μᾶλλον ὅτι ἐξ ἑαυτοῦ ἐγέννησεν ἄλλον ἑαυτόν”.

¹⁹⁵ Considero que la cuestión de la atribución al Niseno ha quedado definitivamente probada gracias a la evidencia lexicográfica en Johannes Zachhuber, “Nochmals: Der 38. Brief des Basilius von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa”, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 7 (2003), pp. 73-90.

¹⁹⁶ Cf. Basilio, *Adversus Eunomium* II, 4, 1-42.

encuentra ninguna estabilidad, sino la que a través de particularidades manifiestas da estabilidad y circunscribe en una cosa a lo común y no circunscripto.¹⁹⁷

Es curioso que Gregorio evite definir a la hipóstasis. No quiere identificarla con una categoría o cualidad, ni tampoco con una mera diferencia numérica. Prefiere mostrar de qué modo se manifiesta en la naturaleza y la manera en que la determina en cada ser individual. Dice que ella da estabilidad (παριστῶσα) y circunscribe (περιγράφουσα) a lo que es común y no circunscripto.

El autor de la carta afirma que cada ser humano resulta de la relación entre esencia e hipóstasis. Estas son realmente distintas, pero interdependientes.¹⁹⁸ Ciertamente la hipóstasis o el sí mismo *es, existe*, pero su ser es la οὐσία misma, la esencia, a la cual es irreductible. Por otro lado, la esencia o naturaleza humana está siempre *hipostasiada*, existe en una hipóstasis y nunca más allá de ella, en otras palabras, está siempre *personificada*. Si entendemos el participio de ὑφίστημι en su sentido técnico, Gregorio lo afirma explícitamente en el texto: “el que dice ‘Pablo’ señaló en la cosa (πράγμα) revelada por ese nombre la naturaleza *hipostasiada* (ὑφεστῶσαν τὴν φύσιν)”. Queda claro entonces que la hipóstasis no es el individuo, sino una de las categorías que lo constituyen.

Aunque no formulado sistemática ni acabadamente, este descubrimiento por parte de Gregorio de un orden hipostático, diverso e irreductible al esencial u ontológico, ¿no podría representar una auténtica novedad respecto a la filosofía tradicional griega? Es una cuestión difícil de resolver con certeza. Pero lo cierto es que el Niseno comienza a dejar atrás con este paso algunas de las paradojas acerca de la inconsistencia del individuo humano y la relativización de su libre albedrío, comunes en los autores previos. Si cada ser humano es más que mera naturaleza o esencia, quizás su libertad pueda desembarazarse definitivamente de algunas de las tendencias universalistas y necesitaristas del pensamiento clásico helénico.

¹⁹⁷ Cf. *De differentia essentiae et hypostaseos* 3 (cf. Yves Courtonne [ed.], *Saint Basile. Lettres. Tome II*, Les Belles Lettres, Paris, 1966, pp. 29-30): “Ὁ δὲ Παῦλον εἰπῶν ἔδειξεν ἐν τῷ δηλουμένῳ ὑπὸ τοῦ ὀνόματος πράγματι ὑφεστῶσαν τὴν φύσιν. Τοῦτο οὖν ἐστὶν ἡ ὑπόστασις, οὐχ ἡ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια μηδεμίαν ἐκ τῆς κοινότητος τοῦ σηματομένου στάσιν εὐρίσκουσα, ἀλλ’ ἡ τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον ἐν τῷ τινὶ πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ιδιωμάτων παριστῶσα καὶ περιγράφουσα”.

¹⁹⁸ Zachhuber (Cf. *Human nature in Gregory of Nyssa*, pp. 76-77) reconoce estas características de la hipóstasis en este escrito, pero no se interesa por la potencialidad antropológica de este hallazgo.

1.4. Hacia un sentido ‘personal’ y creativo de la decisión y el albedrío.

El concepto de προαίρεσις tiene una importancia capital para la concepción de la libertad del Niseno. También posee una larga historia filosófica previa, en la que sus sentidos y usos se fueron transformando. Tanto esta ‘decisión’ (προαίρεσις) como el ‘arbitrio’ (γνώμη) pasan a representar para el Niseno atributos no de la naturaleza humana común, sino de cada individuo en particular. Para ello realiza una síntesis entre elementos de distintas escuelas filosóficas. Su teoría puede leerse en el contexto del viraje antropológico y teológico de la primacía del intelecto a la primacía de la voluntad, que A. Dihle señala respecto de la filosofía tardo-antigua.¹⁹⁹ Sin embargo, es evidente que en el caso del Niseno no se trata de una oposición entre el intelecto y la voluntad. Propondré más bien que la decisión y el arbitrio de cada persona, aunque asociados a las dimensiones racional y volitiva de su naturaleza, de algún modo las exceden, ya que manifiestan al sí mismo y a su diferencia hipostática.

1.4.1. La προαίρεσις en Gregorio y sus fuentes filosóficas.

Decíamos entonces que la noción de προαίρεσις en el pensamiento de Gregorio es el resultado de una síntesis de diversas teorías previas. Esto es fácilmente comprobable a partir de una suerte de definición del término en su *Oratio catechetica*:

El que posee la autoridad sobre todo (τοῦ παντός τὴν ἐξουσίαν ἔχων), por una sobreabundancia de su aprecio hacia el hombre, dejó también que algo (ἀφήκέ τι καί) estuviera bajo nuestra autoridad (ὑπὸ τὴν ἡμετέραν ἐξουσίαν), de lo cual sólo es señor cada uno (οὐ μόνος ἕκαστός ἐστι κύριος). Y esto es la decisión (προαίρεσις), cierto recurso no esclavizado y autogobernado (ἀδούλωτόν τι χρῆμα καὶ αὐτεξούσιον), fundado en la libertad de la razón.²⁰⁰

¹⁹⁹ Cf. Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press, Berkeley, 1982, pp. 99-122.

²⁰⁰ *Oratio catechetica* XXX, 4 (GNO III/4, p. 75, 13-17): “Ὁ γὰρ τοῦ παντός τὴν ἐξουσίαν ἔχων, δι’ ὑπερβολὴν τῆς εἰς τὸν ἄνθρωπον τιμῆς, ἀφήκέ τι καὶ ὑπὸ τὴν ἡμετέραν ἐξουσίαν εἶναι, οὐ μόνος ἕκαστός ἐστι κύριος. Τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ προαίρεσις, ἀδούλωτόν τι χρῆμα καὶ αὐτεξούσιον ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον”.

La cualidad de ‘no esclavizada’ (ἀδούλωτον) de la προαίρεσις remite enseguida a un pasaje de Epicteto.²⁰¹ Pero esa cualidad convive en el texto con matices platónicos y aristotélicos. Por lo pronto, el Niseno ubica a la decisión en el contexto de la creación del ser humano, como una delegación de la autoridad divina bajo el exclusivo control de cada persona.

El filósofo de Hierápolis describe además a la προαίρεσις como una resolución interior inviolable, delegada por el poder divino.²⁰² La actividad que le es propia, el recto uso de las representaciones, es para Epicteto lo más poderoso de todo y lo que domina (τὸ κράτιστον πάντων καὶ κυριεῦον). Afirma que los dioses la hicieron recaer sólo sobre nosotros (οἱ θεοὶ μόνον ἐφ’ ἡμῖν ἐποίησαν), y que ni el propio Zeus podría vencerla.²⁰³ Pero este rol tan central, íntimo y asertivo de la προαίρεσις en la vida humana implicaba ya una notable transformación respecto a formulaciones anteriores.

Aparentemente acuñado por el mismo Aristóteles, el término προαίρεσις tiene, en principio, una doble significación de acuerdo a los sentidos posibles del prefijo προ- aplicado a αἰροῦμαι. Puede significar tanto una ‘elección previa’ como una ‘opción de preferencia’.

Ambas acepciones son rastreables en los textos de Aristóteles y poseen antecedentes en Platón. La elección previa puede identificarse con la αἴρεσις βίων, la elección entre formas de vida antes de nacer en el mito de Er platónico, que luego se manifiesta en el grado de virtud o de vicio de cada alma en su ciclo vital.²⁰⁴ En un texto similar del libro X de *Leyes* se afirma que el Señor del mundo dejó (ἀφήκε) las causas de la clase de puesto que cada hombre ocupa a sus voluntades (ταῖς βουλήσεσιν ἐκάστων ἡμῶν).²⁰⁵ Es evidente que Gregorio se inspira en este pasaje –citado ya por Eusebio–²⁰⁶ y recurre a su terminología. Sin embargo, la determinación de la decisión personal en el Niseno se realiza

²⁰¹ Cf. Epicteto, *Dissertationes* II, 10, 1-3.

²⁰² El autor pone la siguiente afirmación en boca de Zeus, asociándola explícitamente con la teoría del desprendimiento divino: “Te dimos una parte nuestra (ἐδώκαμέν σοι μέρος τι ἡμέτερον), esta capacidad (δύναμιν) de impulso y repulsión, de apetito y de rechazo, en una palabra, la que hace uso de las representaciones (τὴν χρηστικὴν ταῖς φαντασίαις)” (*Ibid.* I, 1, 12).

²⁰³ Cf. Epicteto, *Dissertationes* I, 1, 7.23.

²⁰⁴ Cf. Platón, *República* X, 617e y ss.

²⁰⁵ Cf. Platón, *Leyes* X, 904b y ss.

²⁰⁶ Cf. Eusebio de Cesarea, *Praeparatio evangelica* XII, 52, 26-31.

siempre en el presente y a lo largo de la vida humana, sin los condicionamientos de vidas anteriores y ciertamente con alcances mayores que aquellos propuestos por Platón.

La concepción platónica de una elección previa al nacimiento explica por qué la προαίρεσις se entiende luego entre los estoicos como una disposición interior que condiciona las elecciones, una elección antes de la elección (αἴρεσις πρὸ αἰρέσεως).²⁰⁷ Pero también Aristóteles la vincula con la elección entre tipos de vida y con el carácter del individuo en *Ética Eudemia* y en *Retórica*.²⁰⁸

Si pasamos al sentido de ‘opción de preferencia’, verificamos que corresponde al uso más técnico de προαίρεσις en los tratados éticos del Estagirita, como una elección entre medios para llegar a un fin: de uno antes que otro (ἐτέρου πρὸ ἐτέρου) o de esto en lugar de aquello (τόδε ἀντὶ τοῦδε).²⁰⁹ Como señaló Jaeger tiempo atrás, también este uso tiene antecedentes en Platón, como cuando en los diálogos de madurez describe elecciones y acciones del hombre en pos del Bien.²¹⁰

Ahora bien, teniendo en cuenta estas dos concepciones de la προαίρεσις, la aristotélica y la del estoicismo, que probablemente fueron las más influyentes hasta los primeros siglos del cristianismo, ¿cómo es posible arribar a la concepción del Niseno, que manifiesta numerosas diferencias respecto de ambas?

Además de la obvia influencia de Orígenes, que analizaremos detalladamente en las siguientes secciones, la mediación más plausible es la del llamado neoplatonismo. Aunque no sería en este caso a través de Plotino, de quien los Capadocios conocían algunos tratados, sino quizás a través de Porfirio, o más bien de Jámblico, cuyas doctrinas parecen haber sido las más difundidas en las provincias orientales durante el siglo IV.²¹¹ En efecto, se sabe que Jámblico modifica la concepción más ‘intelectualista’ de la προαίρεσις que había sostenido Plotino, quien seguía más de cerca a Aristóteles. Proclo menciona con aprobación que Jámblico consideraba a la προαίρεσις capaz de desviarse del bien y

²⁰⁷ Apud Estobeo, *Anthologium* II, 87.

²⁰⁸ Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* III, 2-3, 1111b5-1113a14; Id., *Ética Eudemia* 1215a; Id., *Retórica* 1417a16-28.

²⁰⁹ Cf. Id. *Ética Eudemia* 1226b; *Magna Moralia* 1189a12ss.

²¹⁰ Cf. Platón, *Gorgias* 499e y ss.; *Protágoras* 356d-e; Werner Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, FCE, México, 1957, p. 775.

²¹¹ Cf. John M. Rist, “Basil’s ‘Neoplatonism’: Its Background and Nature”, en Paul J. Fedwick (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1981, pp. 137-220.

corromperse.²¹² Alejándola del νοῦς, él la identifica entonces con una disposición del alma y la aproxima a la función del principio rector, como había hecho Epicteto. Pero, a diferencia de este, le otorga un dinamismo que puede modificar el alma humana y su posición en el cosmos. Esta síntesis se asemeja mucho a la de Orígenes, y comparte varios elementos con la del Niseno.

Para Gregorio, sin embargo, la esfera de influencia de la προαίρεσις no abarca solamente el uso racional de las representaciones, como ocurre en Epicteto, sino que incluye, como podremos ver, también la totalidad de la vida humana y el mundo exterior, que ella puede transformar. Aunque ella se independiza en cierto modo del νοῦς, como veremos, no queda, sin embargo, subordinada a él ni se reduce a una libertad contingente o imperfecta, que puede fallar en su cometido, como sugería Jámblico. La προαίρεσις es para el Niseno una decisión concreta y personal, que manifiesta en la naturaleza y en el tiempo la diferencia y unicidad propias de cada persona.

1.4.2. Naturaleza y decisión, esencia e hipóstasis.

La distinción entre la naturaleza (φύσις) y la elección (προαίρεσις) como fuentes de los actos humanos la encontramos ya en la carta al rey Antígono atribuida a Zenón de Citio.²¹³ El Niseno toma este binomio y lo vincula con las dos cualidades de la física estoica: las de lo común (κοινός) y lo propio (ἴδιος), para representar el aspecto universal del querer natural y la iniciativa propia de cada persona.

Como un eco de la distinción estoica, Orígenes había hablado de un querer universal (καθόλου θέλειν) o una capacidad de moverse genérica (κινεῖσθαι γενικόν) dada por Dios a los seres humanos, y la había distinguido de un movimiento específico (ειδικόν), por el que ellos mismos se orientaban hacia el bien o hacia el mal.²¹⁴

El Alejandrino es un antecedente fundamental para la antropología de Gregorio. En el *De Principiis* manifiesta al mismo tiempo un descubrimiento y una paradoja. La libertad, dice, fue otorgada por el Creador a los espíritus “para que ciertamente el bien en ellos se

²¹² Cf. Proclo, *In Timaeum* III (ed. Diehl, p. 334, 3-27); John M. Rist, “Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii”, en Heinrich Dörrie (ed.), *De Jamblique à Proclus: neuf exposés suivis de discussions*, Fondation Hardt, Genève, 1975, pp. 103-122.

²¹³ Cf. Diógenes Laercio, *Vitae* VII, 8-9.

²¹⁴ Cf. Orígenes, *De Principiis* III, 1, 20.

hiciera propio (*quo scilicet bonum in eis proprium fieret*)”.²¹⁵ Pero por otro lado dice Orígenes que ese mismo acto de la προαίρεσις –o *propositum*, según la traducción de Rufino–, que permite la distinción de cada espíritu y la afirmación de sí mismo, es el que implica su escisión de la unidad ontológica original, su ‘declinación o caída’ (*lapsus vel casus*), y por ende también el origen del mal.²¹⁶ Pero entonces esta distinción de los espíritus y sus decisiones no puede subsistir en la restauración final.²¹⁷

Gregorio de Nisa conserva y reelabora la intuición de Orígenes, pero no reduce la προαίρεσις a una mera ‘libertad para el mal’. Para ello se inspira en su propia concepción de esencia e hipóstasis en la Trinidad. Así como para el Niseno la alteridad hipostática entre los hombres no implicaba de por sí una división esencial, la distinción de las decisiones tampoco conlleva necesariamente una escisión de la unidad natural.

Me atrevería a decir que ‘naturaleza y decisión’ son para él la manifestación práctica y concreta de ‘esencia e hipóstasis’. En efecto, en el ser humano puede vislumbrarse por un lado el ser dado de la οὐσία o la φύσις humana común, que lo hace ser lo que es, y al mismo tiempo la diferencia del ‘quién’, o la ὑπόστασις, que hace a cada cual único y señor –gracias a su προαίρεσις o decisión– de la vida que le fue concedida. El texto que sigue es de una obra tardía, el *De vita Moysis*:

Unos y otros participan de la vida de modo diferente (ἄλλως), tanto los que viven rectamente por medio de la virtud como los que se precipitan hacia la maldad. Ninguno podría razonablemente imputar a ciertas necesidades (τισὶν ἀνάγκαις) impuestas y concertadas según la voluntad divina las diferencias entre las vidas (τὰς διαφορὰς τῶν βίων), sobre las cuales tiene dominio la decisión (προαίρεσις) en cada uno.²¹⁸

Así como la hipóstasis se manifestaba a través de las particularidades observables en cada ser humano, el poder de la decisión de cada uno se expresa a través del curso de

²¹⁵ *Ibid.* II, 9, 2.

²¹⁶ Cf. *Ibid.* I, 6, 2.

²¹⁷ Cfr. Hans U. von Balthasar, *Parole et mystère chez Origène*, Éditions du Cerf, Paris, 1957, pp. 113-114; José Julián Prado, *Voluntad y Naturaleza. La antropología filosófica de Máximo el Confesor*, Ediciones de la Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto, 1974, pp. 38-40.

²¹⁸ *De vita Moysis* II, 74 (GNO VII/1, pp. 54.23 - 55.5): “ἄλλων δὲ ἄλλως μετεχόντων τοῦ βίου καὶ τῶν μὲν δι’ ἀρετῆς κατορθουμένων, τῶν δὲ εἰς κακίαν ἀπορρεόντων. Οὐκ ἂν τις εὐλόγως ὑπερκειμέναις τισὶν ἀνάγκαις ταῖς κατὰ τὸ θεῖον βούλημα συνισταμέναις τὰς διαφορὰς τῶν βίων λογίσαιτο, ὧν ἡ προαίρεσις ἐφ’ ἐκάστου τὸ κράτος ἔχει”.

vida que elige y así se distingue de los demás. Gregorio dice más adelante que “la diferencia de las decisiones (τῆς τῶν προαιρέσεων διαφορᾶς) entre unos y otros mostró a cada cual por su lado (δεικνυούσης ἑκάτερον)”.²¹⁹ En otras palabras, hay una real distinción establecida por las decisiones en el plano de la naturaleza común, acorde a la distinción de las personas en la unidad de la esencia.

En *Contra Eunomium* el Niseno afirma incluso que mediante la προαίρεσις de cada persona se puede llegar a una unión más íntima entre ellas. “Por ello un hombre se vuelve uno (ἐν γίνεται) con otro cuando a través de la decisión (διὰ προαιρέσεως), como dice el Señor, son perfeccionados hacia lo uno, al recibir la conexión natural (τῆς φυσικῆς συναφείας) en añadidura una unidad según la decisión (τὴν κατὰ προαίρεσιν ἐνότητα)”.²²⁰ Y enseguida después Gregorio llega a decir que la misma comunión (κοινωνία) entre el Padre y el Hijo es ‘según la naturaleza y la decisión’ (κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν προαίρεσιν).²²¹

Así llegamos a otro de los puntos neurálgicos de la teoría de la decisión del Niseno. En efecto, si él habla de προαίρεσις incluso para referirse a cada una de las personas divinas, esta decisión no debe considerarse, como proponían la mayor parte de los autores paganos y cristianos, un defecto de contingencia de la criatura humana, que consistía en la mera capacidad de ‘oponerse’ a Dios, a la razón o a la naturaleza. Constituye más bien el señorío de la persona sobre su naturaleza. Es la expresión del carácter único del yo, de su ‘diferencia’, que la filosofía había intentado aferrar al menos desde Platón.²²²

1.4.3. De la preeminencia del νοῦς a la primacía de la προαίρεσις.

Son numerosas las implicancias psicológicas de la teoría de la libertad personal en nuestro autor. Quizás la más importante sea cierto declive del intelecto (νοῦς) como centro

²¹⁹ *Ibid.*, II, 88 (GNO VII/1, p).

²²⁰ *Contra Eunomium* I, 502 (GNO I, p. 171, 15-18): “διὰ τοῦτο ἄνθρωπος πρὸς ἄνθρωπον ἐν γίνεται, ὅταν διὰ προαιρέσεως, καθὼς εἶπεν ὁ κύριος, τελειωθῶσιν εἰς τὸ ἓν, τῆς φυσικῆς συναφείας τὴν κατὰ προαίρεσιν ἐνότητα προσλαβούσης”.

²²¹ Cf. *Ibid.* (GNO I, p. 171, 18-20).

²²² Véase por ejemplo el diálogo *Teeteto* 209a, donde Sócrates le recuerda a Teeteto que su *lógos* como individuo tendría que ser ‘una interpretación de su diferencia’ (ἡ τῆς σῆς διαφορότητος ἐρμηνεία).

personal en favor del sí mismo y la decisión (προαίρεσις).²²³ Para el pensamiento griego, así como en el cosmos todo debía obedecer a los designios superiores, del mismo modo en el interior del hombre las pasiones y deseos debían seguir el orden impuesto por la razón y el intelecto. De aquí las innumerables analogías entre los ámbitos cósmico, político y psicológico en todas las escuelas.

Los filósofos peripatéticos, por ejemplo, interpretando la compleja teoría de la acción aristotélica, sostienen una clara prioridad de la razón y la deliberación sobre la elección o προαίρεσις, que conserva el carácter de apetito (ὄρεξις). Como lo plantea Aspasio: “Primero uno debe deliberar (βεβουλευῆσθαι) y llegar al razonamiento (λογισμόν), y luego el deseo lo sigue (ἐπακολουθεῖν τὴν ὄρεξιν)”.²²⁴

Gregorio en sus primeras obras es un gran defensor de aquella preeminencia del νοῦς como principio rector, heredada del platonismo y de la tradición alejandrina.²²⁵ Sin embargo, esta certeza se va transformando a medida que el autor desarrolla su concepción de la persona y la decisión, en medio de sus debates trinitarios y cristológicos. Gregorio parece tomar conciencia de lo siguiente: si el señorío personal del hombre residiera en su intelecto, que es una facultad propia de su naturaleza, entonces estaría inmerso en el dinamismo necesario de su propio ser, y en último término sometido a sus leyes.

Entonces, para Gregorio, tal como la hipóstasis es irreductible a la esencia, la προαίρεσις como principio de acción debe serlo respecto a la naturaleza. Puede verse efectivamente cómo aquella participación esencial que Dios hace del νοῦς en *De opificio hominis*, donde se llama al intelecto ‘un adorno propio de su misma naturaleza’ (τὸν ἴδιον αὐτοῦ τῆς φύσεως κόσμον),²²⁶ comienza a transformarse en *De anima et resurrectione* en el don interpersonal de una autoridad (ἐξουσία) que el Creador mismo ‘ha cedido a causa de su amor por el hombre’ (ἔδωκεν ὑπὸ φιλανθρωπίας).²²⁷ Y unos años más tarde en la *Oratio catechetica* se sugiere que la razón misma (ἡ διάνοια) sería inútil si la autoridad de

²²³ Este declive fue impulsado muy probablemente por la controversia con Apolinar. Cf. “Human communion and difference”, 2011, pp. 345-349.

²²⁴ Aspasio, *In Ethica Nichomachea* (ed. Heylbut, pp. 70-71).

²²⁵ Cf. e.g. *De opificio hominis* IX, 1 (ed. Forbes, p. 148); *Ibid.* XIV, 1 (pp. 188-190). Véase también Filón, *De immutabilitate Dei* 47; Clemente de Alejandría, *Stromata* II, 11; Orígenes, *Perì Archôn* III, 1, 3-4.

²²⁶ *De opificio hominis* IX, 1 (ed. Forbes, p. 148).

²²⁷ *De anima et resurrectione* (PG 46, 81D).

decidir (ἐξουσία τοῦ προαιρεῖσθαι) estuviera en otro que no fuera uno mismo.²²⁸ Más adelante analizaremos la apropiación nisena del concepto filosófico y bíblico de autoridad (ἐξουσία). A partir de lo dicho puede inferirse con mayor claridad que la decisión personal reside propiamente en el yo y no en la facultad racional.

1.4.4. El nacimiento espiritual en la tradición y en el Niseno.

En el *Contra Eunomium* Gregorio comienza a hablar de un ‘engendramiento espiritual’ (πνευματικὴ γέννησις) del hombre.²²⁹ Se tratar de un iniciarse a la vida divina que depende de la unión de cada ser humano con Dios.

Aristóteles, en un célebre pasaje de la *Ética Nicomaquea*, afirmaba que el ser humano era el principio (ἀρχή) y progenitor (γεννητής) de sus acciones tal como lo era de sus hijos.²³⁰ Pero Gregorio, como otros Padres griegos anteriores, probablemente esté retomando la temática de la generación de las virtudes en unión con lo divino de la obra de Filón, quien a su vez conjuga temáticas bíblicas y platónicas.²³¹ También se inspira, por cierto, en el pasaje joánico de Jesús con Nicodemo, en donde se hablar de ‘nacer desde lo alto’ (γεννηθῆναι ἄνωθεν) (cf. Jn 3, 1-8).

En la *Oratio Catechetica* el Niseno identifica aquel parto espiritual (πνευματικὸς τόκος) explícitamente con el bautismo y con la vida de fe, en los cuales uno mismo es quien elige cómo nacer y quiénes son sus padres (τοὺς γεννήτορας αἰρεῖται).²³² Esta elección tiene hondas implicancias en la propia existencia.

Sólo esta forma de ser engendrado posee de acuerdo a su autoridad (κατ' ἐξουσίαν) el llegar a ser exactamente eso que ha elegido (ὅτιπερ ἂν ἔληται, τοῦτο γενέσθαι). En efecto, mientras que el resto de los nacidos es constituido por el impulso de los progenitores, el nacimiento espiritual depende de la autoridad del que nace (τῆς ἐξουσίας ἤρτηται τοῦ τικτομένου).²³³

²²⁸ Cf. *Oratio catechetica* XXXI, 1 (GNO 3.4, pp. 76.6 - 77.6).

²²⁹ Cf. *Contra Eunomium*, III, 1, 123 (GNO I, p. 45, 12-14).

²³⁰ Cf. Aristóteles, *Ética nicomaquea* III, 5, 1113b17-19.

²³¹ Véase Filón, *De cherubim* 40-50.

²³² Cf. *Oratio Catechetica* XXXIII-XXXIX.

²³³ *Ibid.* XXXVIII.2 - XXXIX.1 (GNO III/4, p. 98, 20-24): “μόνον γὰρ τοῦτο τὸ τῆς γεννήσεως εἶδος κατ' ἐξουσίαν ἔχει, ὅτιπερ ἂν ἔληται, τοῦτο γενέσθαι. τὰ μὲν γὰρ λοιπὰ τῶν τικτομένων τῇ ὀρμῇ τῶν ἀπογεννώντων ὑφίσταται, ὁ δὲ πνευματικὸς τόκος τῆς ἐξουσίας ἤρτηται τοῦ τικτομένου”.

Un par de siglos antes que el Niseno, Justino Mártir había distinguido un primer nacimiento ‘por necesidad’ (κατ' ἀνάγκην) del aquel que proviene ‘de la elección y la ciencia’ (προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης), identificando a este último con el bautismo.²³⁴ Pero Gregorio va más allá del contexto sacramental al señalar la ilimitada virtualidad del albedrío de cada persona. La fórmula que la expresa: ‘ὅτι περ ἂν ἔληται, τοῦτο γενέσθαι’, se repetirá con pequeñas variaciones una y otra vez en sus textos y tiene hondas implicancias ontológicas, como podremos ver en lo que sigue. De acuerdo a las distinciones antropológicas del Niseno, entonces, se puede decir que al nacimiento natural y signado por la necesidad le sigue el nacimiento libre de la persona, que despliega en su propia vida su unicidad y su diferencia.

1.4.5. Padres y artesanos de sí mismos: el rol creativo de la προαίρεσις.

De acuerdo al Niseno, esta ‘diferencia hipostática’ del sí mismo, que imprime su carácter único en la naturaleza común, no sólo resiste los impulsos de la necesidad, sino que también adquiere una capacidad creadora. En obras de madurez de Gregorio, como las homilías *In Ecclesiasten* o el *De vita Moysis*, el nacimiento ‘personal’ es claramente referido al sí mismo y a la acción de la προαίρεσις, que hace de partera (μαιεύεται).²³⁵ Y sus alcances se expresan en imágenes más elocuentes.

Ser engendrado de este modo no proviene de un impulso externo, a semejanza de los que engendran corporalmente lo que surja, sino que este nacimiento se da a partir de la decisión (ἐκ προαιρέσεως). Y somos en cierto modo los padres de nosotros mismos (ἐαυτῶν πατέρες), al darnos a luz a nosotros mismos tales como queremos (ἐαυτοὺς οἴους ἂν ἐθέλωμεν τίκτοντες) y modelarnos (διαπλασσομένοι) por la propia decisión hacia la forma que deseamos (εἰς ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν εἶδος).²³⁶

²³⁴ Cf. Justino, *Apologia* I, 61, 10. Véase también Orígenes, *Hom. in Num.* VII, 3.

²³⁵ Cf. *De vita Moysis* II, 5.

²³⁶ *Ibid.* II, 3 (GNO VII/1, p. 34, 8-14): “Τὸ δὲ οὕτως γεννᾶσθαι οὐκ ἐξ ἀλλοτρίας ἐστὶν ὁρμῆς καθ' ὁμοίτητα τῶν σωματικῶς τὸ συμβᾶν ἀπογεννώντων, ἀλλ' ἐκ προαιρέσεως ὁ τοιοῦτος γίνεται τόκος. καὶ ἐσμεν ἐαυτῶν τρόπον τινὰ πατέρες, ἐαυτοὺς οἴους ἂν ἐθέλωμεν τίκτοντες καὶ ἀπὸ τῆς ἰδίας προαιρέσεως εἰς ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν εἶδος [...] διαπλασσομένοι”.

Un pasaje paralelo del *In Ecclesiasten* también habla de los seres humanos como sus propios padres, que se moldean y se engendran a sí mismos mediante la buena decisión (διὰ τῆς ἀγαθῆς προαιρέσεως ἑαυτοὺς πλάσωμέν τε καὶ γεννήσωμεν).²³⁷ Nuevamente puede verse cómo la decisión y el yo establecen una diferencia en el plano de la esencia común. Pero ahora la προαίρεσις puede además transfigurar creativamente la naturaleza.

Un conocido texto de las *Enéadas* de Plotino recurre a imágenes similares. En efecto, al tratar acerca de la belleza del alma, Plotino afirma que para descubrirla uno puede actuar como el hacedor de una estatua (ποιητῆς ἀγάλματος), apartando y cincelando todo lo excesivo, corrigiendo las imperfecciones, hasta que brille en uno el esplendor deiforme de la virtud (ἕως ἂν ἐκλάμψειέ σοι τῆς ἀρετῆς ἢ θεοειδῆς ἀγλαία).²³⁸

Ciertamente Gregorio conoce este tratado plotiniano, el primero en el orden cronológico que detalla Porfirio en su *Vita Plotini*, aunque probablemente en una edición diferente a la de su discípulo fenicio.²³⁹ En sus obras, más de una vez parece recurrir a estas palabras de Plotino, tanto por la semejanza de las descripciones como por la coincidencia de los términos.²⁴⁰ En estos textos del Niseno, lo que revela el trabajo del escultor es la imagen divina y la belleza original de la naturaleza, oscurecida por el pecado.

Sin embargo, los pasajes antes aludidos de la auto-creación y auto-paternidad del sí mismo en Gregorio poseen un tono diferente y van más allá de la metáfora plotiniana. No se trata allí de quitar lo que sobra y des-cubrir una esencia estática subyacente. Las imágenes son más dinámicas y vigorosas. También son más recurrentes en sus textos. Así, en una de sus últimas obras, *De perfectione*, el Niseno afirma: “Cada uno es el pintor de su propia vida (τῆς ἰδίας ἕκαστος ζωῆς ἐστι ζωγράφος) y el artesano de esta obra es la decisión (τεχνίτης δὲ τῆς δημιουργίας ταύτης ἐστὶν ἡ προαίρεσις)”²⁴¹. La actividad libre del ‘artesano’ afecta a la naturaleza humana misma, modifica de algún modo su ser.

²³⁷ Cf. *In Ecclesiasten homiliae* VI, 5 (GNO V, pp. 379-381).

²³⁸ Cf. Plotino, *Enéadas* I, 6 (1), 9.

²³⁹ Cf. John M. Rist, “Plotinus and Christian philosophy”, en Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 399-401; Id. “Basil’s ‘Neoplatonism’: Its Background and Nature”, en Paul J. Fedwick (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1981, pp. 137-220.

²⁴⁰ Cf. e.g. *De virginitate* X-XII; *In inscriptiones Psalmorum* II, 11, 53-54; *De opificio hominis* XXX, 29-30.

²⁴¹ *De perfectione Christiana* (GNO VIII/1 pp. 195.14 - 196.15).

El artista y su propia vida representan aquí la relación entre la persona y la esencia común. El elemento receptivo, cuyas particularidades el artesano debe conocer y aceptar para poder trabajar sobre él, se identifica con la naturaleza humana. Por su parte, la realización de la obra, que manifiesta la intimidad del creador y su carácter único, corresponde a la decisión personal.

Para Plotino, el trabajo del escultor revelaba progresivamente la divinidad oculta e inmanente al yo, como un camino de purificación moral. Para Gregorio se trata de una modelación más plástica del yo sobre sí mismo, quien mediante su decisión se dirige hacia lo divino o hacia su opuesto, y transforma su propio ser en el proceso. En esto el Niseno está más próximo a Orígenes, como hemos visto, y también a algunas expresiones de Clemente Alejandrino, quien afirma que, al asimilarse a Dios, el gnóstico ‘se crea y se labra a sí mismo’ (ἐαυτὸν κτίζει καὶ δημιουργεῖ).²⁴² Pero ni Orígenes ni Clemente habían elaborado un fundamento metafísico adecuado para esta ‘creatividad’ de cada ser humano.

Gregorio encuentra este fundamento en su propia teoría trinitaria y en la antropología consonante a ella. El binomio naturaleza-decisión, expresión de la distinción entre esencia e hipóstasis, explicará entonces el juego entre necesidad y libertad, entre lo creado y lo creativo, entre el don y la respuesta, entre lo común y lo propio. De su íntima interacción resulta la vida de cada ser humano, pero también el destino del cosmos. Por eso afirma el autor en *De vita Moysis*: “Los hombres poseemos desde dentro (οἴκοθεν), en nuestra propia naturaleza y decisión (ἐν τῇ ἑαυτῶν φύσει τε καὶ προαιρέσει), las causas de la luz y la tiniebla, al llegar a ser (γινόμενοι) aquello que deseamos (ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν)”.²⁴³

1.4.6. Dimensión ontológica de la προαίρεσις y transformación de la naturaleza.

Gregorio evita, entonces, algunas de las paradojas de la concepción de la προαίρεσις origeniana situándola en el contexto de la relación entre οὐσία y ὑπόστασις. Sin embargo, al tratar acerca de la transformación de la naturaleza por acción de la decisión y el albedrío humanos, el Niseno parece seguir de cerca a su maestro alejandrino.

²⁴² Cf. Clemente de Alejandría, *Stromata* VII, 3, 13, 3.

²⁴³ *De vita Moysis*, II, 80 (GNO VII/1, p. 56, 24-27): “οἴκοθεν ἔχομεν ἐν τῇ ἑαυτῶν φύσει τε καὶ προαιρέσει τὰς τοῦ φωτός τε καὶ τοῦ σκότους αἰτίας οἱ ἄνθρωποι, πρὸς ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν ἐν τούτῳ γινόμενοι”.

Según Orígenes, el autogobierno del ser humano podía, en efecto, desplazarse según sus elecciones a través de las distintas esferas ontológicas. Al menos así había ocurrido antes de la creación material y del tiempo con las naturalezas espirituales que se apartaron de la unidad del *Lógos* divino. Todas ellas creadas idénticas y coordinadas por Dios, se diferenciaron y degradaron ontológicamente según la medida de su apartamiento de la unidad y la distancia de su caída, llegando a ser ángeles, humanos o demonios.²⁴⁴ Esta doctrina pretendía rebatir la diferenciación esencial e innata entre los hombres y el férreo determinismo sostenidos por los gnósticos.

Al menos en el caso de los seres humanos, la caída ontológica podía revertirse. En *De principiis* se afirma que los hombre pueden alcanzar el orden de los ángeles (*angelorum ordinem*) y volverse hijos de Dios (*fili Dei fiunt*).²⁴⁵ Dejando atrás sus cualidades humanas, las inteligencias pueden efectuar su retorno a la unidad original: “No sólo elevándose sobre su naturaleza corpórea, sino también sobre los movimientos inciertos y frágiles del alma misma, se han adherido al Señor, ya que han sido hechos integralmente espíritus (*facti ex integro spiritus*), para que sean siempre un único espíritu con Él (*cum illo unus spiritus*)”.²⁴⁶

El Niseno sin dudas asimila este dinamismo ontológico de la naturaleza humana, aunque lo traslada a la existencia espacio-temporal de cada persona. En el doceavo capítulo del *De opificio hominis* describe el origen del mal como la interrupción de la comunión entre Dios, el intelecto y la naturaleza.²⁴⁷ Al apartarse el νοῦς de su fuente divina y dirigirse hacia la materia, tiene lugar, según Gregorio, un vuelco de la naturaleza hacia lo contrario (τῆς φύσεως πρὸς τὸ ἔμπαλιν γένηται ἢ ἐπιστροφή).²⁴⁸ Recurre, como vimos, a la imagen del espejo: “Pues el intelecto (ὁ νοῦς), como un espejo que ha colocado la idea de los bienes a sus espaldas, por un lado rechaza los reflejos del fulgor del bien y, por el otro, recibe como impresión en sí mismo la informidad de la materia (τῆς δὲ ὕλης τὴν

²⁴⁴ Cf. e.g. Orígenes, *De principiis* I, 6, 2-3; III, 5, 4.

²⁴⁵ Cf. *Ibid.* I, 8, 4.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ Cf. *De opificio hominis* XII, 9-12.

²⁴⁸ Cf. *Ibid.* XII, 12 (ed. Forbes, p. 170).

ἀμορφίαν)”.²⁴⁹ El autor habla incluso allí de una metamorfosis (συμμεταμορφοῦσθαι) del hombre con aquello a lo que se asimila.²⁵⁰

En sus homilías sobre el *Génesis*, Orígenes había afirmado que, al contemplar la imagen de Dios en el Verbo, los hombres pueden ser vueltos a formar (*reformari*) a su semejanza, así como al mirar *contra naturam* la imagen del diablo, se hacen por el pecado semejantes a este.²⁵¹

Gregorio también sigue a Orígenes, en cierto modo, respecto de las consecuencias ontológicas y cósmicas de la caída de los ángeles y de los hombres. En Orígenes aquella división del mal desdoblaba toda la realidad espiritual y daba ocasión para la tarea providencial divina de reunificación y para la creación del mundo sensible.²⁵²

En Gregorio, el desvío de la προαίρεσις no está asociado a una condición para la creación sensible, pero sí a la división y oposición interna de toda la naturaleza. Afirma en *De virginitate* que el ser humano es de algún modo ‘el creador y el artífice del mal’ (κτίστης καὶ δημιουργὸς τοῦ κακοῦ), que ‘inauguró desde sí mismo lo que va contra la naturaleza’ (καθ’ ἑαυτοῦ τὰ παρὰ φύσιν ἐκαινοτόμησε).²⁵³ Esta división es siempre ejercida por la decisión de cada persona. En el comentario al *Cantar* dirá: “La diferencia de la decisión (ἢ τῆς προαιρέσεως διαφορὰ) ha desgarrado la naturaleza en la amistad y la hostilidad”.²⁵⁴

Los autores de los primeros siglos cristianos interpretaban los ciclos de la metempsicosis de origen pitagórico y platónico como mutaciones morales a lo largo de una vida. La transformación en animales presente en los relatos homéricos de Perseo y de Circe, que antes habían sido leídos simbólicamente por los griegos como la migración de las almas celestes a cuerpos humanos o bestiales, eran utilizados por estos autores para

²⁴⁹ *Ibid.* XII, 10 (ed. Forbes, p. 170): “οἷον γὰρ τι κάτοπτρον κατὰ νότου τὴν τῶν ἀγαθῶν ιδέαν ὁ νοῦς ποιησάμενος, ἐκβάλλει μὲν τῆς ἐλλάμψεως τοῦ ἀγαθοῦ τὰς ἐμφάσεις, τῆς δὲ ὕλης τὴν ἀμορφίαν εἰς ἑαυτὸν ἀναμάσσειται”.

²⁵⁰ Cf. *Ibid.* XII, 12.

²⁵¹ Cf. Orígenes, *Homiliae in Genesim* I, 13. Véase la mención que el Niseno hace de la metáfora de un espejo que refleja a la serpiente si se vuelve hacia la tierra, pero a la belleza arquetípica si se torna hacia el bien, cf. *In Canticum canticorum* V (GNO VI, pp. 150-151).

²⁵² Cf. *Ibid.* *De principiis* II, 1, 1-3.

²⁵³ Cf. *De virginitate* XII, 2.

²⁵⁴ *In Canticum canticorum* II (GNO VI, p. 56, 5-6): “ἢ δὲ τῆς προαιρέσεως διαφορὰ πρὸς τὸ φίλιόν τε καὶ πολέμιον τὴν φύσιν διέσχισεν”. Cf. *De oratione dominica* I (GNO VII/2, p. 15, 20-22).

representar la degradación del pecado y el sometimiento del hombre a las diversas pasiones de la carne.²⁵⁵

El filósofo Jámblico afirma en su *Protréptico*, por ejemplo, que si al hombre se le priva de intelecto y sensibilidad, se vuelve semejante a una planta (φυτῶ γίγνεται παραπλήσιος), si se le quita sólo el intelecto, se animaliza (ἐκθηριούται), pero si se separa de la irracionalidad (ἀλογίας), permaneciendo en el intelecto, es semejante a Dios (ὁμοιοῦται θεῶ).²⁵⁶

Gregorio desarrolla detalladamente esta cuestión en diálogo con la filosofía griega a lo largo del *De anima et resurrectione*. En muchas de sus obras, describe la transformación del hombre en distintas bestias según sus vicios, recurriendo –de modo similar a Jámblico– a los verbos ἀποθηριόω y ἀποκτηνόω, utilizados antes por Orígenes para indicar el proceso de animalización o de embrutecimiento de la naturaleza humana.²⁵⁷ En *De vita Moysis* afirma que los hombres que no han llegado a la perfección pueden, habiéndose apartado de su propia naturaleza (τῆς ἰδίας ἐκστάντες φύσεως), remodelarse en las formas de los seres irracionales (εἰς ἀλόγων μορφὰς μεταπλάττονται).²⁵⁸ De modo similar, en *De opificio hominis* dice que la propia naturaleza es cincelada de nuevo (μεταχαρασσομένης τῆς φύσεως).²⁵⁹

Podemos encontrar, sin embargo, en el Niseno una perspectiva manifiestamente más positiva de esta mutabilidad, que lo distingue de sus fuentes platónicas y patrísticas. Ella está ligada a la creatividad de la decisión y a la visión del hombre como soberano y síntesis de todos los grados de vida. En efecto, Gregorio realza esta capacidad de transformación del ser humano como uno de los mayores dones de su naturaleza. Esto es especialmente evidente en el tardío *In Canticum canticorum*, en el cual Gregorio renueva el optimismo antropológico del *De opificio hominis*.

²⁵⁵ Cf. e.g. Ireneo, *Adversus haereses* V, 8, 2-3; Clemente de Alejandría, *Protrepticus* I, 4, 1-3; Orígenes, *De principiis* I, 8, 4; Hugo Rahner, *Mythes grecs et mystère chrétien*, Payot, Paris, 1954.

²⁵⁶ Cf. Jámblico, *Protréptico* V (ed. Pistelli, p. 35, 14-18): “αἰσθήσεως μὲν οὖν καὶ νοῦ ἀφαιρεθεὶς ἄνθρωπος φυτῶ γίγνεται παραπλήσιος, νοῦ δὲ μόνου ἀφηρημένος ἐκθηριούται, ἀλογίας δὲ ἀφαιρεθεὶς μένων δ' ἐν τῷ νῶ ὁμοιοῦται θεῶ”.

²⁵⁷ Véase *De beatitudinibus* II; *De opificio hominis* XVIII, 3; *In inscriptiones Psalmorum* II, xvi, 85; *De anima et resurrectione* (PG 46, 63D-64A, 112D); *In Canticum canticorum* VIII (GNO VI, pp. 250-251). Cf. Orígenes, *De principiis* I, 8, 4; fr. gr. 17b (Koetschau).

²⁵⁸ Cf. *De vita Moysis* II, 316 (GNO VII/1, p. 142, 10-13).

²⁵⁹ Cf. *De opificio hominis* XVIII, 3.

Como vimos más arriba (cf. 1.1.3.), Gregorio describe en este último tratado a los tres grados de vida como tipos de προαίρεσις.²⁶⁰ Con ello modifica radicalmente la estática división de los tipos de hombres –hílicos, psíquicos y pneumáticos– entre los gnósticos, y quizás también responde a la división plotiniana.²⁶¹ Pareciera que, según nuestro autor, el hombre puede ir ascendiendo los distintos niveles de la naturaleza como peldaños mediante el dinamismo de su decisión. Se trata una vez más de la ‘imagen viviente’ de lo divino, un microcosmos animado que despliega progresivamente las diversas formas que le son inherentes. Recordemos que en el capítulo central de esa obra Gregorio atribuía a la naturaleza humana la plenitud de las perfecciones de Dios, afirmando que ella las realizaba en su modo creatural, es decir, en el devenir.

Pues bien, ese mismo devenir es propuesto en el *In Canticum* como un aliado (συνεργόν) en el ascenso eterno hacia la perfección.²⁶² Gregorio parece completar la apropiación cristiana del mito de Proteo. El proceso de transformación del propio ser es constitutivo a la naturaleza humana y se abre siempre a la novedad en su ascenso sin fin hacia lo divino.

Así como en las funciones de los teatros, aunque sean los mismos actores quienes interpretan el relato que les fue asignado, sin embargo suelen aparecer otros a partir de ellos, al alternar el aspecto que los recubre (τὸ εἶδος τὸ περὶ αὐτοῦς) mediante la diversidad de las máscaras (τῆ διαφορᾷ τῶν προσωπειῶν), y el que ahora aparece como esclavo o ignorante poco después es visto como ciudadano distinguido o soldado, y a la vez el que deja atrás la figura de un súbdito asume el aspecto de un general o también se reviste bajo la forma de un rey; así también, en sus progresos hacia la virtud, los que son transformados de gloria en gloria (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν μεταμορφούμενοι) por el deseo de realidades más elevadas no permanecen siempre con la misma impronta (τῷ αὐτῷ χαρακτήρι), sino que, según la medida de perfección que cada uno haya sucesivamente alcanzado a través de las buenas obras, cierta impronta especial (ἰδιός τις χαρακτήρ) resplandece en su vida, deviniendo y apareciendo (γινόμενός τε καὶ φαινόμενος) una a partir de la otra, a través del acrecentamiento en los bienes.²⁶³

²⁶⁰ Cf. *Ibid.* VIII, 6.

²⁶¹ Cf. Plotino, *Enéadas* II 9 (33), 9.

²⁶² Cf. *In Canticum canticorum* VIII (GNO VI, p. 252). Para un desarrollo de la cuestión de la ἐπέκτασις en el Niseno, puede consultarse Jean Daniélou, *Platonisme et Theologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris, 1944, pp. 291-307.

²⁶³ *In Canticum canticorum* VI (GNO VI, pp. 185.20 - 186.12): “ὡσπερ γὰρ ἐν ταῖς πομπαῖς τῶν θεάτρων, κἂν οἱ αὐτοὶ ὄσιν οἱ τὴν προτεθεῖσαν αὐτοῖς ἰστορίαν ὑποκρινόμενοι, ὅμως ἕτεροι ἐξ ἑτέρων νομίζονται φαίνεσθαι οἱ τῆ διαφορᾷ τῶν προσωπειῶν τὸ εἶδος τὸ περὶ αὐτοῦς ἐναμείβοντες καὶ ὁ νῦν δοῦλος ἢ ἰδιώτης φαινόμενος μετ’ ὀλίγον ἀριστεύς τε καὶ στρατιώτης ὄρᾳται καὶ πάλιν καταλιπὼν τὸ ὑποχέριον

Como puede leerse en este texto, para Gregorio el hombre está libre no sólo de los condicionamientos externos, sino también de aquellos pertenecientes a su propia naturaleza. Los roles y las determinaciones de cualquier tipo no son estáticos, como el autor afirma incluso acerca de las asimetrías sociales y económicas de su tiempo.²⁶⁴

El ser humano no permanece siempre con la misma impronta. Es un verdadero infinito en devenir. A aquel carácter único e inviolable de la προαίρεσις en Epicteto, el Niseno lo pone al frente de este dinamismo transformador del ser, ‘de gloria en gloria’, como un eco del versículo paulino (cf. 2 Cor 3, 18). Su finalidad y su perfección no son el descanso o la disolución en su principio, sino este mismo impulso constante hacia adelante, en comunión cada vez más íntima con lo divino. Es el modo en que Gregorio comprende también la divinización (θέωσις, ἀποθέωσις) del hombre. Evitando la identidad de esencia entre creador y criatura, la describe, como cierto proceso constante de deificarse (θεοποιεῖν), por el cual el ser humano es más y más profundamente ‘formado en la propiedad de la divinidad’ (μορφωθέντα τῷ τῆς θεότητος ιδιώματι).²⁶⁵

1.5. Autoridad y decisión más allá de la necesidad y del orden causal.

Después de haber desarrollado los principales elementos de la teoría de la libertad personal en el Niseno, estamos en condiciones de comprender más profundamente algunas de sus intuiciones más originales y osadas. Es en parte a causa de estas intuiciones que su posteridad queda teñida por la controversia o por una prudente indiferencia. En ellas se sugiere que la iniciativa de la persona humana y su autoridad están de algún modo por sobre el orden natural y la conexión de sus causas. Pero no simplemente por pertenecer al

σχῆμα στρατηγικὸν εἶδος ἀναλαμβάνει ἢ καὶ βασιλέως μορφήν ὑποδύεται, οὕτω καὶ ἐν ταῖς κατὰ τὴν ἀρετὴν προκοπαῖς οὐ πάντοτε τῷ αὐτῷ παραμένουσι χαρακτηρὶ οἱ ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν διὰ τῆς τῶν ὑψηλοτέρων ἐπιθυμίας μεταμορφούμενοι, ἀλλὰ πρὸς λόγον τῆς ἀεὶ κατορθωθείσης ἐκάστῳ διὰ τῶν ἀγαθῶν τελειότητος ἰδίος τις τῷ βίῳ χαρακτήρ ἐπιλάμπει ἄλλος ἐξ ἄλλου γινόμενός τε καὶ φαινόμενος διὰ τῆς τῶν ἀγαθῶν ἐπαυξήσεως”. Cf. et. *Ibid.* IV (GNO VI, p. 103, 15-16).

²⁶⁴ Para un desarrollo de esta cuestión, puede consultarse mi “Filiación divina, dignidad y tolerancia: de Epicteto a Gregorio de Nisa”, en Rubén Peretó Rivas (ed.), *Tolerancia: teoría y práctica en la edad media*, Brepols, Porto, 2012, pp. 13-27 (Textes et Études du Moyen Âge, 64).

²⁶⁵ *De beatitudinibus* V (GNO VII/2, p. 124, 16).

reino del espíritu. La autoridad humana parece estar también más allá del orden espiritual y del plano ontológico, hasta el extremo de afirmar que el propio Dios es consecuente a ella.

1.5.1. La concepción del orden cósmico: τάξις y ἀκολουθία.

Cuando los antiguos estoicos describen el cosmos, esa totalidad bella y armónica tan propia del espíritu griego, recurren a los términos ‘orden’ (τάξις) y ‘sucesión’ (ἀκολουθία) para señalar su estructura y su despliegue. La armonía del cosmos es identificada con lo divino mismo, y por ello su ordenación se convierte en un destino inexorable.

Jean Daniélou ha estudiado la relevancia y las fuentes filosóficas de la noción de ἀκολουθία en el pensamiento de Gregorio de Nisa, término que significa una secuencia necesaria entre afirmaciones o fenómenos en la esfera de disciplinas tan diversas como la lógica, la metafísica, la cosmología, la medicina, la historia y la exégesis bíblica.²⁶⁶ Siguiendo a los estoicos –probablemente a través del prisma de los platónicos y peripatéticos– y también a Filón y a Orígenes, Gregorio considera que esta ἀκολουθία remite a una ordenación divina del cosmos y se manifiesta en el despliegue sucesivo y necesario de la naturaleza en todos los seres.²⁶⁷

Pero al haber asumido esta concepción helénica del mundo, los Padres tienen que hacer frente al dilema estoico de la compatibilidad del destino o el orden cósmico con la libertad humana: ¿Cómo puede ser el hombre considerado un agente libre si está inmerso en una concatenación universal, aquella ‘ordenación natural (φυσικὴν σύνταξιν) del universo –de la que hablaba Crisipo–, en la que desde siempre unas cosas son consecuentes (ἐπακολουθούντων) y están interconectadas a las otras’?²⁶⁸ Plotino lo plantea de manera más directa: ‘¿Cómo es que somos plenamente señores (ὄλως κύριοι) cuando estamos siendo conducidos (ἀγόμεθα)?’.²⁶⁹

Este interrogante preocupa sobremanera al Niseno. Y no es casual, porque nuevamente el punto se vincula con sus controversias trinitarias. En efecto, para la teología y metafísica de su adversario Eunomio de Cízico, toda diferenciación en el plano del ser

²⁶⁶ Cf. Jean Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, Brill, 1970, pp. 18-50.

²⁶⁷ Cf. e.g. *In Hexaemeron* (GNO IV/1 pp. 23.18 - 24.10).

²⁶⁸ Crisipo apud Gelio, *Noct. Att.* VII, 2 (SVF II, 1000).

²⁶⁹ Plotino, *Enéadas* VI 8 (39), 2, 19. Ver también *Ibid.* VI 8 (39), 4, 10-11

implica necesariamente inferioridad. En la cadena causal descendente de esencias y operaciones consecuentes (παρεπομένων) unas a otras, afirma Eunomio, toda realidad que ‘sigue’ a una causa no puede estar coordinada (συνταττομένης) con ella, sino que necesariamente debe siempre estar subordinada o sometida a ella (ύποταττομένης).²⁷⁰ Por ello la persona del Hijo llegará a ser considerada no sólo inferior sino también esclava del Padre.²⁷¹ Gregorio argumenta contra esta concepción unívoca de la sucesión (ἀκολουθία) causal y del orden (τάξις), sobre todo cuando se pretende aplicarla a las personas divinas o humanas, pues en cuanto tales no están de ningún modo subordinadas las unas a las otras.²⁷²

El Niseno busca, entonces, un principio del obrar que sea absolutamente irreductible a la conexión necesaria de las causas. Claro que los platónicos y aristotélicos de los siglos II y III AD habían ofrecido teorías diversas contra el determinismo extremo de los estoicos, garantizando la autonomía causal de los agentes humanos.²⁷³ Luego los autores cristianos recogieron estos argumentos y elaboraron a su vez algunos propios.²⁷⁴ Pero a pesar de todos estos intentos la fuerza de la teoría de Crisipo seguía vigente en esta época, como lo demuestran algunas formulaciones estoicas de esos siglos que conservamos.²⁷⁵ Lo cierto es que aunque se lograra relativizar o eliminar la determinación exterior en las acciones humanas, como pretendía el propio Crisipo y el resto de las escuelas al hablar de ‘lo que recae sobre nosotros’ (τὸ ἐφ’ ἡμῖν), era más difícil evadir la necesidad interior a cada sujeto, propia de su constitución física, psíquica o intelectual.

1.5.2. Autoridad del hombre: la oposición entre espíritu y necesidad.

En las secciones que siguen intentaré demostrar que, mientras que la mayoría de los autores previos al Niseno ubican a la noción de ἐξουσία o autoridad humana en el contexto

²⁷⁰ Apud *Contra Eunomium* I, 151-154 (GNO I, pp. 71.28 - 73.15).

²⁷¹ Cf. *Ibid.* III, 8, 43-58 (GNO II, pp. 254.26 - 261.3).

²⁷² *Ibid.* I, 191-204 (GNO II, pp. 82.19 - 86.16).

²⁷³ Véase e.g. Alcínoo, *Didaskalikós* 26, 1-3; [Plutarco], *De fato* 570A-572E; Alejandro de Afrodisia, *Mant.* 15, 185-186.

²⁷⁴ Cf. Orígenes, *Commentarium in Genesim* III, apud *Philoc.* XXIII; Bardesán de Edesa, *Lib. leg. reg.* (PS 1/2, pp. 543-555).

²⁷⁵ Cf. e.g. Alejandro de Afrodisia, *De fato* XIII, XXII, et passim. Véase Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 396-412.

de una dualidad entre espíritu y naturaleza –o bien entre intelecto e impulsos naturales o percepciones sensibles–, Gregorio las traslada a la distinción en el hombre entre hipóstasis y esencia, o entre persona y naturaleza, que proviene de su teoría trinitaria. En la primera dualidad, el espíritu o el intelecto son los que garantizan la autonomía causal del individuo, su responsabilidad. En la distinción que inspira la antropología del Niseno, es el yo personal el que garantiza el señorío sobre los propios actos, siendo irreductible a la naturaleza común, a sus impulsos y potencias, y por tanto también al intelecto, al alma o al principio rector.

Frente al orden universal y necesario del cosmos, todas las escuelas filosóficas clásicas se preocupan por preservar la autonomía causal del individuo humano. En general, esta doctrina se expone en el contexto de una teodicea, que ya desde Homero intenta desvincular a los dioses de los males que padecen los hombres. Pero también se la utiliza como condición de posibilidad del mérito de las acciones y con él de toda la teoría ética. Así, a partir del hombre considerado como principio (ἀρχή), causante (αἴτιος) o señor (κύριος) de sus acciones, se elaboran expresiones más técnicas como la de lo voluntario (ἐκούσιον) en Aristóteles, o las de lo que recae sobre nosotros (τὸ ἐφ' ἡμῖν) y lo que es a causa de nosotros (τὸ παρ' ἡμᾶς) en los estoicos y epicúreos.²⁷⁶

En los autores judíos y cristianos, como hemos visto, esta autonomía de cada ser humano suele estar asociada a su carácter de imagen y semejanza de Dios, de acuerdo al relato de la creación del *Génesis*. La palabra ἐξουσία es utilizada tanto en la *Septuaginta* como en el Nuevo Testamento para señalar una autoridad poseída en plenitud sólo por Dios, y que puede ser delegada a reyes, profetas y sacerdotes. También aparece una y otra vez en los Evangelios describiendo el poder de las palabras y las obras de Jesús, recibido del Padre.²⁷⁷

En los primeros estoicos, siguiendo en esto a los cínicos, el sabio era representado como soberano, ya que sólo él podía ser libre (ἐλεύθερος).²⁷⁸ Se decía incluso que la ley lo dotaba de una autoridad omniperfecta (παντελής ἐξουσία), que implicaba poder actuar y

²⁷⁶ Sobre estas últimas dos expresiones véase, por ejemplo: Alejandro de Afrodísia, *De fato* 14; Diógenes Laercio, *Vitae* X, 133.

²⁷⁷ Cf. J. D. Douglas et al. (eds.), *Diccionario Bíblico*, Mundo Hispano, Texas, 2005, p. 113.

²⁷⁸ Apud Diógenes Laercio, *Vitae* VII, 121 (SVF III, 355)

vivir como quisiera (ὡς βούλεται).²⁷⁹ El testimonio de Diógenes Laercio y el de Orígenes conservan la antigua definición de ἐλευθερία como ἐξουσία αὐτοπραγίας, de difícil interpretación, pero que podría traducirse como ‘la autoridad de la acción propia’.²⁸⁰ A su vez, es probable que de estos conceptos derivara la célebre expresión de lo autogobernado (τὸ αὐτεξούσιον) y otras semejantes, tan influyentes sobre todas las escuelas filosóficas, sobre los Padres griegos y sobre Gregorio en particular.

Como sugiere la teoría del desprendimiento divino, no sólo el intelecto o principio rector, sino también el poder y la autoridad del ser humano le eran delegados por la propia divinidad. Así, aunque el judío Filón ridiculiza a los estoicos por ubicarse a sí mismos como príncipes y reyes, desafiando la omnipotencia divina,²⁸¹ los sigue casi a la letra en un bello fragmento del *Quod Deus sit immutabilis* en el que afirma: “sólo a la razón (διάνοια) juzgó digna de libertad (ἐλευθερίας ἡξίωσε) el Padre creador; la dejó libre, habiendo desatado los lazos de la necesidad (τὰ τῆς ἀνάγκης ἀνεις δεσμά), obsequiándole el bien más adecuado y afín a él mismo: el de lo voluntario (τοῦ ἐκουσίου), según la porción que pudiera recibir”.²⁸² Aquí los motivos estoicos se combinan con elementos platónicos, aristotélicos y pitagóricos, en una síntesis muy similar a la de un fragmento atribuido por Estobeo a Critón el pitagórico.²⁸³

La desvinculación del espíritu humano respecto a la necesidad de la naturaleza será también patrimonio común de los platónicos tardíos. Es de especial interés la forma que adquiere esta teoría en Jámblico. En un pasaje de la *Epístola a Macedonio sobre el destino* Jámblico atribuye sólo a los hombres (ἡμῶν μόνος) la autoridad independiente del alma (ἀδέσποτον τῆς ψυχῆς ἐξουσία), que nos desliga de los lazos de la necesidad (τῶν ἀναγκαίων δεσμῶν).²⁸⁴ Habla también de dos principios de acciones en el alma, uno de los

²⁷⁹ Cf. *Ibid.* VII, 125 (SVF III, 590); Filón, *Quod omnis probus liber sit* 59.

²⁸⁰ Apud Diógenes Laercio, *Vitae* VII, 121 (SVF III, 355); Orígenes, *In evangelium Ioannis* II, xvi, 112 (SVF III, 544). Para la traducción tuve en cuenta que Crisipo vincula la αὐτοπραγία con ocuparse de lo propio (τὰ αὐτοῦ πράττειν) según Plutarco, *De Stoicorum repugnantibus* 20, 1043b (SVF III, 703). Cf. Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, p. 340.

²⁸¹ Cf. Filón, *De somniis* II, 290-1.

²⁸² Filón, *Quod Deus sit immutabilis* 47.

²⁸³ Cf. Estobeo, *Anthologium* II, 157-158 (ed. Wachsmuth).

²⁸⁴ Cf. *Ibid.* II, 44.

cuales permanece liberado de la naturaleza (ἀφειμένη ἀπὸ τῆς φύσεως) y desligado del movimiento del universo (ἀπόλυτος ἀπὸ τῆς τοῦ παντὸς κινήσεως).²⁸⁵

Se acentúa de este modo en la mayoría de las escuelas la separación tajante entre espíritu y naturaleza. La libertad y la autonomía corresponden al primero, en la medida en que participa del intelecto y el poder divinos, y la necesidad caracteriza a la segunda. Aunque los primeros estoicos escapaban de algún modo a esta dualidad y respondían a ella con su estricto materialismo, la Stoa imperial acentúa el contraste entre lo que depende de nosotros y lo que no, entre la esfera de lo ajeno y la de lo propio, que excluye al cuerpo y abarca en la mayoría de los casos únicamente a la razón libre como principio rector de las acciones, como facultad de asentimiento frente a las representaciones.

Podemos ver este marcado contraste en Epicteto, quien asocia también la participación humana en la razón como una delegación de autoridad de parte de lo divino. Por eso exclama: “Nadie tiene autoridad sobre mí (εἰς ἐμὲ οὐδεὶς ἐξουσίαν ἔχει); he sido liberado por Dios (ἠλευθέρωμαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ)”.²⁸⁶ La autoridad de cada uno se presenta como inviolable por ser una fracción de la sustancia divina, de su intelecto y su poder.

Aunque heredera de estas consideraciones de las distintas corrientes filosóficas, la perspectiva de Gregorio muestra también caracteres peculiares. Al describir la creación del hombre en *De opificio hominis*, como hemos mencionado, el autor concibe a la naturaleza espiritual y corpórea de modo integral. Creador y criatura mantienen, como en el texto bíblico, una relación entre yo y tú. Según el Niseno, después de haber creado el universo, Dios buscaba con quién compartirlo.²⁸⁷ Este *alguien* a quien ofrece el mundo entero, a quien colma de todos los bienes divinos, es el ser humano. Ya en esta obra Gregorio parece distinguir entre este alguien y la esencia que le es propia, como cuando dice que el Creador modeló una naturaleza excepcional y adecuada para él (αὐτῷ).²⁸⁸ Al distinguirse de su propia naturaleza corpóreo-espiritual, la persona humana está en cierto modo más allá de la necesidad material, pero también de aquella propia del espíritu.

²⁸⁵ Cf. *Ibid.* II, 45, 13-17. Véase Daniela P. Taormina, “Iamblichus: the Two-Fold Nature of the Soul and the Causes of Human Agency”, en John M. Dillon, Eugene Afonasin, John F. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden, Brill, 2012, pp. 63-73.

²⁸⁶ Epicteto, *Dissertationes* IV, 7, 16-17.

²⁸⁷ Cf. Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* I, 5.

²⁸⁸ Cf. *Ibid.* III, 2.

1.5.3. Autoridad de elegir, autoridad de ser.

Hemos visto que Gregorio definía a la decisión en el contexto de la creación del ser humano, como una delegación de la autoridad (ἐξουσία) divina bajo el exclusivo control de cada individuo humano (1.4.1.). También destacamos la dimensión ontológica y creativa de la προαίρεσις.

Además de los textos de autores paganos y del fragmento de Filón, recién citados, quisiera mencionar un fragmento del *De libero arbitrio* de Metodiod que se asemeja a la definición gregoriana de προαίρεσις. Allí se dice que Dios, queriendo honrar (τιμῆσαι) al hombre, ‘le dio la autoridad de poder hacer lo que quisiera (τὴν ἐξουσίαν αὐτῷ τοῦ δύνασθαι ποιεῖν ἃ βούλεται δεδωκέναι)’²⁸⁹. Esta autoridad consiste para Metodiod en poder obedecer los preceptos divinos (πεῖθεσθαι τοῖς προστάγμασιν) o no escucharlos (μὴ ὑπακούειν).²⁹⁰

No obstante la obvia influencia estoica, el pasaje nos remite a la tradición judía y cristiana de los ‘dos caminos’. En el Pentateuco y en los libros proféticos (cf. e.g. Deut 30, 15-20; Jer 21, 8) se narra que Dios pone frente al ser humano dos caminos, uno que lleva a la vida y al bien, y otro, a la muerte y al mal. La apropiación cristiana de aquellos pasajes bíblicos puede evidenciarse ya en la *Didaché* y en la *Epístola de Bernabé*, escritas en el siglo I AD.²⁹¹

Si atendemos a la teoría de Metodiod, queda claro que la temática de los dos caminos ya había sido incorporada al problema de la libertad y de la autoridad humana para elegir entre el bien y el mal. En torno al mismo período, también las *Homiliae* pseudo-clementinas afirman que Dios hace a cada hombre libre (ἐκαστον τῶν ἀνθρώπων ἐλεύθερον) frente a dos reinos, el del mal presente y el del bien futuro, dándole la autoridad de elegir el que quiera (τὴν ἐξουσίαν αἰρεῖσθαι ὃ βούλεται).²⁹²

Paralelamente, en ámbito pagano, el concepto de ἐξουσία toma un giro decisivo hacia un cierto indeterminismo de la acción en la refutación de la teoría estoica llevada a cabo por el peripatético Alejandro de Afrodisia. En su *De fato* se afirma que los hombres

²⁸⁹ Metodiod de Olimpia, *De libero arbitrio* (PG 18, 264B-265A). Véase también Orígenes, *Contra Celsum* VIII, 72.

²⁹⁰ Cf. *Ibid.*

²⁹¹ Cf. Anónimo, *Didache seu Doctrina XII apostolorum* 1-6; [Bernabé], *Epistula Barnabae* 18-20.

²⁹² Cf. [Clemente de Roma], *Homiliae* VII, 5, 1-3; 9, 4-5.

poseen ‘autoridad de elección’ (ἐξουσία τῆς αἰρέσεως) sobre sus acciones, derivada de la facultad deliberativa y de la razón, que los hace capaces de realizar acciones diferentes en iguales circunstancias.²⁹³

Gregorio probablemente conozca ambas tradiciones en torno a la ‘autoridad de elección’. También para él la opción fundamental de la decisión es entre el bien y el mal, entre la virtud y el vicio, como lo afirma en *In inscriptiones Psalmorum*, muy cerca del texto de Metodio.²⁹⁴ La influencia de Alejandro se tratará más en detalle en la siguiente sección.

Pero es curioso cómo en el Niseno el ámbito propio de la ἐξουσία humana se expande más allá del plano meramente operativo y práctico hasta el plano ontológico. En efecto, más arriba (1.4.3.) mencionamos el uso gregoriano del concepto de ‘autoridad de decidir’ (ἐξουσία τοῦ προαιρεῖσθαι). Sin embargo, vamos a comprobar que, en sus obras, la ‘autoridad de elegir’ de sus predecesores se amplía en una ‘autoridad de ser’.

Para comprender mejor este ‘giro ontológico’ de la autoridad y la decisión, que ya consideramos en secciones anteriores, es de vital importancia recurrir nuevamente a la filosofía de Plotino. A mediados del siglo XX, el clásico estudio de Gaïth señalaba la influencia de *Enéadas* VI 8 (39) sobre la concepción de la voluntad del Niseno, y particularmente sobre su teoría de la voluntad divina.²⁹⁵ Efectivamente, los paralelos son evidentes, y veremos cómo el inusual lenguaje del tratado plotiniano influye también sobre la concepción nisena de la libertad y la autoridad del hombre.

La atenta lectura del texto plotiniano y de sus audacias teológicas por parte de Gregorio parece haber inspirado algunas de sus tesis más originales acerca de los alcances de la libertad humana. Sin embargo, la libertad filosófica del Niseno y su propia especulación hacen que su teoría acabe situándose, como sugeriremos, en las antípodas de Plotino.

En el tercer libro del *Contra Eunomium*, Gregorio afirma que Dios siempre quiere precisamente lo que es y es absolutamente lo que quiere (ἀεὶ καὶ βούλεται ὅπερ ἐστὶν καὶ

²⁹³ Cf. Alejandro de Afrodisia, *De fato* XI (179.8 - 180.2); Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom*, pp. 406-408.

²⁹⁴ Véase *In inscriptiones Psalmorum* I, 7, 15 (GNO V, p. 46, 24 y ss.): “ἐν τῇ προαιρέσει τῶν ἀνθρώπων εἶναι τὸ ἑαυτοῖς νέμειν κατ’ ἐξουσίαν ἃ βούλονται, εἴτε τὸ ἀγαθὸν εἴτε τὸ φαῦλον”. Cf. *In Canticum canticorum* XII (GNO VI, pp. 345-346).

²⁹⁵ Cf. Gaïth, Jérôme, *La conception de la liberté*, 1953, pp. 19-22.

ἐστὶ πάντως ὁ καὶ βούλεται).²⁹⁶ En *De anima et resurrectione* sostiene que, al estar más allá de todo bien (παντὸς ἀγαθοῦ ἐπέκεινα), la naturaleza divina quiere lo que posee y posee lo que quiere (ὁ ἔχει θέλει, καὶ ὁ θέλει ἔχει).²⁹⁷ Ambos pasajes remiten a afirmaciones del tratado de Plotino sobre la voluntad de lo Uno. En efecto, allí se dice, entre otras cosas, que el primer principio ‘es aquello que quiere’ (τοῦτο οὖσαν ὁ θέλει) o que ‘como quiere y obra es su propia esencia’ (ὡς βούλεται τε καὶ ἐνεργεῖ ἡ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ).²⁹⁸

Consciente de la impropiedad de este lenguaje para hablar del Bien supremo, Plotino insiste, sin embargo, en atribuir a lo divino las características clásicas del autogobierno, de lo que recae sobre nosotros y de la elección, pero en un grado absoluto. No puede decirse siquiera que lo Uno está al servicio o depende (δουλεύειν) de su propia naturaleza, porque no hay en él dualidad entre lo que manda y lo que obedece. En él es lo mismo el ser y el obrar (τὸ αὐτὸ τὸ εἶναι ἐκεῖ καὶ τὸ ἐνεργεῖν); su voluntad y su esencia son idénticas (ἡ βούλησις αὐτοῦ καὶ ἡ οὐσία ταὐτὸν ἔσται).²⁹⁹

Si bien estas reflexiones de Plotino inspiran la concepción gregoriana de la voluntad divina, el Niseno las modifica sustancialmente, ya que las adapta a la distinción intradivina de una esencia y tres hipóstasis. Si Plotino tendía a eliminar en el primer principio la diferencia entre voluntad, esencia y operación, Gregorio se preocupa por distinguir la actividad común esencial de la iniciativa propia de cada persona, aunque ellas se encuentren en perfecta armonía. Ya que hemos tratado esta cuestión más ampliamente en otra sección, sólo mencionaremos un ejemplo. El autor continúa el pasaje del *Contra Eunomium* citado unos párrafos más arriba diciendo que el Verbo es llamado propiamente

²⁹⁶ Cf. *Contra Eunomium*, III, 1, 125 (GNO II, pp. 45.27 - 46.3): “ὁ δὲ θεὸς ἐν ὧν ἀγαθὸν ἐν ἀπλῇ τε καὶ ἀσυνθέτῳ τῇ φύσει πάντοτε πρὸς τὸ αὐτὸ βλέπει καὶ οὐδέποτε ταῖς τῆς προαιρέσεως ὁρμαῖς μεταβάλλεται, ἀλλ’ αἰεὶ καὶ βούλεται ὅπερ ἐστὶν καὶ ἐστὶ πάντως ὁ καὶ βούλεται”.

²⁹⁷ Cf. *De anima et resurrectione* (PG 46, 93A-B): “Ἐπεὶ δὲ οὖν παντὸς ἀγαθοῦ ἐπέκεινα ἡ θεία φύσις, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἀγαθοῦ φίλον πάντως, διὰ τοῦτο ἐν ἑαυτῇ βλέπουσα, καὶ ὁ ἔχει θέλει, καὶ ὁ θέλει ἔχει, οὐδὲν τῶν ἔξωθεν εἰς ἑαυτὴν δεχομένη”.

²⁹⁸ Cf. Plotino, *Enéadas* VI 8 (39), 9, 42-48; 13, 8-11. Expresiones similares se repiten una y otra vez en diferentes secciones del tratado. Gregorio parece hacerse eco de ellas también al describir la creación divina, en la que la voluntad de Dios se vuelve esencia y realidad. Cf. *De anima et resurrectione* (PG 46, 124B); *Oratio catechetica* XXIV, 2.

²⁹⁹ Cf. *Ibid.* VI 8 (39), 4, 22-29; 7, 46-54; 12, 28-37; 13, 7-8.

Hijo de Dios porque “por un lado, su naturaleza (φύσις) posee el bien en sí misma, y por otro, su decisión (προαίρεσις) no se desprende de lo mejor”.³⁰⁰

Mientras que para Plotino la libertad plena y el señorío sobre sí se logran sólo al excluir toda diferencia, en la identidad absoluta de lo Uno, para Gregorio la libertad de decisión y la autoridad residen justamente en la diferencia, esto es, en la unicidad de cada una de las hipóstasis, distintas e irreductibles al plano esencial-ontológico. Este paso implica también una transformación del ámbito de la ‘autoridad de elección’ en su antropología.

En efecto, Gregorio transfiere a la persona humana prerrogativas que Plotino había reservado sólo a lo Uno. Este había dicho que el primer principio era totalmente señor de sí mismo (κύριος ἑαυτοῦ), poseyendo en su poder incluso ‘el ser’ (ἐφ’ ἑαυτῷ ἔχων καὶ τὸ εἶναι).³⁰¹ El Niseno, lo sabemos, atribuye este señorío sobre el propio ser a cada ser humano. De este modo, cada uno, de acuerdo a su autoridad (κατ’ ἐξουσίαν), puede elegir (αἰρεῖσθαι) a su arbitrio por la capacidad de decisión (τὸ κατὰ γνώμην ἐκ τῆς προαιρετικῆς δυνάμεως), y llega a ser exactamente eso que quiere (ὅτιπερ ἂν ἐθέλει τοῦτο καὶ γινομένην).³⁰²

Hemos visto repetirse esta última fórmula de Gregorio en muchos de sus textos antropológicos. Curiosamente, ella sigue de cerca una conjetura plotiniana, cuando considera el absurdo de que lo Uno pudiera ‘elegir lo que quisiera llegar a ser’ (ἐλέσθαι ὅ τι θέλοι γενέσθαι) y ‘abandonar y alterar su propia naturaleza hacia otra’ (ἐξεῖναι αὐτῷ ἀλλάξασθαι τὴν αὐτοῦ φύσιν εἰς ἄλλο).³⁰³ Aunque también la tacharía de absurda respecto a lo divino, el Niseno convierte esta afirmación en el fundamento de la libertad humana, lanzada en un progreso sin fin hacia lo infinito.

Al plantear la problemática en el plano puramente esencial, Plotino no puede evitar considerar a la diferencia como alteridad ontológica y, por lo tanto, como subordinación. Algo similar sucederá con la teología de Eunomio, como vimos. Sólo en la medida en que los hombres *son* la esencia (οὐσία), que Plotino identifica con el plano del Intelecto, sólo en

³⁰⁰ *Contra Eunomium*, III, 1, 125 (GNO II, p. 46, 4-6): “τῆς τε φύσεως ἐν ἑαυτῇ τὸ ἀγαθὸν ἐχούσης τῆς τε προαιρέσεως οὐκ ἀπερωγυίας τοῦ κρείττονος”.

³⁰¹ Cf. Plotino, *Enéadas* VI 8 (39), 13, 10-11.

³⁰² Cf. *De anima et resurrectione* (PG 46, 120C).

³⁰³ Cf. Plotino, *Enéadas* VI 8 (39), 13, 33-38.

esa medida escapan a la esclavitud y pueden ser llamados señores.³⁰⁴ Pero en tanto se agrega a ellos la diferencia, que allí identifica con el cuerpo, no escapan al sometimiento.³⁰⁵ En último término, entonces, sólo lo que está más allá de la esencia (ἐπέκεινα οὐσίας) puede ser verdadera y plenamente libre, ya que no es esclavo ni de la esencia ni de sí mismo (οὐ δουλεύει οὐδὲ οὐσίᾳ οὐδὲ ἑαυτῷ).³⁰⁶

Es interesante notar que la hipóstasis en el Niseno también se halla de algún modo ‘más allá de la esencia’, en cuanto es distinta e irreductible a ella. En este sentido, su decisión podía convertirse en señora de su propio ser, modificarlo y recrearlo. Ciertamente la adaptación gregoriana de esta temática tardía de Plotino termina ubicando a Gregorio en las antípodas del maestro platónico. En efecto, la teoría de la voluntad de este implica para el hombre el abandono del yo inferior y un ascenso ‘despersonalizado’ al Intelecto y a lo Uno. Gregorio, en cambio, reformula y utiliza la misma teoría para exaltar y describir el poder del sí mismo personal de cada hombre, que tiene autoridad incluso sobre su propio ser, a imagen de la omnipotencia divina.

1.5.4. ¿Un Dios que ‘sigue’ al hombre? *De vita Moysis* II, 86.

En esta misma línea, una de las tesis más osadas del Niseno acerca de la libertad humana puede encontrarse en un breve pasaje que llamó fuertemente mi atención y cuya interpretación quisiera ensayar en esta sección. Pertenece a su obra tardía *De vita Moysis*. en el contexto de su interpretación alegórica de las plagas de Egipto, Gregorio quiere explicar –como hicieron ya Homero y Platón³⁰⁷– que Dios no puede ser el causante (αἴτιον) de los males, pero recurre a una terminología muy particular. He aquí el texto:

Todas estas [plagas] las realiza a modo de antecedente la decisión egipcia (ποιεῖ μὲν κατὰ τὸ προηγούμενον ἢ Αἰγυπτία προαίρεσις), y las introduce (ἐπάγει) la imparcial justicia de Dios, que es consecuente (ἐπακολουθοῦσα) a las decisiones según su valía.³⁰⁸

³⁰⁴ Cf. *Ibid.* VI 8 (39), 12, 9-13.

³⁰⁵ Cf. *Ibid.*

³⁰⁶ Cf. *Ibid.* VI 8 (39), 19, 12-15

³⁰⁷ Ver Homero, *Odisea* I, 32-4; Platón, *República* X, 617d-e; Id., *Timeo* 42e3-4.

³⁰⁸ *De vita Moysis* II, 86 (GNO 7/1, p. 58, 20-23): “ἀπερὸ πάντα ποιεῖ μὲν κατὰ τὸ προηγούμενον ἢ Αἰγυπτία προαίρεσις, ἐπάγει δὲ ἡ ἀδέκαστος τοῦ Θεοῦ δίκη ἐπακολουθοῦσα κατ’ ἀξίαν ταῖς προαιρέσεσι”.

Es evidente la inspiración origeniana de la frase. Gregorio conoce la exégesis que Orígenes ha hecho de estos pasajes del Éxodo y sus argumentos contra el determinismo gnóstico. Pero la afirmación es más osada que las que encontramos en los textos del Alejandrino, como veremos. Gregorio sugiere que la justicia divina ‘sigue’ a los designios humanos y de algún modo se somete a ellos.

Tanto en el plano lógico como en el científico el verbo ἐπακολουθέω y su equivalente ἔπομαι –que significan ‘ser consecuente’, ‘seguir de cerca’– señalaban un orden determinado y eran predicados de lo inferior y de lo relativo con respecto a sus causas y primeros principios.³⁰⁹ También eran utilizados en las escuelas tradicionales para señalar los grandes ideales de la vida práctica: la asimilación a Dios (ὁμοίωσις θεῶ), el seguimiento o imitación (μίμησις) de lo divino y de la naturaleza, el vivir según la razón (κατὰ λόγον)³¹⁰. Su atribución a Dios mismo frente a la iniciativa humana en la obra del Niseno es fuertemente paradójica. Amenaza con restringir la omnipotencia divina y otorgar al hombre un poder desmedido.

Pero, ¿qué es realmente lo que el Niseno quiere expresar allí? Voy a sugerir que su intención principal es afirmar una coordinación plena entre Dios y el hombre, pero no al nivel de la esencia o la naturaleza, sino en el plano interpersonal. Gregorio parece querer fundar en esta relación personal humano-divina su propia concepción de la libertad humana y de la decisión (προαίρεσις). En efecto, si Dios fuera pensado sólo en categorías esenciales u ontológicas, sería absurdo considerar que la causa primera y absoluta pudiera ‘seguir’ en modo alguno a sus efectos.

Pero si consideramos el carácter personal de lo divino y de lo humano, aquella ‘diferencia hipostática’ presente tanto en Dios como en los hombres, que conlleva un verdadero señorío (κυριότης) de ambos sobre la naturaleza, no es irracional pensar en una correlación más recíproca entre Creador y criatura, en la que el primero interactúa de algún modo con el segundo y es ‘consecuente’ con el don que le ha otorgado.

³⁰⁹ Cf. e.g. Marco Aurelio, *Meditationes* VI, 44; VII, 75; Plotino, *Enéadas* II 3 (52), 16; III 2 (47), 10-11.

³¹⁰ Cf. e.g. Platón, *Fedro* 248c; Filón, *De specialibus legibus* IV, 186-8; Id. *De migratione Abrahami* 128; Epicteto, *Encheiridion* 49; Alcínoo, *Didaskalikós* 28, 1-3; Marco Aurelio, *Meditationes* VII, 31; Diógenes Laercio, *Vitae* VII, 87; Clemente de Alejandría, *Stromata* II, 19, 100-101.

En un pasaje del *De fato*, muy interesante para nuestro tema, Alejandro de Afrodisia se ve obligado a aceptar con Crisipo aquel antiguo principio metafísico de que nada acontece sin una causa (ἀναιτίως), pero afirma que no todo lo que llega a ser puede seguir a causas preestablecidas, determinadas y preexistentes, porque en ese caso el deliberar humano sería en vano (τὸ βουλευέσθαι μάτην).³¹¹ Para Alejandro la capacidad deliberativa es esencial al ser humano. Y como la naturaleza no hace en vano ninguna de las cosas antecedentes o principales (μηδὲν μάτην ἢ φύσις ποιεῖ τῶν προηγουμένων), esa actividad no puede acaecer como una consecuencia (κατ' ἐπακολούθημά τι) y concomitancia respecto de las cosas que ocurren de modo antecedente (τοῖς προηγουμένως γινομένοις).³¹²

La terminología coincide con la utilizada por Gregorio acerca de las plagas egipcias, pero en este caso Alejandro está atribuyendo la causalidad y autoridad del agente a la naturaleza misma (φύσις) y a su efectividad universal desde dentro de los agentes, no a un principio verdaderamente propio de cada individuo en cuanto tal. Así, aunque este autor sitúa el origen (ἀρχή) del obrar en el hombre y llega a decir: ‘por esta autoridad (ἐξουσία) existe algo que recae sobre nosotros (ἐστὶ τι ἐφ’ ἡμῖν): el hecho de que nosotros somos los señores (ἡμεῖς ἐσμεν κύριοι) de lo que acontece de tal modo, y no cierta causa desde fuera (ἔξωθεν)’,³¹³ esto no libera en absoluto al agente de la determinación ‘interior’ de su propio ser: los impulsos, apetitos y tendencias de su naturaleza o especie.

El problema es que aquí la ‘causa antecedente’, que reside en la deliberación y la razón humanas y es responsable de las acciones, bien puede verse como ‘consecuente’ a su propia naturaleza, que la guía desde dentro.

Esto es, en general, lo que ocurre con el ‘nosotros’ del antiguo τὸ ἐφ’ ἡμῖν. Aunque se garantiza la autonomía causal de los agentes para preservar su responsabilidad moral, el ‘sí mismo’ de donde proceden la elección y la acción tiende a identificarse con algo más genérico o abarcativo que el yo particular de cada uno. Este principio superior es identificado con la naturaleza o la especie en un aristotélico como Alejandro³¹⁴ y con las

³¹¹ Cf. Alejandro de Afrodisia, *De fato* XI (p. 178, 8-15).

³¹² *Ibid.*

³¹³ *Ibid.* XV (p. 185, 12-14).

³¹⁴ Alejandro de Afrodisia, *De providentia et libero arbitrio* (ed. H.-J. Ruland, pp. 87.5 - 91.4 et passim). Cf. Robert W. Sharples, *Peripatetic Philosophy 200 BC to AD 200. An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 205.

instancias supremas del alma o del intelecto en un platónico como Plotino.³¹⁵ Lo superior y lo universal poseen el ser de modo más real y, por tanto, también el poder.

A su vez, en este pasaje Gregorio toma una clara distancia de Orígenes, a quien debe tanto en su teoría antropológica. Como vimos, el Alejandrino concibe una providencia que de algún modo se adapta a las criaturas racionales, respetando sus movimientos libres. Ella repara y reconduce a la unidad las innumerables diferencias que habían surgido a partir de la ruptura de la comunión en el *Lógos*.³¹⁶ Con ello, sin embargo, Orígenes quiere reafirmar que el único poder (*una virtus*) que gobierna todo es el divino.³¹⁷ La razón por la que se dice que Dios en cierto modo ‘responde’ a los movimientos desviados de las inteligencias es, además de evitar el determinismo de los gnósticos, preservar la omnipotencia divina en la administración del cosmos, incluso de los movimientos contrarios al bien, que no causa pero sí preconice y subsana.

Nada más lejano de lo que se propone Gregorio en algunos de los pasajes analizados. Su Dios parece querer garantizar justamente que subsista una esfera en la que él no retenga el control en absoluto, y esta es la esfera personal, realmente distinta de la esencial o natural. Además, como veremos, para el Niseno la divinidad interactúa y sigue al hombre no sólo en sus acciones y disposiciones desviadas, sino también en las rectas y virtuosas.

La intención de Orígenes es, como la de Gregorio, combatir la idea de un determinismo de la acción humana, pero al hacerlo preserva el esquema clásico de causalidades descendentes y de un orden esencial que todo lo abarca. Así, a pesar de que defiende con eficacia la autonomía causal de los individuos humanos, incluso con respecto a su salvación o a su perdición,³¹⁸ propone sin embargo un carácter retributivo de la justicia divina, que impone castigos o correctivos,³¹⁹ y también recurre en cada sujeto a ‘causas más antiguas’ (*πρῆσβυτέρως αἰτίας*), que ameritan el honor o deshonor que Dios les otorga;³²⁰ incluso sugiere allí opciones que el alma ha realizado antes del nacimiento en el cuerpo, tal

³¹⁵ Cf. Plotino, *Enéadas* V 1 (10), 10; IV 4 (22), 14.

³¹⁶ Véase, por ejemplo, Orígenes, *De principiis* II, 1, 2; III, 1, 14; Id. *Hom. Jer.* XVIII, 6.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ *Ibid.* III, 1, 6.

³¹⁹ Ver *Ibid.* III, 1, 17.

³²⁰ *Ibid.* III, 1, 21-3.

como lo hace Platón en el mito de Er.³²¹ Por todas estas razones, su teoría de la libertad y de la compatibilidad con la providencia difiere poco del modelo que hemos mencionado en los platónicos tardíos o en Alejandro, y se asemeja a la respuesta que dará Plotino.³²²

En el sentido personal que Gregorio atribuye a la decisión y la autoridad del ‘yo’ humano, tanto la causa antecedente de las acciones como sus consecuencias recaen sobre él. El Niseno lo manifiesta con una sintética exhortación: ‘Sé tú juez para ti mismo (αὐτὸς γενοῦ σεαυτῷ δικαστής)’.³²³ Es este sí mismo en el momento presente el que posee la autoridad sobre su propio ser y su destino, por haber sido colocado de algún modo más allá del orden causal natural.

1.5.5. La ὑπόστασις y la προαίρεσις frente al problema del destino.

En este punto Gregorio también va más allá de los autores mesoplatónicos, para quienes el destino contenía el orden de una ley (ἡ γὰρ εἰμαρμένη νόμου τάξιν ἐπέχουσα),³²⁴ y sus preceptos predeterminaban a modo de hipótesis las consecuencias de las acciones libres.³²⁵ Para el Niseno, en cambio, el Creador concede al hombre que la decisión de cada uno (ἡ ἐκάστου προαίρεσις) sea su propia fatalidad y destino (μοῖρα καὶ εἰμαρμένη).³²⁶

Efectivamente, en su *Contra Fatum* Gregorio es más explícito sobre el carácter hipostático de la decisión o προαίρεσις. Afirma con claridad que el fundamento de la elección de cada ser humano es su diferencia personal, su irreductibilidad a lo universal y necesario. Esta defensa de la persona como absoluto adquiere un notable dramatismo en su crítica al concepto del destino de sus adversarios.

³²¹ Véase Platón, *República* X, 617d-619a.

³²² Cf. Plotino, *Enéadas* III 2 (47). Algo similar sucede con las teorías de otros padres griegos. El poder delegado por Dios a la naturaleza humana es otorgado específicamente a su dimensión racional. La actividad de esta potencia puede o bien someterse y seguir a la ley divina –el *πειθεσθαι* de Metodio coincidiría entonces con *ἐπακολουθέω*– o bien apartarse de ella, probablemente a causa de una falla del intelecto. Por más que haya en ellos un cierto desarrollo superador del intelectualismo platónico, no hay lugar en sus teorías para un Dios que sigue a la decisión humana. El hombre permanece absolutamente sumergido en el orden divinamente establecido, que premia su sometimiento y castiga su desobediencia.

³²³ *De oratione dominica* V (GNO VII/2, p. 61.3).

³²⁴ Alcínoo, *Didaskalikós* 26, 1.

³²⁵ Cf. *Ibid.* 26, 1-2; [Plutarco], *De fato* IV, 569B-570B; Calcidio, *In Timaeum* 150-2. Véase John M. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 200*, Duckworth, London, 1977, p. 296.

³²⁶ Cf. *Contra Fatum* (GNO III/2, p. 56, 16-7).

En efecto, dices que este [Destino] es inanimado, incapaz de decidir (ἀπροαίρετον) y que no posee sensación de lo bello y de lo peor, si es que no tiene ni alma ni decisión y no es contemplado según su propia hipóstasis (μήτε κατ' ἰδίαν θεωρεῖται ὑπόστασιν). Es atestiguado por vosotros que esto posee tanta fuerza, entonces ¿cómo entre los vivientes con decisión (τῶν προαιρετικῶν ζώων) lo que no tiene hipóstasis (τὸ ἀνυπόστατον) está por encima y se apodera de los hipostasiados (τῶν ὑφεστώτων), lo que no participa de la vida de los que participan de ella, lo inanimado de los animados, lo incapaz de decidir (ἀπροαίρετον) de los que conviven con la decisión (τῶν προαιρέσει συζώντων), lo que no admite la virtud de los que son conforme a la virtud y, en general, lo que no es de los que son? Pues, ¿en qué sentido puede ser comprendida la hipóstasis al haber mascullado este nombre? No es un viviente, no es observado en una circunscripción, no es considerado Dios. Pues, ¿cómo podría el que no percibe la virtud ni lo justo ser Dios? Y el que no es ninguna de estas cosas, ¿qué es? ³²⁷

El uso del neutro singular para enumerar los defectos del destino es una notable estrategia retórica que lo muestra débil e impersonal. En cambio, a las carencias del destino se oponen términos sugerentes en plural, concretos y activos, que parecen esfumar toda ilusión de lo genérico y lo ineludible. Lo que intenta ilustrar Gregorio es que el impulso de la naturaleza común y necesaria no es lo único que tiene fuerza e iniciativa. El torrente del destino no puede arrastrar consigo a la persona, no logra estar por encima de los ‘vivientes con decisión’. Aún más, nuestro autor sugiere nuevamente que sólo lo que está hipostasiado o personificado puede tener el poder más sublime y verdadero, porque sólo la persona es capaz de decisión.

1.5.6. El ‘orden invertido’: un pasaje del *De oratione dominica*.

Su cuestionamiento de aquel orden cósmico de causalidades descendentes toma un giro inesperado en su tratado sobre el Padrenuestro, que se vincula con el pasaje sobre las

³²⁷ *Ibid.* (GNO III/2, pp. 44.23 - 45.10): “οὐκοῦν ἄψυχον αὐτὸ φῆς εἶναι καὶ ἀπροαίρετον καὶ καλοῦ καὶ χείρονος ἀνεπαίσθητον, εἴ γε μήτε ψυχὴν μήτε προαίρεσιν ἔχει μήτε κατ' ἰδίαν θεωρεῖται ὑπόστασιν. τοῦτο τοσαύτην μαρτυρεῖται παρ' ὑμῖν ἔχειν τὴν δύναμιν, ὥστε τῶν προαιρετικῶν ζώων ἐπιστατεῖν καὶ κρατεῖν τῶν ὑφεστώτων τὸ ἀνυπόστατον, τῶν μετεχόντων ζωῆς τὸ ἀμέτοχον, τῶν ἐμψύχων τὸ ἄψυχον, τῶν προαιρέσει συζώντων τὸ ἀπροαίρετον, τῶν ἀρετῆν μετιόντων τὸ ἀρετῆς ἀπαράδεκτον, καθόλου τῶν ὄντων τὸ μὴ ὄν; ἐν τίνι γὰρ καταλαμβάνεται τοῦ θρυλουμένου τούτου ὀνόματος ἢ ὑπόστασις; ζῶον οὐκ ἔστιν, ἐν περιγραφῇ οὐχ ὁράται, θεὸς οὐ νομίζεται. πῶς γὰρ θεὸς ὁ μὴ πρὸς ἀρετὴν καὶ τὸ δίκαιον βλέπων; ὁ δὲ μηδὲν ἐστὶ τούτων, τί ἐστίν;”.

plagas en *De vita Moysis*. En efecto, al interpretar la segunda petición de la oración dominical: ‘Perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores’, Gregorio afirma que también en ella puede verse que Dios sigue al hombre. Él mismo nos advierte sobre la osadía de esta manera de pensar.

Pues lo que me surge pensar en torno a esto es audaz (τολμηρόν) considerarlo con el entendimiento, pero es más audaz aún (τολμηρότερον) desplegar lo entendido en palabras. ¿Qué es, pues, lo que se afirma? Que así como Dios es propuesto a los que son rectos en el bien para su imitación (εις μίμησιν) –según dice Pablo: “Volveos imitadores míos, del mismo modo que yo lo soy de Cristo”–, así también a la inversa (τὸ ἔμπαλιν) [Él] quiere que tu propia disposición se vuelva un ejemplo para Dios en dirección al bien. Y el orden es en cierto modo invertido (ἀντιμεθίσταται τρόπον τινὰ ἢ τάξις), de modo tal que nos atrevamos (ὥστε τολμηῆσαι) también a esperar que, tal como en nosotros el bien es perfeccionado por la imitación de lo divino, del mismo modo Dios imitará nuestras obras cuando vivamos rectamente algunos de los bienes, a fin de que tú a la vez digas a Dios: “Lo que yo he hecho, hazlo tú también. Imita a este esclavo [tú], el Señor; a este pobre y mendigo [tú], el Rey del universo”.³²⁸

He aquí una clara evidencia de la coordinación personal entre Dios y el hombre que propone Gregorio y que mencionábamos más arriba. Expone en primer lugar la postura clásica y bíblica del seguimiento o imitación humana de Dios, a la que él mismo recurre en numerosas ocasiones,³²⁹ pero le agrega la paradójica contrapartida. El orden causal es invertido de modo explícito. La reciprocidad entre uno y otro se muestra aquí plena y muy estrecha, literalmente es entre un yo y un tú. Gregorio parece intentar traducir la intimidad del encuentro humano-divino descrito en las Escrituras al lenguaje y las categorías de la discusión filosófica en torno a la causalidad, la providencia y la libertad.

Se trata de una idea verdaderamente muy osada, pero para Gregorio es un atrevimiento del propio Creador, al haber puesto al hombre a su mismo nivel. Es Dios

³²⁸ *De oratione dominica* V (GNO VII/2, p. 61, 12-24): “ὁ γὰρ ἐπέρχεται μοι περὶ τούτου νοεῖν, τολμηρόν μὲν ἔστι καὶ τῷ νῶ λαβεῖν, τολμηρότερον δὲ καὶ λόγῳ διακαλύψαι τὸ νόημα. τί γὰρ ἔστι τὸ λεγόμενον; ὥπερ ὁ θεὸς πρόκειται τοῖς τὸ ἀγαθὸν κατορθοῦσιν εἰς μίμησιν, καθὼς εἶπεν ὁ Παῦλος, Μιμηταί μου γίνεσθε, καθὼς καὶ ἡμεῖς Χριστοῦ, οὕτως τὸ ἔμπαλιν τὴν σὴν διάθεσιν ὑπόδειγμα τῷ θεῷ πρὸς τὸ ἀγαθὸν γίνεσθαι βούλεται καὶ ἀντιμεθίσταται τρόπον τινὰ ἢ τάξις ὥστε τολμηῆσαι καὶ, καθάπερ ἐν ἡμῖν τὸ ἀγαθὸν ἐπιτελεῖται τῇ πρὸς τὸ θεῖον μιμήσει, οὕτως ἐλπῖσαι μιμεῖσθαι τὸν θεὸν τὰ ἡμέτερα ὅταν τι τῶν ἀγαθῶν κατορθώσωμεν, ἵνα εἴπῃς καὶ σὺ τῷ θεῷ ὅτι Ὁ ἐγὼ πεποίηκα καὶ σὺ ποιήσον· μίμησαι τὸν δοῦλόν ὁ κύριος, τὸν πτωχὸν καὶ πένητα ὁ τοῦ παντὸς βασιλεύων”.

³²⁹ Véase e.g. *De vita Moysis* II, 249-255; *De virginitate* XV 2; *In inscriptiones psalmorum* II 11, 54; *Oratio catechetica* XXXV 8; *De perfectione christiana*, passim.

quien le otorgó desde el principio la libertad (ἐλευθερία) y la confianza (παρόρησία) para estar a su lado, como dice unos párrafos antes.³³⁰ Él mismo es también quien ‘quiere’ (βούλεται), según el texto, imitar el ejemplo de cada hombre y someterse de algún modo a su juicio. Cuando Gregorio afirma en *De mortuis* que ‘lo autogobernado es igual a Dios (ισόθεον γὰρ ἐστὶ τὸ αὐτεξούσιον),’³³¹ considero que se refiere a esta coordinación personal entre lo divino y lo humano, a este nuevo sentido ‘hipostático’ de la decisión y de la autoridad humanas. En efecto, la igualdad de la que habla no podría ser ontológica, porque Gregorio recuerda en aquella última frase –donde opone el esclavo al señor, el mendigo pobre al rey– que la asimetría esencial entre lo creado y lo increado es infinita, como también puede leerse en el resto de sus obras.

Por otra parte, en los pasajes donde se habla de un Dios consecuente al hombre, este seguimiento no es del intelecto humano, sino de la autoridad del sí mismo y de la decisión. En su homilía sobre la quinta bienaventuranza, que también implica la reciprocidad de la misericordia, Gregorio vuelve a poner frente a frente a Dios y a la persona humana. El juicio divino (τὴν θεϊὰν κρίσιν), dice Gregorio, sigue a lo que determina nuestro propósito (τοῖς κατὰ τὴν ἡμετέραν πρόθεσιν ἐπομένην).³³² Y utiliza enseguida para simbolizar esta relación entre el hombre y su Creador la metáfora del espejo, donde un rostro se refleja en su imagen según la expresión que él mismo posee. No considero casual que el Niseno recurra a la misma imagen en *Contra Eunomium* para señalar la íntima correspondencia entre las personas del Padre y del Hijo, estableciendo a la vez la identidad de su voluntad y la diferencia según sus hipóstasis.³³³

Esto es lo que he podido recabar e interpretar acerca de la osada intuición de Gregorio: Dios sigue al hombre. Si se la comprende según nuestro recorrido, como una coordinación interpersonal entre Dios y el yo humano, no parece haber razón para suponer ni una relativización de la omnipotencia divina ni una exageración del poderío de la persona humana.

³³⁰ Cf. *De oratione dominica* V (GNO VII/2, p. 60, 21-25).

³³¹ *De mortuis* (GNO IX, p. 54, 10).

³³² Cf. *De beatitudinibus* V (GNO VII/2, pp. 129.22 - 130.15).

³³³ Cf. *Contra Eunomium* II, 215-217 (GNO I, p. 288, 4-29).

Por supuesto que este último no es el único aspecto del pensamiento del Niseno que resuena paradójico e incluso anacrónico, como hemos visto en el resto del capítulo. Este tipo de acentuaciones propias de su modo de pensar le valieron acusaciones de todo tipo, en su tiempo y hasta en nuestros días: entre otras, que cae en el triteísmo, el modalismo, el pelagianismo o el semi-pelagianismo. Pero Gregorio en realidad está intentando ser fiel a toda la tradición patristica griega que lo precede, aunque proponiendo un fundamento más firme y radical a su teoría de la libre decisión.

Sin embargo, en su fidelidad, el Niseno es sumamente original y muchas veces – quizás– inoportuno. Probablemente tenga que ver con su carácter cándido pero indomable, tal como Basilio lo describe. Lo cierto es que todas estas audacias especulativas afectaron profundamente su posteridad intelectual. Y esto puede verse tanto en el entusiasmo de sus pocos lectores afines, como en la cautela, la indiferencia o las censuras con que es recibido en gran parte de la tradición medieval y bizantina.

Sección I - La concepción de la libertad de Gregorio de Nisa y su suerte medieval en Occidente (cont.)

CAP. 2) PRESENCIA DE LA TEORÍA DE LA LIBERTAD DEL NISENO EN LOS AUTORES MEDIEVALES.

En el presente capítulo señalaremos algunos de los hitos principales de la recepción de la antropología del Niseno en los autores del Medievo oriental y occidental. Si bien los aspectos más originales de su teoría de la libertad no son desarrollados en este período, existen ecos de sus textos y doctrinas que son importantes para comprender la recepción de su figura y su filosofía en el siglo XV italiano. Claro que el recorrido histórico no pretende ser de ningún modo exhaustivo.

Los siglos medievales en Occidente y en Bizancio transmiten de modos muy diversos el pensamiento de Gregorio de Nisa. En Bizancio su nombre goza de gran prestigio como hermano del gran Basilio y garante de ortodoxia respecto al dogma trinitario. Sin embargo, queda opacado por la enorme autoridad teológica, pastoral y político-eclesiástica de su hermano mayor. Además, muchas de sus posiciones teológicas y filosóficas son duramente cuestionadas por numerosos autores, en especial por su afinidad con el origenismo. Como veremos, sólo unos pocos recogen sus intuiciones antropológicas más osadas, y no sin reparos.

En Occidente su influencia estuvo limitada casi exclusivamente al *De opificio hominis* hasta el siglo XV. Mucho menos célebre, como se dijo en la introducción, que su hermano Basilio y que Gregorio Nacianceno, el Niseno fue una figura casi ignota a lo largo de esos siglos, a lo sumo ambigua. En efecto, es usualmente confundido con su amigo y homónimo el obispo de Nacianzo. Este error puede haberse originado en una traducción imprecisa en la *Historia tripartita* de Casiodoro y su discípulo Epifanio. Al compilar y traducir las historias griegas de Teodoreto, Sócrates y Sozomeno, parecen mezclarse en un pasaje los dos Gregorios haciendo del Nacianceno un hermano de Basilio.³³⁴ Pero además,

³³⁴ Cf. Casiodoro-Epifanio, *Historia tripartita* VIII, 8 (PL 69, 1116B): “Fuit ergo Gregorius antiquus iste, discipulus Origenis, et alter Nazianzenus fraterque Basilii”. Compárese con el texto griego original, que distingue más claramente al Nacianceno del hermano de Basilio: Sócrates, *Historia ecclesiastica* IV, 27 (ed. Bright): “Γεγόνασιν οὖν, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν, Γρηγόριοι, ὁ τε ἀρχαῖος οὗτος καὶ μαθητῆς Ὡριγένους, καὶ ὁ Ναζιανζηνός, καὶ ὁ ἀδελφὸς Βασιλείου”.

a partir de los siglos XI y XII se lo confunde también con el autor del *De natura hominis*, Nemesio de Émesa, cuyo único tratado le es atribuido al Niseno por los traductores latinos Alfano de Salerno y Burgundio de Pisa. Estos son algunos de los motivos por los cuales el nombre de Gregorio de Nisa es poco mencionado como *auctoritas* en el Medioevo occidental. Sin embargo, las doctrinas antropológicas del *De opificio hominis* en sus dos versiones latinas llamaron la atención de importantes filósofos y exégetas, aun cuando desconocieran su origen.

2.1. Las dos primeras traducciones latinas del *De opificio hominis*: Dionisio el Exiguo y Juan Escoto Eriúgena.

El tratado exegético *De opificio hominis* fue escrito por Gregorio de Nisa alrededor del año 378. Como hemos visto, pretende ser un complemento del comentario inconcluso *In Hexaëmeron* de Basilio. Gregorio se proponía allí una especulación integral acerca de la creación del hombre de alto vuelo filosófico. La obra cuenta con la rara suerte de haber sido traducida al latín tempranamente y por dos autores de gran renombre: en la primera mitad del siglo VI por Dionisio el Exiguo, un erudito monje y canonista que trabajó junto a Casiodoro; y en la segunda mitad del siglo IX nada menos que por Juan Escoto Eriúgena, quien además lo cita abundantemente en su *Periphyseon*.³³⁵

2.1.1. La traducción de Dionisio el Exiguo y su circulación.

La antigua traducción de Dionisio, que éste habría realizado en el monasterio de Vivarium en la primera mitad del siglo VI, es muy lograda estilísticamente y llena de sutilezas idiomáticas.³³⁶ Pretende respetar el sentido del texto griego, pero adapta su estructura a los cánones clásicos del latín, conjugando la exactitud y la elegancia, como el mismo traductor reconoce en el prólogo. Dado el dominio que demuestra en ambas lenguas,

³³⁵ Cf. Philip Levine, "Two Early Latin Versions of St. Gregory of Nyssa's *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*", *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), pp. 473-492.

³³⁶ Véase la edición crítica en George Hay Forbes, *Sancti Patris nostri Gregorii Nysseni Basilii Magni fratris quae supersunt omnia*, Pitsiligo Press, Burntisland 1855-1861, pp. 97-319.

puede decirse que a Dionisio le hacen justicia los elogios que le dirigiera el propio Casiodoro.³³⁷

El destinatario de la traducción es el abad Eugipio de Lucullanum, discípulo y biógrafo de Severino de Nórico.³³⁸ Es muy probable que el pedido haya venido del propio Eugipio, pues Dionisio en su prólogo, además de alabar la elocuencia y el ingenio del Niseno, también protesta por las dificultades que ha atravesado al hacer la traducción. Entre ellas enumera el arduo lenguaje filosófico del autor, la opulencia de su erudición, y también algunos errores doctrinales hallados en el texto, que describe como *vitia* y *macula*. Sugiere que a estos últimos no ha querido corregirlos según un *iudicium censoris*, sino que los ha vertido con exactitud de acuerdo a su *officium translatoris*.³³⁹

La versión de Dionisio ha tenido una importante difusión en el Medioevo y en el Renacimiento, como lo atestigua la existencia actual de por lo menos veintiocho

³³⁷ Cf. Casiodoro, *Institutiones* I, xxiii, 2 (ed. Mynors): “Generat etiam hodieque catholica ecclesia viros illustres probabilium dogmatum decore fulgentes. Fuit enim nostris temporibus et Dionisius monachus, Scythia natione sed moribus omnino Romanus, in utraque lingua valde doctissimus, reddens actionibus suis quam in libris domini legerat aequitatem. Scripturas diuinas tanta curiositate discusserat atque intellexerat, ut, undecumque interrogatus fuisset, paratum haberet competens sine aliqua dilatione responsum. Qui mecum dialecticam legit, et in exemplo gloriosi magisterii plurimos annos uitam suam domino praestante transegit”.

³³⁸ Cf. Dionisio el Exiguo, *Epistola ad Eugippium* (ed. Forbes, p. 100): “Domino sanctissimo, et a me plurimum venerando, sacro Egipto presbytero, Dionysius Exiguus. Sancto venerationis tuae studio pro meis viribus obsecutus, beati Gregorii Nysseni Episcopi librum de conditione hominis e Graeca locutione converti, triginta et uno ab eodem capitibus explicatum: in quo opere quantum sim difficultatis expertus, ex ipsa lectione probabitur. In plurimis enim juxta Philosophorum sententias immoratus, opulentiam tantam suae eruditionis expressit, ut poene nichil omiserit eorum, quae ab illis doctis et otiosis ingeniis in hac parte per inextricabiles digesta sunt quaestiones. Quorum etiam nonnullas ineptias ita destruxit, ut illud propemodum nobis insinuaret Apostoli, quo fideles instruit dicens, *Videte ne quis vos decipiat per Philosophiam et inanem fallaciam, secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum* (Col. 2, 8). Nam sicuti quaedam recta, quae Deus illis revelavit, sapienter approbat, ita prava eorum vel ipse dirigit, vel qualiter ab aliis vitentur, ostendit: exceptis videlicet paucis, in quibus dum valde persequitur vitia, protulit (ut fieri solet) etiam ipse vitiosa. Igitur eloquentiam tanti Doctoris aemulatus, enisus sum quidem disertitudinem ejus sequi, licet assequi nimis impari facultate nequiverim. Fidem tamen sententiarum ejus pro mea mediocritate servavi, sciens veritate nihil esse praestantius. Et quia sunt, ut dixi, aliqua quae possunt merito reprehendi, nullus lector in his meum putet obligatum esse consensum, quia officio translatoris explicui, non censoris iudicio comprobavi. Quapropter humili devotionis obsequio precor, ut sanctitas tua promissionis meae solutionem gratissima mente percipiat: et in quibuscumque minus eleganter videor elocutus, veniam clementer accomodet: quia necessitate temporis a doctissimorum virorum collatione distractus, non quo debui librum splendore digessi, qui ut plurimis probatur abundare virtutibus; ita quibusdam, ut saepe retuli, maculis videtur aspersus. Oret ergo pro me tua dignatio, ut tantis pressus angustiis, saltem spiritualium studiorum latitudine gaudeam: nec adeo praesentibus unquam maeroribus illiciar, ut nos a proposito futurae delectationis abducant. Maximum namque solatium in hac miseria capimus, si de ventura gloria continuata meditatione tractemus. Quamvis enim quis amore coelestium aegre ferat hujus peregrinationis incommoda, et cum propheta dolenter exclamet: *Heu michi, quod incolatus meus prolongatus est, habitavi cum habitantibus Cedar, multum incola fuit anima mea* (Sal. 109, 5). Et cum beato Apostolo confidenter asserat: *Cupio dissolvi et esse cum Christo* (Fil. 1, 23). tamen a patria non procul exulare creditur, si semper patriam desiderio consequatur.”

³³⁹ Cf. *Ibid.*

manuscritos, distribuidos por toda Europa.³⁴⁰ Podremos cotejar en otras secciones algunos de sus pasajes con el texto griego y con la versión de Eriúgena.

La circulación de la traducción de Dionisio se vio favorecida en la tradición manuscrita gracias a que fue copiada junto a la más antigua versión latina del *In Hexaëmeron* de Basilio.³⁴¹ Realizada alrededor del año 400 por Eustacio en un estilo ciceroniano, esta traducción de Basilio es utilizada ya por Agustín, Casiodoro y Beda, y luego a lo largo de todo el Medioevo y entrado el Renacimiento, superando incluso en popularidad a las nuevas traducciones de los humanistas.³⁴² Se conservan más de cuarenta manuscritos de la versión de Eustacio. Y alrededor de una cuarta parte de ellos contiene la traducción dionisiana del *De opificio hominis* a continuación del texto inconcluso de Basilio, tal como sucedía en la tradición textual de las obras originales en griego.³⁴³

2.1.2. La versión de Eriúgena y su proyección.

La traducción latina de Eriúgena, realizada presumiblemente entre los años 862 y 864, es de una llana literalidad y cuenta con varias imprecisiones, ya que no estaba destinada a la publicación.³⁴⁴ No tiene prácticamente proyección como texto integral, salvo contadas excepciones. No obstante, las numerosas citas suyas directas y resumidas que encontramos en el *Periphyseon*, en especial en el libro IV, llegan a abarcar una cuarta parte del tratado del Niseno.³⁴⁵ Por ello, la amplísima recepción de la obra eriugeniana colabora en la difusión en Occidente de las teorías antropológicas del Niseno.

³⁴⁰ Cf. Helen Brown Wicher, “Gregorius Nyssenus”, 1984, pp. 123-124.

³⁴¹ Emmanuel Amand de Mendieta et Stig Y. Rudberg (eds.), *Eustathius. Ancienne version latine des neuf Homélie sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée*, Akademie-Verlag, Berlin, 1958.

³⁴² Cf. Emmanuel Amand de Mendieta, Stig Y. Rudberg, *Basile de Césarée: la tradition manuscrite directe des neuf homélie sur l'Hexaéméron: étude philologique*, Akademie-Verlag, Berlin, 1980, pp. 2-5; Paul Jonathan Fedwick, *Bibliotheca Basiliana Universalis: A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea. Vol. II/1*, Brepols, Turnhout, 1996, pp. 220-229.

³⁴³ Cf. *Ibid.*

³⁴⁴ Véase un análisis detallado de las particularidades textuales del ejemplar griego de Eriúgena y de las imprecisiones de su traducción en Édouard Jeuneau (ed.), *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon. Liber quartus*, Brepols, Turnhout, 2000, pp. XLII-LVI.

³⁴⁵ Las citas directas y las paráfrasis del texto Niseno en el *Periphyseon* fueron señaladas por Maïeul Cappuyens, *Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain-Paris, 1933, pp. 172-177; 391; Id., Maïeul Cappuyens, “Le «De imagine» de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 32 (1965), pp. 207-209.

Eriúgena titula a su propia versión “*Sermo De imagine*”, probablemente porque el manuscrito griego que utilizaba incluía el título “περὶ εἰκόνοϋ ἀνθρώπου”, presente en parte de la tradición textual.³⁴⁶ Curiosamente, también la traducción del Exiguo es titulada “*de imagine*” junto al más tradicional “*de hominis conditione*”.³⁴⁷

El filólogo Philip Levine observa una clara superioridad de estilo y refinamiento de la versión del Exiguo respecto a la de Eriúgena.³⁴⁸ Sin embargo, sus críticas son principalmente formales. No se detiene en las particulares lecturas semánticas de cada traductor latino ni se interesa por el análisis de los conceptos antropológicos y términos técnicos del Niseno reinterpretados en las dos versiones.

El texto casi completo de la traducción de Eriúgena se encuentra hoy en un solo manuscrito: el *Bamberg* B.IV.13, descubierto y luego editado por Cappuyns.³⁴⁹ El académico francés afirma que el texto latino puede atribuirse con certeza a Eriúgena porque, además de coincidir con todas las citas al *De imagine* en el *Periphyseon*, él refleja con claridad el procedimiento de traducción típico del irlandés.³⁵⁰

2.2. La teoría de la libertad del Niseno en los autores medievales bizantinos.

En este apartado recorreremos la recepción de Gregorio de Nisa en el mundo bizantino, que involucra, en su mayor parte, temáticas teológicas y dogmáticas. No obstante, a través de estos tópicos se deja traslucir y se transmiten algunos de los elementos centrales de la teoría filosófica del Niseno en torno al ser humano y la libertad.

La influencia del pensamiento del Niseno entre sus contemporáneos es notable y profunda. Heredero de la misión teológica y política de Basilio y de sus polémicas con el neo-arrianismo, Gregorio juega un papel de relevancia en el Concilio ecuménico de Constantinopla en el 381 y se convierte en uno de los garantes de la ortodoxia.

³⁴⁶ Cf. George Hay Forbes, *Sancti Patris nostri Gregorii Nysseni*, pp. 96-97.

³⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 103.

³⁴⁸ Cf. Philip Levine, “Two Early Latin Versions”, 1958, pp. 481-482.

³⁴⁹ Cf. Maïeul Cappuyns, “Le «De imagine» de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 32 (1965), pp. 205-262.

³⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 206. Entre sus rasgos característicos enumera: “lecture a haute voix d’un texte oncial et sans séparation des mots et ce dans la prononciation de l’époque; traduction a l’audition par un interprète hésitant et se répétant tout comme le lecteur; notation du résultat par le traducteur responsable ou par un scribe contrôlé par lui”.

Veremos que este influjo mantiene su intensidad durante el siglo V y principios del siglo VI, en medio de los debates cristológicos. Sin embargo, las sucesivas condenas a la teología de Orígenes a mediados del siglo VI afectan la recepción de sus doctrinas. Un renovado interés por su antropología surge en el siglo VII, en ocasión de la controversia con los monotelitas, de la mano de Máximo el Confesor. Algo similar sucede en medio del debate de Juan Damasceno con los iconoclastas, a principios del siglo VIII. El segundo concilio de Nicea, que resuelve esta última querrela sobre las imágenes en el 787, ensalza la figura y la obra del Niseno y determina la manera en que será leído y estudiado en los siglos bizantinos posteriores.

Es una cuestión debatida la posible influencia de Gregorio sobre el tratado *De natura hominis* atribuido a Nemesio de Émesa, datado en torno al año 400. En efecto, el escrito de Nemesio posee una estructura y un estilo muy diferentes a los de las obras del Niseno. Con menos originalidad, deja de lado las cuestiones exegéticas, homiléticas y edificantes, y se centra en las problemáticas antropológicas en los términos propios de las diversas escuelas filosóficas de su tiempo, citando por nombre a sus fuentes, exponiendo y lidiando con cada uno de sus argumentos.

A pesar del estilo manualístico y doxográfico de su obra, tan distinto al del Niseno, hay varias razones por las cuales es muy probable que Nemesio haya conocido y en parte seguido al *De opificio hominis*, entre otras, 1) la inusual elección del propósito de la obra: elaborar una teoría integral acerca del ser humano, 2) la conjunción de las disciplinas filosóficas acerca del alma con las teorías médicas acerca del cuerpo, para mostrar la íntima unión e interdependencia de ambos, 3) una interpretación coincidente, aunque en términos diversos, del relato de la creación del hombre en el sexto día, 4) una reformulación cristiana de la cuestión clásica de la *dignitas hominis* y 5) otras coincidencias respecto al hombre como microcosmos, frontera entre lo divino y lo terreno, síntesis y sentido de la creación.

Dado que la obra de Nemesio es casi contemporánea al Niseno y es usualmente atribuida a él en la tradición griega y en especial en la latina, es vital tenerla en cuenta para no confundir su recepción con la del *De opificio hominis*. Tendremos ocasión de analizar algunas diferencias importantes entre las concepciones antropológicas de ambos y sus modos de influencia en los autores posteriores.

2.2.1. La presencia del Niseno en los debates cristológicos de los siglos V-VI.

Hemos visto cómo muchas de las intuiciones antropológicas del Niseno fueron desarrolladas en medio de sus controversias teológicas. Es por eso que, después de su muerte, su teoría acerca de la naturaleza humana, la persona y la libre decisión se perpetúa y reformula a través de las distintas teorías trinitarias y cristológicas de los siglos subsiguientes.

Como había ocurrido en los siglos anteriores, los debates cristológicos desde el siglo V enfrentan a grandes rasgos las tradiciones alejandrina y asiática, esta última especificada ahora como antioquena. Mientras que la primera, que asume las formas extremas del miafisismo y el monofisismo, tiende a preservar la unidad absoluta de la naturaleza divina de Cristo, subsumiendo de algún modo su humanidad; la segunda, que es llamada duofisismo, pretende mantener íntegras sus dos naturalezas, divina y humana, tendiendo a relativizar su unidad.³⁵¹

Los escritos del Niseno y del resto de los Capadocios son muy influyentes en ambas tradiciones. Por ejemplo, recordemos que en su tiempo Gregorio enfrenta la teoría de Apolinar, que sostenía un cierto monofisismo. Sin embargo, sus teorías influyen profundamente en Cirilo de Alejandría, que será el campeón del miafisismo contra la posición de Nestorio, que habría afirmado dos hipóstasis del Hijo. A su vez, Teodoreto de Ciro, de impostación antioquena, cita al Niseno en numerosas ocasiones para sostener la integridad de cada una de las dos naturalezas en Cristo. Testimonio de la amplia difusión de los textos del Niseno en Oriente, Teodoreto cita por nombre fragmentos de *De perfectione christiana*, *De beatitudinibus*, *De deitate Filii et Spiritus Sancti*, la *Oratio catechetica* y el tercer libro *Contra Eunomium*.³⁵²

Subyace a toda la controversia una concepción poco clara de la distinción e irreductibilidad entre los planos esencial o natural por un lado, e hipostático por el otro, tal como había sido formulada por los Capadocios, y que consideramos fundamental en la concepción trinitaria y antropológica del Niseno.

³⁵¹ Cf. Basil Studer, *Dios Salvador en lo Padres de la Iglesia. Trinidad, Cristología, Soteriología*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1993, pp. 293-309.

³⁵² Cf. Teodoreto de Ciro, *Eranistes* I, 48-53; II, 49-53; III, 45-49.

La fórmula del Concilio de Calcedonia en 451, que implica una única hipóstasis (μία ὑπόστασις) del Hijo en dos naturalezas (ἐν δύο φύσεσιν), si bien evita la terminología de la mezcla (κράσις, μίξις) tan común en el Niseno, mantiene sin embargo una continuidad con su cristología y su concepción de la distinción y complementariedad entre esencia e hipóstasis.³⁵³ Leoncio de Bizancio reafirma casi un siglo más tarde esta tesis cuando defiende la definición de Calcedonia recurriendo una y otra vez a las obras de Gregorio.³⁵⁴ También el segundo Concilio de Constantinopla, en 553, que reivindica a Cirilo y condena a Orígenes, preserva la esencia de la respuesta cristológica del Niseno, como prueban las abundantes referencias explícitas del emperador Justiniano al *Contra Eunomium* y al *Antirrheticus adversus Apolinarium*.³⁵⁵

2.2.2. La escuela de Gaza y Juan Filoponos.

Uno de los centros de pensamiento que más vivamente recogió y difundió la antropología de Gregorio de Nisa en los siglos V y VI fue la escuela retórica y filosófica de Gaza. Algunos de sus miembros fueron discípulos del neoplatónico Hierocles en Alejandría, pero luego se opusieron a sus doctrinas, en especial respecto a las cuestiones de la eternidad del mundo y de la resurrección de los cuerpos.

El primero y más célebre de estos filósofos fue Eneas de Gaza, nacido a mediados del siglo V y fallecido en las primeras décadas del VI. Es autor del diálogo filosófico *Theophrastus*, que trata acerca de la inmortalidad del alma y la resurrección de los cuerpos.³⁵⁶ El clásico estudio de Sikorski probó la íntima dependencia de esta obra con el *De opificio hominis* y el *De anima et resurrectione* del Niseno, aunque Eneas modifica considerablemente el texto de su fuente.³⁵⁷ Un breve pasaje del diálogo que remite a los textos de Gregorio bastará para entender el modo en que Eneas asimila y reformula su

³⁵³ Cf. Denzinger-Hünemann 301-302.

³⁵⁴ Cf. Leoncio de Bizancio, *Libri tres contra Nestorianos et Eutychianos*, passim; Helen Brown Wicher, "Gregorius Nyssenus", 1984, p. 18.

³⁵⁵ Puede consultarse sobre esta temática el interesante artículo de Giulio Maspero, "La Cristología de Gregorio de Nisa desde la perspectiva del II Concilio de Constantinopla", *Scripta theologica* 36 (2004), pp. 385-410.

³⁵⁶ Cf. Jean F. Boissonade, *Aeneas Gazaetus et Zacharias Mitylanaeus de immortalitate animae et mundi consummatione*, Mercklein, Paris, 1836; Maria E. Minniti Colonna, *Enea di Gaza. Teofrasto*, Savatore Iodice, Napoli, 1958.

³⁵⁷ Cf. Stephan Sikorski, *De Aenea Gazaeto*, M. & H. Marcus, Vratislaviae, 1909, pp. 34-41 (Breslauer Philologische Abhandlungen IX/5).

teoría de la libertad. Euxiteo es el interlocutor cristiano, que dialoga con Teofrasto, formado en la escuela neoplatónica.

{Eux.} Pero mientras [el injusto] tiene dominio sobre lo demás, la virtud, sin embargo, es independiente y el autogobierno (τὸ αὐτεξούσιον) es el más bello privilegio (κάλλιστον ἀξίωμα) del alma racional, siendo el primer y más grande regalo (πρώτη καὶ μεγίστη δωρεά) del Demiurgo a nosotros, el cual yo abrazo más que todo y doy tantísimas gracias al que lo concedió. Pues ¿qué hay más sagrado que la libertad (τί γὰρ ἐλευθερίας σεμνότερον), la cual, una vez recibida, hace al hombre Dios (θεὸν τὸν ἄνθρωπον ἀπεργάζεται)?

{Teo.} ¿Acaso no sería mejor volverse buenos por necesidad (ἀγαθοὺς ἀνάγκη γενέσθαι) que elegir, en nombre de la libertad (ἐλευθερίας ὀνόματι), desplegar el mal?

{Eux.} Pero ¿qué llegaría a ser esta virtud para un alma obligada a ser esclava (δουλεύειν ἠναγκασμένη ψυχῇ)? Ninguna cosa forzada (βίαιον) es un bello aprendizaje y nada de lo que ocurre por necesidad (ἀνάγκη) es merecedor de alabanza. ¿Cómo estaría mejor el hombre: si fuera una piedra arrastrada en círculos adonde quisiera el artesano (ὅποι βούλοιο ὁ τεχνίτης) o si fuera cierta nota producida por sí mismo (ἀφ' ἑαυτοῦ παρεχόμενος), que el Demiurgo coordina bellamente a la armonía universal?³⁵⁸

Tendremos oportunidad de volver sobre esta obra al estudiar su traducción y recepción en el siglo XV. Muchas de sus temáticas tomadas de Gregorio: la refutación de la metempsicosis y de la preexistencia de las almas, la afirmación de la creación simultánea de alma y cuerpo, de su íntima unión e interdependencia, la identidad del cuerpo mortal con el cuerpo de resurrección, reaparecen también en otros miembros de la escuela.

Uno de ellos es Procopio de Gaza, autor de un panegírico al emperador Anastasio y de varios textos exegéticos sobre el Antiguo Testamento, en los que recopila textos de la tradición al modo de las posteriores *catenae*. En sus *Commentarii in Genesin*, por ejemplo, al comentar el pasaje de Gn 1, 26-27, cita y parafrasea extensísimos pasajes de distintos capítulos del *De opificio hominis* y otros tratados, y transcribe sus doctrinas de la plenitud

³⁵⁸ Eneas de Gaza, *Theophrastus* (ed. Minniti Colonna, p. 21, 1-15): “ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἐπικρατεῖ, ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον καὶ τὸ αὐτεξούσιον ψυχῆς λογικῆς κάλλιστον ἀξίωμα, αὕτη πρώτη πρὸς ἡμᾶς καὶ μεγίστη τοῦ Δημιουργοῦ δωρεά, ἦν ἐγὼ παντὸς μᾶλλον ἀσπάζομαι καὶ πλείστην οἶδα τῷ δεδωκότι τὴν χάριν. Τί γὰρ ἐλευθερίας σεμνότερον, ἢ παραλαβοῦσα θεὸν τὸν ἄνθρωπον ἀπεργάζεται; [Θεόφραστος] Ἄρ' οὖν οὐκ ἄμεινον ἦν ἀγαθοὺς ἀνάγκη γενέσθαι ἢ ἐλευθερίας ὀνόματι ἐξεῖναι κακίαν αἰρεῖσθαι; [Εὐξίθεος] Καὶ τίς αὕτη γένοιτο ἂν ἀρετὴ δουλεύειν ἠναγκασμένη ψυχῇ; Βίαιον γὰρ οὐδὲν κάλλιστον μάθημα οὐδ' ἀνάγκη τι γιγνόμενον πρὸς εὐφημίαν ἐπιτήδειον. Πῶς δ' ἀμείνων ὁ ἄνθρωπος ἦν, εἰ λίθος ἦν ὅποι βούλοιο ὁ τεχνίτης περιφερόμενος ἢ τινα φθόγγον ἀφ' ἑαυτοῦ παρεχόμενος, ὃν εἰς τὴν ὅλην ἀρμονίαν ὁ Δημιουργὸς συντάττει καλῶς;”.

de bienes en la imagen y la primacía de la libertad de necesidad, la evolución de los grados de vida hasta culminar en el ser humano, la unión de alma y cuerpo, del espíritu y la materia.³⁵⁹ También en su *Catena in Canticum canticorum* recoge numerosos fragmentos de las homilias gregorianas sobre el *Cantar*, entre ellos, el que menciona la metáfora del hombre como ‘espejo viviente con capacidad de decisión’ (τὸ προαιρετικὸν τε καὶ ἔμψυχον κάτοπτρον).³⁶⁰

De modo muy similar a Eneas, Zacarías de Mitilene, otro miembro de la escuela, escribe un diálogo acerca de la creación del mundo titulado *Ammonius*, y hace de este filósofo neoplatónico y discípulo de Proclo su interlocutor. En una extensa sección del tratado expone también la antropología del Niseno, su teoría de la realeza y la libertad humanas y su interpretación del relato del *Génesis*.³⁶¹

Por último, mencionamos a Juan Filoponos, uno de los filósofos más originales del siglo VI. Si bien está asociado a los miembros de la escuela de Gaza y retoma algunos de sus argumentos contra Proclo o Aristóteles, Juan posee una formación filosófica de escuela mucho más sólida y exhaustiva.³⁶² Nacido y educado en Alejandría, transcribe durante años las lecciones acerca de la obra de Aristóteles de su maestro neoplatónico Amonio, y también compone sus propios comentarios, como los de *Física* y *Categorías*. En el año 529, precisamente cuando Justiniano clausura la escuela platónica de Atenas, Filoponos compone un tratado *De aeternitate mundi contra Proclum*, y poco tiempo después una obra homónima contra Aristóteles, de la que sólo se conservan fragmentos.

Una de las obras del Alejandrino evidencia con fuerza la recepción e influencia del Niseno con todas sus paradojas. En efecto, en los fragmentos siríacos que conservamos de su obra *De resurrectione*, Filoponos rechaza y ridiculiza las teorías de Gregorio tal como están expuestas en *De anima et resurrectione* y en *De opificio hominis*.³⁶³ Lo llama

³⁵⁹ Cf. Procopio de Gaza, *Commentarii in Genesin* (PG 87/1, 108C-136A).

³⁶⁰ Cf. Id., *Catena in Canticum canticorum* (PG 87/2, 1708A y ss.).

³⁶¹ Cf. Zacarías de Mitilene, *Ammonius* (PG 85, 1124A y ss.).

³⁶² Cf. Richard Sorabji, *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Duckworth, London, 1987.

³⁶³ Nos valemos de las conjeturas, a partir del texto siríaco, de algunos términos griegos usados por Filoponos según Lionel R. Wickham, “John Philoponus and Gregory of Nyssa’s Teaching on the Resurrection - A Brief Note”, en Hubertus R. Drobner y Christoph Klock, *Studien zu Gregor von Nyssa und der Christlichen Spätantike*, Brill, Leiden, 1990, pp. 205-210. Los fragmentos siríacos pueden consultarse en Roey, Albert van, “Un traité cononite contre la doctrine de Jean Philopon sur la Résurrection”, en *ANTIΛΩΠΟΝ: Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l’achèvement de la Clavis Patrum Graecorum*, Cultura, Wetteren, 1984, pp. 123-139.

‘fabulador’ (λογοποιός) y afirma que, como es su costumbre, el Niseno opina de modo inapropiado, creando imágenes (εἰκόνας) inexistentes hasta el absurdo.³⁶⁴ Se refiere muy probablemente a la teoría de la íntima presencia del alma en las partículas del cuerpo aún después de la muerte, y también quizás a la tesis de que el cuerpo resucitado reintegra y transforma la misma materia del cuerpo mortal. Una acusación similar había dirigido Eunomio a Gregorio y a Basilio, al reprocharles: “Se atreven a decir y a pensar lo inconcebible (ὄντες πολμηροὶ λέγειν καὶ φρονεῖν ἀμήχανα)”.³⁶⁵

Filoponos tiene un punto, puesto que en el desarrollo de esas cuestiones Gregorio carece de sistematicidad y solidez argumental, pero quizás hayan sido el estilo poético y la audacia filosófica del Niseno los que hirieron la sensibilidad del puntilloso comentarista de Aristóteles. Lo interesante para nuestro tema es, sin embargo, que el Alejandrino se permite la burla y la descalificación contra quien probablemente no considere una de las autoridades relevantes de la tradición. De hecho, es mucho más cuidadoso con figuras como Basilio y Cirilo de Alejandría.

Más allá de estas duras críticas, que deben entenderse en el contexto de discusiones teológicas con sus adversarios, Fladerer ha demostrado la profunda inspiración nisena del tratado *De opificio mundi* de Filoponos, así como su dependencia de otras obras de Gregorio.³⁶⁶ Aunque dice seguir la exégesis de Basilio, Filoponos imita el propósito y la estructura de la *Apologia in Hexaemeron* gregoriana, al pretender llegar a la contemplación de la sabiduría divina a través de una explicación científica y técnica del despliegue del universo. De hecho, Juan cita allí a Gregorio de Nisa como autoridad exegética contra los duofisitas, y lo asocia a Basilio, el Nacienceno, Atanasio y Dionisio Areopagita.³⁶⁷ A partir del libro VI, es inevitable observar la inspiración gregoriana de varios pasajes acerca de la libertad y dignidad de la naturaleza humana y sobre el carácter universal de su realeza.³⁶⁸

2.2.3. La persona y la libertad en Máximo el Confesor.

³⁶⁴ Cf. *Ibid.*

³⁶⁵ Apud *Contra Eunomium* III, 3, 18 (GNO II, p. 113, 27-28).

³⁶⁶ Cf. Walter Reichardt (ed.), *Joannis Philoponi De opificio mundi libri VII*, Teubner, Leipzig, 1897; Ludwig Fladerer, *Johannes Philoponos. De opificio mundi. Spätantikes Sprachdenken und christliche Exegese*, Teubner, Stuttgart, 1999, pp. 188-204, et passim.

³⁶⁷ Cf. Juan Filoponos, *De opificio mundi* III, 13 (ed. Reichardt, pp. 148.20 - 149.8).

³⁶⁸ Véase *Ibid.* VI-VII (ed. Reichardt, p. 229 y ss.).

Puede decirse que Máximo el Confesor (580-662) es el pensador bizantino que más patentemente ha asimilado el influjo de la antropología del Niseno, con numerosas citas de sus obras y adaptaciones de sus argumentos. Una de sus *Quaestiones et dubia* acerca del Niseno circuló con el nombre de *Apologia pro sancto Gregorio Nysseno*.³⁶⁹ En ella se aclara la ortodoxia de Gregorio acerca de la restauración universal, diferenciando su posición de otras teorías origenianas.³⁷⁰ Recordemos que en las décadas previas al nacimiento de Máximo la teoría del alma de Orígenes había recibido duras condenas antes y durante el segundo Concilio de Constantinopla. Esto afecta indirectamente la imagen del Capadocio. Menos de un siglo después de la apología de Máximo, el patriarca Germán de Constantinopla se ve obligado a escribir una defensa similar del Niseno, que se ha perdido.³⁷¹

Sumido en la controversia con los monotelitas, que proponían una única voluntad en Cristo, Máximo elabora una compleja y sofisticada teoría de la voluntad (θέλησις).³⁷² La gran novedad de su sistema es que aplica la distinción de naturaleza y persona a la clasificación de la voluntad. Como hemos visto, aunque de modo menos claro y sistemático, es lo que había hecho el Niseno respecto de la libertad y la decisión.³⁷³

Máximo distingue una voluntad natural (θέλημα φυσική), que expresa el deseo y las propiedades de la naturaleza común, y una voluntad gnómica (γνώμη), que es propia de cada individuo o hipóstasis, y que prácticamente identifica con la προαίρεσις o decisión. La similitud con la concepción de la προαίρεσις en Gregorio salta a la vista. En esta distinción maximiana se basarán los escolásticos latinos para hablar de una *voluntas ut natura* y de una *voluntas ut ratio*.

Pero a Máximo parecen no interesarle algunas características de la προαίρεσις del Niseno. Si bien resalta a partir de sus textos la grandeza de la naturaleza humana, su puesto privilegiado en el cosmos y su carácter de síntesis e intermediaria de la creación,

³⁶⁹ Máximo el Confesor, *Quaestiones et dubia* 19. Como escrito independiente fue publicado en *Sancti Patris nostri Gregorii Episcopi Nyssa epistolae septem. Primo latine vertit, & edit Commentariis nonnullisque animadversionibus adjectis J. B. Caracciolus*, Tartinium & Franchium, Florentiae, 1731, pp. 87-88.

³⁷⁰ Cf. *Ibid.*

³⁷¹ Mencionada en Focio, *Bibliotheca*, cod. 233. Cf. Helen Brown Wicher, "Gregorius Nyssenus", 1984, p. 18.

³⁷² Véase Demetrios Bathrellos, *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

³⁷³ Cf. José Julián Prado, *Voluntad y Naturaleza*, 1974, pp. 145-151; 204-211; 228-229.

prudentemente evita subrayar la autonomía del ser humano, su señorío o su creatividad, así como su cuasi identidad original con lo divino.

Deudor de la teoría de la acción aristotélica, mediada por el *De natura hominis* de Nemesio, Máximo tiende a explicar la elección humana en función del movimiento perfectivo de la naturaleza, y a subsumirla en ese dinamismo.³⁷⁴ Aún más, llega a identificar lisa y llanamente la προαίρεσις y la γνώμη con imperfecciones y ambigüedades propias de lo creado, que dejan abierta la posibilidad del error y del mal. Ellas cesarán cuando el infinito objeto del deseo natural sea alcanzado.³⁷⁵ Acorde con esta concepción más tradicional de la decisión, Máximo niega que ella pueda existir en Dios o en Cristo.³⁷⁶ De este modo, el último Máximo parece alejarse definitivamente de la teoría de la libertad personal y creativa propia del Niseno.

2.2.4. La imagen de Dios en Juan Damasceno.

Un siglo más tarde, otro de los grandes referentes del pensamiento bizantino, Juan Damasceno (ca. 675-749), adopta una postura similar a la de Máximo respecto a Gregorio. Una parte importante de su *De fide orthodoxa*, tan influyente en Oriente y Occidente, está conformada por citas y referencias al *Contra Eunomium*, al *De opificio hominis* y especialmente a la *Oratio catechetica* del Niseno. Las temáticas que recoge de esos textos incluyen la teoría trinitaria en toda su complejidad, los sacramentos, la creación del hombre y la libertad de la imagen divina en el ser humano.³⁷⁷ Sin embargo, algunos de los aspectos más originales y audaces de la teoría del Niseno son dejados de lado.

Al enfrentar los argumentos de los iconoclastas, Juan Damasceno preanuncia en sus *Orationes de imaginibus* el rol protagónico que tendrá Gregorio de Nisa en las discusiones del segundo Concilio de Nicea. Con el fin de legitimar las representaciones de Cristo en los íconos, cita nada menos que el cuarto y el quinto capítulo del *De opificio hominis*, que, como hemos visto (1.2.3.), describen al hombre como imagen viviente (ἐμψυχος εἰκών) de

³⁷⁴ *Ibid.*, pp. 265-268.

³⁷⁵ Cf. Máximo el Confesor, *Opuscula Theologica et Polemica* I (PG 91, 24BC).

³⁷⁶ Véase *Ibid.* I; III (PG 91, 28B-32B; 45CD). Cf. José Julián Prado, *Voluntad y Naturaleza*, 1974, p. 267.

³⁷⁷ Cf. Juan Damasceno *De fide orthodoxa* II, 12 (ed. Kotter, cap. 26). Véase la lista de referencias en la edición crítica del *De fide orthodoxa*: Bonifatius Kotter (ed.), *Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 2, Walter de Gruyter, Berlin, 1973, p. 255.

Dios, que participa activamente de su principado y de su belleza arquetípica.³⁷⁸ Resulta muy interesante que, al citar el *De opificio hominis*, además de su título tradicional griego, ‘περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου’, Juan también lo llama ‘ὁ ἀναπληρωματικός’, es decir, ‘el suplemento’. Esto señala una vez más que en la tradición oriental el tratado del Niseno era leído y transmitido en conjunción y en íntima dependencia respecto al *In Hexaëmeron* de Basilio.³⁷⁹

Gracias a la mediación del Damasceno, aquella caracterización gregoriana de la *imago Dei*, dotada de plasticidad, poder evocativo y de una estrecha vinculación con la cristología del Niseno, se volverá muy popular entre los defensores de las imágenes a lo largo del imperio bizantino.

2.2.5. Autores bizantinos posteriores.

En efecto, a partir de la obra de Juan Damasceno, un interés renovado por la obra de Gregorio de Nisa nace y se acrecienta en los siglos VIII y IX tanto en Oriente como en Occidente, en ocasión de la querrela *De imaginibus*, suscitada por los iconoclastas. De este modo, Gregorio es una de las autoridades más invocadas durante el segundo Concilio de Nicea en 787, que se proclamó contra las tesis del iconoclasmo. En las actas del concilio se llega a afirmar que Gregorio, primado de Nisa, era llamado por todos ‘el Padre de los Padres (ὁ Πατήρ τῶν Πατέρων)’.³⁸⁰

Durante las sesiones se cita en más una ocasión un pasaje del *De deitate Filii et Spiritus Sancti et in Abraham*, en el que el Niseno confiesa que se ha emocionado hasta las lágrimas frente a representaciones pictóricas del sacrificio de Isaac.³⁸¹ Este fragmento ya había sido citado por el Damasceno junto con los pasajes del *De opificio hominis* en sus *Orationes de imaginibus*, lo que reconfirma la profunda incidencia de Juan sobre el Concilio.³⁸² También se recurre de modo impreciso en las actas a un fragmento del *In Canticum canticorum* donde Gregorio afirma que, al observar la imagen pintada de un rey,

³⁷⁸ Cf. Juan Damasceno, *Orationes de imaginibus* I, 49-50 (Bonifatius Kotter [ed.], *Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 3, Walter de Gruyter, Berlin, 1975, pp. 153-154).

³⁷⁹ Cf. *Ibid.*

³⁸⁰ Cf. *Sacrosanta Concilia*, ed. Labbe, tom. VII (1671), col. 477A.

³⁸¹ Cf. Gregorio de Nisa, *De deitate Filii et Spiritus Sancti et in Abraham* (GNO X/2, pp. 138-139). Citado en Labbe VII, 190CD; 201E-204A.

³⁸² Cf. Juan Damasceno, *Orationes de imaginibus* I, 52 (ed. Kotter, pp. 154-155).

lo que se contempla es la belleza de su figura, sin prestar mayor atención a la combinación de diversos colores y a la técnica del artista, que la han logrado.³⁸³ Los obispos citan a su vez un pasaje del elogio de Basilio donde el Niseno acusa a los neoarrianos de idólatras, porque, a pesar de considerar al Hijo una criatura, sin embargo le rinden adoración.³⁸⁴

Veremos que por esos años, en Occidente, este renacer del interés por la obra del Niseno se refleja con mayores ambigüedades, agravadas por el distanciamiento entre Carlomagno y los padres conciliares de Nicea.

Entre los autores bizantinos posteriores que utilizan extensamente a Gregorio están el patriarca Focio de Constantinopla (ca. 810-893) en su *Bibliotheca*, Eutimio Zigabeno (fl. s. XII) en su *Panoplia dogmatica*, y Gregorio Palamas (1296-1359) y Nicolás Cabasilas (ca. 1322-1391) en sus obras místicas.³⁸⁵

Merece una mención especial el filósofo Miguel Psellos (ca. 1017-1078) debido a los alcances de su especulación y su profunda influencia en Bizancio y en Occidente. Psellos menciona y cita repetidamente a Gregorio en sus *Opuscula theologica*, donde lo llama ‘la estrella de Nisa’ (ὁ τῆς Νύσσης φωστήρ).³⁸⁶ Trae a colación allí textos del *Contra Eunomium*, el *De anima et resurrectione*, la *Oratio catechetica* y el *In Ecclesiasten*.³⁸⁷ Su *Expositio in Canticum canticorum* contiene extensos pasajes de la obra homónima gregoriana.³⁸⁸ Además, Psellos habría compuesto un *Encomio de los dos Gregorios*, y en el breve *Characteres* parangona la elocuencia y el estilo de los tres Capadocios y de Juan Crisóstomo con rétores de la talla de Demóstenes y Elio Aristides.³⁸⁹

Trataremos en otros capítulos la influencia del Niseno sobre los eruditos Bizantinos llegados a Italia en los siglos XIV y XV: Manuel Chrysoloras, Bessarion, Jorge de Trebizonda y Juan Argirópulo, entre otros. Su recepción de Gregorio será decisiva en la posterior apropiación de su antropología por parte de los humanistas y filósofos del *Quattrocento*.

³⁸³ Véase Labbe VII, 109CD. Cf. Gregorio de Nisa, *In Canticum canticorum* I (GNO VI, p. 28).

³⁸⁴ Cf. Gregorio de Nisa, *In laudem Basilii* 17-19 (GNO X/1, pp. 114.24 - 116.5); Labbe VII, 409B y ss.

³⁸⁵ Cf. Helen Brown Wicher, “Gregorius Nyssenus”, 1984, p. 19-20.

³⁸⁶ Miguel Psellos, *Opuscula theologica* 105, 123-124 (Paul Gautier [ed.], *Michaelis Pselli Theologica*, vol. I, Teubner, Leipzig, 1989, p. 417).

³⁸⁷ Cf. *Ibid.* Véase los opúsculos 1, 6, 14, 40, 59, 76 y 107.

³⁸⁸ Cf. Miguel Psellos, *Expositio in Canticum canticorum* (PG 122, 537-685).

³⁸⁹ Cf. Miguel Psellos, *Characteres Gregorii Theologi, Basilii Magni, Joannis Chrysostomi* (PG 122)

2.3. El círculo de Alcuino y los Libri Carolini.

Después de siglos de anonimato en Occidente, la figura y la obra de Gregorio de Nisa vuelven a hacer su aparición durante el imperio carolingio. En medio de un interés creciente por las fuentes teológicas y filosóficas griegas, la antropología del Niseno es recuperada y en parte asimilada al movimiento cultural que rodea la corte de Carlomagno y de sus sucesores.

2.3.1. Huellas del *De opificio hominis* en los *Dicta Albini de imagine Dei*.

Alrededor de un siglo antes de que Eriúgena realizara su traducción es posible señalar una primera recepción de la teoría antropológica del Niseno en el imperio carolingio. En efecto, uno de los llamados ‘pasajes de Munich’, una colección de textos lógicos y teológicos utilizada en el círculo de Alcuino, presenta muestras indudables del texto de Gregorio en la versión latina de Dionisio. Se trata del breve escrito titulado *Dicta Albini de imagine Dei*, atribuido por algunos a Alcuino mismo, cuyo heterónimo era Albino. Es posible incluso que la expresión ‘*de imagine*’ esté tomada de uno de los títulos secundarios de la traducción del Exiguo que, como vimos, aún se conserva en la tradición manuscrita.³⁹⁰ En realidad, la evidencia textual y codicológica sitúa el origen de este texto en el sur de la Galia, entre los siglos V y VI.³⁹¹ El breve escrito llega de algún modo a la corte de Carlomagno y al círculo de Alcuino, cuyos discípulos terminan atribuyéndolo al maestro.

Los *Dicta Albini* son importantes para nuestro tema porque, además de tener una amplia circulación individual, también son reeditados e incluidos en numerosas ocasiones en otras obras pseudo-epigráficas. Dos de los ejemplos célebres en el siglo XII son el *De dignitate humanae conditionis* atribuido a Ambrosio y el pseudo-agustiniano *De spiritu et anima*.

Hay por lo menos tres elementos de los *Dicta Albini* que patentizan una dependencia directa del *De opificio hominis* en la traducción del Exiguo, a la par de una clara influencia de la filosofía agustiniana. El primero de estos elementos es que describe la

³⁹⁰ Cf. *De opificio hominis* tit. (ed. Forbes, p. 103).

³⁹¹ Cf. Donald Bullough, *Alcuin, Achievement and Reputation*, Brill, Leiden, 2004, p. 376.

dignidad de la *creación* humana (*humana conditio*) y no del hombre sin más, y afirma que a ninguna otra de las criaturas le fue dada la semejanza con el creador.³⁹² Esto coincide con las palabras del Niseno y se aproxima estrechamente a la letra de un pasaje del prólogo gregoriano en la versión latina: “*nichil enim eorum quae videntur simile est Deo sicut est humana conditio*”.³⁹³

También afirma el pasaje de Munich que el privilegio de la condición humana se expresa en el texto bíblico mediante el uso de la primera persona del plural: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Gn 1, 26). Dice el autor que en los demás días de la creación Dios utiliza su palabra de mando (*iubens sermo*), pero que sólo en la creación del hombre compromete el consejo de la santa Trinidad (*consilium sancte trinitatis*).³⁹⁴ Aunque un editor reciente como Marenbon remite en este lugar al frecuentado pasaje agustiniano del *De Genesi ad litteram* III 19, que plantea una posición similar, en este caso es indudable que la doctrina y la terminología están tomadas del Niseno. En efecto, la oposición entre el mero mandato (προσταγμα) divino dirigido a las demás maravillas del universo y el consejo (βουλή) trinitario reservado a la creación del hombre, presente en el capítulo tercero del *De opificio hominis*, había sido traducida por Dionisio con el mismo binomio latino: *iussio - consilium*.³⁹⁵

Por último, la representación simbólica que propone el autor de los *Dicta* para la dignidad y soberanía del ser humano también evidencia una filiación de nuestro tratado. Describe, como el Niseno, los ornamentos reales del hombre, las vestimentas de la virtud y también la plenitud de bienes y virtudes presentes en la imagen, siempre deudor de la terminología del Exiguo.³⁹⁶

³⁹² Cf. *Dicta Albini de imagine Dei* (editado en J. Marenbon, *From the circle of Alcuin to the school of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the early Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 158-159): “*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Tanta dignitas humanae conditionis esse cognoscitur [...] quod ad imaginem et similitudinem suam ipse creator omnium eum creavit, quod nulli alii ex creaturis donavit*”.

³⁹³ *De opificio hominis. Versio Dionysii*, prolog. (ed. Forbes, p. 105).

³⁹⁴ Cf. *Dicta Albini* (ed. Marenbon, p. 158): “*Tanta dignitas humanae conditionis esse cognoscitur, ut non solo iubentis sermone, sicut alia sex dierum opera, sed consilio sancte Trinitatis et opere maiestatis diuinae creatus sit homo*”.

³⁹⁵ Véase Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* III, 1 (ed. Forbes, pp. 124-125). En la versión latina se lee: “*Dignum vero est ut nec ista res incontemplata praetereat, quod tanti huius orbis exstructio et partium eius, quibus in elementis continetur universitas, a divina potentia perficiatur, extemplo pariter cum iussione subsistens: hominis autem formationem artificis praecedat tanti consilium*”.

³⁹⁶ Véase *Dicta Albini* (ed. Marenbon, p. 158): “*Quae maior honor potuit homini esse, quam ad similitudinem sui factoris conderetur, et eisdem uirtutis uestimentis ornaretur quibus et conditor, de quo legitur: Dominus*

Aunque los *Dicta Albini* no hayan sido escritos por Alcuino, ciertamente fueron estudiados en su círculo. Es posible que hayan tenido contacto también con la versión latina del *De opificio hominis* por Dionisio Exiguus. En efecto, el autor del *Libellus de processione Spiritus Sancti*, tradicionalmente identificado con Alcuino, menciona al Niseno y lo confunde con Gregorio Nacianceno, como luego lo hará Eriúgena. Lo llama allí “ilustradísimo investigador de los volúmenes divinos”, con lo que probablemente se refiera a su tarea exegética en el *De opificio hominis*.³⁹⁷

2.3.2. Su presencia en los llamados *Libri Carolini*.

Uno de los avatares más inverosímiles de la recepción del Niseno se da justamente en tiempos de Alcuino, y muestra con toda claridad su carácter de *inconnu célèbre* en Occidente. Al finalizar el segundo Concilio de Nicea en 787, las actas en griego son trasladadas a la biblioteca papal en Roma. En circunstancias que nos son desconocidas, una expeditiva y defectuosa traducción latina de las actas llega a manos de los carolingios.³⁹⁸ Los lamentables errores de esta versión son muy llamativos porque algunos de los propios enviados papales al concilio seguramente dominaban el griego.³⁹⁹

El problema más grave, que suscita toda la disputa con los occidentales, fue que los dos verbos griegos utilizados para distinguir la acción de ‘adorar’ (λατρεύειν), destinada sólo a Dios, y la de ‘venerar’ (προσκυβεῖν), que incluía también a todas las realidades sagradas y a los santos, son igualmente traducidos por el *adorare* latino. De este modo, el

regnauit decore indutus, id est omnium uirtutum splendore et totius bonitatis decore ornatus?”. Cf. Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* IV (ed. Forbes, pp. 126-129): “Humana substantia, quoniam ad aliorum regimen condebatur, propter regis uniuersorum similitudinem, uelut quaedam imago animata componitur, primaevae uero formae et nomine et honore participans, non tegmine circumamicta purpureo nec sceptro uel diademate gloriam suae dignitatis insinuans: (nec enim principalis forma in his esse conspicitur): sed pro purpureo uelamine uestita uirtute est, quae omnium ornamentorum regalium preciosior approbatur: pro sceptro uero beatitudine et immortalitate sustollitur, et pro regali seruo iustitiae corona decoratur: ita ut per haec omnia monstretur, ad dignitatem regiam genita, pulchritudinem in se primaevae formae diligenter exprimere”. Véase también *Ibid.* XVI, 10-11 (ed. Forbes, pp. 202-203): “Aequale enim est hoc ac si diceret, humanam naturam omnis boni factam esse participem. Si enim bonitatis est plenitudo Diuinitas, et huius homo imago est, profecto ut in plenitudine sit omnis boni haec imago iuxta primaevam formam similitudinem possidet. Est igitur in nobis totius boni conditio, totiusque uirtutis ac sapientiae, et quicquid illud est quod optimum possit intelligi”.

³⁹⁷ [Alcuino], *Libellus de processione Spiritus Sancti* (PL 101, 66D).

³⁹⁸ Una exposición detallada de todo el incidente puede consultarse en Thomas F. X. Noble, *Images, Iconoclasm and the Carolingians*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2009.

³⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 160 y ss..

argumento principal del Concilio contra los iconoclastas: que era adecuado y provechoso venerar las imágenes sagradas, se convertía ante los ojos de la corte de Carlomagno en una defensa de la adoración de ídolos. El conflicto podría haber escalado a otro nivel si la refutación completa de los carolingios hubiera llegado a destino, pero, luego de una intervención papal, el emperador decidió retenerla en sus archivos.

Llama la atención que un equívoco de traducción de esa dimensión haya escapado la atención de Alcuino, a quien tradicionalmente se adjudicaba la redacción de los llamados *Libri Carolini*. Lo cierto es que Alcuino, quien se encuentra entonces en Inglaterra, no es el autor del tratado, y la refutación de las actas conciliares recae sobre Teodulfo de Orleans.⁴⁰⁰

En la sección donde Teodulfo discute la validez de los argumentos patrísticos citados por los miembros del concilio dedica un breve capítulo íntegramente a Gregorio de Nisa. En él se desprecia todas las referencias al Niseno y a sus textos presentes en las actas de Nicea. Teodulfo dice que ellos, los latinos, no tienen idea alguna de quién es ese tal Gregorio ni qué opúsculos ha escrito. Su certeza de la insignificancia de Gregorio es tan firme que no pretende siquiera ocultar su ignorancia. Recordemos que la autoría de todo el libro le es atribuida al propio emperador Carlomagno. Vale la pena que transcribamos el capítulo completo.

Que del obispo Gregorio Niseno, del cual aquellos aducen testimonios para probar su error, tanto la vida como la predicación nos son desconocidas

Acerca de lo que en este punto debe ser observado por nosotros, seamos instruidos por las advertencias del apóstol Pablo, que dice: “Probad si los espíritus vienen de Dios” y de nuevo: “No creas a todo espíritu, sino que pon a prueba la mente” (cf. 1 Jn 4, 1). Pero puesto que, como dijimos arriba, la vida y la predicación del obispo Gregorio Niseno nos es desconocida, los testimonios de sus opúsculos que son propuestos para probar dudosos asuntos son juzgados aún menos adecuados. De aquí que su doctrina no debe ser ni preferida con un elogio insigne por nosotros, ni en modo alguno rechazada, pero su doctrina y el resto de sus doctrinas, que ignoramos, quedan relegadas, de modo que nos baste solamente, después de las escrituras proféticas, evangélicas y apostólicas, también las doctrinas de los doctores latinos, cuya vida y predicación hemos conocido, así como de los griegos, que también fueron católicos y que por católicos igualmente fueron traducidos a nuestra lengua.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ Cf. *Ibid.* pp. 158-206; Ann Freeman, “Theodulf of Orleans and the *Libri Carolini*”, *Speculum* 32/4 (1957), pp. 663-705.

⁴⁰¹ Teodulfo de Orleans, *Opus Caroli Regis contra synodum* II, 17 (Ann Freeman, Paul Meyvaert [eds.], *Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)*, Hahnsche, Hannover, 1998, p. 267, 8-28): “*Quod Gregorii*

Se ha justificado el hecho de que Teodulfo desconociera completamente al Niseno en que este no figura entre las *auctoritates* griegas mencionadas en el *Decretum Gelasianum*.⁴⁰² Sea de ello lo que fuere, la ironía es que el Niseno es justamente uno de esos pocos autores de Oriente traducidos desde antiguo al latín a los que Teodulfo se refiere. Y, sin embargo, este le quita toda autoridad e idoneidad a su figura, y denuesta aun más sus doctrinas. Lo más curioso es que, según la evidencia que hemos presentado, en esos mismos años las temáticas antropológicas del Niseno eran citadas y asimiladas en el círculo de Alcuino, influyendo en la propia concepción carolingia *de imaginibus*.

2.4. La antropología del Niseno en Eriúgena y en Honorius Augustodunensis.

Ahora bien, a diferencia del círculo de Alcuino, es indudable que Eriúgena desconoce la traducción latina previa del *De opificio hominis*, ya que parece haber una total independencia respecto a su propia versión.⁴⁰³ Sin embargo, su *De imagine* bien puede continuar la tradición de los *Dicta Albini de imagine*, que ya habían sido citados a su vez por Paulino de Aquilea y por Rábano Mauro.⁴⁰⁴ En estas secciones analizaremos la influencia del Niseno en la obra de Eriúgena y de Honorius Augustodunensis, quien realiza en el siglo XII una muy difundida adaptación del *Periphyseon*.

2.4.1. El encuentro de Eriúgena con el Niseno.

Niseni episcopi, ex quo illi ad suum errorem adstruendum testimonia trahunt, et vita nobis et praedicatio sit incognita.

Quid in hac parte nobis observandum sit, apostoli Pauli monitis perdoceur, qui ait: Probate spiritus an ex Deo sint; et iterum: Noli credere omni spiritui, sed proba mentem. Nam dum, ut praefati sumus, Gregorii Niseni episcopi et vita nobis et praedicatio sit ignota, testimonia quae de eius opusculis proferuntur, ad res dubias confirmandas, minus cernuntur esse idonea. Unde eius doctrina nec a nobis est insigni laude praefenda, nec admodum reprehendenda, sed illius do[g]mate cum ceterorum do[g]matibus, quos ignoramus, postposito restat, ut post propheticas et evangelicas sive apostolicas scripturas inlustrum eti[am] Latinorum doctorum, quorum nobis et vita et praedicatio innotuit, sive Græcorum, qui et catholici fuerunt et a catholicis aequae in nostram linguam translati sunt, tantum dogmatibus contenti simus”.

⁴⁰² Cf. *Ibid.*, p. 267, n. 4.

⁴⁰³ Cf. Philip Levine, “Two Early Latin Versions”, 1958, p. 479.

⁴⁰⁴ Cf. John Marenbon, *From the circle of Alcuin to the school of Auxerre*, 1981, p. 42.

El irlandés encuentra en Gregorio un espíritu afín y un interlocutor privilegiado. Su veneración por la tradición griega es bien conocida. Los Padres griegos, según él, suelen pensar con más agudeza y expresarse con mayor claridad (*acutius considerantes expressiusque significantes*) que los latinos.⁴⁰⁵ Pues bien, el Niseno ocupa para él un lugar predominante entre los griegos.

Aunque Eriúgena confunde una y otra vez al Niseno con Gregorio de Nacianzo, como la tradición previa, en el siguiente pasaje se refiere sin dudas al autor del *De imagine*: “Sabemos que, después de los santos apóstoles, nadie entre los griegos ha tenido mayor autoridad en la interpretación de la divina escritura que Gregorio el Teólogo, y entre los latinos, nadie más que Aurelio Agustín”.⁴⁰⁶ Claro que, en virtud de la confusión, la mayor fama occidental del Nacienceno se añade a los méritos exegéticos que Eriúgena encuentra en el tratado del Niseno. Así, no sólo lo antepone al gran Basilio, sino que implícitamente también parece colocarlo por sobre Agustín. El contraste de esta valoración con aquella de Teodulfo en los *Libri Carolini* medio siglo antes es sorprendente. Sin embargo, tampoco en este caso su figura se muestra libre de ambigüedades.

Es probable que el encuentro de Eriúgena con el manuscrito griego del *De opificio hominis* de Gregorio y su traducción, que implicó una ardua y profunda compenetración con el pensamiento de su autor, hayan sido uno de los motivos inspiradores del proyecto del *Periphyseon*. En efecto, el rol central de la naturaleza humana en el sistema eriugeniano tiene una fuerte dependencia respecto de la antropología del Niseno.⁴⁰⁷

2.4.2. Presencia del *De opificio hominis* en el *Periphyseon* y en la *Clavis physicae*.

⁴⁰⁵ Cf. Eriúgena, *Periphyseon* V, 955A (ed. Jeuneau V, p. 132, 4272-4273).

⁴⁰⁶ Cf. *Ibid.* IV, 804CD (ed. Jeuneau IV, p. 89, 2642-2645): “scientes post sanctos apostolos nullum apud graecos fuisse in expositionibus divinae scripturae maioris auctoritatis Gregorio theologo, nullum apud romanos Aurelio Augustino”. Véase la p. XXXIII de la introducción.

⁴⁰⁷ Un detalle que puede resultar interesante a este respecto es que otro título con el que Eriúgena mismo se refiere al *Periphyseon*: el de ‘*Physeologia*’ (Cf. IV, 741C [ed. Jeuneau IV, p. 3, 1]), corresponde al título griego del primer capítulo del *De opificio hominis*, donde Gregorio trata resumidamente acerca de la creación del cosmos antes de la llegada del ser humano. Eriúgena transcribe ese término en mayúsculas griegas en su *De imagine* I (ed. Cappuyns, p. 210, 30-31): “In quo particularis est de mundo ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΑ quaedamque clarior de his quae facta sunt ante hominis generationem narratio”, y cita una síntesis de todo el capítulo ya en el primer libro del *Periphyseon* (I, 477A-D [ed. Jeuneau I, pp. 50-51, 1488-1516]).

Hemos señalado ya que alrededor de una cuarta parte del *De opificio hominis* es citado en el *Periphyseon*.⁴⁰⁸ Eriúgena transcribe, resume y parafrasea pasajes de veintitrés de los treinta capítulos del tratado en su propia traducción, distribuidos a lo largo de los cinco libros de su obra. El libro IV, que expone la antropología eriugeniana, concentra algunos de los pasajes más extensos. Por ejemplo, cuando Eriúgena cita los capítulos centrales del *De imagine*, donde Gregorio presenta el corazón de su concepción de la imagen divina, el texto llega a abarcar siete páginas en la edición moderna, con un total de 243 líneas.⁴⁰⁹

Cuando Honorio reescribe y adapta a mediados del siglo XII los primeros cuatro libros del *Periphyseon* –y copia sin más el quinto– en su *Clavis physicae*, resume y acorta muchas de las citas más extensas del Niseno, aunque no deja de transcribir sus ideas centrales tal como habían sido expuestas por Eriúgena.⁴¹⁰ Este compendio se difundirá ampliamente en los siglos sucesivos, especialmente en el mundo germánico, permitiendo la continuidad de la influencia eriugeniana –y con ella la recepción del Niseno– en ámbitos académicos y eclesiales, a pesar de la posterior condena a la doctrina del irlandés.

2.4.3. Temáticas antropológicas del Niseno en Eriúgena.

Menciono a continuación algunas de las teorías antropológicas del Niseno que son recogidas y desarrolladas en el *Periphyseon*. Dado el propósito de este trabajo, la exposición es meramente ilustrativa de aquellas temáticas relevantes que pueden haber influido de modo indirecto sobre los autores del *Quattrocento* italiano.⁴¹¹

⁴⁰⁸ Cf. Mañeul Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, 1933, pp. 172-177; 391; Id., “Le «De imagine»” (1965), pp. 207-209; Édouard Jeuneau, *Études Érigéniennes, Études Augustiniennes*, Paris, 1987, pp. 345-346.

⁴⁰⁹ Cf. Eriúgena, *Periphyseon* IV, 793C-799A (ed. Jeuneau IV, pp. 74-81, 2141-2384); Id., *De imagine* XVII-XVIII [gr. XVI-XVII] (ed. Cappuyns, pp. 232-237).

⁴¹⁰ El autor reelabora el texto de los primeros cuatro libros del *Periphyseon*. A partir de los comienzos del libro V, Honorio copia sin más el texto eriugeniano. Para esta última sección, entonces, pueden consultarse las referencias al Niseno del *Periphyseon* citadas arriba. Para aquellas de los primeros cuatro libros, cf. Paolo Lucentini, *Honorius Augustodunensis. Clavis physicae (I-315)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1974, pp. 314-315. Véase Stephen Gersh, “Honorius Augustodunensis and Eriugena. Remarks on the method and content of the *Clavis physicae*”, en Werner Beierwaltes (ed.), *Eriugena redivivus: zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Winter, Heidelberg, 1987, pp. 162-173.

⁴¹¹ En torno a la recepción general del Niseno en Eriúgena, véase Mañeul Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, 1933, pp. 172-177; Édouard Jeuneau (ed.), *Iohannis Scotti seu Eriugenae Periphyseon. Liber quartus*, Brepols, Turnhout, 2000, pp. VII-LVI; Willemien Otten, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, Brill,

Las primeras características gregorianas que podemos señalar en Eriúgena son la dignidad suprema atribuida al ser humano y su centralidad en la creación. El irlandés insiste en la supremacía del hombre sobre el resto de la creación, incluso sobre los ángeles. Para fundamentarlo, se apoya más de una vez en citas de Gregorio. He aquí un ejemplo en un fragmento del *Periphyseon*, al que adjunto la versión original griega del texto citado.

τότε ὁ ἄνθρωπος, τὸ μέγα καὶ πρᾶγμα καὶ ὄνομα, τὸ τῆς θείας φύσεως ἀπεικόνισμα, τῇ ματαιότητι, καθὼς φησιν ὁ προφήτης, ὠμοιώθη. Οὐκοῦν ἢ μὲν εἰκὼν πρὸς τὸ κρεῖττον τῶν ἐν ἡμῖν νοουμένων ᾠκείωται τὰ δὲ ὅσα περὶ τὸν βίον λυπηρὰ τε καὶ ἄθλια, πόρρω τῆς πρὸς τὸ Θεῖον ἐστὶν ὁμοιώσεως.⁴¹²

“Tunc homo, magna res et nomen, divinae naturae imago, ‘vanitati’, sicut ait propheta, ‘assimilatus est’ (Sal 143, 4). Ergo si quidem imago ad id, quod melius in nobis intelligitur sociatur, quaecunque circa hanc vitam tristia miseraque sunt similitudinis quae ad deum est non sunt”.

Animadvertite, qualem paradisum, et qualia ligna, et quales fructus praefatus astruit theologus [...]. Quisquis diligenter praefati theologi verba perspexerit, nil aliud, ut opinor, in eis reperiet suaderi quam humanam naturam ad imaginem dei factam paradisi vocabulo, figuratae locutionis modo, a divina scriptura significari. Vera enim plantatio dei est natura ipsa, quam ad imaginem et similitudinem suam (hoc est ad imaginem omnino sibi similem, praeter rationem subiecti, ut praedictum est) creavit in EADEM (hoc est in deliciis aeternae felicitatis et beatitudine divinae similitudinis), maior et melior omni sensibili mundo non mole, sed dignitate naturae.⁴¹³

Eriúgena avala la interpretación alegórica y espiritual del texto bíblico, tan propia del Niseno. El paraíso representa la creación humana original a imagen y semejanza del creador. Es interesante la referencia adicional al capítulo 16 del *De opificio hominis*, al decir que la imagen se asemeja totalmente a Dios, exceptuada la razón de substrato (*ad imaginem omnino sibi similem, praeter rationem subiecti*). El ser humano se eleva, según Eriúgena y Gregorio, por sobre todo lo creado, no por su gran tamaño, sino por la dignidad de su naturaleza (*non mole, sed dignitate naturae*).⁴¹⁴ Siguiendo al Niseno, Eriúgena sostiene que los caracteres propios de la imagen divina en el hombre, que le otorgan su

Leiden, 1991, pp. 142-149 et passim; José A. Pachas, “Influencia de Gregorio de Nisa sobre Juan Escoto Eriúgena. Aproximación a partir del *Periphyseon*”, *Teología y vida* 44 (2004), pp. 539-563.

⁴¹² *De opificio hominis* XX, 4-5 (ed. Forbes, p. 230). Puesto que es vital la comparación del latín con los textos griegos en el cuerpo del trabajo, de aquí en más mantendré a muchos de ellos en su lengua original.

⁴¹³ Eriúgena, *Periphyseon* IV 821C-822B (ed. Jeauneau IV, p. 114, 3412-3431).

⁴¹⁴ Cf. et. *Ibid.* II 531A; IV 784C (ed. Jeauneau II, p. 11, 193-199; IV, p. 63, 1759-1763).

dignidad suprema, no pueden perderse o ser erradicados por la ‘lepra’ del pecado.⁴¹⁵ Tal como Dios es la absoluta plenitud de los bienes (πλήρωμα ἀγαθῶν / *plenitudo bonorum*), así también el hombre es colmado de todo bien (πληῖρες παντὸς ἀγαθοῦ / *plenitudo omnis boni*).⁴¹⁶

Uno de los principales motivos de esta dignidad es el carácter mediador de la naturaleza humana. Es sabido que Eriúgena toma de Máximo la noción del hombre como *officina omnium*, laboratorio de todas las cosas, en el que confluyen y se unifican los extremos y divisiones (*extremitates, divisiones*) de lo creado: lo inteligible y lo sensible, el cielo y la tierra, etc.⁴¹⁷ Pero, así como el propio Máximo es deudor del Niseno en este punto, Eriúgena también traduce e incorpora la concepción del hombre como *medium* o μέσον entre los ‘extremos distantes’ de la naturaleza divina y la animalidad, tomándola del mismo capítulo 16 del tratado gregoriano.

Δύο τινῶν κατὰ τὸ ἀκρότατον πρὸς ἄλληλα διεσθηκότων, μέσον ἐστὶ τὸ ἀνθρώπινον, τῆς τε θείας καὶ ἀσωμάτου φύσεως καὶ τῆς ἀλόγου καὶ κτηνώδους ζωῆς.⁴¹⁸

Duorum quorundam per extremitatem a se invicem distantium medium est humanitas, divinae videlicet incorporalisque naturae et irrationabilis pecudalisque vitae.⁴¹⁹

Es posible incluso que Máximo haya aplicado la expresión ‘laboratorio’ (ἐργαστήριον, *officina*) al ser humano inspirado en lo que Gregorio llama en *De opificio hominis* ‘el laboratorio de su naturaleza’ (ἐργαστήριον τῆς φύσεως), y que Eriúgena a su vez traduce por ‘*officina animae*’.⁴²⁰ Recordemos que el Niseno recurría también a una metáfora similar de las artes mecánicas al hablar de una ‘fusión’ en el ser humano de todos los grados de vida (cf. 1.1.3.). Asimismo, esta *medietas* humana tiene en el sistema

⁴¹⁵ Cf. *De opificio hominis* XXVII, 3-5 (ed. Forbes, pp. 270-272); Eriúgena, *Periphyseon* IV, 800C-802D; V 872A-873A (ed. Jauneau IV, pp. 83-86, 2460-2557; V, pp. 18-20, 500-550).

⁴¹⁶ Cf. *Ibid.* XVI, 10 (ed. Forbes, p. 202); Eriúgena, *De imagine* 17 [gr. 16] (ed. Cappuyns, p. 234, 27-29).

⁴¹⁷ Cf. *Ibid.* II 529C-531B (ed. Jauneau II, pp. 9-11, 149-199); Máximo el Confesor, *Ambigua* XXXVII (PG 91, 1304D-1305C).

⁴¹⁸ *De opificio hominis* XVI, 9 (ed. Forbes, p. 200).

⁴¹⁹ Eriúgena, *De imagine* 17 [gr. 16] (ed. Cappuyns, pp. 233.33 - 234.2); Id., *Periphyseon* IV, 795B (ed. Jauneau IV, p. 76, 2221-2223).

⁴²⁰ Cf. *De opificio hominis* XIX, 10 (ed. Forbes, p. 200); Eriúgena, *De imagine* 29 (ed. Cappuyns, p. 256, 25). Véase también Clemente de Alejandría, *Stromata* IV, 23, 150.

eriugeniano, tal como en la cosmovisión de Gregorio y de Máximo, un rol central en todo el dinamismo de procesión o creación y de retorno a la unidad divina.⁴²¹

Muy vinculada con esta cuestión encontramos también en Eriúgena aquella de la unidad y universalidad propias de la naturaleza humana. Preocupado por la unicidad de la imagen divina desde la creación hasta el fin de los tiempos, Gregorio había desarrollado esta cuestión en diferentes secciones del *De opificio hominis*, pero es particularmente importante el tratamiento que le dedica, nuevamente, en el capítulo 16. Allí afirma que, de acuerdo a la presciencia y la potencia divinas, toda la humanidad (πᾶσα ἡ ἀνθρωπότης) estaba contenida en la primera creación.⁴²² Es por ello que, según Gregorio, en el primer capítulo del *Génesis* toda la raza humana es designada por la palabra ‘hombre’: “El todo es nombrado como un único hombre (εἷς ἄνθρωπος κατωνομάσθη τὸ πᾶν)”.⁴²³ Eriúgena lo traduce literalmente y lo cita en reiteradas ocasiones: “*unus homo nominatum est omne*”.⁴²⁴

No es casual, entonces, que al unir en su *Vox spiritualis* las nociones del ser humano como tercer mundo, *medietas* y fusión entre lo espiritual y lo material y *officina omnium*, Eriúgena retome esta sentencia del Niseno.⁴²⁵ En esta ocasión, sin embargo, el irlandés interpreta el ‘τὸ πᾶν’ gregoriano como referido a la totalidad del universo: “Por eso todo es llamado ‘hombre’ (*ideoque homo dicitur omnis*), puesto que todas las criaturas (*omnis creatura*) son juntamente fundidas en él como en cierto laboratorio (*in ipso velut in officina quadam conflatur*)”.⁴²⁶

⁴²¹ Cf. e.g. Willemien Otten, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, 1991, pp. 118-219; Eugenio Corsini, “Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse”, en M. Harl (éd.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden, Brill, 1971, pp. 111-126; Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court, Chicago, 1995.

⁴²² Cf. *De opificio hominis* XVI, 16 (ed. Forbes, p. 206). Eriúgena traduce en *De imagine* 17 [gr. 16] (ed. Cappuyns, p. 235, 27-28): “in diuina praescientia et uirtute omnis humanitas in prima constitutione comprehensa est”, y cita el pasaje completo en dos ocasiones: *Periphyseon* IV, 797AB; V, 923A (ed. Jeaneau IV, p. 79, 2301-2332; V, pp. 88-89, 2821-2852).

⁴²³ *Ibid.* XVI, 18 (ed. Forbes, p. 208).

⁴²⁴ Eriúgena, *De imagine* 17 [gr. 16] (ed. Cappuyns, p. 236, 4). Cf. Id. *Periphyseon* IV, 797C; 830A; V, 923B (ed. Jeaneau IV, pp. 79, 2326-2327; 126, 3809-3811; V, p. 89, 2846-2847).

⁴²⁵ Cf. Eriugena, *Vox spiritualis* XIX, 12-23 (S.Ch. 151, pp. 292-296): “Tercius mundus est qui, ratione medietatis, et superiorem spiritalium et inferiorem corporalium in seipso copulat et de duobus unum facit, et in homine solo intelligitur in quo omnis creatura adunatur. Corpore enim constat et anima. Corpus de hoc mundo, animam de altero mundo colligens, unum facit ornatum. Et corpus quidem omnem corpoream, anima vero omnem incorpoream possidet naturam: quae, dum compagine una conglobantur, omne mundanum hominis conficiunt ornamentum. Ideoque homo dicitur omnis: omnis namque creatura in ipso velut in officina quadam conflatur”.

⁴²⁶ *Ibid.* Cf. la introducción de Jeaneau (S.Ch. 151, pp. 34-37; 70).

El apofatismo de Eriúgena se inspira en diversas fuentes, que incluyen particularmente al Pseudo-Dionisio y a otros autores del neoplatonismo cristiano.⁴²⁷ Sin embargo, la afirmación de que el intelecto humano es ‘incomprehensible’ (ἀκατάληπτον / *incomprehensibilis*) a imagen de la divina ‘incomprehensibilidad de esencia’ (τὸ ἀκατάληπτον τῆς οὐσίας / *incomprehensibilitas essentiae*) está claramente tomada del capítulo 11 del *De opificio hominis* y reaparece una y otra vez en el *Periphyseon*.⁴²⁸

Aunque no sea posible explayarse aquí acerca de ellas, menciono otras de las teorías antropológicas en las que Eriúgena sigue al *De opificio hominis* casi a la letra: la concepción de la unidad y complejidad del alma humana, su relación con el cuerpo y con la vida angélica, su destino final; su visión de la uni-diversidad del intelecto y de su relación con el bien supremo, la naturaleza y la materia; el origen del mal y de la división de los sexos; la crítica al microcosmos materialista y la reducción de la materia a un concurso de cualidades inteligibles.

2.4.4. La concepción de la libertad.

En cuanto a la teoría de la libertad del irlandés, puede decirse que ella depende íntimamente de la visión agustiniana de la gracia y del libre albedrío. No ocupa por cierto un lugar central en su sistema y debe entenderse en el marco de las controversias filosóficas y teológicas de su tiempo.⁴²⁹ Sin embargo, la influencia del Niseno es notable en algunos puntos. Transcribimos uno de los pasajes centrales del *De opificio hominis* analizados más arriba (1.2.2.) junto con su traducción eriugeniana.

<p>Οὐκοῦν ἔστιν ἐν ἡμῖν παντὸς μὲν καλοῦ ἰδέα, πᾶσα δὲ ἀρετὴ καὶ σοφία, καὶ πᾶν ὅτι πέρ ἐστι πρὸς τὸ κρεῖττον νοοῦμενον· ἐν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ</p>	<p>Non est igitur⁴³¹ in nobis omnis boni forma, omnis uirtus et sapientia et omne quodcumque est in melius intellegendum, in eo item quod sit</p>
--	--

⁴²⁷ Véase al respecto, por ejemplo, Werner Beierwaltes, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Klostermann, Frankfurt, 1994; y el reciente trabajo de Hilary Anne-Marie Mooney, *Theophany. The Appearing of God According to the Writings of Johannes Scottus Eriugena*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009.

⁴²⁸ Cf. *De opificio hominis* XI, 2-4 (ed. Forbes, p. 158); Eriúgena, *De imagine* 11 (ed. Cappuyns, p. 221, 10-30); Id. *Periphyseon* II, 584D-586A; IV 771CD; 788A-789A (ed. Jeuneau II, pp. 80-81, 1892-1944; IV, p. 45, 1211-1214; pp. 67-69, 1905-1954).

⁴²⁹ Cf. John Marenbon, “John Scottus and Carolingian Theology: from the *De praedestinatione*, its Background and its Critics, to the *Periphyseon*”, en M. T. Gibson, J. L. Nelson (eds.), *Charles the Bald: Court and Kingdom*, Variorum, Aldershot, 1990, pp. 303-325.

ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι, καὶ μὴ ὑπεξεῦχθαί τι φησικῆ δυναστεία· ἀλλ' αὐτεξούσιον πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην· ἀδέσποτον γὰρ τι χρῆμα ἢ ἀρετὴ καὶ ἐκούσιον, τὸ δὲ κατηναγκασμένον καὶ βεβιασμένον ἀρετὴ εἶναι οὐ δύναται.⁴³⁰

omnium necessitate liberum nullique naturali (hoc est materiali) potentiae subiugatur, sed per se potentem ad id quod desiderat habet voluntatem? Res enim est dominatu carens ac voluntaria virtus, quod autem cogitur violentiamque patitur virtus esse non potest.⁴³²

Lllaman la atención, además de errores comunes de la traducción, algunos detalles del latín. En primer lugar, el texto aclaratorio añadido por Eriúgena: *'hoc est materiali'*, afirmando que la independencia humana es sólo respecto a cualquier potencia 'material'. Gregorio usaba el más amplio 'natural', que podía incluir las potencias espirituales. Esta prudente aclaración puede entenderse en el contexto de la controversia por la doctrina de la predestinación. Habiendo argumentado contra la posición determinista de Godescalco, Eriúgena parece querer evitar la acusación de haber caído en la posición contraria, afín al pelagianismo.

También es llamativa la traducción de αὐτεξούσιον por *'per se potentem'*. El excesivo literalismo podría manifestar la ignorancia por parte de Eriúgena de este término técnico proveniente del estoicismo. Su interpretación de γνώμη por *'voluntas'*, aunque válida, puede ser problemática. En efecto, cuando Gregorio afirma que el hombre tiene la potestad de “dirigir su arbitrio (γνώμην) con autogobierno (αὐτεξούσιον) hacia lo que le parece”, donde Dionisio había traducido γνώμη por *'consilium'*, Eriúgena opta por *'voluntas'*. En realidad, la palabra γνώμη tiene matices tanto racionales como apetitivos, pero hemos señalado que en el pensamiento de Padres griegos como nuestro Gregorio y Máximo el Confesor está además vinculada a la dimensión personal o hipostática, distinta de las facultades intelectuales o volitivas de la naturaleza. De ahí su independencia absoluta de la necesidad y de las fuerzas naturales. El problema subsiste en la traducción del término προαίρεσις, como sucede con la división gregoriana entre las decisiones 'carnal', 'ánimica'

⁴³¹ Eriúgena lee 'οὐκοῦν' en lugar de 'οὐκοῦν', por eso traduce incorrectamente *'non igitur'* y transforma la oración en una interrogativa. Traducida al español la diferencia sería: “¿Acaso no hay en nosotros...?” en lugar de “En efecto, hay en nosotros...”.

⁴³⁰ *De opificio hominis* XVI, 11 (ed. Forbes, p. 202).

⁴³² Eriúgena, *De imagine* 17 [gr. 16] (ed. Cappuyns, pp. 234, 28-33); Id., *Periphyseon* IV, 796AB (ed. Jeaneau IV, p. 77, 2256-2263).

y ‘espiritual’ (cf. 1.1.3.) a las que Eriúgena llama ‘tres differentias voluntatum’.⁴³³ Esta traducción no sólo nubla el sentido personal de la libertad gregoriana, sino que le atribuye un cierto voluntarismo. Así parece haberla leído y asimilado a través de la versión eriugeniana, como veremos, un autor como Bernardo de Claraval.

El mismo reparo de Eriúgena respecto al pelagianismo puede verse en una interesante exposición de su teoría de la libertad de elección en *Periphyseon*. Aunque no cita allí a Gregorio explícitamente, el irlandés lo sigue al exponer la teoría de la libertad humana que puede volverse hacia su aspecto animal o hacia el espiritual, tal como está formulada en el capítulo XVIII del *De opificio hominis*. Veámoslo a continuación en comparación con algunos fragmentos del *De imagine*:

<i>Periphyseon</i> IV, 755D-756B (ed. Jeuneau IV, p. 22, 565-583)	<i>De imagine</i> 18-19 [gr. 17-18] (ed. Cappuyns, pp. 237-239)
<p>Et notandum, quod etiam in hac vita, priusquam totum quod in homine animale est vertatur in spirituale, et omne quod in eo compositum est in ineffabilem adunetur simplicitatem, potest totus homo et animalis fieri et spiritualis, sed animalis sola libertate arbitrii, spiritualis vero et libero arbitrio simul et gratia, sine qua naturalis potentia voluntatis movere hominem in spiritum nullo modo sufficit. Animalis igitur homo et fit et dicitur quando, relictis motibus quae secundum rationem et intellectum sunt circa cognitionem creatoris et creaturae, in motus irrationabiles quibus animalia bruta circa corporis desideria moventur spontaneo appetitu decidit, ita ut totam suam intencionem temporalium fragiliumque rerum et ad non esse</p>	<p>[238, 26-29] sic mihi uidetur homo duplicem ad contraria ferre similitudinem in deformitate quidem intellegentiae ad diuinam pulchritudinem formatus, ingenitis uero per passionem affectionibus ad pecudale fert societatem</p> <p>[237, 37] vere enim pecorinus factus est</p> <p>[238, 33-34] Conversio quaedam fit boni characteris ad irrationabilem imaginem, omni intellectuali operatione ad hoc transfigurata</p>

⁴³³ Cf. *Ibid.* 8 (ed. Cappuyns, p. 218, 2-12): “Unde etiam tres differentias voluntatum apostolus novit, carnalem quidem nominans eam quae circa ventrem, passibilesque eius voluptates sollicita est. Animalem vero eam quae medietatem ad virtutem habet atque malitiam. Unam quidem superat, alteram vero pure non participat. Spiritalem uero eamque perfectionem conversationis secundum deum intuetur, ideo ait ad corinthios, passibilem eorum usuro increpans quia carnales estis et perfectiorum dogmatum incapaces. Alibi comparationem quandam medii ad perfectum faciens dicit, animalis autem homo non recipit ea quae sunt spiritus, stultitia enim est ei, spiritualis vero diiudicat omnia, ipse autem a nemine diiudicatur. Ut enim superat animalis carnalem eadem analogia spiritualis animalem superascendit”.

tendentium loetiferis delectationibus ingurgitet; spiritualis vero dum, mutata omni conversatione in melius, divini amoris incendio inflammatus, mundo et carne omni modo spretis, omnibusque animalium motibus relictis, ad caelestium essentiarum similitudinem totus transformatur, ut quod ei futurum est secundum inconversibilem substantiam, hoc in eo praecedat secundum vitae virtutibus ornatae qualitatem.

[239, 5-6] Nam si denudata fuerit passio ex cogitationum auxilio cito deficiens quidam et imbecillis furor relinquitur

[16-18] Ac sic est inveniendum, quia semper altitudo intelligentiae per seipsam mota confinitatem pulchritudini quae est secundum divinam imaginem conformat

[27-28] facit hominem sic divina forma ornatum [...] si excelsus omnino virtute

Eriúgena recoge la concepción dinámica de la libertad en el Niseno, que implica una cierta plasticidad de su naturaleza hacia lo superior y lo inferior.⁴³⁴ No obstante, le interesa más recalcar el rol de la gracia divina en el proceso de espiritualización del hombre, y excluirla completamente del derrotero de su animalización. Con ello sigue refutando la teoría de la doble predestinación de Godescalco, como lo había hecho en su *De praedestinatione*. En este último tratado, que según Cappuyns antecede a la traducción *De imagine* por más de diez años, Mainoldi ha encontrado recientemente algunas referencias al texto del Niseno, que probablemente hayan sido tomadas directamente del texto griego.⁴³⁵

Por más que los nuevos elementos tomados del Niseno enriquezcan la concepción del libre albedrío en *Periphyseon*, su autor no modifica con ellos la sustancia de su teoría. Ella se ajusta más bien al debate más urgente en su tiempo: la correcta interpretación de Agustín respecto de la relación entre la gracia y el libre albedrío.

2.5. La escuela cisterciense: Guillermo de St. Thierry y Bernardo de Claraval.

Uno de los manuscritos que conservamos de la versión de Dionisio el Exiguo, el *Troyes* 483, se encontraba en Claraval en los tiempos de Bernardo (1090-1153) y de Guillermo de St. Thierry (ca. 1085-1148). Como veremos, la teoría antropológica de ambos se ve influenciada por la obra de Gregorio, pero no a través de la versión de Dionisio, sino

⁴³⁴ Véase la exposición del mismo tema, esta vez con citas explícitas del capítulo XVIII del *De officio hominis* en Eriúgena, *Periphyseon* V, 874C-875C (ed. Jeuneau V, pp. 22-23, 622-664); Id., *De imagine* 19 [gr. 18] (ed. Cappuyns, p. 238, 3-17).

⁴³⁵ Cf. Ernesto Sergio Mainoldi, “Le citazioni dei Padri orientali nelle opere di Giovanni Scoto. Nuove Osservazioni sul metodo dell’Eriugena traduttore”, *Schede Medievali* 52 (2014), pp. 255-272.

de la de Eriúgena. Probablemente el abad de St. Thierry haya obtenido en su juventud una copia del manuscrito con el *De imagine* en la abadía de Reims, donde también fue realizada una de las únicas copias manuscritas que hoy se conservan, el *Bamberg B. IV. 13*, editado por Cappuyns.

2.5.1. La concepción del alma y del libre albedrío en *De natura corporis et animae*.

En la segunda parte del tratado *De natura corporis et animae*, Guillermo cita una porción considerable del *De imagine*, que incluye numerosos pasajes que no habían sido citados por Eriúgena en el *Periphyseon*. Según su editor, Michel Lemoine, esta segunda sección del tratado de Guillermo, mencionada por el propio autor como *De natura animae*, antecede históricamente a la primera acerca del cuerpo, y ambas –junto con el prólogo– habrían sido compiladas tardíamente por el autor.⁴³⁶

La obra de Guillermo se inicia recurriendo al célebre oráculo de Delfos: ‘Conócete a ti mismo’ (*scito teipsum*), que el autor equipara, como una antigua tradición cristiana, con el versículo del *Cantar de los Cantares* 1,7: ‘Si no te conoces, sal’ (*si non cognoveris te, egredere*).⁴³⁷ Para Guillermo, este conocimiento de sí es el más propio del ser humano y es conocimiento de su interioridad, de su naturaleza material y espiritual y, a través de ella, de Dios mismo. Su obra se propone como objetivo escrutar al hombre, tanto en su cuerpo como en su alma.⁴³⁸ La coincidencia con el propósito del *De opificio hominis* es evidente.

Son muy numerosas las doctrinas del Niseno que recoge Guillermo a través de sus citas y paráfrasis de la versión de Eriúgena. Un clásico estudio de Déchanet y otras evidencias textuales y lexicográficas demuestran la profunda influencia que el Niseno ejerce sobre la antropología y la espiritualidad de Guillermo.⁴³⁹

⁴³⁶ Cf. Michel Lemoine (éd.), *Guillaume de Saint-Thierry. De la nature du corps et de l'âme*, Les Belles Lettres, Paris, 1988, pp. 22-26; Rubén Peretó Rivas (ed.), *La antropología cisterciense del siglo XII. Guillermo de Saint-Thierry: De natura corporis et animae. Isaac de Stella: De anima*, Eunsa, Pamplona, 2008, pp. 62-66.

⁴³⁷ Cf. Guillermo de Saint-Thierry, *De natura corporis et animae*, Prol. (PL 180, 695).

⁴³⁸ Cf. *Ibid.*

⁴³⁹ Cf. Jean-Marie Déchanet, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Beyaert, Bruges, 1940, pp. 61-97; Thomas M. Tomasic, “Just how cogently is it possible to argue for the influence of St. Gregory of Nyssa on the thought of William of Saint-Thierry?”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 55 (1988), pp. 72-129; Anneliese Meis, “El significado teológico de la frase ‘El conocimiento se convierte en amor’ (*De an et res*, PG 46, 96.37) de Gregorio de Nisa y su recepción por Guillermo de Saint Thierry”, *Teología y Vida* 43 (2002), pp. 285-302.

Sin embargo, nos detendremos solamente en los párrafos centrales del segundo libro de la obra, acerca del alma. Al citar juntos fragmentos de los capítulos 4 y 16 del *De opificio hominis*, Guillermo asocia más estrechamente que el propio Gregorio la cuestión de la imagen viviente (*imago animata*) de Dios y su simbología real con la interpretación posterior de la imagen divina como libertad de necesidad (ἐλεύθερον ἀνάγκης / *liber necessitatis*) y señorío sobre el propio destino.⁴⁴⁰ Esta vinculación será clave, como veremos, para comprender la teoría de la libertad de autores posteriores como Ramon Sibiuda y Nicolás Cusano. Veamos a continuación algunas variantes que introduce Guillermo al texto del *De imagine*.

<i>De imagine</i> 17 [gr. 16] (ed. Cappuyns, p. 234, 28-33)	<i>De natura corporis et animae</i> II, 86 (PL 180, 717CD)
Igitur in eo quod sit plenitudo omnis boni ad principale exemplum imago habet similitudinem. Non est igitur in nobis omnis boni forma, omnis uirtus et sapientia et omne quodcumque est in melius intellegendum, in eo item quod sit omnium necessitate liberum nullique naturali (hoc est materiali) potentiae subiugatur, sed per se potentem ad id quod desiderat habet voluntatem? Res enim est dominatu carens ac voluntaria virtus, quod autem cogitur violentiamque patitur virtus esse non potest.	Igitur in eo quod sit plenitudinis omnis boni <i>capax</i> ad principale exemplum imago habet similitudinem; est enim nobis omnis boni forma, virtutis, sapientiae, et omnium quae in melius possunt intelligi, in eo item quod sit liber omni necessitate <i>animus</i> , nullique naturali potentiae subiugatur, sed per se potentem ad id quod desiderat habet voluntatem, <i>virtutem scilicet liberi arbitrii suam exprimit dignitatem</i> . Res enim est dominatu carens ac voluntaria virtus, quod autem cogitur, violentiamque patitur, virtus non est.

En primer lugar, notamos cómo la osada afirmación del ser humano como ‘plenitud de todo bien’ (πληρὸς παντὸς ἀγαθοῦ / *plenitudo omnis boni*) es matizada por Guillermo en la expresión más agustiniana: ‘capaz de la plenitud de todo bien’ (*plenitudinis omnis boni capax*). Además, el abad atribuye explícitamente la libertad de necesidad al *animus*, aunque no restringe su independencia al ámbito material, como lo había hecho Eriúgena con su interpolación: ‘*hoc est materiali*’.

⁴⁴⁰ Cf. Guillermo de Saint-Thierry, *De natura corporis et animae* II, 84-86 (PL 180, 717AD); Eriúgena, *De imagine* 4; 17 [gr. 16] (ed. Cappuyns, pp. 213, 30-41; 234, 25-33).

Pero el cambio más llamativo es que Guillermo, apenas citada la caracterización gregoriana de la imagen como libertad de necesidad, independencia de las fuerzas naturales y autodeterminación, interpola un entusiasta comentario: “en efecto, la virtud del libre albedrío expresa su dignidad (*virtutem scilicet liberi arbitrii suam exprimit dignitatem*)”. De este modo, Guillermo asocia más explícitamente el fragmento con la debatida cuestión del *liberum arbitrium*, y queda claro que este será uno de los puntos centrales de su antropología. En efecto, antes de citar estos fragmentos del Niseno, había introducido el párrafo diciendo: “Mira y abraza, oh hombre, la dignidad de tu naturaleza (*vide at amplectere, o homo, dignitatem naturae tuae*)”.⁴⁴¹ Como para Gregorio, la dignidad suprema del ser humano y su carácter de imagen divina residen para Guillermo en la libertad de decisión.

2.5.2. El encuentro de Guillermo con Bernardo en Claraval.

Ahora bien, como relata Guillermo en su *Vita Sancti Bernardi*, durante una extensa estadía de él y Bernardo en la enfermería de Claraval, dialogaron largamente acerca de la naturaleza espiritual del alma (*de spirituali physica animae*) y los remedios de las virtudes.⁴⁴² Este encuentro habría tenido lugar entre 1125 y 1130. La tesis de la redacción temprana del *De natura animae* vuelve muy probable que en esa ocasión los amigos hayan debatido entre sí el problema de la libertad humana como imagen de Dios, inspirados por las palabras del Niseno, que Guillermo había leído y trabajado con mucho provecho.

Precisamente, cuando poco tiempo después Bernardo escribe su *De gratia et libero arbitrio*, lo dedica a Guillermo y le dice que con la ayuda de Dios ha concluido su opúsculo, que había comenzado un tiempo atrás en aquella ocasión que su amigo bien conoce (*quod illa qua scitis occasione nuper aggressus sum*).⁴⁴³ Le pide, además, que corrija los errores y pasajes oscuros que encuentre en vistas a su publicación.

Podemos intentar reconstruir el intercambio de ideas entre los autores a partir de estos testimonios presentes en sus obras. Guillermo, todavía abad en St. Thierry pero

⁴⁴¹ *Ibid.* II, 84 (PG 180, 717A).

⁴⁴² Cf. Guillermo de Saint Thierry, *Vita Bernardi* XII (PL 185, 259B): “Infirmi ergo ambo, tota die de spirituali physica animae conferebamus, de medicamentis virtutum contra languores vitiorum”. Véase Rubén Peretó Rivas (ed.), *La antropología cisterciense del siglo XII*, 2008, p. 56.

⁴⁴³ Cf. Bernardo de Claraval, *De gratia et libero arbitrio*, Prol. (Sancti Bernardi Opera III, p. 165, 3-4).

deseoso de ingresar en el Císter, habría traído a colación en el diálogo el texto gregoriano que hemos citado más arriba acerca de la libertad como elemento central de la imagen divina, que probablemente Bernardo ignorara hasta ese momento.

2.5.3. Influencia del Niseno en la noción de *libertas a necessitate* bernardiana.

Bernardo, entonces, habría intentado refrenar el entusiasmo de Guillermo, y en su opúsculo parece relativizar su optimismo, ya que, aun aceptando el incalculable valor de la *libertas a necessitate* propia de la naturaleza humana, que también identifica con el libre albedrío, la complementa con otras dos libertades que deben acompañarla y que, según él, gozan de una dignidad más eminente: la *libertas a peccato* y la *libertas a miseria*, conferidas respectivamente por la gracia y la gloria divinas.⁴⁴⁴ Bernardo identifica a la primera con la imagen, al igual que el Niseno, y a las otras dos con la semejanza divina. De esta manera, a pesar de estar indudablemente fundado en una concepción agustiniana del pecado y de la gracia, el esquema bernardiano de las tres libertades tendría en la audaz tesis del *De opificio hominis* su verdadero origen.

Tanto Daniélou como Javelet han intentado probar el estrecho vínculo entre Gregorio y Bernardo, contra el escepticismo de Standaert.⁴⁴⁵ En efecto, se depende de los argumentos de los primeros que, aunque no existen citas textuales del Niseno en las obras de Bernardo, es evidente la influencia de aquel, al menos indirecta, en la antropología y la teoría de la libertad bernardianas.

Un detalle interesante de esta recepción tiene que ver con el mote de ‘voluntarista’ que se da a la teoría de la libertad de Bernardo, puesto que identifica en esta obra a la libertad con la voluntad –*ubi voluntas, ibi libertas*– distanciándose con ello incluso de su amado Agustín, para quien el pecado había dividido y sometido a la voluntad.⁴⁴⁶ La oposición radical que sostiene entre *necessitas* y *voluntas* muy probablemente se deba a su

⁴⁴⁴ Cf. *Ibid.* III.6 - IV.11 (SBO III, p. 171 y ss.).

⁴⁴⁵ Cf. Jean Daniélou, “Saint Bernard et les Pères grecs”, *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 9/2 (1953), pp. 43-54; Robert Javelet, *Image et Ressemblance au XIIe siècle de saint Anselme à Alain de Lille*, Letouzey et Ané, Paris, 1967; Id. “La réintroduction de la liberté dans les notions d’image et de ressemblance, conçues comme dynamisme”, en Albert Zimmermann (ed.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*, de Gruyter, Berlin, 1971, pp. 1-34; Maur Standaert, “La doctrine de l’image chez saint Bernard”, *Ephemerides Theologiae Lovanienses* 23 (1947), pp. 88-91.

⁴⁴⁶ Cf. Bernardo de Claraval, *De gratia et libero arbitrio* I, 2 (SBO III, p. 167).

lectura de la versión un tanto imprecisa que Eriúgena hace del texto griego del Niseno (Cf. 2.4.4.), citada luego por Guillermo. Las nociones de γνώμη y προαίρεσις, que en Gregorio estaban asociadas al ámbito personal o hipostático, quedan reducidas en el texto latino a la voluntad propia de la naturaleza.

Al identificar Bernardo la facultad de la voluntad con aquella ausencia total de necesidad (*nulla vi, nulla cogitur necessitate*), siguiendo textualmente la traducción eriugeniana del Niseno, extirpa de ella también toda posibilidad de coacción, de violencia o de subordinación.⁴⁴⁷

2.5.4. El carácter cuasi divino del libre albedrío en el *De gratia et libero arbitrio*.

Por ello, el carácter indispensable que atribuye a la gracia divina para la salvación no es obstáculo para que Bernardo afirme una cierta identidad entre el Creador y la criatura en cuanto a la libertad de la voluntad. Para él, ésta no se ve disminuida por el pecado ni puede tener defecto alguno. Permanece tan íntegra en la criatura como en el Creador, en cada cual a su propio modo, si bien más potente en el segundo (*tam integra quoque pro suo modo in creatura quam in creatore, sed in illo potentior*).⁴⁴⁸

Entre los tres tipos de libertad, el libre albedrío es el único que no sufre en absoluto defecto o disminución (*solum liberum arbitrium sui omnino defectum seu diminutionem non patitur*), puesto que en él se manifiesta por excelencia (*potissimum*), afirma Bernardo, siguiendo al Niseno, ‘una cierta imagen impresa substantiva de la divinidad eterna e incommutabile’ (*aeternae et incommutabilis divinitatis substantiva quaedam imago impressa*).⁴⁴⁹ Finalmente, describe al libre albedrío como una verdadera dignidad divina (*dignitas divina*), prerrogativa de las criaturas racionales.⁴⁵⁰

Esta versión un tanto alterada de la doctrina del Niseno es la que llega al libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, quien retoma la división entre los tres tipos de libertad, y desde allí aviva la llama de la controversia entre voluntaristas e intelectualistas en los siglos sucesivos.⁴⁵¹

⁴⁴⁷ Cf. *Ibid.* III, 6 (SBO III, p. 170).

⁴⁴⁸ *Ibid.* IV, 9 (SBO III, 173).

⁴⁴⁹ *Ibid.* IX, 28 (SBO III, p. 185).

⁴⁵⁰ Cf. *Ibid.* XI, 36 (SBO III, p. 191).

⁴⁵¹ Cf. Pedro Lombardo, *Sententiarum libri quatuor* II, dist. XXV, 9-16 (PL 192, 708-709).

También cabe señalar que el lugar intermedio que Bernardo atribuye al libre albedrío entre el *divinum spiritus* y el *appetitum carnis* se corresponde con lo dicho en el mismo capítulo 16 del *De opificio hominis*: que el hombre es el μέσον o *medium* entre la naturaleza divina y la vida de las bestias.⁴⁵²

Bernardo y Guillermo no son los únicos autores de la escuela cisterciense que manifiestan una influencia de estas teorías antropológicas de Gregorio de Nisa. Isaac de Stella menciona temáticas muy similares en sus textos acerca del alma y la imagen divina, y también recurre en sus sermones a la crítica gregoriana de la concepción puramente material del microcosmos, al afirmar que el ser humano no es a imagen del mundo, sino a imagen de Dios.⁴⁵³ Por otro lado, un contemporáneo y destinatario epistolar de Isaac, Alquero de Claraval sería, según la crítica más reciente, el compilador del ya referido *De spiritu et anima*, cuyo capítulo 35 combina los *Dicta Albini de imagine Dei* y los *Dicta Candidi* del período carolingio.⁴⁵⁴

Gregorio también tiene una influencia considerable en el siglo XII sobre los autores de las escuelas de Chartres y de San Víctor, ya sea por la lectura directa de sus versiones latinas o tal vez a través del *Periphyseon* de Eriúgena. Aunque sin poder entrar en un análisis pormenorizado de los distintos pensadores y sus fuentes, mencionamos el opúsculo *De statu interioris hominis* de Ricardo de San Víctor, que en su primera sección elabora una teoría de la dignidad y la preeminencia del libre albedrío con obvias notas bernardianas, pero que, a su vez, evidencia una lectura directa del *De opificio hominis*.⁴⁵⁵

2.6. Los autores del siglo XIII.

⁴⁵² Cf. Bernardo de Claraval, *De gratia et libero arbitrio* XII, 41 (SBO III, p. 195): “Inter quem utique divinum spiritum et carnis appetitum, tenet medium quemdam locum id quod dicitur in homine liberum arbitrium, id est humana voluntas, et tamquam in devexo montis latere admodum ardui inter utrumque pendens”.

⁴⁵³ Cf. Isaac de Stella, *Sermones* II (PL 194, 1695C): “Circa te mundus, tui corpus, tu ad imaginem et similitudinem Dei factus intus. Redi igitur, praevalidator ad cor. Foris pecus es, ad imaginem mundi; unde et minor mundus dicitur homo. Intus homo, ad imaginem Dei: unde potest deificari”. Véase también Rubén Peretó Rivas (ed.), *La antropología cisterciense del siglo XII*, 2008, p. 117-150.

⁴⁵⁴ Cf. [Agustín de Hipona], *De spiritu et anima* 35 (PL 40, 805-806); Teresa Regan, *A study of the Liber de Spiritu et Anima: its doctrine, sources and historical significance*, PhD thesis, University of Toronto, 1948 (sin publicar).

⁴⁵⁵ Cf. Ricardo de San Víctor, *De statu interioris hominis* (PL 196, 1115-1146).

No podemos adentrarnos aquí en la enorme influencia del concepto de ‘libertad de necesidad’ aplicado a la imagen divina sobre la Escolástica en sus siglos de apogeo. Su inclusión en las *Sententiae* del Lombardo a través de la obra de Bernardo multiplica indefinidamente su recepción, como hemos sugerido. Y aunque no nos detendremos tampoco en las incontables obras exegéticas sobre los seis días de la creación que pudieron haber recibido la influencia del tratado del Niseno, sí lo haremos a continuación en la influencia más directa del texto del Niseno sobre algunos de los principales autores del siglo XIII.

2.6.1. Las versiones latinas del Damasceno y de Nemesio por Burgundio de Pisa.

A partir de fines del siglo XII, circulan por Europa las traducciones latinas de Burgundio de Pisa, que incluyen el *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno y el *De natura hominis* escrito por Nemesio de Émesa, pero atribuido por su traductor nada menos que a nuestro Gregorio. La obra de Nemesio ya había sido atribuida al Niseno un siglo antes por Alfano de Salerno, su primer traductor al latín. Si la figura y la obra de Gregorio habían resultado oscurecidas en la tradición anterior a causa de la inmensa estatura eclesiástica y teológica de su hermano Basilio, por la audacia de sus propias doctrinas o por la confusión con su homónimo el Nacienceno, su nueva identificación con el autor del *De natura hominis* vuelve prácticamente imposible el acceso de los autores escolásticos a su pensamiento puro y auténtico.

La confusión con Nemesio se vuelve problemática porque ambos tratados son citados bajo el nombre del Niseno, y en la mayoría de los casos con el mismo título: *De homine*. No obstante, la teoría auténticamente gregoriana de la imagen de Dios como libertad es repetidamente citada, la mayor parte de las veces según la versión del Exiguo. Además, su nombre es mencionado con frecuencia junto al del Damasceno como dos de los Padres antiguos que sostenían que la libertad era el elemento central de la imagen de Dios.

Esto se debe a que, efectivamente, en *De fide orthodoxa* II, 12, el Damasceno, siguiendo a Gregorio y a la tradición griega previa, identifica la imagen divina en el hombre con su carácter intelectual y autogobernado (τὸ μὲν γὰρ κατ’ εἰκόνα τὸ νοερόν δηλοῖ καὶ

αὐτεξούσιον).⁴⁵⁶ En la versión de Burgundio, en un pasaje citado infinidad de veces por los escolásticos, se lee: “*Nam quod quidem ‘secundum imaginem’ intellectuale significat et arbitrio liberum et per se potestativum*”.⁴⁵⁷

2.6.2. Las citas del Niseno en el *In Hexaëmeron* de Grosseteste.

Los estudios acerca de la vida y el pensamiento de Roberto Grosseteste, célebre maestro de Oxford y luego obispo de Lincoln, han demostrado el progresivo dominio de la lengua griega y el exhaustivo conocimiento de los Padres orientales que adquirió en los últimos veinte años de su vida.⁴⁵⁸ Su probada pericia con el griego le permite leer textos bizantinos, corregir versiones latinas anteriores en sus manuscritos, pero también traducir por sus propios medios numerosas obras.⁴⁵⁹ Además de su admirada edición, re-traducción y comentarios de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles y de fragmentos de sus comentarios tardo-antiguos, también produce versiones latinas de Juan Damasceno y del *Corpus Areopagiticum*, con sendos comentarios filológicos y filosóficos.⁴⁶⁰

En medio de este período de descubrimiento y fascinación con la patrística oriental, Grosseteste obtiene de los monjes de Bury St. Edmunds un manuscrito latino con el comentario basiliano *In Hexaëmeron* y el *De opificio hominis* de Gregorio en la traducción de Dionisio Exiguo.⁴⁶¹ El autor utiliza y cita numerosos fragmentos de ambas obras en su propio *Hexaëmeron*, y muestra su influjo en otros textos redactados tardíamente, como el *De cessatione legalium* y el *Exiit edictum*.

Entre las citas del *De opificio hominis* presentes en su *Hexaëmeron* se encuentran los pasajes de los capítulos 2, 3 y 5, analizados en nuestro primer capítulo, donde el Niseno describe el lugar privilegiado del hombre en el cosmos, su creación mediante el *consilium* de la Trinidad y su imitación del principado, la inteligencia y el amor del Creador como

⁴⁵⁶ Cf. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* II, 12 (ed. Kotter, cap. 26, 24).

⁴⁵⁷ Cf. *De fide orthodoxa. Versio Burgundii* II, 12 (ed. Buytaert, p. 113).

⁴⁵⁸ Cf. Neil Lewis, “Robert Grosseteste and the Church Fathers”, en Irena D. Backus (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, Brill, Leiden, 1997, pp. 197-229.

⁴⁵⁹ Cf. James McEvoy, *Robert Grosseteste*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 113-121

⁴⁶⁰ Cf. Neil Lewis, “Robert Grosseteste and the Church Fathers”, 1997, pp. 214-220.

⁴⁶¹ Véase Richard W. Hunt, “The Library of Robert Grosseteste”, en Daniel A. Callus (ed.), *Robert Grosseteste. Scholar and bishop*, Clarendon Press, Oxford, 1955, pp. 121-145; Neil Lewis, “Robert Grosseteste and the Church Fathers”, 1997, pp. 206-207.

obra viviente del arte divino.⁴⁶² En la mayoría de los casos Grosseteste menciona a su fuente: ‘Gregorius Nisenus’, por lo que la amplia difusión de esta obra en su tiempo y en los siglos sucesivos colabora con la transmisión de estos elementos centrales de la antropología gregoriana bajo su nombre.

Además, en la primera parte, Grosseteste había citado la observación cosmológica del Niseno acerca de la correspondencia de la tierra y el cielo con el reposo y el movimiento, tal como se plantea en el primer capítulo del *De opificio hominis*.⁴⁶³ El obispo inglés también cita a Gregorio por una cuestión metodológica. En efecto, cuando debe aclarar el tono hipotético de algunas de sus exégesis menos literales de la escritura, transcribe un fragmento del capítulo 16 del *De opificio hominis* en el que, fiel a la tradición origeniana, el Niseno afirmaba que procedería “*coniecturis quibusdam atque indiciis veritatis persequens vestigia*”.⁴⁶⁴

Podría decirse que, acerca del problema de la libertad, Grosseteste también había recibido en su *De libero arbitrio* una influencia indirecta de nuestro Gregorio, por la fuerte presencia en esa obra del *De gratia et libero arbitrio* bernardiano.⁴⁶⁵ El obispo inglés conocerá varios años más tarde en forma íntegra el mismo tratado que habría inspirado a Bernardo, aunque en su versión latina más antigua.

2.6.3. Dignidad real y libertad en Alberto Magno.

Pocos años más tarde, Alberto Magno también utiliza y cita la traducción de Dionisio el Exiguo en su *Summa theologica*. Cuando el autor se propone probar que existe un alma racional en el hombre, transcribe un largo fragmento del capítulo 8 de la obra del Niseno, donde éste describe la posición erecta del cuerpo humano y su mirada que se eleva a los cielos, como dones propios de su potestad real y su dignidad (*dona esse regiae potestatis et dignitatis*).⁴⁶⁶ Alberto comenta que estos privilegios son propios de la

⁴⁶² Cf. Roberto Grosseteste, *Hexaëmeron* VII, xiv, 8; VIII, vii, 3; viii, 2; xi, 1-3; xii, 1-2.

⁴⁶³ Cf. *Ibid.* I, xvi, 3 (ed. Dales-Gieben, p. 75, 16-26).

⁴⁶⁴ *Ibid.* IV i 4 (ed. Dales-Gieben, p. 123, 21-22); *De opificio hominis. Versio Dionysii XVI*, 15 (ed. Forbes, p. 207).

⁴⁶⁵ Cf. James McEvoy, *Robert Grosseteste*, pp. 110-112.

⁴⁶⁶ Cf. Alberto Magno, *Summa theologica*, Pars II, tract. 12, q. 68.

naturaleza racional, que se eleva por sobre los demás vivientes –como lee en el Niseno– por una dignidad supereminente (*supereminens dignitas*).⁴⁶⁷

En otro lugar de la *Summa* también describe esta diferencia entre el hombre y las bestias. Afirma que éstas obran por necesidad, no por libertad, puesto que no reside en ellas el actuar o no actuar y no tienen el señorío sobre sus propias acciones. Los seres intelectuales, en cambio, sí poseen el dominio de sus actos. Alberto ilustra esta facultad recurriendo a Gregorio y a Juan. “Y por esto también afirman Gregorio Niseno y el Damasceno que en la libertad de actuar y de elegir fue hecho el hombre a imagen de Dios (*quod in libertate agendi et eligendi factus est homo ad imaginem Dei*)”.⁴⁶⁸

Es sugerente que el celebrado maestro de Colonia y de París recurra al Niseno para resaltar la grandeza del ser humano, la dignidad real constitutiva de su naturaleza y su libertad de elección. A la par de su estatura como comentador de la metafísica y la ética de Aristóteles, su magisterio de las ciencias naturales y su elevada especulación teológica, la lectura de Gregorio parece evocar el perfil más humanista de Alberto, como lo haría también con su discípulo, Tomás.

2.6.4. Gregorio de Nisa en la obra de Tomás de Aquino.

Tanto Alberto Magno como Tomás de Aquino utilizan con frecuencia la versión latina de Nemesio realizada por Burgundio de Pisa y la atribuyen al Niseno. No es difícil para nosotros distinguir a cuál de las dos obras se refiere cada fragmento, si al *De natura hominis* nemesiano o al *De opificio hominis* de Gregorio, pero lo cierto es que sus doctrinas estaban indisolublemente unidas para los autores de estos períodos.

Pero más allá de estas dificultades, muchas de las menciones del Niseno en torno a la libertad pueden atribuirse con certeza a su propio tratado. Por ejemplo, Tomás suele citar a Gregorio junto al Damasceno en torno al problema de la libertad como elemento central de la imagen divina, cuestión que no fue planteada como tal por Nemesio en su tratado.⁴⁶⁹ Como prueba adicional de que se refiere al Niseno en esos pasajes, en la *Summa theologiae*

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ Cf. *Ibid.* Pars II, tract. 14, q. 91.

⁴⁶⁹ Hemos señalado más arriba (2.2.) que, a pesar de enaltecer la grandeza y la dignidad del hombre como síntesis de la creación y criatura llamada a la comunión con Dios, Nemesio sigue de cerca la concepción ética de Aristóteles, en la que la libre elección era explicada y subordinada de algún modo a la racionalidad.

Tomás transcribe, junto a la teoría del Damasceno sobre el libre albedrío como imagen divina, el fragmento del capítulo 16 del *De opificio hominis* acerca de la plenitud de bienes divinos comunicados a la imagen, en el que luego el Niseno afirma la preeminencia de la libertad de elección.⁴⁷⁰ Es muy probable que trabajara con un manuscrito con el texto latino completo.

Tomás también manifiesta sus reparos respecto a algunas de las teorías del *De opificio hominis*, como la que afirma que no había unión sexual entre el varón y la mujer antes de la caída, y que por tanto en el Paraíso el género humano se multiplicaba al modo de los ángeles.⁴⁷¹

Las menciones del Niseno son incontables en las obras del Aquinate, pero uno de sus textos lo nombra más que ningún otro, la *Catena in Lucam*, en la que el padre griego cuenta con ochenta referencias.⁴⁷² Esta cifra es sin duda un dato sorprendente y difícil de explicar, dado que la única obra completa del Niseno accesible en latín era el *De opificio hominis*, que poco tenía para aportar en un comentario exegético al evangelio de Lucas. Al parecer, Tomás utiliza como fuente la traducción latina de una compilación bizantina del siglo XI, la *Catena in Lucam* de Nicetas de Heraclea. Ignoramos si la versión latina ya existía o fue un encargo del propio Tomás. Los numerosos textos del Niseno reunidos por Nicetas y citados en la *Catena* tomista pertenecen a los sermones *De oratione dominica* de Gregorio, cuya traducción integral al latín tendrá que esperar hasta el siglo XV.⁴⁷³

2.7. El siglo XIV y los principios del XV.

⁴⁷⁰ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 5, arg. 2: “Damascenus etiam dicit quod hominem esse ad imaginem Dei, significat intellectualem, et arbitrio liberum, et per se potestativum. Gregorius etiam Nyssenus dicit quod, cum Scriptura dixit hominem factum ad imaginem Dei, aequale est ac si diceret humanam naturam omnis boni factam esse participem; bonitatis enim plenitudo divinitas est”.

⁴⁷¹ Cf. *Ibid.* I, q. 98, a. 2, co.: “Respondeo dicendum quod quidam antiquorum doctorum, considerantes concupiscentiae foeditatem quae invenitur in coitu in isto statu, posuerunt quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum. Unde Gregorius Nyssenus dicit in libro quem fecit de homine, quod in Paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt Angeli, absque concubitu, per operationem divinae virtutis. Et dicit quod Deus ante peccatum fecit masculum et feminam, respiciens ad modum generationis qui futurus erat post peccatum, cuius Deus praescius erat. Sed hoc non dicitur rationaliter. Ea enim quae sunt naturalia homini neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum”.

⁴⁷² El capítulo de Leo Elders, “Thomas Aquinas and the Fathers of the Church”, en Irena D. Backus (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West*, 1997, 337-366, contiene valiosa información acerca de las fuentes patrísticas de Tomás y una tabla que señala el número de referencias a los Padres latinos y griegos en cada obra del Aquinate.

⁴⁷³ Cf. Cecile Dozois, “Sources patristiques chez saint Thomas d’Aquin”, *Revue de l’Université d’Ottawa* 33 (1963), pp. 154-157.

Como sucede con los autores del siglo XIII, nos es imposible rastrear aquí los alcances de la recepción del Niseno en todos los pensadores occidentales de los dos siglos subsiguientes. La influencia del Niseno es muy considerable en los ámbitos filosófico, exegetico, teológico y místico. Una vez más, mencionaremos solamente los autores más significativos para comprender su recepción posterior en el siglo XV italiano.

2.7.1. El Niseno en el *Studium* albertista de Colonia.

Hemos comprobado la estima y la utilización del tratado antropológico del Niseno por parte de Alberto Magno. Es más difícil probar la lectura directa del *De opificio hominis* por parte de la llamada ‘Escuela albertista’ de Colonia, en la que se suele ubicar, entre otros, a Ulrico de Estrasburgo, Dietrich de Freiberg, Meister Eckhart y Bertoldo de Moosburgo.

Sin embargo, es posible el contacto indirecto de estos autores con la antropología del Niseno a través de la lectura de la *Clavis physicae* de Honorius Augustodunensis, síntesis del *Periphyseon*, que, como mencionamos arriba, contiene numerosas de las citas y paráfrasis que Eriúgena había hecho de su propia traducción del *De opificio hominis* niseno.⁴⁷⁴

La notable corriente de la mística renana de fines del siglo XIII y de los siglos sucesivos recibe al menos el influjo indirecto del apofatismo y del misticismo tan particular del Niseno, mediado por la obra de Eriúgena, la *Clavis* de Honorio y más remotamente por las traducciones latinas de Máximo el Confesor y, según algunos, por las del propio Pseudo-Dionisio Areopagita.⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ Cf. Alain de Libera, *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, O.E.I.L., Paris, 1984; Paolo Lucentini, *Honorius Augustodunensis. Clavis physicae (I-315)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1974, pp. v-xxvi.

⁴⁷⁵ Cf. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Montaigne, Aubier, 1944, p. 7. En palabras de Johannes Quasten (*Patrología II: La edad de oro de la patrística griega*, BAC, Madrid, 1962, p. 325): “Está fuera de duda que [Gregorio de Nisa] jugó un papel importante en la formación y desarrollo del misticismo cristiano. Él es el eslabón que une a los alejandrinos, a través de Plotino, con Dionisio el Areopagita, con Máximo Confesor y con el misticismo bizantino. Aun admitiendo que posteriormente la autoridad del Pseudo-Dionisio lo eclipsó totalmente y que los escritores medievales occidentales, como Hugo y Ricardo de San Víctor, Guillermo de París, San Buenaventura, Dionisio el Cartujano y Juan Gerson, escribieron comentarios sobre la *Theologia mystica* del ‘discípulo de

2.7.2. Bertoldo de Moosburgo.

El de Bertoldo de Moosburgo es un caso que vale la pena observar más de cerca. En él vuelven a manifestarse las serias dificultades y paradojas propias de la recepción del Niseno en el Medioevo latino. En efecto, en la sección *De animabus* de su monumental comentario a Proclo, la *Expositio super Elementationem Theologicam Procli*, Bertoldo utiliza profusamente la *Clavis physicae* de Honorio y el *De natura hominis* de Nemesio, que atribuye a Gregorio.⁴⁷⁶

Pero he aquí la ironía. Debido a la esquivada identidad del Niseno en las fuentes que utiliza, la mayor parte de las menciones que Bertoldo hace de ‘Gregorius Nixenus’ se refieren en realidad a textos de Nemesio. Ahora bien, cuando sí expresa el pensamiento genuino de Gregorio, a través de las citas y paráfrasis en la obra de Honorio, casi siempre lo atribuye al abad ‘Theodorus’, a quien supone autor de la *Clavis physicae*.

2.7.3. Dionisio el Cartujo.

A principios del siglo XV, también Dionisio el Cartujo menciona en numerosas ocasiones a Gregorio de Nisa. Este célebre teólogo y místico, estrecho colaborador y amigo de Nicolás de Cusa, utiliza a lo largo de su voluminosa obra el *De opificio hominis* y también textos del *De oratione dominica* gregoriano, cuya versión latina coincide con aquellos citados en la *Catena in Lucam* de Tomás de Aquino (cf. supra 2.6.4.).⁴⁷⁷ Ignoro si Dionisio utilizó la misma traducción latina que poseía Tomás de la *Catena in Lucam* de Nicetas de Heraclea, o si tomó los fragmentos directamente del texto del Aquinate.

Dionisio identifica más claramente que sus contemporáneos al Niseno con el hermano de Basilio Magno, distinguiéndolo del Nacianceno, y lo llama ‘*excellens*

San Pablo’ y no sobre tratados de San Gregorio, sin embargo, todos ellos deben muchísimo, indirectamente, al obispo de Nisa’.

⁴⁷⁶ Las numerosas referencias a ambas obras son detalladas en la edición crítica de Loris Sturlese, *Bertoldo di Moosburg. Expositio super Elementationem Theologicam Procli 184-211: De animabus*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1974, pp. 368-371.

⁴⁷⁷ Pueden consultarse las abundantes referencias en la edición de Tournai: *Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani Opera omnia: in unum corpus digesta ad fidem editionum Coloniensium cura et labore monachorum sacri ordinis Cartusiansis*, Typis Cartusiae Sanctae Mariae de Pratis, Tornaci, 42 vols., 1896-1935.

philosophus'.⁴⁷⁸ Sin embargo, en varias ocasiones cita como doctrinas suyas fragmentos del *De natura hominis* de Nemesio.

2.7.4. El *Liber creaturarum* de Ramon Sibiuda.

Si bien pertenece al siglo XV, otro de los autores que no podemos obviar en nuestra investigación de las fuentes indirectas del Niseno en el *Quattrocento* es el filósofo y teólogo catalán Ramon Sibiuda, también conocido como Raimundo Sabunde.⁴⁷⁹ En efecto, se trata de un pensador muy influyente sobre el humanismo del *Quattrocento*. La única obra que conservamos de él, cuyo título original parece haber sido *Scientia libri creaturarum sive libri naturae et scientia de homine*,⁴⁸⁰ presenta numerosos elementos de la antropología del *De opificio hominis*, aunque resulta difícil exponer con claridad la recepción del Niseno en este texto, al carecer de una edición crítica adecuada.⁴⁸¹

Sibiuda recibe sin dudas el influjo de su compatriota Ramon Lull, en especial respecto a su optimismo epistemológico, a su concepción de la ciencia como cierto alfabeto oculto y a su afirmación de la necesidad de iluminación divina para comprenderla.⁴⁸² Pero la influencia llulliana es muy limitada en el campo antropológico. Sin dudas el corazón del

⁴⁷⁸ Cf. Dionisio el Cartujo, *Elementatio theologica seu Compendium theologiae*, Prop. LX (ed. Tournai XXXIII, p. 160AB): “Hinc sanctissimi doctores Graecorum, Athanasius atque Gregorius Nazianzenus, quorum uterque tantae auctoritatis exstitit in Scripturis, quod nemo fidelium unquam ausus fuerit contradicere ipsis, sanctus quoque Basilius et frater ejus Gregorius Nyssenus excellens philosophus, B. Cyrillus, Chrysostomus, Theophilus, Didymus, ac alii multi ; doctores etiam Latinorum, gloriosus Hieronymus, Ambrosius, Gregorius, Beda, Rabanus, Strabus, Hugo, cum aliis multis, secuti sunt textum Genesis prout apertissime sonat, et fassi sunt coelestia corpora elementaris esse naturae” (el énfasis es mío).

⁴⁷⁹ Véase los estudios de Jaume de Puig, *La filosofía de Ramon Sibiuda*, Institut d’Estudis Catalans, Barcelona, 1998; Emmanuel Faye, *Philosophie et perfection de l’homme. De la Renaissance à Descartes*, Vrin, Paris, 1998, pp. 43-72.

⁴⁸⁰ Este encabezado se encuentra en el manuscrito más antiguo que conservamos, en Tolosa de Llenguadoc, Bibliothèque municipale, MS 747 (1437). El título de la primera edición de la obra, de 1484, es: *Liber creaturarum seu Liber de homine*. El que figura en la segunda edición, de Deventer, alrededor del 1485, es: *Theologia naturalis seu liber creaturarum, specialiter de homine*. Este último fue el nombre más difundido de la obra, especialmente a partir de la versión francesa que hizo Montaigne en el siglo XVI: *La Théologie naturelle de Raymond Sebon, docteur excellent entre les modernes en laquelle par l’ordre de Nature est démontrée la vérité de la Foy Chrestienne & Catholique* (1569).

⁴⁸¹ Sólo el prólogo y el título 1 fueron editados críticamente por Friedrich Stegmüller (ed.), *Raimundus Sabundus. Theologia naturalis sive Liber creaturarum*, Bad Cannstatt, Stuttgart, 1966. El editor reproduce luego en facsímil el texto homónimo editado en Sulzbach (1852), que utilizaremos para el resto de la obra.

⁴⁸² Cf. José Luis Sánchez Nogales, “Un nuevo «Ars philosophandi»: Lulio y Sibiuda”, en José María Soto Rábanos (ed.), *Pensamiento medieval español: Homenaje a Horacio Santiago-Otero, vol. II*, C.S.I.C., Madrid, 1998, 1237-1265.

planteo del *Liber creaturarum* es antropocéntrico y se aparta tanto del estilo como de la doctrina de Ramon Llull.⁴⁸³

Según Jaume de Puig, unos de los estudiosos más autorizados de Sibiuda, éste polemiza en su obra con el Islam, y muy probablemente contra otro texto que llegó a ser célebre en su tiempo, *La disputa del asno* de Anselmo Turmeda.⁴⁸⁴ El mallorquín Turmeda, otrora fraile franciscano y luego convertido al Islam, ironiza en ese texto acerca de la grandeza del ser humano por sobre los animales y la pone en duda exaltando las virtudes de las bestias, pero especialmente subrayando los vicios y miserias en la sociedad y en la Iglesia. Su obra imita muy de cerca la temática, la estructura y la letra de un tratado árabe ismaelí del siglo X, la *Disputa de los animales contra el hombre*, que forma parte de las llamadas *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*.⁴⁸⁵

La obra de Sibiuda, entonces, busca reivindicar la dignidad suprema del ser humano contra el converso Turmeda, rebautizado Abdallah al-Tarjuman. Afirma que todos los demás seres terrenales están subordinados al hombre, que los diversos grados de vida ascienden hasta él y que en su naturaleza llegan a su máxima expresión. Se trata de una formulación clara, sistemática y decisiva de un humanismo cristiano, difícil de comparar en sus alcances con cualquiera de las obras de los siglos medievales precedentes. No obstante, todas estas características, sumadas a su evidente carácter apologético, recuerdan los escritos cristianos de la Antigüedad tardía, que pretendían transformar la cosmovisión clásica con una nueva concepción del hombre y la creación.

Incluso careciendo de una edición crítica completa del *Liber creaturarum* y sin haber podido analizarlo de modo exhaustivo, hay muchos indicios de que la inspiración principal para responderle a Turmeda le llega a Sibiuda directa o indirectamente del tratado antropológico de Gregorio de Nisa. Menciono a continuación algunos de ellos:

1) En primer lugar, llama fuertemente la atención la coincidencia del propósito y la temática de ambas obras. Son tratados acerca del ser humano, que se proponen estudiarlo integral y sistemáticamente. La '*scientia de homine*' de Sibiuda, expresión común en el

⁴⁸³ Cf. Emmanuel Faye, *Philosophie et perfection de l'homme*, 1998, pp. 49-50.

⁴⁸⁴ El original catalán de este texto se ha perdido. Se conserva una traducción francesa: *La Dispute d'un asne contre Frère Anselme Turmeda*, Pampelune, 1606. Sobre la polémica anti-musulmana de Sibiuda, véase Jaume de Puig, *La filosofía de Ramon Sibiuda*, 1998, pp. 57-62.

⁴⁸⁵ Cf. Miguel Asín Palacios, "El original árabe de la 'Disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda'", *Revista de Filología Española* 1 (1914), pp. 1-51.

texto e incluida en el título mismo de la obra según las distintas versiones, se corresponde con la ‘especulación acerca del hombre’ (εἰς τὸν ἄνθρωπον θεωρία) que el Niseno se propone en el prefacio como el objetivo (σκοπός) de todo el *De opificio hominis* (cf. 1.1.).⁴⁸⁶ Los demás seres de la creación y Dios mismo son estudiados en ambos textos según su presencia, reflejo o imagen en el hombre mismo. Recordemos que la perspectiva de autoconocimiento y el matiz introspectivo de cúneo agustiniano, observables en la caracterización de la *scientia de homine* del filósofo catalán,⁴⁸⁷ ya habían sido la clave interpretativa con la que Guillermo de Saint-Thierry y otros autores exponían la teoría antropológica del Niseno (cf. 2.5.1. y 2.5.4.).⁴⁸⁸

2) Otra característica que es muy similar en ambos textos es la de su estructura y método de argumentación. Pareciera que en uno y otro caso es el tema mismo de la obra el que impone su propio orden y sucesión. La obra del Niseno prácticamente inaugura un nuevo género, que excede lo estrictamente exegético, filosófico o poético, pero que de algún modo es todos ellos a la vez. Asimismo, Sibiuda sostiene que la ciencia acerca del hombre no presupone ninguna otra ciencia: ni las artes liberales, ni la lógica, ni la física, ni la metafísica.⁴⁸⁹ Para abarcar todo lo humano con el pensamiento, Gregorio consideraba necesario resolver lo que podríamos llamar la paradoja de los tiempos. En efecto, ¿cómo conciliar el origen humano, creado a imagen y semejanza de Dios, con su presente de indigencia y mortalidad, y con su destino final? ¿Cómo explicar el proceso por el cual el hombre pasó y pasará de un estadio a otro?⁴⁹⁰ Su obra se estructura según esta sucesión. La primera mitad, de los capítulos 1 al 15, trata principalmente acerca de la creación del hombre y su naturaleza; el capítulo 16 y los siguientes plantean el dilema del presente corruptible y las causas posibles de su advenimiento; la segunda mitad del tratado se ocupa

⁴⁸⁶ Cf. *De opificio hominis* Praef., 2-3 (ed. Forbes, pp. 104-106).

⁴⁸⁷ Cf. e.g. Ramon Sibiuda, *Liber creaturarum* tit. 1 (ed. Stegmüller, p. 47): “Quapropter ut homo, qui tantum per cognitionem est elongatus a se, ut totaliter ignoret se et sit extra se, possit reduci, itinerare et ascendere per cognitionem ad se”.

⁴⁸⁸ Jaime de Puig menciona a varios exponentes de la escuela cisterciense y la de San Víctor como fuentes de Sibiuda, aunque no al Niseno. Cf. Jaime de Puig, *Les Sources de la Pensée Philosophique de Raimond Sebond (Ramon Sibiuda)*, Honoré Champion, Paris, 1994.

⁴⁸⁹ Cf. Ramon Sibiuda, *Liber creaturarum* prol. (ed. Stegmüller, p. 30): “Ista scientia nulla alia indiget scientia neque arte. Non enim praesupponit gramaticam nec logicam nec aliquam de septem liberalibus artibus, nec physicam, nec metaphysicam, quia ista est prima, et est homini necessaria. Et ordinat omnes alias ad bonum finem et ad veram hominis utilitatem; quia ista scientia docet hominem cognoscere se ipsum, propter quid factus sit, et a quo factus sit”.

⁴⁹⁰ Cf. *De opificio hominis* Praef., 3; 16, 4 (ed. Forbes, pp. 104-106; 196-198).

mayormente de la resurrección de los cuerpos y la vida futura. Un esquema análogo es observable en el *Liber creaturarum*.⁴⁹¹ Más aún, cuando Sibiuda mismo expone el itinerario de su obra, se aproxima llamativamente al texto del prefacio de Gregorio. He aquí el texto comparado con las versiones latinas del *De opificio hominis* que puede haber conocido:

<i>Liber creaturarum</i> tit. 322 (ed. Sulzbach, p. 608)	<i>Versio Dionysii</i> prol. (ed. Forbes, p. 107)	<i>De imagine</i> prol. (ed. Cappuyns, p. 234, 28-33)
Quoniam autem liber iste seu ista scientia est de homine, ut in principio dictum est, ideo <i>opportet tractare in ipso omnia quae pertinent ad hominem, de principio usque ad finem, et totum processum hominis sive humanae naturae.</i>	Oportere autem existimo nichil eorum, quae circa hominem prius effecta creduntur, et quae complenda sperantur in posterum, quaeque nunc in praesenti cernuntur, indiscussum prorsus omittere [...]. Sed et quae videntur erga eum accidisse contraria, et cur non illa quae ab initio facta sunt, in eius natura reperiatur, per quamdam consecutionem necessariam [...] explicantur.	Oportet enim ut arbitrar ex his quae circa hominem sunt, hoc est quae antequam fieret fuisse creduntur, et quae postmodum eventura fore spectantur, et quae nunc in contemplationem veniunt nihil praetermittere inexquisitum [...]. Sed et quae videntur circa se contraria habere, eo quod non eadem quae ab initio facta sunt, et quae nunc circa naturam, aspiciuntur ex quadam necessaria consequentia [...] convenit adunare.

3) Pasando a la doctrina del *Liber creaturarum*, cuando el maestro catalán describe los diferentes grados del ser y su síntesis en la naturaleza humana recurre también a la antropología gregoriana. En efecto, si bien la cuestión de la *scala naturae* era patrimonio común de diversas corrientes intelectuales durante los siglos medievales, Sibiuda incorpora aquel dinamismo ‘evolutivo’ desde lo inferior hacia lo superior tan característico del Niseno, y afirma como él la fusión y dignificación de todos los niveles de la vida al culminar en el hombre (cf. 1.1.3.). Se puede observar estas coincidencias temáticas y terminológicas entre ambas obras en los siguientes fragmentos:

<i>Liber creaturarum</i> tit. 1;2;4 (ed. Sulzbach, pp. 3; 7; 10)	<i>Versio Dionysii</i> 8, 5-7 (ed. Forbes, pp. 143-145)	<i>De imagine</i> 8 (ed. Cappuyns, pp. 217-218)
Ideo ordinata est rerum	... via quadam consequenter	Via quadam ad id quod per-

⁴⁹¹ Cf. Jaume de Puig, *La filosofía de Ramon Sibiuda*, 1998, pp. 87-91.

et creaturarum univ-
ersitas tamquam iter, *via*
et scala immobilis et
naturalis, habens
gradus firmos et im-
mobiles, per quam
homo veniat et *ascen-
dat* ad se ipsum. In qua
una res est inferior et
alia superior. [...] Illa
quae res inferiores
habent divisim homo
habet *omnia illa co-
niunctim et simul* [...].
Omnia *ascendunt ordi-
nate de gradu in*
gradum, de minore ad
maius, semper ad
digniora ascendendo.

ad perfectionem natura
proficiens. Omnium namque
specierum [...] hoc rationale
animal homo participat [...] *necessaria* quadam rerum
consequentia, id quod
perfectum est in postremis
insinuans. Natura namque
rationalis cetera quoque
continet [...], natura etiam
sensibilis germinalem
speciem sine dubitatione
complectitur, haec autem
propter quod materialis est,
in se sola conspicitur.
Consequenter igitur natura
veluti per gradus quosdam,
vitae dico proprietatum, ab in-
ferioribus ad perfectiora
conscendit.

fectum est consequenter
progrediente natura. Ac per
omnem animarum speciem
rationabile hoc animal
commiscetur [...]. Neces-
saria quadam ordinis conse-
quentia perfectum in novis-
simis videns. Nam in ra-
tionabili cetera comprehen-
duntur, in sensuali vero
etiam naturalis species om-
nino est, illa vero circa
materiale tantummodo vi-
detur. Non ergo inconse-
quenter veluti per gradus
proprietates vitae dico a
minoribus ad id quod per-
fectum est natura facit
ascensum.

4) Otras de las propiedades que Sibiuda atribuye al ser humano que recuerdan al Niseno son su incalculable dignidad y la universalidad y unidad propias de su naturaleza.⁴⁹² Recordemos que estos elementos habían aparecido con insistencia en Eriúgena y en la tradición que lo sigue (cf. 2.4.3.). Más aún, los tres coinciden en que la dignidad humana esta primariamente fundada en el don de la libertad.

5) Los pasajes más célebres y difundidos del *Liber creaturarum* son justamente los que ensalzan al ser humano como síntesis y coronación de toda la creación. En ellos Sibiuda combina y entrelaza cuatro temáticas antropológicas: la dignidad suprema de la naturaleza humana hasta una cuasi identidad con lo divino, su realeza respecto a toda la creación, su carácter de *imago viva* de la potencia divina y la centralidad del *liberum arbitrium* como portador distintivo de todas estas prerrogativas.⁴⁹³ Hemos visto que todos estos atributos forman parte de la visión del hombre propia del *De opificio hominis* (Cf. 1.1.2., 1.2.2-4.). Comprobemos esto al comparar algunos de los fragmentos centrales del

⁴⁹² Cf. e.g. Ramon Sibiuda, *Liber creaturarum* tit. 102 (ed. Sulzbach, p. 132): “Ergo sequitur quod homo est magni pretii, et magni ponderis et valoris. Nam Deus dedit homini magnum donum, quando dedit homini ipsummet hominem. Plus igitur dedit illi in hoc quam quando dedit sibi totum mundum, quia homo plus valet quam totus mundus, et ideo obligatur Deo pro tanto quantum ipse valet”. Cf. et. *Ibid.* tit. 61 (ed. Sulzbach, pp. 78-79).

⁴⁹³ Véase especialmente *Ibid.* tit. 103 (ed. Sulzbach, pp. 132-136).

titulus 103 de Sibiuda con la versión de Dionisio Exiguo, cuya terminología es la más cercana al texto del *Liber creaturarum* en esta sección.

<i>Liber creaturarum</i> tit. 103 (ed. Sulzbach, pp. 133-136).	<i>De opificio hominis. Versio Dionysii</i> 16.11; 4.1 (ed. Forbes, pp. 203; 127-129)
<p>Ulterius debet homo seipsum ponderare per suum proprium valorem, videlicet per liberum arbitrium [...]. <i>Supra omnia ista accepit liberum arbitrium</i>, rem grandissimam, in natura dignissimam et nobilissimam. Ecce <i>pretiositatem liberi arbitrii</i>, quia nulli alteri datum est nisi homini specialiter [...]. Ista ergo specialitas <i>significat pretiositatem liberi arbitrii et dignitatem</i>. Plus ergo ponderat liberum arbitrium quam omnia alia, scilicet esse vivere sentire, ideo est supra omnia elevatum, dignissimum et altissimum in natura. <i>Ecce ibi maiestatem naturae, imperatorem et regem totius naturae</i> [...]. <i>Ecce mirabilem regimen naturae: liberum arbitrium est rex</i> [...]. Ecce igitur qualiter Deus elevavit hominem per quandam scalam de gradu in gradum donec venit et traxit usque in seipsum. Neque potuit elevari per naturam nec maiorem accipere dignitatem naturalem, quia <i>tractus est et elevatus usque ad Dei similitudinem et imaginem vivam. Nam liberum arbitrium est imago Dei viva</i> [...], quia tunc fecit eum sibi similem in natura et <i>quasi de suo genere</i> et nullam aliam creaturarum mundi ad hanc dignitatem elevavit.</p>	<p>[p. 203] prae omnibus vero quod ab omni necessitate liberi sumus [p. 127] nullius subiiciatur imperio, habens arbitrii libertatem [...], cuius enim hoc nisi imperantis est proprium? [p. 129] quae omium ornamentorum regalium preciosior approbatur [...], ita ut per haec monstretur, ad dignitatem regiam genita</p> <p>[p. 127] Super haec etiam totius creaturae Dominus ad imaginem sui creatoris effectus [...] dicitur imperator [...], quoniam ad aliorum regimen condebatur,</p> <p>propter regis universorum similitudinem, velut quaedam imago animata componitur, primaevae formae et nomine et honore participans</p>

Recordemos, por otra parte, que Guillermo de Saint-Thierry ya había combinado textos de los mismos capítulos 4 y 16 del *De opificio hominis* para caracterizar al *liberum arbitrium* como imagen viviente de Dios y como fundamento principal de la dignidad del hombre (cf. 2.5.1.). Es muy probable, entonces, que Sibiuda haya leído el *De natura corporis et animae*. Sin embargo, por las razones enumeradas más arriba, todo indicaría que

también poseía un manuscrito del *De opificio hominis*, probablemente según la versión del Exiguo.

6) Por último, señalamos la cuestión de la transformación de la naturaleza por la libre decisión. Este aspecto tan central de la antropología gregoriana (cf. 1.4.5-6.), que había sido retomado por el *Periphyseon* (cf. 2.4.4.) y la tradición eriugeniana, reaparece con fuerza en el *Liber creaturarum*, en el contexto de la filosofía del amor de Sibiuda, y combinado con elementos de la tradición agustiniana.

Ideo si voluntas amat terram, tunc dicitur terrena vel terra, et amor dicitur terrenus. Et si amat res mortuas ac mutas, tunc dicitur mortua et muta. Et si amat res brutales et bestiales, tunc dicitur brutum et bestiale et amor brutalis. Et si amat homines, tunc dicitur humana. Et si amat Deum, tunc dicitur divina et amor divinus. Et ita homo potest per amorem mutari, transformari et converti in aliam rem nobiliorem vel turpiorem, libere et sponte.⁴⁹⁴

A la par de la obvia presencia de Agustín y de las reflexiones acerca del amor en las escuelas cisterciense y franciscana, es muy probable la influencia del Niseno también en este punto. Toda la sección acentúa la libertad de coacción y de necesidad propia del amor, bajo la impronta de Bernardo y, más remotamente, de nuestro Gregorio.⁴⁹⁵ Pero además, en el fragmento citado, Sibiuda se refiere claramente a la voluntad, que asume distintos nombres según el objeto al cual se dirige. Esto coincide con la teoría de los tres tipos de decisiones o disposiciones (προαιρέσεις) en *De opificio hominis* 8 (cf. 1.1.3., 1.4.6.), que Eriúgena y Dionisio traducían como diversas *voluntates*.⁴⁹⁶ Tanto para Gregorio como para Sibiuda el hombre puede volverse por su voluntad hacia lo superior o lo inferior, transformando su propio ser en el proceso.

Hasta aquí lo que hemos podido observar acerca de la presencia del Niseno en Sibiuda. Queda claro que, aun bajo las formas del llano latín escolástico, la obra de Sibiuda comienza a manifestar el vibrante humanismo que marcará a fuego las décadas siguientes, especialmente en la Italia renacentista.

⁴⁹⁴ Ramon Sibiuda, *Liber creaturarum* tit. 131 (ed. Sulzbach, p. 173).

⁴⁹⁵ Cf. *Ibid.* tit. 129-134 (pp. 171-179).

⁴⁹⁶ Cf. *De opificio hominis. Versio Dionysii* 8, 6 (ed. Forbes, p. 145); *De imagine* 8 (ed. Cappuyns, p. 218, 2-12).

En el recorrido por estos períodos y autores representativos de la Edad Media occidental y oriental se puede constatar que la teoría gregoriana de la libertad tiene una considerable influencia a lo largo de esos siglos, si bien en cierto modo difusa y, por así decirlo, subterránea. En efecto, los ecos medievales del optimismo antropológico del Niseno se muestran tímidos en comparación con lo que serán las exaltaciones de la *dignitas hominis* y de la libertad propias de los humanistas del *Quattrocento*. Sin embargo, es claro que estas huellas y vestigios de lo antiguo transmitidos por los medievales y bizantinos prepararon y facilitaron su redescubrimiento y apropiación creativa en el Renacimiento, y probablemente también las modernas teorías de la libertad tal como las conocemos.

Sección II - La recepción y traducción de los textos de Gregorio de Nisa en el siglo XV italiano

En esta segunda sección expondré la recepción textual del Niseno en los centros intelectuales en la Italia del *Quattrocento*. Con el invaluable recurso a las disciplinas filológicas y paleográficas, analizaremos tanto la circulación y lectura de sus textos griegos y traducciones previas como las nuevas versiones latinas realizadas por los humanistas y los eruditos bizantinos llegados de Oriente. También incluiré la recepción indirecta del Niseno a través de los textos de autores medievales y bizantinos.

Toda esta evidencia histórica y filológica pretende contextualizar, fundamentar y dirimir con mayor precisión los alcances de la influencia filosófica del Niseno sobre los autores del *Quattrocento*, que será tratada en la tercera sección.

CAP. 3) LAS NUEVAS TRADUCCIONES DEL NISENO REALIZADAS EN ITALIA EN EL SIGLO XV.

En este capítulo nos detendremos en las nuevas versiones latinas de las obras del Niseno, sus traductores, destinatarios y contextos de producción. Todas ellas ilustran el interés renovado por la figura y la obra de Gregorio de Nisa en la península y representan un cambio radical en su recepción respecto de los siglos medievales, en los que sólo contaban con el *De opificio hominis*. También estudiaremos algunos de los pasajes más significativos de las traducciones en torno a la antropología y el problema de la libertad.

3.1. El 'renacimiento' humanista de las traducciones de los Padres griegos.

El renovado interés por las obras de los Padres griegos crece al ritmo del redescubrimiento de la cultura clásica por parte de los humanistas. En efecto, el intercambio con los eruditos bizantinos a partir de mediados del siglo XIV los introduce a la visión que se tenía en el Oriente cristiano acerca de la cultura clásica griega, y esa visión

incluía como modelos de estilo y elocuencia no sólo a los grandes rétores y oradores de la Antigüedad, sino también a los Padres de la Iglesia.⁴⁹⁷

3.1.1. La búsqueda de renovación cultural y religiosa en los primeros humanistas.

Después de varios siglos de tradición escolástica en Europa, los humanistas italianos a partir de Petrarca anhelan un cambio cultural radical. Desprecian el racionalismo estéril de las argumentaciones filosóficas y teológicas, cuyas temáticas son cada vez más abstrusas y se alejan de la existencia individual y del profundo sentido de la realidad. Lamentan la pobreza extrema del latín medieval, su falta de encanto y de vigor.

Ven, además, como una amenaza el avance del llamado averroísmo latino en el ámbito universitario italiano, en especial en Padua. Con una lectura generalmente naturalista y anti-metafísica del Estagirita, esta rama del aristotelismo florece en Italia en primer lugar al interior de ámbitos científicos como las escuelas de medicina.⁴⁹⁸ La preocupación más urgente de Petrarca o de Luigi Marsili tenía que ver también con la separación averroísta de los planos de la razón y de la fe y su consecuente irreligiosidad y negación de la dimensión espiritual.

A la tensión entre el humanismo y ciertas corrientes del aristotelismo universitario se agrega en el siglo XV la controversia acerca de la superioridad de Platón o de Aristóteles que traen consigo eruditos bizantinos como Plethon, Jorge de Trebisonda, Bessarion y Teodoro Gaza.⁴⁹⁹ En efecto, aunque no trataremos en detalle acerca de esta polémica, ella divide las aguas entre los humanistas acerca de cuál de los dos grandes filósofos de la Antigüedad es más cercano a la *sapientia christiana*.

Por todo esto, los Padres latinos y griegos son redescubiertos en estos siglos no sólo como *auctoritates* en las cuales basar un argumento o defender una tesis, sino

⁴⁹⁷ Cf. Hemos citado ya numerosos estudios que analizan esta recepción. Cf., e.g., Eugenio Garin, “La «Dignitas Hominis» e la letteratura patristica”, *La Rinascita* 1 (1938), pp. 102-146; Paul Oskar Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, 1982; Henri de Lubac, *Pic de la Mirandole*, 1974; Charles L. Stinger, *Humanism and the Church Fathers*, 1977; Charles Trinkaus, *In our image and likeness*, 1970.

⁴⁹⁸ Cf. Charles B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, Harvard university press, Cambridge (Mass.), 1983; Paul F. Grendler, *The universities of the Italian renaissance*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2002, pp. 267-352.

⁴⁹⁹ Cf. John Monfasani, “Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy”, en M.J.B. Allen (ed.), *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, Brill, Leiden, 2002, pp. 179-202; Héctor J. Delbosco, *El Humanismo platónico del Cardenal Bessarion*, Eunsa, Pamplona, 2008.

principalmente como modelos de apropiación cristiana de la Antigüedad clásica, como portavoces de la esencia del mensaje cristiano embellecido por las formas estilísticas y la elocuencia propias de los grandes rétores y poetas griegos y romanos.⁵⁰⁰ No llama la atención que los humanistas, agobiados por cierto racionalismo escolástico, hayan querido imitar los modos patrísticos de pensar y de decir, de interpretar la escritura y de hacer filosofía y teología. Estos autores cristianos de los primeros siglos, con Agustín de Hipona a la cabeza, ofrecían, además, una profundidad psicológica, moral y espiritual que era difícil de hallar en los escritores más contemporáneos.

Claro que las razones para abrazar los modelos clásicos en las artes y las ciencias no son exclusivamente filosóficas, morales o religiosas. Las grandes ciudades-estado italianas atraviesan en estos siglos una etapa de desarrollo económico y social sin precedente, y las nuevas condiciones de vida urbana más sofisticadas reclaman transformaciones culturales profundas.⁵⁰¹ Por otro lado, la migración de numerosos pensadores y maestros bizantinos a las universidades y cortes italianas se vuelve intensa a partir de fines del siglo XIV, estimulada por el avance gradual de las fuerzas otomanas hacia Constantinopla. El intercambio cultural con Bizancio y la llegada de numerosos manuscritos griegos y de bibliotecas enteras a Italia será uno de los motores principales del redescubrimiento de la herencia clásica griega en Occidente, y con ella también de las grandes obras de la patrística oriental.⁵⁰²

3.1.2. Las exigencias diplomáticas y doctrinales de los concilios con los bizantinos.

⁵⁰⁰ Cf. Giuseppe Toffanin, *Che cosa fu l'Umanesimo: il risorgimento dell'antichità classica nella coscienza degli italiani fra i tempi di Dante e la Riforma*, Sansoni, Firenze, 1929; Eugenio Garin, "La «Dignitas Hominis» e la letteratura patristica", *La Rinascita* 1 (1938), pp. 102-146; John W. O'Malley, *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450-1521*, Duke University Press, Durham, 1979; Peter Mack, *A History of Renaissance Rhetoric: 1380-1620*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 1-55.

⁵⁰¹ Peter Burke, *The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy*, Princeton University Press, Princeton, 1987, pp. 204-241; Richard A. Goldthwaite, *The Economy of Renaissance Florence*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2009.

⁵⁰² Cf. Kenneth M. Setton, "The Byzantine background to the Italian Renaissance", *Proceedings of the American Philosophical Society* 100/1 (1956), pp. 1-76; Deno John Geanakoplos, "A Byzantine looks at the Renaissance", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 1/2 (1958), pp. 157-162; Jonathan Harris, *Greek Emigres in the West: 1400-1520*, Porphyrogenitus, Camberley, 1995.

El aprendizaje de la lengua griega por parte de los intelectuales italianos, que había dado sus primeros frutos auspiciosos en Florencia, Milán y Pavía con el magisterio de Manuel Chrysoloras desde fines del siglo XIV,⁵⁰³ se tornó una necesidad urgente en las primeras décadas del siglo XV por las relaciones diplomáticas y político-eclesiásticas con el Imperio bizantino. Las intensas conversaciones en pos de una unión de la Iglesia romana con la bizantina durante el concilio de Constanza, convocado en 1414, condujeron finalmente al gran concilio de Ferrara-Florencia desde 1438, al que asistió una delegación de alrededor de setecientos obispos e intelectuales de Oriente.

Es interesante que el antagonismo –evidente en las discusiones conciliares– entre las formas de hacer teología de los bizantinos y de los occidentales se asemeja a la controversia entre los humanistas italianos y el racionalismo naturalista de su tiempo. Los griegos, en efecto, critican el excesivo racionalismo y la carencia de espíritu de la *theologia disputatrix* de los maestros europeos, y proponen en su lugar la profundidad, el vigor y la autoridad propias de la doctrina de los Padres griegos, y entre ellos eminentemente de los Padres capadocios: Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa.⁵⁰⁴ Era inevitable que la convivencia con los eruditos bizantinos, especialmente en Florencia, avivara aún más la curiosidad y el entusiasmo de los humanistas por incursionar en el pensamiento de los Padres griegos y por traducir al latín sus innumerables obras desconocidas para Occidente.

3.1.3. Ambrogio Traversari, traductor y difusor de las obras patrísticas griegas.

Uno de los humanistas más comprometidos y prolíficos de este movimiento de redescubrimiento y asimilación de la tradición patrística griega fue el abad camaldulense Ambrogio Traversari. Autodidacta en su admirable dominio de griego, aunque también cercano a Chrysoloras en sus últimos años, Traversari mantiene un vínculo de colaboración estrecha con varios humanistas italianos y del resto de Europa, y en especial con su íntimo

⁵⁰³ Cf. Giuseppe Cammelli, *I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo. Vol. I: Manuele Crisolora*, Vallecchi, Firenze, 1941.

⁵⁰⁴ Cf. Joseph Gill, *The Council of Florence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1959; Deno John Geanakoplos, *Constantinople and the West. Essays on the Late Byzantine and Italian Renaissance and the Byzantine and Roman Churches*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1989, pp. 224-278.

amigo Niccolò Niccoli.⁵⁰⁵ Es junto a Niccoli que el monje se convierte en un infatigable buscador y lector de manuscritos griegos, que estudia minuciosamente y comenta a través de sus epístolas. Accede, para ello, a las bibliotecas de los más ilustres humanistas de su tiempo, como el propio Chrysoloras, Niccoli, Leonardo Bruni, Guarino Veronese, Francesco Barbaro, Angelo Corbinelli, Giovanni Aurispa y Francesco Filelfo.

A la par de su actividad de traducción y recopilación de manuscritos, Traversari congrega regularmente en el monasterio de Santa Maria degli Angeli a todo el círculo de los humanistas florentinos y a los intelectuales que visitaban la ciudad. Además de los nombrados más arriba, podemos mencionar al joven Cosimo de' Medici y a su hermano Lorenzo, a Nicolás de Cusa, al que conoció en el Concilio de Basilea, a Carlo Marsuppini, quien sucedería a Bruni como canciller de Florencia en 1444, a Paolo Toscanelli, Filippo Pieruzzi y Giannozzo Manetti, que estudia griego con Traversari.⁵⁰⁶

Entre sus traducciones más difundidas está la de la obra de Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*, que le demandó un arduo y prolongado trabajo y que permitió el acceso de generaciones de filósofos y humanistas europeos al pensamiento y las biografías de los grandes filósofos de la antigüedad griega, en especial de los primeros estoicos y epicúreos.

Pero también traduce, animado por Niccoli y por otros humanistas, numerosas obras de los Padres griegos y los bizantinos, entre ellas, varias cartas y sermones de Basilio y Juan Crisóstomo, la *Scala paradisi* de Juan Clímaco, el *Theophrastus* de Eneas de Gaza, los *Sermones* de Efrén de Nísibe, el *De virginitate* de Basilio de Ancira, el *Adversus errores Graecorum de Processione Spiritus Sancti* de Manuel Kalekas, las obras dogmáticas de Atanasio y nada menos que el *Corpus Areopagiticum* completo, sumando una nueva versión a las cuatro realizadas durante la Edad Media.⁵⁰⁷

La tarea más intensa y febril de Traversari como traductor e intérprete se dio durante el concilio de Ferrara-Florencia, convocado por Eugenio IV para desplazar al concilio de Basilea y desviar la delegación bizantina. Traversari, que ya había sido enviado papal a Basilea, jugó un rol central en Ferrara y Florencia tanto en las relaciones diplomáticas con el Emperador y los intelectuales de Oriente, como en las discusiones

⁵⁰⁵ Las referencias biográficas de Traversari están tomadas mayormente del clásico estudio de Charles L. Stinger, *Humanism and the Church Fathers. Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, State University of New York Press, Albany, 1977, pp. 14-26.

⁵⁰⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 28-30.

⁵⁰⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 124-166.

doctrinales que se fueron dando en las sesiones del concilio.⁵⁰⁸ Su profundo conocimiento de la tradición patristica griega y de las fuentes de la historia de los concilios ecuménicos, a la par de su tarea de recopilar y traducir del latín y del griego los argumentos centrales del debate fueron decisivos para consolidar la posición de Occidente en el concilio y llegar finalmente a la firma del decreto de unión tan ansiado por el papa y por el emperador bizantino.

En el siguiente capítulo trataré específicamente acerca de la recepción textual del Niseno en el entorno de Traversari.

3.1.4. La Roma del cardenal Bessarion y el papa Nicolás V.

Uno de los más jóvenes y eminentes entre los obispos llegados a Ferrara en 1438 era Basilio Bessarion. En un primer momento detractor de la posición occidental en el debate acerca de la procesión del Espíritu Santo, la llamada cuestión del *filioque*, Bessarion terminó siendo uno de sus más entusiastas defensores, apoyándose en la evidencia de los códices griegos más antiguos de autores como Basilio Magno, Gregorio de Nisa y Epifanio de Salamina, que parecían coincidir con la teoría trinitaria de los Padres latinos.⁵⁰⁹

Bessarion es discípulo del filósofo platónico Pletón, que también forma parte de la comitiva bizantina en Florencia y produce un imborrable impacto en Cosimo de' Medici y en el resto de los humanistas que asisten a sus conferencias. Pero la fama del discípulo en Italia opaca con el tiempo a la de su maestro. En efecto, mientras enfrentaba en Constantinopla la dura reacción bizantina al decreto de unión con Roma, se enteró de su nombramiento como cardenal por Eugenio IV y poco después se trasladó definitivamente a Italia con su afamada biblioteca.

⁵⁰⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 203-222; Joseph Gill, *The Council of Florence*, 1959, *passim*.

⁵⁰⁹ El estudio más exhaustivo acerca de la vida y la obra de Bessarion sigue siendo el clásico de Ludwig Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, Schöningh, Paderborn, 1923-42, 3 vols. Entre los trabajos más recientes véase también John Monfasani, *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Émigrés*, Aldershot, Brookfield (VT, USA), 1995; Héctor Delbosco, *El humanismo platónico del cardenal Bessarion*, EUNSA, Pamplona, 2008. Respecto a la recepción de la teología de los Padres Capadocios en Bessarion, véase Claudio Moreschini, “La teología del Bessarione nei suoi rapporti con i Padri Cappadoci”, *Studi classici e orientali* 46 (1996), pp. 163-191. Una introducción muy completa a la figura y a la obra de Bessarion en lengua hispana, que incluye una traducción del primer libro del *In calumniatorem Platonis* puede consultarse en Héctor J. Delbosco, *El Humanismo platónico del Cardenal Bessarion*, EUNSA, Pamplona, 2008.

Instalado principalmente en Roma, Bessarion creó un centro intelectual pujante, usualmente conocido como la ‘Academia romana’. Allí participan activamente numerosos eruditos bizantinos como Teodoro Gaza, Demetrio Chalcocondyles, Miguel Apostolios, Andrónico Callistos, Janus Lascaris y Atanasio Chalkeopoulos. Entre los humanistas italianos más célebres que pertenecen al círculo de Bessarion podemos mencionar Pietro Balbi, Poggio Bracciolini, Lorenzo Valla y Niccolò Perotti, su genial secretario. La academia de Bessarion produce una gran cantidad de traducciones de textos patrísticos griegos. Entre ellos, veremos más adelante las traducciones de obras del Niseno realizadas por Balbi y Chalkeopoulos.

Una de las razones del notable auge de la Academia romana es el nombramiento en 1447 como papa del humanista Tommaso Parentucelli bajo el nombre de Nicolás V. Parentucelli, un especialista y amante de los clásicos, muy cercano a Traversari, el Cusano y el propio Bessarion, es el responsable, con la ayuda del erudito Giovanni Tortelli, de la constitución de las bases de la futura Biblioteca Apostolica Vaticana, a la que se integran desde un comienzo incontables manuscritos patrísticos griegos. Entre los traductores que trabajan para Nicolás V se destaca el bizantino Jorge de Trebisonda, antes colaborador de Francesco Barbaro en Venecia y poco tiempo después adversario de Bessarion en la disputa acerca de la superioridad de Platón o Aristóteles. Trebisonda traduce numerosos textos de Aristóteles, las *Leyes* de Platón, el *Almagesto* de Ptolomeo y, entre los textos cristianos, las *Homilias de Mateo* de Juan Crisóstomo, discursos de Gregorio Nacianceno, la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea y el *Comentario de Juan* de Cirilo de Alejandría. Unos años antes, durante el papado de Eugenio IV, había traducido el *De vita Moysis* de Gregorio de Nisa, que analizaremos enseguida.

Otras traducciones importantes de textos tardo-antiguos en Roma en esas décadas fueron la de los comentarios bíblicos de Filón por Lilio Tifernate, la del *Contra Celsum* de Orígenes por Cristoforo Persona y la del *In Haexaëmeron* de Basilio por Juan Argyropoulos, otro de los afamados maestros bizantinos que se estableció en 1457 en la cátedra de filosofía en Florencia.

3.2. La versión latina del *De vita Moysis* por Jorge de Trebisonda.

La primera traducción latina de textos del Niseno en el siglo XV fue obra de uno de los intelectuales bizantinos más influyentes en Italia durante ese siglo, Jorge de Trebisonda. La traducción latina del *De vita Moysis* gregoriano, realizada en 1446, es titulada: *De humana perfectione*.⁵¹⁰ Veremos a continuación el contexto de producción del texto, algunas de sus características principales y su recepción en los ámbitos académicos. También analizaremos en detalle la versión latina de algunos pasajes clave de la obra en torno a la libertad del hombre y al camino de perfección humana.

3.2.1. Contexto histórico y político.

Llegado a la península en las primeras décadas del *Quattrocento*, por invitación del humanista veneciano Francesco Barbaro, Trebisonda trabaja en un primer período como escriba en la biblioteca del joven, discípulo de Guarino Veronese.⁵¹¹ Jorge comienza sus estudios de latín justamente bajo la guía del gran poeta y humanista veronés y los continúa unos años más tarde con otro célebre humanista, Vittorino da Feltre.

Con la ayuda de uno de sus discípulos, Pietro Barbo –sobrino del papa Eugenio IV, que se convertiría a su vez en el papa Pablo II– Trebisonda se pone al servicio del pontífice como *scriptor* alrededor de 1440, primero en Florencia y luego en Roma. Dedicó en esos años sus primeras traducciones patrísticas a Eugenio IV, a pedido de su futuro adversario el Cardenal Bessarion, quien en ese momento lo presenta al pontífice con grandes elogios a su pericia en el griego y el latín. Las obras traducidas son el *Adversus Eunomium* y el *De Spiritu Sancto* de Basilio de Cesarea, que habían jugado un rol central en la estrategia en favor de la unión de las iglesias enarbolada por Bessarion y los latinos durante el concilio florentino.

Habiéndose trasladado a Roma en 1443, Trebisonda continúa sus tareas como *scriptor* en la Curia y un año después es designado secretario apostólico. La traducción del

⁵¹⁰ Cf. la edición crítica del prólogo de Jorge de Trebisonda en John Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond*, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Binghamton (NY), 1984, pp. 278-280. No poseemos edición crítica completa de esta versión latina del *De vita Moysis*. Ella está incluida en la *Patrologia Graeca* de Migne (tomo 44, 298B-430D), pero con correcciones y adiciones de Fronton du Duc. Por eso utilizaré para citar el texto el BAV MS Vat. lat. 255, 1r-60v.

⁵¹¹ Para las referencias biográficas de Trebisonda, véase John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Brill, Leiden, 1976.

De vita Moysis del Niseno la dedica al cardenal más poderoso de la corte papal, el veneciano Ludovico Trevisan. Muy cercano al papa Eugenio IV y a su sobrino Pietro Barbo, Trevisan es nombrado cardenal camarlengo, y con ello administrador de los bienes de la Iglesia. Pero además, por sus habilidades militares, es elevado al rango de *Capitano generale della Chiesa*, al frente de los ejércitos pontificios. Trevisan conocía a Trebisonda al menos desde mediados de la década anterior, en la que Francesco Barbaro le había escrito recomendando al erudito bizantino para trabajar en la Curia.

El manuscrito griego utilizado para la traducción, hoy perdido, pertenecía a la familia del *Taurinensis* C.I. II, que incluía numerosos errores y suprimía un pasaje del texto acerca de la apocatástasis.⁵¹² Sin embargo, el códice también poseía dos *lectiones* muy antiguas que hoy se conservan solamente en un papiro del siglo VII.⁵¹³

La ocasión que motiva la traducción del texto del Niseno es la llegada victoriosa del cardenal Trevisan a Roma luego de recuperar la Marca de Ancona para los Estados pontificios de manos de Francesco Sforza. En la Navidad de 1445 Ludovico hace su entrada triunfal en la ciudad. En su prefacio, Trebisonda presenta a Gregorio de Nisa como el hermano del gran Basilio, y afirma que es un varón de una inmensa erudición tanto en las doctrinas seculares como en las divinas, y dotado de toda clase de virtud.⁵¹⁴

3.2.2. Moisés como *typus papae*.

La dedicatoria de Trebisonda no ahorra elogios tanto a Eugenio IV como a su cardenal camarlengo, a quien señala como la mano derecha del papa. Afirma que Ludovico es al pontífice lo que Josué era a Moisés. Pero no es la primera vez que Trebisonda compara al papa con Moisés. En una serie de cartas y discursos de fines de los años 30, algunos leídos frente a Eugenio IV y su corte, Jorge ya parangonaba al pontífice con las grandes figuras del antiguo y del nuevo testamento, pero particularmente con Moisés.⁵¹⁵ En

⁵¹² Cf. Herbert Musurillo (ed.), *Gregorii Nysseni Opera VII/1: De vita Moysis*, Brill, Leiden, 1964, xvii-xviii.

⁵¹³ Cf. *Ibid.*

⁵¹⁴ Cf. Jorge de Trebisonda, *Gregorii Nisseni De humana perfectione*, praef. (ed. Monfasani, p. 280): “Illud sane non pretermittendum, beatum hunc Gregorium, eius opus transtulimus, Magni illius Basilio fratrem fuisse, Nysse episcopum, virum tam in secularibus quam in divinis doctrinis eruditissimum, virtutis quoque omni numero preditum, quod tu ipse in hoc opere legend, sit amen pre occupationibus tuis licuerit, iudicabis. Sed iam ipsum Latine loquentem, si placet, audiamus”.

⁵¹⁵ Cf. John Monfasani, *George of Trebizond*, 1976, pp. 33-36; 49-51.

un tono apocalíptico y profético, Trebisonda afirmaba que Eugenio estaba destinado a liberar a la Iglesia del cisma entre Oriente y Occidente y de la amenaza común que representaba el Imperio otomano.

La dedicación de la traducción del *De vita Moysis* a la mano derecha del papa viene, entonces, a reforzar el *topos* retórico de Moisés como *typus papae*. La identificación apuntaba a resaltar la autoridad y el prestigio de la sede romana, tan vilipendiada desde el siglo XIV. La temática se convierte en un argumento recurrente de los sermones dirigidos a la corte papal, en los que las funciones sacerdotales, legislativas y gubernativas del pontífice se ven prefiguradas en el gran líder del pueblo judío.⁵¹⁶

La versión de Trebisonda circuló ampliamente en la segunda mitad del siglo XV. Se conservan dos manuscritos autógrafos en la Biblioteca Apostólica Vaticana y una copia de la época en la Biblioteca Medicea Laurenziana.⁵¹⁷

3.2.3. Pasajes en torno a la libertad.

La obra del Niseno está estructurada en dos partes principales. La primera, más breve, se presenta como una narración (ἱστορία) de los episodios fundamentales de la vida de Moisés según el libro del Éxodo. La segunda es una extensa interpretación alegórica o contemplación (θεωρία) del sentido profundo de cada etapa del relato, al modo de un itinerario de ascenso hacia lo divino por medio de la virtud.

Al comenzar la segunda parte, Gregorio deja establecido que la temática de la libertad será uno de los ejes centrales sobre los que se desarrollará toda la obra. En efecto, el propio nacimiento de Moisés es interpretado alegóricamente como un acto de libertad. Ya hemos analizado un fragmento del texto al hablar de la cuestión del nacimiento espiritual en el Niseno (Cf. 1.4.4-5.). Gregorio se pregunta unos párrafos más arriba cómo sería posible imitar el nacimiento del Moisés, que logró evitar la muerte prematura a la que el Faraón había sentenciado a todos los niños judíos.⁵¹⁸ Puesto que el Faraón temía la fuerza y la virtud de los varones hebreos en la Escritura, y no a las mujeres, entonces Gregorio

⁵¹⁶ Cf. Charles L. Stinger, *The Renaissance in Rome*, Indiana University Press, Bloomington, 1985, pp. 201-221.

⁵¹⁷ Città del Vaticano, MS Vat. lat. 255; MS Vat. lat. 4534; Firenze, Bibl. Laurenziana, MS Fiesolano 45, ff. 242v - 267v.

⁵¹⁸ Cf. *De vita Moysis* II, 1.

interpreta que el nacimiento del varón Moisés representa la vida virtuosa, que prevalece frente a las fuerzas del mal. Veamos el modo en que Trebisonda vierte los conceptos y las osadas afirmaciones del Niseno.

<i>De vita Moysis</i> II, 3 (GNO VII/1, p. 34, 6-14)	<i>De humana perfectione</i> (MS Vat. lat. 255, ff. 14v-15r; PG 44, 327B)
<p>Δεῖ οὖν τὸ ἀλλοιούμενον πάντως που ἀεὶ γεννᾶσθαι. Οὐ γὰρ ἂν τι τῶν πάντοτε ὡσαύτως ἐχόντων ἐν τῇ τρεπτῇ φύσει θεωρηθεῖη. Τὸ δὲ οὕτω γεννᾶσθαι οὐκ ἐξ ἀλλοτρίας ἐστὶν ὁρμῆς, καθ' ὁμοιότητα τῶν σωματικῶς τὸ συμβᾶν ἀπογεννώντων, ἀλλ' ἐκ προαιρέσεως ὁ τοιοῦτος γίνεται τόκος. Καὶ ἔσμεν ἐαυτῶν τρόπον τινὰ πατέρες, ἐαυτοὺς οἴους ἂν ἐθέλωμεν τίκοντες καὶ ἀπὸ τῆς ἰδίας προαιρέσεως εἰς ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν εἶδος, ἢ ἄρρεν ἢ θῆλυ, τῷ τῆς ἀρετῆς ἢ κακίας λόγῳ διαπλασσομένοι.</p>	<p>Est autem vita humana mutationi semper supposita. Quare oportet, cum non sit aeterna et inmutabilis, semper nasci. Sic autem nasci non aliena [f. 15r] fit appetitione nec extrinsecus ut in corporali nativitate, sed electione propria unusquisque nascitur. Unde fit ut nos ipsi patres simus nostri, qualescunque nos volumus electione gignentes, et aut marem aut feminam vitii aut virtutis ratione fingentes.</p>

Si bien la traducción es bastante libre y ciertamente *ad sensum*, como la mayor parte de las versiones latinas de los humanistas del siglo XV, Trebisonda respeta la formulación de las tesis más fuertes del pasaje. Como la que afirma que cada uno nace por su propia elección (*electione propria unusquisque nascitur*), y que por ello nosotros mismos somos nuestros propios padres (*nos ipsi patres simus nostri*). La virtualidad de la προαίρεσις también es expresada con extrema fidelidad a la letra original (*qualescunque nos volumus*), así como el poder creativo y plástico que se manifiesta en su actividad (*gignentes, fingentes*). Estos aspectos del problema de la libertad son los que más cautivan la imaginación de los filósofos y humanistas de la época, como veremos en detalle en la última sección de nuestro estudio.

Hemos señalado también que, para Gregorio, el poder transformador de la decisión afecta el propio ser del hombre y su naturaleza (1.4.6.). En este sentido, parece que hombre puede volverse y transformarse hacia lo superior y lo inferior. Observemos otro pasaje de la traducción de Trebisonda.

Ὅταν γὰρ ἴδῃς τὸν ῥυπαρόν τε καὶ ἀκόλαστον βίον, ἀληθῶς ἐκ τοῦ πηλοῦ τε καὶ τοῦ βορβόρου τικτόμενον καὶ τῇ πρὸς τὸ ἄλογον μιμήσει κατὰ τὸ εἶδος τῆς ζωῆς ἐν οὐθετέρᾳ φύσει ἀκριβῶς μένοντα, καὶ ἄνθρωπον μὲν κατὰ τὴν φύσιν ὄντα, κτῆνος δὲ διὰ τὸ πάθος γινόμενον, καὶ διὰ τοῦτο τὸ ἀμφίβιον ἐκεῖνο καὶ ἐπαμφοτερίζον τῆς ζωῆς εἶδος ἐπιδεικνύοντα.

Vere namque sordida luxuriosaque ex corrupto fetidoque limo passionum profecta, dubium quoddam animal est, aquaticum scilicet atque terrestre. Homo enim natura est, qui ita vivit, electione vero pecus pecudeque sordidius, unde fit ut dubium quoddam animal hac vita efficiamur. *Nam qui naturam respicit, homines; qui vitam considerat, non homines, sed ex brutorum genere nos ipse putabit.*

Se trata de una descripción del camino ‘descendente’ del ser humano hacia la forma o el aspecto (εἶδος) de las bestias. El fragmento es interesante porque atribuye al ser humano una forma de vida anfibia y ambigua (ἀμφίβιον καὶ ἐπαμφοτερίζον), característica que será central en la antropología de Pico della Mirandola, por ejemplo. Jorge lo traduce con la expresión: *dubium quoddam animal*, que repite dos veces en este breve texto. Podemos ver que la versión latina se aparta más del original griego, prácticamente al modo de una paráfrasis. Incluso Trebisonda interpola al final una aclaración al sentido del texto gregoriano: “Pues quien examina la naturaleza (*naturam*) nos juzgará hombres (*homines*), quien considera el estilo de vida (*vitam*), no hombres, sino del género de los brutos (*non homines, sed ex brutorem genere*)”.

Otra de las peculiaridades de la teoría de la libertad del Niseno era la ausencia de toda necesidad en el albedrío. Cuando Gregorio enfrenta, como Orígenes e Ireneo antes que él, los pasajes del Éxodo que parecen negar la libertad del Faraón o de los Egipcios (cf. 1.5.4. y ss.), va más allá de sus predecesores respecto a los alcances de la autonomía humana. Ni siquiera la infinita voluntad divina puede ser un impedimento para la libertad. Como hemos visto en el primer capítulo, la diversidad entre los modos de vida equivale a la diferencia de las hipóstasis en la unidad de la esencia humana (cf. 1.4.2.), y aquella diversidad recae únicamente sobre la decisión. He aquí uno de los textos centrales con la traducción de Trebisonda.

Ἀλλ' εἰ καὶ οὕτω λέγεται παρὰ τῆς θείας γραφῆς τὰ εἰρημένα οὕτω τε τῷ πάθει τῆς ἀτιμίας ὁ θεὸς ἑκδοτον δίδωσι τὸν πρὸς τοῦτο φερόμενον, οὔτε ὁ Φαραὼ θεία βουλήσει σκληρύνεται οὔτε ὁ βατραχώδης βίος ὑπὸ τῆς ἀρετῆς πλάσσεται. εἰ γὰρ βουλευτὸν ἦν τοῦτο τῇ θείᾳ φύσει, πάντως ἂν ἐπὶ πάντων κατὰ τὸ ἴσον ἢ τοιαύτη προαίρεσις ἴσχυσεν, ὡς μηδεμίαν ἀρετῆς καὶ κακίας παρὰ τὸν βίον διαφορὰν θεωρεῖσθαι. ἄλλων δὲ ἄλλως μετεχόντων τοῦ βίου καὶ τῶν μὲν δι' ἀρετῆς κατορθουμένων, τῶν δὲ εἰς κακίαν ἀπορρέοντων. οὐκ ἂν τις εὐλόγως ὑπερκειμέναις τισὶν ἀνάγκαις ταῖς κατὰ τὸ θεῖον βούλημα συνισταμέναις τὰς διαφορὰς τῶν βίων λογίσατο, ὧν ἡ προαίρεσις ἐφ' ἑκάστου τὸ κράτος ἔχει..

Nam etsi verba Scripturae quasi divinitus eos impulsos ad libidinem ac ignominiae passionibus traditos sonare videntur, nec tamen turpidini deus quemquam tradit nec pharao nollens ab ipso deo in [f. 23v] duriciem impellitur, nec vita ranarum a virtute conformatur. Nam si dei voluntate atque impulsu ita fieret, nec turpidinis et vituperationis hae passiones appellarentur, nec ulla esset inter virtutem et vitium differentia. Verum cum alius hanc, alius illam elligat vitam, et hic virtuose, ille vitiose vivere malit, non iure altiori cuidam necessitati, sed voluntati singulorum vivendi normas attribuemus.

Queda claro en la traducción, una vez más, que la decisión es propia y exclusiva de cada individuo (προαίρεσις ἐφ' ἑκάστου / *voluntas singulorum*) y no atribuible a la voluntad divina o a una necesidad genérica. Trebisonda interpreta correctamente el espíritu de la antropología del Niseno al afirmar que el hombre es quien establece sus propias normas de vida (*normae vivendi*). En otro pasaje, un poco más adelante, tanto Gregorio como su traductor quieren subrayar que la iniciativa de la decisión proviene del interior del hombre, de su inexpugnable centro personal.

Δι' οὗ μάλιστα βεβαιοῦται τῆς ἀποδοθείσης διανοίας ὁ λόγος ὅτι οὐκ ἄνωθεν τις ἀναγκαστικὴ δύναμις τὸν μὲν ἐν ζόφῳ, τὸν δὲ ἐν φωτὶ γενέσθαι παρασκευάζει, ἀλλ' οἴκοθεν ἔχομεν ἐν τῇ ἑαυτῶν φύσει τε καὶ προαιρέσει τὰς τοῦ φωτός τε καὶ σκοτόυς αἰτίας οἱ ἄνθρωποι, πρὸς ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν ἐν τούτῳ γινόμενοι.

Quare sententia nostra maxime comprobatur, quod scilicet non cogens quaedam divinitus vis alios hominum in tenebris cespitare facit, alios in clara luce versari, sed in nobis ipsis atque intrinsecus, [f. 24v] in nostra potestate, voluntate, electione, tenebrarum ac lucis causas homines possidemus, ut *nunc videntes, nunc caeci*, prout volumus, certe fiamus.

Nuevamente respetuoso del texto original, Trebisonda atribuye a cada ser humano no sólo las causas de su obrar, sino también las causas de su ser (cf. 1.4.6.; 1.5.3.). No obstante, en lugar de traducir literalmente el binomio gregoriano: ‘en nuestra naturaleza y decisión’ (ἐν τῇ ἑαυτῶν φύσει τε καὶ προαιρέσει), que seguramente resultara extraño al oído de los latinos en este contexto, Jorge insiste sobre distintas denominaciones de la facultad humana de elección: ‘*in nostra potestate, voluntate, electione*’. Enseguida después, vierte adecuadamente la expresión tan característica del Niseno: ‘ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν ἐν τούτῳ γινόμενοι’ (cf. 1.4.5.) como ‘*prout volumus, certe fiamus*’. Sin embargo, modera un poco la imagen gregoriana según la cual los hombres parecen volverse ellos mismos luz o tinieblas, y añade que se hacen o bien videntes, o bien ciegos (*nunc videntes, nunc caeci*).

Finalmente, cuando llega a la audaz afirmación del Niseno que intentamos interpretar más arriba: que Dios ‘es consecuente o sigue a nuestras decisiones’ (ἐπακολουθοῦσα ταῖς προαιρέσεσι) (cf. 1.5.4.), el bizantino vuelve a verter el sentido más fuerte de la frase al afirmar que la justicia divina ‘se acomoda a nuestro propósito’ (*accomodare ad nostrum propositum*).⁵¹⁹

La traducción de Trebisonda, gracias a sus profundos conocimientos de la filosofía patristica y bizantina y a su maestría de las lenguas latina y griega, expresa con exactitud y elocuencia la concepción de la libertad del Niseno, su virtualidad y creatividad, así como el vigor de sus metáforas y recursos retóricos. Los frutos de su ingenio abren las puertas de generaciones de humanistas, filósofos y teólogos a la obra del Niseno que había quedado vedada a Occidente durante todo el Medioevo.

3.2.4. Metáforas del ascenso espiritual.

Al interpretar las etapas de la vida de Moisés, Gregorio describe un camino ascendente hacia alturas cada vez más elevadas. Este itinerario implica una progresiva purificación del entendimiento y de la conducta. Las imágenes bíblicas que representan este

⁵¹⁹ Cf. *De vita Moysis* II, 86 (GNO VII/1, p. 58, 22-23); *De humana perfectione* (MS Vat. lat. 255, f. 25r; PG 44, 350D).

ascenso de la libertad y la virtud humanas son muy sugestivas. Señalaremos algunas de ellas para verificar el modo en que son reinterpretadas por Trebisonda.

En primer lugar podemos mencionar la subida de Moisés a la montaña del conocimiento de Dios (ὁ τῆς θεογνωσίας ὄρος / *cognitionis dei mons*), hasta ingresar en la tiniebla, donde Dios está (εἰς τὸν γνόφον οὗ ἔστιν ὁ Θεὸς / *in caliginem ingredi, ubi deus est*).⁵²⁰ Este ascenso requiere, según Gregorio, una purificación interior y exterior. La orden divina de lavar los vestidos es interpretada como la necesidad de limpiar las manchas e impurezas del cuerpo y del alma, para acceder primero a la contemplación de los seres (ἡ τῶν ὄντων θεωρία / *studia*) y luego a la montaña verdaderamente escarpada y difícil de acceder, la de la teología (ὄρος γὰρ ἔστιν ὡς ἀληθῶς ἀναντες καὶ δυσπρόσιτον ἡ θεολογία / *mons autem arduus vere ac accensu difficilis theologia est*).⁵²¹

Acerca del ingreso de Moisés en la tiniebla, Gregorio se basa en la interpretación filoniana, pero a diferencia del exégeta judío, Gregorio no limita la metáfora a un mero apofatismo, que implica solamente la conciencia de la incognoscibilidad del principio, sino que la propone como un conocimiento positivo y superador, que define con el oxímoron del ‘ver en el no ver’ (τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν).⁵²² Cotejemos el texto con la versión de Trebisonda en uno de los pasajes clave respecto a esta cuestión.

<i>De vita Moysis</i> II, 162-163 (GNO VII/1, pp. 86.20 - 87.9)	<i>De humana perfectione</i> (Vat. lat. 255, ff. 37v-38r; PG 44, 375D-378A)
<p>Προϊὼν δὲ ὁ νοῦς καὶ διὰ μείζονος ἀεὶ καὶ τελειότερας προσοχῆς ἐν περινοίᾳ γινόμενος τῆς τῶν ὄντων κατανοήσεως, ὅσον προσεγγίζει μᾶλλον τῇ θεωρίᾳ τοσοῦτον πλεῖον ὄρα τὸ τῆς θείας φύσεως ἀθεώρητον. καταλιπὼν γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον, οὐ μόνον ὅσα καταλαμβάνει ἢ αἰσθησις ἀλλὰ καὶ ὅσα ἡ διάνοια δοκεῖ βλέπειν, ἀεὶ πρὸς τὸ ἐνδότερον ἴεται ἕως ἂν διαδυῇ καὶ τῇ</p>	<p>Verum mens hominis ad maiora semper et perfectiora procedens, quanto magis ad dei speculationem accedit, tanto magis perspicit quod divina natura invisibilis atque incomprehensibilis est. Nam cum reli- [f. 38r] querit non solum omnia quae sensu percipiuntur, verum etiam cuncta quae mente inspiciuntur, ac semper ad interiora progrediatur, tunc caligine undique circumsectus in invisibili et</p>

⁵²⁰ Cf. *De vita Moysis* II, 152 (GNO VII/1, p. 82, 4-16); *De humana perfectione* (MS Vat. lat. 255, f. 35v; PG 44, 371CD).

⁵²¹ Cf. *De vita Moysis* II, 154-158 (GNO VII/1, p. 83.7 - 85.2); *De humana perfectione* (MS Vat. lat. 255, f. 36r-37r; PG 44, 374A-375A).

⁵²² Cf. Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris, 1944, pp. 190-199.

πολυπραγμοσύνη τῆς διανοίας πρὸς τὸ ἀθέατόν τε καὶ ἀκατάληπτον κάκει τὸν Θεὸν ἴδη. ἐν τούτῳ γὰρ ἡ ἀληθὴς ἐστὶν εἶδησις τοῦ ζητούμενου καὶ ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν, ὅτι ὑπέρκειται πάσης εἰδήσεως τὸ ζητούμενον οἷόν τινα γνόφῳ τῇ ἀκαταληψίᾳ πανταχόθεν διελημμένον.

incomprehensibili deum videt. In hoc enim consistit dei vera cognitio, in hoc est eius visio, ut videas quod videri non possit, quod omnem cognitionem cognitio excedit quasi caliginem quadam ipsa incomprehensibilitate undique contenta.

El latín conserva el sentido general del texto original, y expresa el carácter paradójico del conocimiento de lo divino en el Niseno. Podemos notar la renuencia de Trebisonda a traducir las referencias del Niseno a una ontología, una especulación y comprensión ‘de los seres’ (τῶν ὄντων) como paso previo al conocimiento propiamente teológico. Gregorio la concibe como una etapa en la purificación y preparación de la mente para el ascenso a los más elevados pensamientos (ἀνάβασις τῶν ὑψηλῶν νοημάτων / *ad altissimas ascendit speculationes*). Es probable que Jorge haya considerado impropia la recurrencia de esta terminología filosófica en un tratado exegético y místico.

Transcribimos a continuación otro de los pasajes centrales que describen el tipo de conocimiento de la divinidad que el hombre puede llegar a poseer, según el Niseno. El intelecto humano aprehende y plasma una semejanza de la divinidad, un simulacro de Dios que mantiene siempre su carácter conjetural.

<i>De vita Moysis</i> II, 165 (GNO VII/1, pp. 88, 2-5)	<i>De humana perfectione</i> (Vat. lat. 255, f. 38v; PG 44, 378BC)
ὡς παντὸς νοήματος, τοῦ κατὰ τινα περιληπτικὴν φαντασίαν ἐν περινοίᾳ τινὶ καὶ στοχασμῷ τῆς θείας φύσεως γινομένου, εἶδωλον Θεοῦ πλάσσοντος καὶ οὐ Θεὸν καταγγέλλοντος.	Omnis enim intellectus qui fantastica quadam cogitatione veluti coniectura divinam naturam apprehendit, simulacrum quidem dei finxit in mente, deum autem non intellexit.

La segunda imagen que trataremos es la del tabernáculo celeste y terreno. En las diversas partes y los símbolos del tabernáculo celeste Gregorio descubre a Cristo, su existencia divina como Verbo, su encarnación y su pasión, a las órdenes angélicas y a las iluminaciones del Espíritu Santo, representadas en los siete brazos del candelabro.⁵²³ Al

⁵²³ Cf. *De vita Moysis* II, 170-183.

llegar a la descripción del tabernáculo terreno y de sus distintas secciones, el Niseno vuelve a hacer una interpretación gnoseológica y mística de ellas. En efecto, no es posible acceder al interior del misterio sin las debidas preparaciones.

<i>De vita Moysis II</i> , 188 (GNO VII/1, p. 97, 12-21)	<i>De humana perfectione</i> (MS Vat. lat. 255, f. 43r; PG 44, 387A)
<p>Εἰ δὲ τὸ ἔνδον, ὅπερ ἁγίων ἁγίων λέγεται, τοῖς πολλοῖς ἐστὶν ἀνεπίβατον, μηδὲ τοῦτο ἀπάδειν τῆς τῶν νοηθέντων ἀκολουθίας νομίσωμεν. ἀληθῶς γὰρ ἁγίον τι χρῆμά ἐστι καὶ ἁγίων ἁγίων καὶ τοῖς πολλοῖς ἄληπτόν τε καὶ ἀπρόσιτον ἢ τῶν ὄντων ἀλήθεια. ἥς ἐν τοῖς ἀδύτοις τε καὶ ἀπορρήτοις τῆς τοῦ μυστηρίου σκηνῆς καθιδρυμένης, ἀπολυπραγμόνητον εἶναι χρῆ τῶν ὑπὲρ κατάληψιν ὄντων τὴν κατανόησιν, πιστεύοντας εἶναι μὲν τὸ ζητούμενον, οὐ μὴν τοῖς ὀφθαλμοῖς πάντων προκεῖσθαι, ἀλλ' ἐν τοῖς ἀδύτοις τῆς διανοίας μὲν εἶναι ἀπόρρητον.</p>	<p>Quae vero intus erant sancta sanctorum nominabantur, ad quae multitudo pervenire non poterant, haec rerum veritatem significant. Veritatem hanc mysterii nostri dico rem sanctam et sancta sanctorum et multis incomprehensibilem atque inaccessibleem. Haec veritas in adytis tabernaculi constituta, absque curiositate aliqua intelligi ac recipi debet. Credendum enim est <i>ita esse ut ecclesia praedicat</i>, non tamen oculis omnium cerni posse, sed in mentis ipsius penetralibus indubitabilem veritatem permanere.</p>

Aquí Trebisonda sí traduce el concepto de ‘la verdad de los seres’ (ἡ τῶν ὄντων ἀλήθεια / *rerum veritas*), pero lo suaviza enseguida identificándolo con la predicación de la Iglesia, aclaración que no está presente en los testimonios del texto griego que han llegado a nosotros. Es probable que sea una adición piadosa del traductor, en un pasaje de tonos fuertemente especulativos.

Por último, mencionamos el símbolo de la escala de Jacob, que Gregorio y su traductor asocian aquí al ascenso sin fin de Moisés hacia la perfección inalcanzable de lo divino. Se trata de una reformulación de la temática gregoriana de la ἐπέκτασις, aquel eterno aproximarse del ser humano hacia lo divino, que no admite parada incluso después de la muerte.

<i>De vita Moysis II</i> , 224; 227 (GNO VII/1, p. 112, 13-16; 113, 3-9)	<i>De humana perfectione</i> (MS Vat. lat. 255, f. 50rv; PG 44, 402AB)
<p>οὕτως ἡ ψυχὴ τῆς γῆϊνης προσπαθείας ἀπολυθεῖσα ἀνωφερῆς τε καὶ ὀξυπετῆς</p>	<p>Sic anima cuius natura sursum fertur terrenis absoluta cupi-</p>

γίνεται πρὸς τὴν ἐπὶ τὰ ἄνω κίνησιν ἀπὸ τῶν κάτω πρὸς τὸ ὕψος ἀνιπταμένη [...]. Διὰ τοῦτο φαμεν καὶ τὸν μέγαν Μωϋσέα αἰεὶ μείζω γινόμενον μηδαμοῦ ἴστασθαι τῆς ἀνόδου, μηδέ τινα ὄρον ἑαυτῷ ποιῆσθαι τῆς ἐπὶ τὸ ἄνω φορᾶς, ἀλλ' ἅπαξ ἐπιβάντα τῆς κλίμακος ἢ ἐπεστήρικτο ὁ Θεός, καθὼς φησιν Ἰακώβ, εἰσαεὶ τῆς ὑπερκειμένης βαθμίδος ἐπιβαίνειν καὶ μηδέποτε ὑψούμενον παύεσθαι διὰ τὸ πάντοτε εὐρίσκειν τῆς κατειλημμένης ἐν τῷ ὕψει βαθμίδος τὸ ὑπερκείμενον.

ditatibus ardentior in dies fit velociusque pertransit ab sublimioribus ad sublimiora semper conscendens [...]. Quapropter magnus quoque ille Moyses, cum semel per scalam in qua deus innixus erat, ut Iacob dicit, ascendere coepisset, nunquam stetit, nunquam terminum motus novit, sed semper de gradu in gradum ascendebat, nec enim deficere unquam potest altior gradus.

El entrecruzamiento y análisis progresivo en un mismo texto de las imágenes bíblicas de la montaña del conocimiento de Dios, la tiniebla, el tabernáculo y la escala de Jacob coinciden llamativamente con la estructura de la parte central de la *Oratio* de Pico. Volveremos sobre este tema en los siguientes capítulos.

3.3. Pietro Balbi, traductor del *Dialogus* de anima et resurrectione y del *De vita Macrinae*.

El segundo de los traductores de obras del Niseno en el siglo XV es Pietro Balbi, un humanista de Pisa que fue amigo y colaborador durante muchos años tanto de Nicolás de Cusa como del Cardenal Bessarion. Fue nombrado obispo de Nicotera y luego de Tropea en Calabria en torno a los años 1462 y 1463, pero continuó con su tarea como traductor del griego al servicio de los pontífices y de la curia romana.⁵²⁴

La relación de Balbi con el Nicolás de Cusa se remonta a sus años de estudio en la Universidad de Padua. Figura como interlocutor en algunos de los diálogos del Cusano, como el *De li Non aliud*, y traduce para él la *Theologia Platonica* de Proclo. Luego realiza una versión del *Didaskalikós* de Alcínoo, que titula: *Disciplinarum Platonis Epitome*.⁵²⁵

3.3.1. Datación y destinatarios de las traducciones.

⁵²⁴ Sobre la actividad de Balbi como humanista y traductor, véase John Monfasani, “Pseudo-Dionysius the Areopagite in Mid-Quattrocento Rome”, en J. Hankins, J. Monfasani y F. Purnell, *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Binghamton (NY) 1987, pp. 193-206.

⁵²⁵ Cf. *Ibid.*

Balbi traduce entre 1465 y 1473 el *De vita Macrinae* y el diálogo filosófico *De anima et resurrectione* del Niseno. La primera obra es dedicada al entonces obispo de Vicenza, Marco Barbo, primo del papa Pablo II. En ella Gregorio relata la vida de su hermana mayor e incluye una detallada descripción de su célebre familia en Capadocia. La vida de Macrina es presentada como modelo de virtud. El Niseno también narra los últimos días de su hermana, que él transcurrió a su lado. Durante ese tiempo habrían mantenido el diálogo acerca del alma y la resurrección de los cuerpos que inspira la segunda obra traducida por Balbi.

La versión del *De anima et resurrectione*, dedicada al propio Pablo II, es de especial interés para nuestro tema, ya que desarrolla muchas de las tesis gregorianas sobre la libertad humana, la naturaleza del alma y su unión con el cuerpo. Balbi titula su traducción: *Dialogus de immortalitate animae*, con lo cual parece remitir al *Theophrastus* de Eneas de Gaza, también llamado *De animarum immortalitate et corporum resurrectione*, que ya había sido traducido por Traversari. Hemos visto que el diálogo del Niseno era una de las fuentes principales del tratado de Eneas (cf. 2.2.2.).

La afirmación de la inmortalidad del alma era uno de los argumentos más fuertes de los humanistas contra el aristotelismo anti-metafísico que florecía en las universidades desde el siglo anterior. Por eso los humanistas se entusiasman al encontrar en ellos una concepción del alma humana de alto vuelo filosófico, pero compatible con la fe cristiana, además de estar expresada con la belleza de las formas clásicas. Por otra parte, es muy probable que el original griego del *De anima et resurrectione* o la traducción de Balbi estuvieran entre las fuentes de la *Oratio* de Pico, como veremos.

3.3.2. Destino incierto de los manuscritos.

La crónica de Ferdinando Ughelli, un monje cisterciense e historiador eclesiástico del siglo XVII, es la que nos aporta el dato de ambas traducciones y de sus destinatarios, de las que no conservamos los autógrafos. Aparentemente el único manuscrito que se había conservado con la copia de ambas traducciones se hallaba en la biblioteca de la catedral de

Capua.⁵²⁶ Puesto que este manuscrito también se ha perdido, lamentablemente ninguna de las dos versiones latinas de Balbi ha llegado hasta nosotros.⁵²⁷

3.4. La traducción del *De oratione dominica* por Atanasio Chalkeopoulos.

El bizantino Atanasio Chalkeopoulos, también colaborador en la Academia romana de Bessarion, traduce al latín el *De oratione dominica* del Niseno y lo dedica a Pablo II.⁵²⁸ Es muy probable que tanto él como Pietro Balbi hayan utilizado los manuscritos griegos de las obras del Niseno que se encontraban en la biblioteca de Bessarion. Se conservan cuatro copias de la traducción de la obra del Niseno, que nunca fue editada.⁵²⁹ Atanasio tradujo además la homilía *In principium Proverbiorum* de Basilio Magno.⁵³⁰

3.4.1. Dedicatoria y contexto político-eclesiástico.

Llegado a Calabria desde Bizancio en las primeras décadas del *Quattrocento*, Atanasio asiste al concilio de Ferrara-Floencia y, como muchos de los eruditos bizantinos presentes, se vuelve partidario de la unión entre las iglesias.⁵³¹ Después se traslada a Siracusa, donde es nombrado, por recomendación de Bessarion, abad de un importante monasterio de la orden basiliana. En 1461 se convierte en obispo de Gerace en Calabria.

⁵²⁶ Cf. Ferdinando Ughelli, *Italia Sacra*, vol. IX (Venezia, 1721, p. 468), citado en Helen Brown Wicher, “Gregorius Nyssenus”, 1984, p. 66: “Eius autem ingenii monumenta, et versiones unico volumine M.S. reperiuntur in thesauro Ecclesiae Capuanae ut nos monuit eruditus vir, Camillus Pellegrinus, quarum nomenclatura est: Sanctissimi doctoris Gregorii Nysseni Dialogus cum sorore sua B. Macrina de immortalitate animae, Latine versus a Petro Balbo, Episcopo Tropejensi ad Pont Max. Paulum II. Vita B. Macrinae per Gregorium Nyssenum Fratrem edita, et per eundem Petrum Balbum Episcopum Tropejensem de Graeco in Latinum versa, ad Reverendis. et humanissimum Praesulem D. Card. Vicentinum”.

⁵²⁷ Cf. Helen Brown Wicher, “Gregorius Nyssenus”, 1984, pp. 65-66.

⁵²⁸ Cf. Charles L. Stinger, “Italian Renaissance Learning and the Church Fathers”, en Irena D. Backus (ed.), *The Reception of the Church Fathers*, 1997, p. 494.

⁵²⁹ Cf. Helen Brown Wicher, “Gregorius Nyssenus”, 1984, p. 144.

⁵³⁰ Cf. Giuseppe De Gregorio, “Manoscritti greci patristici fra ultima età bizantina e umanesimo italiano. Con un'appendice sulla traduzione latina di Atanasio Chalkeopulo dell'Omelia *In principium proverbiorum* di Basilio Magno”, en M. Cortesi y C. Leonardi (eds.), *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*, 2000, pp. 317-396.

⁵³¹ Acerca de la vida y obra de Atanasio Chalkeopoulos, véase Helen Brown Wicher, “Gregorius Nyssenus”, 1984, pp. 144-145; Marie-Hyacinthe Laurent, André Guillou (eds.), *Le “Liber Visitacionis” d'Athanasie Chalkeopoulos (1457-1458). Contribution à l'histoire du monachisme grec en Italie méridionale*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1960.

En su dedicatoria, Atanasio ofrece las palabras de Gregorio como joyas de virtud para adornar al papa Barbo, quien poseía una reconocida debilidad por las piedras preciosas.⁵³² Es posible que una de las motivaciones para realizar la traducción y dedicarla al pontífice fuera un problemático pasaje del tercero de los sermones que había sido utilizado durante el Concilio florentino para favorecer la posición trinitaria de Occidente. Es que el tratado del Niseno, según algunos manuscritos de la tradición griega y según la traducción siríaca, haría proceder al Espíritu Santo ‘del Padre y del Hijo’ (ἐκ τοῦ πατρὸς λέγεται καὶ [ἐκ] τοῦ υἱοῦ), lo cual coincide con la posición occidental acerca del *Filioque*.⁵³³

Chalkeopoulos, sin embargo, no toma en cuenta el segundo ‘ἐκ’ en su traducción, por lo que parece optar por la interpretación predominante en Bizancio: “*Spiritus vero sanctus et ex patre dicitur et filii esse testatur*”.⁵³⁴ En efecto, al atribuir en su versión casos diferentes a los términos *pater* y *filius* –ablativo el primero, genitivo el segundo–, Atanasio impide que la preposición ‘*ex*’ pueda aplicarse a ambos, como lo permite el doble genitivo del texto griego, y con ello excluye sin más la interpretación en sentido occidental. Esto último es ciertamente extraño en una obra dedicada al pontífice romano, y podría ser interpretado como una velada apología de la posición mayoritaria ortodoxa y una crítica a la doctrina occidental, escondida entre los pliegues de su regalo al pontífice.

3.4.2. Principales pasajes antropológicos.

En el primero de los discursos traducidos por Atanasio, Gregorio hace una introducción detallada a la temática de la oración en general, a la que describe como

⁵³² Ya que la traducción de Chalkeopoulos no ha sido publicada, citaremos directamente de una copia del manuscrito obtenida en la Biblioteca Apostolica Vaticana. Se trata del MS Vat. lat. 256. Cf. ff. 1v-2v: “Has quinque Homilias Sancti Gregorii Nyssensis, fratris magni Basilii, viro profecto doctissimi atque sanctissimi, quas magna cum sapientia summaque theologia in dominicam [f. 2r] edidit orationem, e greca in latinam linguam traducere, tibi que eas offerre operae pretium duxi. Quae mihi profecto gemmae quaedam preciosissimae visae sunt. Habent enim quae perfectae (sic) debent optimaque gemmae habere, magnitudinem, albedinem et rotunditatem. Naturales etenim res mirifice (sic), mores optimos ingenue instruunt, de summa perfectaue chisticolarum theologia excellentissime differunt. Quas ego tibi dedicandas censui, quo te talem esse intelligo, qualem vult iste sanctissimus Gre- [f. 2v] gorius esse eum qui hanc dominicam orationem digne valeat dicere deumque suum possit patrem vocare”.

⁵³³ Cf. *De oratione dominica* III (GNO VII/2, p. 43, 1-2). Véase Werner Jaeger, *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, Brill, Leiden, 1966, pp. 132-153; John F. Callahan (ed.), *Gregorii Nysseni De oratione dominica. De beatitudinibus*, Brill, Leiden, 1992, pp. X-XIV (Gregorii Nysseni Opera VII/2).

⁵³⁴ Cf. *De oratione dominica. Versio Athanasii* III (MS Vat. lat. 256, f. 55v).

‘intimidad con Dios, contemplación de lo invisible’ (θεοῦ ὁμιλία, τῶν ἀοράτων θεωρία), según la traducción de Chalkeopoulos: *dei collocutio, invisibilium speculatio*.⁵³⁵

La interpretación del Padrenuestro comienza propiamente en el segundo discurso. Como había hecho con la vida de Moisés, Gregorio interpreta la oración al Padre como un camino de ascensión a lo divino. Pero, antes de emprender la subida, expresa sus dudas acerca de si le es posible al hombre dirigirse dignamente a Dios diciendo: ‘Padre nuestro’, pues esto implica una familiaridad de naturaleza con su creador. Y se pregunta quién pudiera darle alas (τίς δώσει μοι τὰς πτέρυγας / *quis dabit mihi pennas*), como al rey David, para volar con su razón hacia la elevación magnífica de esas palabras.⁵³⁶

El texto que sigue, donde Gregorio equipara el regreso a la casa del Padre con la asimilación a Dios, tiene ecos evidentes de *Enéadas* I 6 (1), 9 –tratado que el Niseno conoce (cf. 1.4.5.)–, en donde Plotino vislumbra el regreso a la patria de Ulises como una metáfora del retorno a lo Uno.

<i>De oratione dominica</i> II (GNO VII/2, pp. 27, 27-29; 28, 11-20)	<i>Versio Athanasii</i> II (Vat. lat. 256, f. 36r-37r)
<p>οὕτω καὶ ἐνταῦθα δοκεῖ μοι διδάσκων ὁ κύριος τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἐπικαλεῖσθαι πατέρα μνήμην σοι ποιεῖν τῆς ἀγαθῆς πατρίδος [...]. τὸ δὲ ὁμοιωθῆναι θεῷ [...] ἀμογητὶ κατὰ τὸ αὐτόματον πρὸς τὸν οὐράνιον χῶρον ἀπὸ τοῦ περιγείου μεταναστήσεται βίου. οὐ γὰρ τοπικὴ τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ ἀνθρώπινόν ἐστιν ἡ διάστασις ὥστε τινὸς μηχανῆς ἡμῖν καὶ ἐπινοίας γενέσθαι χρεῖαν τὸ βαρὺ τε καὶ ἐμβριθὲς καὶ γεῶδες τοῦτο σαρκίον πρὸς τὴν ἀσώματόν τε καὶ νοεράν διαγωγὴν μετοικίζειν· ἀλλὰ νοητῶς τῆς ἀρετῆς τοῦ κακοῦ κεχωρισμένης ἐν μόνῃ τῇ προαιρέσει τοῦ ἀνθρώπου κεῖται πρὸς ὅπερ ἂν ἐπικλιθεῖ τῇ ἐπιθυμίᾳ ἐν ἐκείνῳ εἶναι. Ἐπεὶ οὖν οὐδεὶς ἔπεστι πόνος ἐλέσθαι τὸ</p>	<p>Docens enim dominus te deum qui in caelis est patrem vocare, commemorat tibi optimam illam patriam [...]. Similis autem dei fieri hoc est [...], sine ullo labore statim caelum e terra petet. Non enim loco deus ab homine distat, ut ulla opera aut machina egeamus quibus possemus hoc grave terrestreque corpus nostrum ad incorpoream intellectualemque conversationem traducere. Sed quo mente virtus a vitio separata sit in solo stat hominis arbitrio ut ad illud se mente applicet quod ipse velle. Quom igitur electo bono, quod facile eligi potest, sequatur ut quae quisque elegerit continuo</p>

⁵³⁵ Cf. *De oratione dominica* I (GNO VII/2, pp. 8.30 - 9.1); *Versio Athanasii* I (MS Vat. lat. 256, f. 9v).

⁵³⁶ Cf. *De oratione dominica* II (GNO VII/2, p. 22, 20-22): “Τίς δώσει μοι τὰς πτέρυγας ἐκείνας πρὸς τὸ δυνηθῆναι τῷ ὕψει τῆς τῶν ὀρημάτων μεγαλοφυΐας συναναπτῆναι κατὰ διάνοιαν;”; *Versio Athanasii* II (MS Vat. lat. 256, f. 29r): “Quis dabit mihi pennas illas quibus possem ad verborum sublimium altitudinem mente volare”.

ἀγαθὸν, τῷ δὲ ἐλέσθαι καὶ τὸ τυχεῖν ἔπεται
ὧν τις προείλετο, ἕξεστί σοι εὐθὺς ἐν τῷ
οὐρανῷ εἶναι τὸν θεὸν ἐν τῇ διανοίᾳ
λαβόντι.

assequatur, licet tibi statim in
caelo esse, deumque mente
apprehendere.

El lugar más propio del hombre, su patria, es para el Niseno lo que los platónicos llamaban la región celeste (οὐράνιος χώρος), pero que en él se identifica con la persona de Dios Padre. El camino de regreso reside en el libre albedrío del hombre (ἐν μόνῃ τῇ προαιρέσει τοῦ ἀνθρώπου / *in solo stat hominis arbitrio*), cuyo impulso permite a la mente acceder a Dios mismo. Gregorio vuelve a reformular su clásica afirmación de la virtualidad de la decisión (cf. 1.4.4-6.; 1.5.3.), al decir que al ser humano le es posible estar allí hacia donde lo inclina su deseo (πρὸς ὅπερ ἂν ἐπικλιθείη τῇ ἐπιθυμίᾳ ἐν ἐκείνῳ εἶναι / *ad illud se mente aplicet quod ipse velle*).

En el tercer discurso, Gregorio comienza realizando un paralelismo entre Moisés y Cristo que anticipa las imágenes del ascenso espiritual que hemos visto en *De vita Moysis*. De hecho, también recurre aquí a la descripción del templo y del *ádyton*. Comentando la petición por la venida del reino de Dios, Gregorio también insiste sobre la ausencia total de violencia y de tiranía en el dominio divino, y con ello subraya nuevamente la absoluta libertad de la necesidad de la elección y la virtud humanas (cf. 1.2.1-2.; 1.5.). He aquí el fragmento con la traducción de Atanasio:

<i>De oratione dominica III</i> (GNO VII/2, p. 37, 15-21)	<i>Versio Athanasii III</i> (Vat. lat. 256, f. 49rv)
Μία τῶν πάντων ὑπέρεκεται ἡ ἀληθῆς ἐξουσία καὶ δύναμις, ἡ τοῦ παντός ἀναδεδεγμένη τὸ κράτος καὶ βασιλεύουσα οὐ βιαία τινὶ καὶ τυραννικῇ δυναστείᾳ, φόβοις καὶ ἀνάγκαις ὑποζεύξασα τῇ ὑποταγῇ τὸ ὑπήκοον. ἐλευθέραν γὰρ εἶναι προσῆκει παντός φόβου τὴν ἀρετὴν καὶ ἀδέσποτον, ἐκουσία γνώμη τὸ ἀγαθὸν αἰρουμένην.	Una res omnibus praeest, quae vera potestas atque potentia est, quae toti imperat non vi aut tyrannide, aut metu aut necessitate quod sub se est sibi sufficiens subiiciens. Libe- [f. 49v] ram enim omni metu oportet esse virtutem sineque ulla subiectione, quo possit sponte bonum eligere.

Si bien la versión latina es un tanto brusca en este pasaje, queda claro el sentido de la preservación absoluta de la iniciativa libre como requisito para la virtud. Chalkeopoulos

traduce la construcción de dativo ‘έκουσία γνώμη’ –que significa ‘por el albedrío voluntario’– simplemente mediante el adverbio *sponte*, esto es, voluntaria o espontáneamente.

En el mismo discurso encontramos una reflexión sobre la superación de la guerra interior al hombre, la que divide la comunión original entre el espíritu y la carne (cf. 1.1.4.). La acción divina devuelve la vida al ser humano y restablece la paz y el gozo en su interior. Veremos más adelante la probable influencia de este pasaje y otros afines en las obras de Pico.

<i>De oratione dominica III</i> (GNO VII/2, p. 39, 2-14)	<i>Versio Athanasii III</i> (Vat. lat. 256, f. 51rv)
Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, ἡ γλυκεῖα φωνή, δι' ἧς ταύτην προσάγομεν ἄντικρυς τῷ θεῷ τὴν δέησιν· Καταλυθήτω ἡ ἀντικειμένη παράταξις· ἀφανισθήτω τῶν ἀλλοφύλων ἡ φάλαγξ· ἀναιρεθήτω τῆς σαρκὸς ὁ κατὰ τοῦ πνεύματος πόλεμος· ἐπιφανήτω μοι ἡ βασιλικὴ δυναστεία [...], ἀλλ' ἕως ἂν μόνος ὁ πολεμούμενος ᾗ· ἐπειδὴν δὲ ἡ σὴ βασιλεία φανῆ ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγμὸς, ἀντεισέρχεται δὲ ζωὴ καὶ εἰρήνη καὶ ἀγαλλίαμα.	Veniat ergo tuum regnum, dulcissima vox, qua vire has deo preces offerimus. Destruatur acies adversariorum, evertantur castra exterorum. Dissolvatur bellum carnis quod adversus spiritum militat. Appareat regia potestas [...], sed quom solus sit, quom autem tuum regnum aparuerit, dolor quidem omnis et tristicia fugit. Vita vero et pax omnis accedit et exultatio.

A continuación se halla un *excursus* acerca de la unión y distinción de las personas divinas, que incluye el mentado y polémico pasaje acerca de la procedencia del Espíritu Santo, al que ya nos hemos referido.

En el cuarto discurso, que mencionamos en nuestro primer capítulo (cf. 1.2.1.), después de explicar la diferencia de naturaleza entre los seres humanos y de los ángeles, Gregorio sostiene que la libertad de los primeros se equipara en cierto modo a la de los segundos. Constatemos el modo en que Chalkeopoulos vierte al latín estos conceptos.

<i>De oratione dominica IV</i> (GNO VII/2, p. 49, 8-20)	<i>Versio Athanasii IV</i> (Vat. lat. 256, ff. 64v-65r)
ἡ μέντοι τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ἐπιθυμία ὁμοτίμως ἑκατέρω	Desiderium tamen boni honestique aequaliter inesse in utraque natura

συνουσιώθη τῇ φύσει, καὶ τὸ αὐτοκρατές τε καὶ αὐτεξούσιον καὶ πάσης ἀνάγκης ἐλεύθερον ἴσον ἐπ' ἀμφοῖν ὁ τοῦ παντός ἐπιστάτης ἐποίησεν, ὡς αὐτονόμῳ τινὶ προαιρέσει οἰκονομεῖσθαι πᾶν ὅσον λόγῳ τε καὶ διανοίᾳ τετίμηται.

latissime patet, liberumque arbitrium utrique [f. 65r] concessum est, omnique necessitate utraque libera sit nullique subiiciatur omnium rerum constitutor deus utrisque aequaliter dedit, ut quod ratione intellectuque pollet, id libera quadam voluntate regatur.

Se vierte nuevamente al latín la concepción de la absoluta libertad de necesidad (πάσης ἀνάγκης ἐλεύθερον / *omni necessitate libera*) postulada por el Niseno, que algunos medievales habían conocido a través del *De opificio hominis*. Y se afirma que la autonomía humana es igual a la de los ángeles (ἴσον ἐπ' ἀμφοῖν / *utrisque aequaliter*).

Ahora bien, este progresivo énfasis sobre el carácter inviolable y protagónico de la decisión humana culmina en el quinto discurso, cuando el Niseno interpreta la petición: 'Perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores'. Es uno de los lugares en los que Gregorio proponía una cierta coordinación e igualdad entre la persona humana y Dios mismo (cf. 1.5.6.). Chalkeopoulos es consciente de la osadía de la exégesis propuesta, acerca de la cual el propio Niseno advierte a sus lectores. Esta osadía se va intensificando a medida que el Niseno explicita su particular lectura. Los términos con los que Gregorio describe esta revelación progresiva de la audacia: 'τολμηρόν', 'τολμηρότερον', son traducidos por Atanasio como: '*insolens*' e '*insolentior*'. Opta con ello por un matiz de desmesura para caracterizar la afirmación de Gregorio, pero sobre todo recalca su carácter insólito o desacostumbrado.

De oratione dominica V
(GNO VII/2, p. 61, 12-24)

Versio Athanasii V
(Vat. lat. 256, ff. 80v-81r)

ὁ γὰρ ἐπέρχεται μοι περὶ τούτου νοεῖν, τολμηρόν μὲν ἔστι καὶ τῷ νῶ λαβεῖν, τολμηρότερον δὲ καὶ λόγῳ διακαλύψαι τὸ νόημα. τί γάρ ἐστι τὸ λεγόμενον; ὡπερ ὁ θεὸς πρόκειται τοῖς τὸ ἀγαθὸν κατορθοῦσιν εἰς μίμησιν, καθὼς εἶπεν ὁ Παῦλος, Μιμηταί μου γίνεσθε, καθὼς καὶ γὰρ Χριστοῦ, οὕτως τὸ ἔμπαλιν τὴν σὴν διάθεσιν ὑπόδειγμα τῷ θεῷ πρὸς τὸ ἀγαθὸν γίνεσθαι βούλεται· καὶ ἀντιμεθίσταται τρόπον τινὰ ἢ τάξις

Quod evenit mihi in mentem de hoc dicere, insolens forem si mente conciperem, sed longe insolentior si oratione quod intelligo explicarem. Quid autem est quod cogito. Quemadmodum enim deus ad sui imitationem proponitur his qui bene agunt, ut [f. 81r] inquit Paulus: Imitatores mei estote sicut et ego Christi, ita contra tuam dispositionem vult ut exemplar deo ad bene

ὥστε τολμῆσαι καί, καθάπερ ἐν ἡμῖν τὸ ἀγαθὸν ἐπιτελεῖται τῇ πρὸς τὸ θεῖον μιμήσει, οὕτως ἐλπῖσαι μιμεῖσθαι τὸν θεὸν τὰ ἡμέτερα ὅταν τι τῶν ἀγαθῶν κατορθώσωμεν, ἵνα εἴπῃς καὶ σὺ τῷ θεῷ ὅτι Ὁ ἐγὼ πεποίηκα καὶ σὺ ποιήσον· μίμησαι τὸν δοῦλόν ὁ κύριος, τὸν πτωχὸν καὶ πένητα ὁ τοῦ παντός βασιλεύων.

agendum fiat. Et ordo quodammodo hoc in loco convertitur, ut sicut nos bonum ob dei imitationem facimus, ita speremus deum res nostras imitaturum quando aliquid boni agimus, ut dicas et tu deo: Quod ipse feci tu quoque facito. Imitare deus servum, inopem et pauperem omnium rex.

Como podemos ver, el sentido más fuerte del texto gregoriano, que Dios sigue o imita a la persona humana, se preserva intacto en la traducción. Todavía más explícita y detalladamente que en la versión del *De vita Moysis* de Trebisonda (cf. 3.2.3.), Atanasio ofrece en lengua latina una de las posturas más polémicas, incómodas y desestimadas del Niseno, incluso en la tradición bizantina. En efecto, la sentencia por la cual el Niseno sintetiza su alegato decisivo a favor de la autonomía de la decisión humana: ‘Sé tú juez para ti mismo (αὐτὸς γενοῦ σεαυτῷ δικαστής)’ (cf. 1.5.4), es traducida por Atanasio de modo igualmente categórico: “*Ipse tuus iudex esto*”.⁵³⁷

Claro que, para el Niseno, esta absoluta libertad del ser humano no implica en sí misma una escisión de Dios, sino que ella misma es posible por el amor inconmensurable que el creador tiene por su criatura. En medio de esta exaltación del amor y la misericordia del Padre, Gregorio hace referencia, como lo había hecho en *De opificio hominis*, a la filantropía de Dios y la generosidad sin límites en favor del ser humano, pues para él la infinita potencia divina no permite impedimento alguno a su munificencia (οὐ κωλύει τὴν μεγαλοδωρεὰν ἢ δύναμις).⁵³⁸ El bizantino Chalkeopoulos traduce: “*Nihil est enim quod tuam posit (sic) munificentiam cohibere*”.⁵³⁹ Nuevamente, como veremos, la íntima asociación entre la munificencia divina y la libertad humana remite a los textos piquianos, y principalmente a los primeros párrafos de la *Oratio*.

En medio del renovado entusiasmo de los filósofos y humanistas del siglo XV por la Antigüedad clásica, resurge también el estudio y la traducción de las obras de la patrística griega. En ese contexto, algunos de los textos de Gregorio de Nisa que habían

⁵³⁷ Cf. *De oratione dominica* V (GNO VII/2, p. 61.3); *Versio Athanasii* V (MS Vat. lat. 256, f. 80r).

⁵³⁸ Cf. *De oratione dominica* V (GNO VII/2, p. 62, 15-16).

⁵³⁹ *De oratione dominica. Versio Athanasii* V (MS Vat. lat. 256, f. 82r).

permanecidos ignotos en Occidente durante los siglos medievales reciben sus primeras traducciones latinas, realizadas por representantes destacados de la cultura italiana y bizantina. Hemos analizado estas versiones y sus contextos de producción. La inusual combinación en la obra del Niseno entre la audacia de los contenidos y la elocuencia de las formas atrae la atención de los nuevos humanistas. Más aún, la insistencia con la que Gregorio plantea y fundamenta en diversas obras sus temáticas favoritas de la dignidad del hombre y su libertad creativa coincide con el proyecto cultural de muchos de los intelectuales italianos después de Petrarca. En el siguiente capítulo continuaremos analizando su recepción textual en la Italia del *Quattrocento*.

Sección II - La recepción y traducción de los textos de Gregorio de Nisa en el siglo XV italiano (cont.)

CAP. 4) LA CIRCULACIÓN DE LOS TEXTOS DEL NISENO EN EL *QUATTROCENTO*. PRESENCIA DE LAS OBRAS Y TRADUCCIONES DEL NISENO EN BIBLIOTECAS PÚBLICAS Y PRIVADAS.

Dedicaré el siguiente capítulo a la recepción más general y a la circulación de los manuscritos y obras en griego del Niseno, de las versiones latinas del *De opificio hominis* y de los textos de autores medievales y bizantinos que citan o siguen de cerca su pensamiento, como aquellos que hemos mencionado y analizado en el capítulo 2.

4.1. *El manuscrito florentino de Santo Spirito y el círculo de Luigi Marsili.*

En Florencia el influjo de la obra del Niseno es rastreable en las generaciones anteriores al *Quattrocento*. En efecto, ya desde los tiempos del canciller florentino Collucio Salutati, estimulados por las inquietudes de Petrarca y Boccaccio, los humanistas florentinos estaban ávidos de nutrirse de las letras y del pensamiento griegos. Salutati es quien convoca al erudito bizantino Manuel Chrysoloras a inaugurar la cátedra de griego en Florencia en el año 1397, como detallaremos más adelante. Pero el interés por los autores griegos paganos y cristianos de la antigüedad había sido promovido por la figura del fraile agustino Luigi Marsili (ca. 1342-1394), insigne maestro de la primera generación de humanistas después de Petrarca. Entre otras muchas obras clásicas y patrísticas que nutrían su biblioteca, Marsili poseía un manuscrito con la traducción latina del *De opificio hominis* del Niseno.

4.1.1. La figura de Luigi Marsili y su relación con Petrarca.

Según relata el propio Petrarca en sus cartas de la vejez, el padre de Marsili se lo había presentado cuando este era todavía un niño.⁵⁴⁰ El poeta sigue con interés su ingreso a

⁵⁴⁰ Cf. Petrarca, *Epistolae seniles* XV, 6 (Opera, vol. II [Basilea, 1554], p. 810): “Adhuc pene puer eras dum, consanguineo illo tuo, viro bono et amico meo instante, ad me perductus aliquandiu, pro tuorum tunc

la orden agustiniana y sus estudios universitarios, y promueve vivamente su aprendizaje de las letras clásicas.⁵⁴¹ Es muy sugerente que, al recomendarle el estudio de la elocuencia, Petrarca señale a Marsili como ejemplos las figuras de Lactancio y Agustín, afirmando que, sin ella, estos Padres hubieran sido incapaces de refutar las supersticiones paganas o de erigir sus bellas y monumentales obras.⁵⁴²

Es, por cierto, en el espíritu de los textos cristianos de los primeros siglos que Petrarca caracteriza en la misma carta al cristianismo como la verdadera filosofía. Así se dirige a Marsili: “Según el consejo de aquellos, lee cuanto puedas, sin el prejuicio de tu principal propósito, y aprende cuanto puedas, de modo que no debilites el ingenio o la memoria, y recuerda que eres un teólogo, y no un poeta o un filósofo, a no ser en cuanto que el verdadero filósofo es amante de la verdadera sabiduría, y la verdadera sabiduría de Dios Padre es Cristo”.⁵⁴³

Toda la extensa exhortación a la educación clásica dirigida al joven fraile cobra sentido hacia el final de la epístola, cuando Petrarca encomienda a Marsili una tarea intelectual que considera de extrema importancia. “Finalmente, ruego que, cuando hayas arribado a aquello que anhelas –lo cual será pronto, confío–, escribas un opúsculo contra aquel perro rabioso, Averroes, quien, movido por un execrable furor, ladra contra Cristo, su señor, y contra la fe católica, habiendo reunido sus blasfemias de todas partes –lo cual, como sabes, ya emprendimos, pero mi ocupación, siempre descomunal, es ahora mayor que la usual, y no se ha vuelto a tratar, no tanto por la escasez de tiempo como por la falta de ciencia–; [escribe] involucrando todas las fuerzas del ingenio y los nervios, cosa impíamente omitida por muchos grandes varones, y dedícamelo a mí, sea que esté vivo entonces, sea que mientras tanto haya partido”.⁵⁴⁴

annorum imbecillitate, recusantem, bona spe illico me implesti, ut, contra morem propositumque meum, tanto imparem amicitiam amplexus, sepe exinde ad me redeuntem in diem letius te viderem, admirans unde tibi, id etatis, nostre amicitie tanta cupiditas, et sepe mecum in silentio, post etiam cum amicis, illud patris Ambrosii repetens: «Puer iste si vixerit, aliquid magni erit»”. Sobre la figura de Marsili, véase Ugo Mariani, *Il Petrarca e gli Agostiniani*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1946, pp. 50-79.

⁵⁴¹ Cf. *Ibid.*

⁵⁴² Cf. Petrarca, *Epistolae seniles* XV, 6 (Opera II, p. 812).

⁵⁴³ *Ibid.*: “Lege ergo de illius consilio quae potes sine propositi principalis praeiudicio et disce quantum potes, modo ne ingenium aut memoriam afficias semperque memineris esse Theologum, non Poetam aut Philosophum, nisi in quantum verus Philosophus verae sapientiae est amator; vera autem Dei patris sapientia Christus est”.

⁵⁴⁴ *Ibid.* “Extremum quaeso ut cum primum perveneris quo suspiras, quo cito fore confido, contra canem illum rabidum Averroin, qui furore actus infando contra dominum suum Christum contraque catholicam fidem latrat, collectis undique blasphemias eius (quod, ut scis iam ceperamus, sed me ingens semper et nunc

En este vehemente pedido de la última hora, el anciano Petrarca confía al joven Marsili la prolongación de su propia misión de recuperar las letras y la sabiduría de los antiguos, y entre ellos particularmente de los llamados Padres de la Iglesia. Preocupado por el avance del averroísmo en el ámbito universitario italiano, el poeta dirige al filósofo árabe sus feroces acusaciones. En efecto, muchas de las tesis del llamado ‘averroísmo latino’, como las de la unidad del intelecto, la disolución del alma con la muerte y la eternidad del mundo, llegaban a conformar en las escuelas de medicina y de artes un naturalismo recalcitrante, que tendía a prescindir de la metafísica y a negar el libre albedrío y la dignidad del hombre, y por ello se ubicaban en las antípodas del humanismo clásico y cristiano que proponía como renovación Petrarca.

El Aretino parece tomar consciencia, además, de que para hacer frente al pujante aristotelismo universitario será necesaria una formación académica más exhaustiva que la que él mismo posee, para fortalecer la renovación cultural con sólidos cimientos teóricos y científicos. Aparentemente, el joven fraile reúne las condiciones necesarias para dar este paso, y no es casual que el poeta viniera acompañando y celebrando sus logros intelectuales durante muchos años. Justamente al modo de los antiguos pensadores cristianos, Marsili parece reunir en su persona las cualidades eximias del teólogo, el filósofo y el poeta, y por ello estaría capacitado para llevar a término los esfuerzos de su anciano maestro. Una de las evidencias más elocuentes del legado tan especial de Petrarca a Marsili es que le envía como regalo su preciado ejemplar de las *Confessiones* de Agustín, todo un símbolo de la propia conversión y vocación de Petrarca, que él había recibido a su vez de otro agustino, Dionigi da Borgo San Sepolcro, su amigo y confesor en su juventud.⁵⁴⁵

Si bien Marsili, hasta donde podemos saber, no escribe el mentado opúsculo contra Averroes, sí se convierte en el promotor principal del movimiento humanista en Florencia. Su célebre figura es la que atrae y reúne asiduamente al círculo de jóvenes humanistas para leer y escrutar los grandes textos clásicos y cristianos en su celda del monasterio de Santo Spirito.⁵⁴⁶

solito maior occupatio nec minor temporis quam scientie retraxit inopia), totis ingenii viribus ac nervis incumbens, rem a multis magnis viris impie neglectam, opusculum unum scribas et michi illud inscribas, seu tunc vivus ero, seu interim abiero”.

⁵⁴⁵ Cf. Petrarca, *Epistolae seniles* XV, 7 (Opera II, pp. 1038-1039).

⁵⁴⁶ Cf. Charles L. Stinger, *Humanism and the Church Fathers*, 1977, pp. 6-8; 93; Rudolph Arbesmann, *Der Augustiner-Eremitenorden und der Beginn der humanistischen Bewegung*, Augustinus-Verlag, Würzburg,

4.1.2. El círculo de humanistas en el monasterio de Santo Spirito.

Lamentablemente, no poseemos escritos de Marsili, a excepción de breves cartas y notas.⁵⁴⁷ Sin embargo, la admiración y el respeto que despierta en el círculo de humanistas florentinos quedan evidenciados por los numerosos elogios que sus discípulos dedican a su figura y a su enseñanza. El humanista y futuro canciller florentino, Coluccio Salutati, se dirige en una carta a Marsili como '*pater meus carissimus et optimus*'.⁵⁴⁸ En otra misiva muy posterior, de mediados de la primera década del siglo XV, Salutati escribe en defensa de Petrarca a Poggio Bracciolini, y aprovecha para ensalzar al discípulo de aquel y maestro suyo, Marsili.⁵⁴⁹ Entre otras muchas alabanzas a la infinita erudición clásica del fraile, Salutati concuerda con la observación del anciano Petrarca, al preguntarse: “¿quién fuera más iluminado en teología (*quis theologie illuminator*), quién más sutil en las artes y la filosofía (*quis artium et philosophie subtilior*), quién más erudito respecto a la Antigüedad (*quis eruditior antiquitatis*) o más experimentado (*peritior*) en aquellas cosas en las que cree estar versada esta modernidad?”⁵⁵⁰

Salutati sostiene frente a Poggio que él encuentra esta misma conjugación de la sabiduría clásica con el cristianismo en Petrarca, y por esa razón lo antepone a los antiguos poetas y rétores paganos; a la vez que lo equipara a las grandes figuras del llamado período patrístico, entre las que enumera a los autores griegos y latinos que considera más relevantes.⁵⁵¹ Si bien Gregorio de Nisa no figura en esta lista de Padres griegos junto a Orígenes, Dionisio, Dídimo, Ignacio, Crisóstomo, Damasceno y los otros dos grandes

1965, pp. 73-119; Eugenio Garin, *L'Umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari, 1952, pp. 33-35.

⁵⁴⁷ Cf. *Ibid.*

⁵⁴⁸ Cf. Coluccio Salutati, *Epistolario* IV, 3 (ed. Novati, vol. I, p. 243).

⁵⁴⁹ Cf. *Ibid.* XIV, 19 (ed. Novati, vol. IV/1, pp. 138-139): “Et dic: nonne diebus nostris plurimos vidimus admirabilis predicationis suavitate, non apud rostra sed in ecclesia populos detinere? quid eloquentie deficiebat venerabi patri meo, supercoetaneo nostro, magistro Loisis de Marsiliis? sic enim vulgo dicebatur, licet Ludovico sibi nomen foret. quid, inquam, illi homini deficiebat vel eruditionis vel eloquentie vel virtutis? quis unquam orator vehementius permovit animos aut quod voluit persuasit? quis plura tenuit atque scivit, sive humana sive divina requiras? quis hystoriarum etiam Gentilium copiosior, promptior atque tenacior? quis theologie illuminator; quis artium et philosophie subtilior; quis eruditior antiquitatis vel eorum peritior, que callere creditur ista modernitas? quis oratorum vel poetarum doctior quique sciret argutius textuum et librorum nodos solvere vel obscuritates quoruncunque voluminum declarare?”

⁵⁵⁰ *Ibid.*

⁵⁵¹ Cf. *Ibid.* (ed. Novati, vol. IV/1, pp. 140-141).

Capadocios: Basilio y Gregorio Nacianceno, es probable que Salutati lo asimilara a este último, como gran parte de la tradición latina previa.⁵⁵² Sin embargo, es muy significativo que, una vez más, en esta etapa fundacional del humanismo renacentista los autores cristianos griegos y latinos sean igualmente propuestos como modelos a imitar respecto a la asimilación de la erudición y la elocuencia de los antiguos a las temáticas cristianas.

También Poggio, en el elogio fúnebre de su querido Niccolò Niccoli, señala a Marsili como el insigne preceptor de los jóvenes aristócratas florentinos, incluido el propio Niccoli. Según el humanista terranovés, los muchachos buscaban al fraile como modelo de sabiduría, elocuencia y entereza moral, y ‘concurrían a él como a una especie de oráculo divino’ (*ad eum velut ad divinum quoddam oraculum confluebant*).⁵⁵³

Por su parte, Leonardo Bruni pone en boca de Salutati un entusiasta encomio de Marsili y una descripción de los prolongados encuentros de maestro y discípulo en sus *Dialogi ad Petrum Histrum*.⁵⁵⁴ El fraile es presentado allí como quien ejercitaba en Salutati la habilidad del debate y la disputa intelectual, y que dominaba ‘no sólo aquellas doctrinas que refieren a la religión, sino también estas que llamamos gentiles’.⁵⁵⁵

Mencionamos, por último, la aparición de Marsili en la obra de Giovanni da Prato, *Il paradiso degli Alberti*. Si bien se trata de un texto literario, ambientado en la villa *Paradiso* de Antonio Alberti, en las afueras de Florencia, la obra intenta recrear las discusiones de los humanistas que allí se reunían en las últimas décadas del *Trecento*, y está basada en escritos y anécdotas de la época.

⁵⁵² El nombre del Nacianceno figura en los códices de las cartas de Salutati como ‘Gregorius Naçançenus’. Véase la referencia en la nota anterior.

⁵⁵³ Poggio Bracciolini, *Oratio in funere Nicolai Nicoli* (Opera [Basilea, 1538], p. 271).

⁵⁵⁴ Cf. Leonardo Bruni, *Dialogi ad Petrum Histrum* I (ed. Garin, p. 50): “Scio vos omnes tenere memoria, teque magis, Nicolae, qui pro summa necessitudine, quae tibi cum illo erat, domum illius egregie frequentabas, Ludovicum theologum, acri hominem ingenio et eloquentia singulari, qui abhinc annis septem mortuus est. Ad hunc hominem, dum ille erat in vita, veniebam frequenter, ut ea ipsa quae modo dixi ad eum deferrem. Quod si quando, ut fit, minus provisum domi a me fuisset, qua de re secum illa die verba facere vellem, in itinere ipso providebam. Habibat enim ille trans Arnun, ut scitis: ego mihi flumen ipsum signum et monumentum quoddam feceram, ut ab eo transgresso ad illius domum omni medio spatio in his rebus essem occupatus, quas mihi cum illo agitanda proponerem. Et quidem, ubi ad ipsum veneram, per multas horas protrahebam colloquium, et tamen semper ab illo discedebam invitus. Nequibat enim animum meum illius viri explere praesentia. Quanta in illo, dii immortales, dicendi vis! quanta copia! quanta rerum memoria! Tenebat enim non solum ea quae ad religionem spectant, sed etiam ista quae appellamus gentilia. Semper ille Ciceronem, Virgilium, Senecam aliosque veteres habebat in ore: nec solum eorum opiniones atque sententias, sed etiam verba persaepe sic proferebat, ut non ab alio sumpta, sed ab ipso facta viderentur. Nihil unquam ad illum poteram afferre quod sibi novum videretur: omnia iam pridem spectata habebat et cognita. At ego multa ab eo audivi, multa didici, multa etiam, de quibus ambigebam, illius viri auctoritate confirmavi”.

⁵⁵⁵ *Ibid.*

La visita del fraile agustino al círculo es recibida con elogios y un clima de veneración por parte de los presentes.⁵⁵⁶ La primera de las cuestiones en las que Marsili interviene es la de interpretación de las metamorfosis de los compañeros de Ulises en bestias por obra de la maga Circe, según el relato de Homero.⁵⁵⁷ Marsili responde, aduciendo la autoridad de Agustín de Hipona, que la naturaleza humana no puede transformarse a la bestial; sin embargo, afirma que la apariencia del hombre puede ciertamente igualarse en la forma y en los efectos a la de las fieras.⁵⁵⁸

4.1.3. El manuscrito del *De opificio hominis* perteneciente a Marsili.

Hemos visto que el tema de la transformación de la naturaleza humana por la libertad era uno de los temas caros a la patrística griega, y en especial a Gregorio de Nisa. Es llamativo que, entre los códices de la biblioteca de Santo Spirito, leídos por esta generación de humanistas, se encuentra un manuscrito con las traducciones antiguas del *In Hexaëmeron* de Basilio y del *De opificio hominis* del Niseno.⁵⁵⁹ Entre los 368 manuscritos en el inventario de la *libreria maior*, que data del siglo XV, nuestro códice es uno de los únicos cinco que son explícitamente descritos como propiedad del maestro Luigi Marsili.⁵⁶⁰

Podemos afirmar, entonces, que Marsili está en contacto directo y probablemente asiduo con el tratado antropológico del Niseno. A falta de escritos o testimonios de la mano del fraile agustino, podemos sólo conjeturar el modo en que asimila las temáticas nisenas

⁵⁵⁶ Cf. Giovanni Gherardi, *Il paradiso degli Alberti* II, 300-301 (ed. Lanza, p. 82): “E così parlando sopraggiunse il detto maestro Luigi; e perché elli era di grandissima reverenza, sí per la sua grande e meritevole fama della sua scienza come per la laudabile e santa vita, lietamente verso lui si facieno, e fatto le debite racoglienze per l’una parte e per l’altra, tutti lietissimamente si puosono a ssedere”.

⁵⁵⁷ Cf. *Ibid.* II, 292-315.

⁵⁵⁸ *Ibid.* II, 307-309 (ed. Lanza, pp. 83-84): “Dice adunche il padre e dottore Agustino, movendo simile e propio dubbio, che impossibile è che l’uomo si trasmuti in bestia, ma bene ha tanta forza la illusione diabolica che a tte pare essere bestia, ed eziandio desideri gli atti bestiali di quella spezie; e ancora pare a chi ti considera e riguarda che ttu sia una bestia secondo forma ed effetto [...], perchè mai l’uomo mutare in bestia si puote, ma in apparenza sanza dubbio alcuno per illusione diabolica bestia puote divenire. E così chiaro avete la vera oppenione in chiarezza del vostro dulbbio tanto prudentemente posto e domandato”.

⁵⁵⁹ Cf. David Gutiérrez, “La biblioteca di Santo Spirito in Firenze nella prima metà del secolo XV”, *Analecta Augustiniana* XXV (1962), p. 47; Charles L. Stinger, *Humanism and the Church Fathers*, 1977, pp. 6-8.

⁵⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 47: “225. Liber quartus decimus magistri Lodovici Martilij (sic), exameron beati Basilij, item Gregorius de ymagine in hominis conditione, copertus corio albo, completus, cuius principium *Religiosus simulque studiosus annis tue germanitatis, finis Faciamus hominem ad ymaginem et similitudinem nostram. Cui est gloria in <secula> seculorum. Amen*”. En efecto, el *explicit* coincide con las palabras finales del *De opificio hominis* del Niseno en la versión de Dionisio el Exiguo.

de la dignidad del ser humano, su centralidad en el cosmos, la teoría de la imagen divina como libertad y las especulaciones acerca del alma espiritual y su íntima unión con el cuerpo. Ciertamente la obra de Gregorio le ofrecía teorías muy afines y útiles a su proyecto, recibido de Petrarca mismo, de contrarrestar las tesis filosóficas del averroísmo latino. Además, la tan lograda y estilísticamente refinada versión latina del Exiguo debe haber sorprendido y cautivado por igual al maestro y a sus jóvenes discípulos. Algunas de sus temáticas aparecen, como veremos en el capítulo sexto, en la obra de uno de los insignes discípulos de Marsili, Coluccio Salutati.

No obstante, la evidencia para probar los alcances de esta influencia es muy escasa. Incluso la identificación en la actualidad del códice con los textos de los Capadocios no nos ha sido posible. El desmembramiento progresivo y la dispersión de la importante biblioteca de Santo Spirito, a la cual el propio Boccaccio había legado sus libros, vuelve inevitable que se pierda el rastro de la mayor parte de sus manuscritos.⁵⁶¹

4.2. *La recepción textual en Traversari. El códice del In Canticum canticorum.*

Unas décadas más tarde, Ambrogio Traversari, cuya figura ya hemos presentado (cf. 3.1.3.), sí nos ofrece un testimonio de su admiración frente al pensamiento y el estilo de Gregorio de Nisa. Sus efusivos comentarios a su colega y amigo Niccolò Niccoli surgen de la lectura de un manuscrito griego del *In Canticum canticorum* del Niseno. Pero además, como vimos más arriba, el abad camaldulense traduce innumerables textos patrísticos y bizantinos, y entre ellos el *Theophrastus* de Eneas de Gaza, que retoma muchos de los elementos centrales de la teoría antropológica de Gregorio de Nisa (cf. 2.2.2.).

4.2.1. La traducción del *Theophrastus* de Eneas de Gaza por Traversari.

No sabemos con certeza en qué período realiza Traversari su versión latina del *Theophrastus* de Eneas de Gaza. Stinger considera que el momento más probable es la estadía del monje en Florencia entre mediados de 1434 y principios de 1435, justo antes de escribir su dedicatoria y enviar el texto al patricio genovés Andreolo Giustiniani, en

⁵⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 16.

agradecimiento por los códices griegos que este le había enviado.⁵⁶² También es posible conjeturar una fecha anterior para la traducción, pero el *terminus post quem* es el año 1419, en el que Ambrogio le escribe a Francesco Barbaro que no traduciría a Eneas por no poseer aún un manuscrito completo de su obra.⁵⁶³

El título alternativo dado por Traversari al texto es *De immortalitate animorum*.⁵⁶⁴ Si bien la descripción coincide en parte con la temática del diálogo, queda claro que el propósito de la traducción y del título es continuar la controversia de las generaciones anteriores de humanistas florentinos contra las tesis psicológicas del averroísmo que florecía en los ámbitos universitarios italianos. Por ello la traducción tendrá mucho éxito en las generaciones posteriores de humanistas.

Analizaremos más adelante el modo en que Traversari interpreta y traduce los pasajes del diálogo que expresan la antropología y la concepción de la libertad del Niseno, y su influencia en los pensadores de la segunda mitad del *Quattrocento*.

4.2.2. El manuscrito del *In Canticum canticorum* del Niseno leído por Traversari.

Traversari lee entre los años 1423 y 1424 con mucho entusiasmo un manuscrito griego perteneciente a Niccoli que contiene el extenso *In Canticum canticorum* del Niseno, hoy en la Biblioteca Medicea Laurenziana, el *Pluteus* 7.30. El códice contiene, además de las quince homilias sobre el Cantar, una *catena* bizantina sobre el libro de los *Proverbios* y transcripciones de algunos de los libros sapienciales de la *Septuaginta*.⁵⁶⁵ Pertenece a la biblioteca de su amigo Niccoli, quien enviaba al monje sus nuevas adquisiciones para que fueran leídas, catalogadas y, en algunos casos, traducidas por él. Cristoforo Buondelmonti, un sacerdote florentino conocedor del griego, había obtenido el códice en la isla de Creta en 1415, por encargo de Niccoli.⁵⁶⁶

⁵⁶² Cf. Charles L. Stinger, *Humanism and the Church Fathers*, 1977, pp. 77-78.

⁵⁶³ Cf. *Ibid.*

⁵⁶⁴ Cf. Jean F. Boissonade, *Aeneas Gzaeus et Zacharias Mitylanaeus de immortalitate animae et mundi consummatione*, Mercklein, Paris, 1836, p. 461.

⁵⁶⁵ Cf. Angelo Maria Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae, varia continens opera Graecorum patrum*, Typis Caesareis, Florentiae, 1764, pp. 290-292.

⁵⁶⁶ Según consta en la penúltima página del manuscrito, Buondelmonti lo compra a un tal Caloghero en el castillo Belvedere el 5 de mayo de 1415; cf. Angelo Maria Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae, varia continens opera Graecorum patrum*, Typis Caesareis, Florentiae, 1764, p. 292: “Anno domini MCCCXV. v. mensis Maii apud castellum Belvedere insulae Cretae a quodam

4.2.3. El intercambio epistolar con Niccolò Niccoli.

En diciembre de 1423, Traversari le escribe a su amigo Niccolò Niccoli acerca del texto de las homilías sobre el *Cantar* que acaba de encontrar. No parece haber tenido conocimiento preciso de la figura del Niseno ni de la existencia de tales homilías. Señala, entre otras cosas, que el autor sigue el tipo de exégesis origeniana. Pero evidentemente la lectura del texto le produce una gran impresión, porque luego afirma: “Me atrevo a decir que es una obra más grande (*maius opus*) que el *Super Genesi ad litteram* de Agustín. El estilo es el de un varón erudito y agudísimo (*eruditi et acutissimi*)”.⁵⁶⁷ Estas alabanzas de Traversari a la instrucción y la elocuencia del Niseno continúan en otra carta a Niccoli, un mes más tarde:

Leo con atención aquellas XV homilías sobre el *Cantar de los Cantares* del Niseno Gregorio, y ciertamente no me arrepiento de mi juicio y mi sentencia. Pues en verdad prosigue magníficamente (*procedit magnifice*), con una grandiosa verbosidad (*magna cum facundia*) y con la majestuosidad de los significados (*sensuum maiestate*).⁵⁶⁸

Es sugestivo que Traversari haya comparado al *In Canticum* con el *De Genesi* agustiniano, ya que también este trata sobre la dignidad especial del hombre hecho a imagen de Dios, uno de los aspectos principales que los humanistas querían resaltar en los autores antiguos.⁵⁶⁹ La superioridad del libro del Niseno sobre el de Agustín que sugiere Traversari, entonces, puede estar de algún modo vinculada a la interpretación de la imagen divina en el ser humano en ambos autores, de los alcances de su dignidad y su libertad creativa.

Caloghero emi estum librum hyperperis VIII. presbiter Chrystophorus Raynerii de Bondelmontibus de Florentia scholaris in graecis scientiis”. Véase Berthold L. Ullman, Philip A. Stadter, *The Public Library of Renaissance Florence: Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco*, Antenore, Padua, 1972, pp. 249; 273.

⁵⁶⁷ Ambrogio Traversari, *Epistulae* VIII 5 (ed. Mehus, p. 360): “Audeo dicere, maius opus est, quam Augustini super Genesim ad litteram. Stilus ipse eruditi, et acutissimi viri”. Cf. Ch. L. Stinger, *Humanism and the Church Fathers*, Albany 1977, 114.141.151-152.

⁵⁶⁸ *Ibid.* VIII 3 (ed. Mehus, p. 356): “Nysseni Gregorii XV, illas Homilias in Cantica Canticorum lego diligenter; neque sane me poenitet iudicii, ac sententiae meae. Nam profecto procedit magnifice, magnaque cum facundia, tum sensuum maiestate”.

⁵⁶⁹ Cf. e.g. Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram* III 19-24.

Es muy significativo este intercambio epistolar para comprender el modo en que los textos griegos de Gregorio de Nisa, desconocidos en su mayoría para el Medioevo latino, empiezan a impactar positivamente sobre los miembros más destacados de los centros intelectuales florentinos. Una vez más, la combinación de erudición filosófica y elocuencia en la pluma del Niseno parece responder a los anhelos más profundos de la época. Hallazgos como este y alabanzas como la de Traversari ayudan a explicar la posterior traducción sucesiva de tantos de los textos de Gregorio en el *Quattrocento*, como hemos constatado en el capítulo anterior.

4.2.4. La recepción textual del Niseno en Giannozzo Manetti.

Como ha hecho notar Trinkaus, la influencia del Niseno sobre el *De dignitate et excellentia hominis* de Giannozzo Manetti, discípulo de Traversari, es también significativa.⁵⁷⁰ Formado en el círculo intelectual de Santa Maria degli Angeli (cf. 3.1.3.), conocedor del griego y del hebreo, Manetti continúa con la búsqueda de una antropología cristiana que reemplace a las concepciones del alma de las escuelas filosóficas antiguas.

El análisis de la influencia directa e indirecta del Niseno en el *De dignitate* lo emprenderemos en la tercera sección. Sin embargo, es importante destacar la presencia de textos en griego de Gregorio en la biblioteca de Manetti, tal como la detalla un manuscrito vaticano con el catálogo de sus volúmenes griegos.⁵⁷¹

4.3. Recepción directa e indirecta de los textos del Niseno en Nicolás de Cusa.

Así como sucede con la mayor parte de los autores del *Quattrocento*, podemos enumerar tres niveles de la recepción textual de Gregorio de Nisa en Nicolás de Cusa. En primer lugar, podemos mencionar aquellos casos en que se da una lectura directa y anotaciones marginales de los manuscritos griegos de la obra de Gregorio o de manuscritos con textos medievales que contienen citas del Niseno. En segundo lugar, podemos situar el contacto directo con las traducciones latinas y las citas textuales del *De*

⁵⁷⁰ Cf. Charles Trinkaus, *In our image and likeness*, 1970, pp. 185-188; 239.

⁵⁷¹ El inventario no detalla de qué obras se trata: BAV MS Pal. lat. 1916, f. 539r: “Gregorij Nyßeni quaedam. Bomb[ycinus]. 209. Seors[um]”. Trinkaus menciona el inventario en *ibid.*, p. 419.

opificio hominis en la obra de los autores medievales y bizantinos. Y, por último, está la influencia más general e indirecta de las principales nociones antropológicas del Niseno transmitidas a través de aquellos autores occidentales y bizantinos que tratamos en el capítulo segundo, frecuentados por los filósofos y humanistas del siglo XV. Este último nivel de recepción es muy palpable pero, a la vez, difícil de precisar.

4.3.1. El manuscrito del *Periphyseon* en el monasterio de San Eucario.

La evidencia más incontestable del contacto de Nicolás de Cusa con la obra de Gregorio se encuentra en algunos manuscritos anotados por aquél. El primero de ellos, que se encontraba en el monasterio de San Eucario en Trier, contiene el primer libro del *Periphyseon* de Eriúgena.⁵⁷² Señalo a continuación algunas de las notas marginales del Cusano que resaltan o comentan pasajes citados o parafraseados por Eriúgena de la obra del Niseno.

En primer lugar, observamos cómo Nicolás subraya la afirmación de Eriúgena acerca de la trascendencia divina respecto a todo intelecto; pues reescribe al margen: ‘*nota quomodo deus exsuperat omnem intellectum*’.⁵⁷³ Aunque el editor Jeauneau señale en el aparato de referencias del *Periphyseon* dos *loci* de las obras agustinianas –en los que también se cita el pasaje paulino: “¿Quién ha conocido el intelecto del Señor?” (Rm 11, 34)–,⁵⁷⁴ teniendo en cuenta el sentido y el contexto del fragmento, Eriúgena se inspira indudablemente en la cuestión ya mencionada (cf. 2.4.3.) de la incomprehensibilidad del intelecto divino –presente en el capítulo 11 del *De opificio hominis*, donde también se cita el mencionado versículo–, como el Irlandés hará repetidas veces en el resto de su obra.⁵⁷⁵ Volveremos sobre la influencia del tema en el Cusano en el siguiente capítulo.

Poco después, Nicolás apunta un ‘*nota bene*’ junto a unas líneas en las que Eriúgena explica la generación de todo a partir de lo no existente (*ex non existentibus*), siguiendo su

⁵⁷² Hoy en el British Museum londinense: Brit. Mus. Addit. 11035. Las notas marginales del Cusano fueron editadas en Rudolf Haubst (ed.), *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft [MFCG]. Band 3*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1963, pp. 86-100.

⁵⁷³ Cf. Eriúgena, *Periphyseon* I, 446B (ed. Jeauneau I, p. 9, 171-178); MS Addit. 11035, f. 12v (MFCG 3, pp. 86-87).

⁵⁷⁴ Ellos son *De Genesi ad litteram* II, viii, 18 y *De consensu evangelistarum* III, xiii, 48

⁵⁷⁵ Cf. *De opificio hominis* XI, 2-4 (ed. Forbes, p. 158); Eriúgena, *De imagine* 11 (ed. Cappuyns, p. 221, 10-30); Id. *Periphyseon* II, 584D-586A; IV 771CD; 788A-789A (ed. Jeauneau II, pp. 80-81, 1892-1944; IV, p. 45, 1211-1214; pp. 67-69, 1905-1954).

propia traducción de Gregorio, pero sin citarlo.⁵⁷⁶ Respecto del problema de la creación, el Cusano parece muy interesado en la concepción gregoriana de la constitución de la materia a partir de un concurso de cualidades inteligibles, que influye profundamente en el sistema eriugeniano.⁵⁷⁷ En un fragmento en el que el irlandés nombra a Gregorio y cita el texto del *De imagine* 24, el Cusano anota ‘oportet sane intelligere’, con lo que advierte sobre la complejidad de la doctrina y, quizás, su posible interpretación ‘idealista’.⁵⁷⁸ Más adelante resaltaré en el margen la cuestión de la inmaterialidad de los accidentes en el sistema del *Periphyseon*: ‘*accidentia incorporalia*’.⁵⁷⁹ Y luego, cuando el *nutritor* obliga al *alumnus* a conceder que los cuerpos pueden constituirse a partir de la unión de los incorporeales (*ex incorporalium coitu*), Nicolás comenta: ‘*ex incorporalibus corpora et e converso*’.⁵⁸⁰

Afirmamos más arriba (cf. 2.4.3.) la profunda influencia del Niseno en la doctrina eriugeniana de la unidad y universalidad de la esencia humana. Nicolás se interesa especialmente en esta cuestión. Otra de sus notas marginales acompaña a un pasaje del *Periphyseon* que postula la participación y unidad de todos los seres humanos en ‘una y la misma οὐσία’.⁵⁸¹ Allí el Cusano escribe: ‘*omnium hominum una essentia*’ y –un poco más abajo– ‘*unum*’.⁵⁸² Enseguida después, vuelve a recalcar este carácter indiviso de la esencia: ‘*essentia sola racione dividitur, que remanet naturaliter individua*’.⁵⁸³

Al menos en una ocasión, el Cusano no sólo se detiene en el contenido de las teorías del Niseno presentes en el primer libro del *Periphyseon*, sino que también comenta su forma. En efecto, en una extensa cita del primer capítulo del *De imagine*, Eriúgena recoge la vibrante descripción gregoriana de la revolución de los cielos y los astros en torno a la

⁵⁷⁶ Cf. Eriúgena, *Periphyseon* I, 470A (ed. Jeaneau I, p. 41, 1188-1190): “Omnia nanque ex non existentibus in existentia per generationem moventur ex non esse in esse, divina bonitate omnia vocante ut sint de nihilo”; Cf. *De imagine* 17 (ed. Cappuyns, p. 235, 2-4): “Nam ipse ex non existente in esse transitus, motus quidam est et mutatio non existentis in esse secundum divinam voluntatem transmutati”; MS Addit. 11035, f. 26r (*MFCG* 3, p. 89).

⁵⁷⁷ Cf. *De opificio hominis* XXIV, 1-2; *De imagine* 24.

⁵⁷⁸ Cf. Eriúgena, *Periphyseon* I, 479BC (ed. Jeaneau I, p. 53, 1583-1590); Cf. *De imagine* 24 (ed. Cappuyns, p. 245.42 - 246.5); MS Addit. 11035, f. 43r (*MFCG* 3, p. 91).

⁵⁷⁹ Cf. Eriúgena, *Periphyseon* I, 492D-493A (ed. Jeaneau I, p. 70, 2160-2167); MS Addit. 11035, f. 55v (*MFCG* 3, p. 93).

⁵⁸⁰ Cf. Eriúgena, *Periphyseon* I, 501B (ed. Jeaneau I, p. 82, 2525-2530); MS Addit. 11035, f. 64r (*MFCG* 3, p. 96).

⁵⁸¹ Cf. Eriúgena, *Periphyseon* I, 491A (ed. Jeaneau I, p. 68, 2088-2091).

⁵⁸² MS Addit. 11035, f. 54r (*MFCG* 3, p. 93).

⁵⁸³ *Ibid.*, f. 55v (*MFCG* 3, pp. 93).

solidez y estabilidad del tierra.⁵⁸⁴ Como suele hacer, el Niseno afronta allí una temática de carácter científico con una terminología técnica y específica –en este caso, de la astronomía– recurriendo a vigorosas imágenes sensoriales, metáforas y recursos retóricos. Aún leyendo el fragmento a través de la versión latina de Eriúgena, Nicolás anota al margen: ‘*nota pulchrum dictum*’.⁵⁸⁵ No es casual que, una vez más, la especulación del Niseno sea reconocida a la par de su elocuencia.

4.3.2. Las notas al manuscrito parisino de la *Clavis physicae*.

Aparte del primer libro del tratado eriugeniano, poseemos evidencia de que el Cusano leyó meticulosamente y anotó el manuscrito parisino completo de la *Clavis physicae* de Honorius Augustodunensis, síntesis del *Periphyseon*, que –tal como mencionamos arriba (cf. 2.4.2-4.)– contiene muchas de las citas que Eriúgena había hecho de su propia traducción del *De opificio hominis* niseno.⁵⁸⁶

Nicolás vuelve a anotar al margen los pasajes que exponen las cuestiones que había considerado importantes en el primer libro del *Periphyseon*, pero esta vez se refiere a otras secciones del resto de sus libros, tal como son citadas en la *Clavis*. Tres temas gregorianos recurrentes en sus marginales son la unidad y universalidad de la naturaleza humana, la constitución de la materia a partir de cualidades inteligibles y la incomprehensibilidad del intelecto divino.⁵⁸⁷

Pero además, en este manuscrito Nicolás comenta cuestiones antropológicas que no estaban tratadas en el libro primero del tratado eriugeniano. Recordemos que el libro cuarto del *Periphyseon* está íntegramente dedicado al hombre y muy influenciado por la teoría del Niseno. Sobresale entre las cuestiones antropológicas el tema de la dignidad

⁵⁸⁴ Cf. Eriúgena, *Periphyseon* I, 477BD (ed. Jeauneau I, pp. 50-51, 1491-1516); *De imagine* 1 (ed. Cappuyns, pp. 210-30 - 211.36).

⁵⁸⁵ MS Addit. 11035, f. 41r (*MFCG* 3, p. 90).

⁵⁸⁶ El manuscrito es París, Bibl. Nat. lat. 6734. Las notas de Nicolás a este manuscrito fueron editadas en Paolo Lucentini, *Platonismo Medievale. Contributi per la Storia dell' Eriugenismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1979, pp. 77-109.

⁵⁸⁷ Cf. e.g. Honorius Augustodunensis, *Clavis physicae* 103, 2-8 (ed. Lucentini, p. 75); MS Bibl. Nat. lat. 6734, f. 43r (ed. Lucentini, p. 94): “quomodo omnes homines in primo homine conditi sunt et in eo peccaverunt”; *Clavis physicae* 44, 5-7 (ed. Lucentini, p. 27): “Nam, ut ait magnus Gregorius, nil aliud est materia nisi accidentium quaedam compositio ad visibilem materiam procedens”; MS Bibl. Nat. lat. 6734, f. 16v (ed. Lucentini, p. 87): “quid est materia”; *Clavis physicae* 12, 2-3 (ed. Lucentini, p. 9); MS Bibl. Nat. lat. 6734, f. 7r (ed. Lucentini, p. 83): “quod Deus non videbitur ab angelis nec hominibus bonis”.

incomparable de la naturaleza humana, un rasgo filosófico que Eriúgena había heredado del Gregorio (cf. 2.4.3.). En efecto, ya en el principio de la *Clavis* el Cusano destaca la capacidad humana de igualar la naturaleza angélica: ‘*qualiter equabimur angelis*’.⁵⁸⁸ Una cita del *Periphyseon* que expresa el optimismo antropológico del Niseno y propone que la dignidad de lo humano no se pierde con la caída, reaparece en la *Clavis physicae* y es anotada por el Cusano en el manuscrito parisino: “*homo non perdidit dignitatem per casum*”.⁵⁸⁹ Por otra parte, Nicolás adhiere a la exégesis eriugeniana del paraíso como la plenitud de perfecciones de la naturaleza humana, que se inspira directamente en el texto de Gregorio.⁵⁹⁰

Es sugerente que, a la vez, el Cusano manifiesta un rechazo por las doctrinas antropológicas más cuestionadas del Niseno, como la tesis de la ausencia de división entre los sexos en la imagen divina, o la afirmación de la apocatástasis, la victoria definitiva de Dios sobre el mal y con ella la salvación universal. Es posible que Nicolás conociera la advertencia tomista sobre la primera de estas teorías del Niseno (cf. 2.6.4.). En tres ocasiones, respecto a estas doctrinas, Nicolás anota lacónicamente al margen del manuscrito: ‘*error*’.⁵⁹¹

No olvidemos que la figura ambigua, polémica y en gran parte desconocida del Niseno en el Medioevo occidental de algún modo afecta su recepción en los autores del siglo XV. En el caso de Nicolás, su renuencia a mencionar a Gregorio como fuente o *auctoritas* a lo largo de sus textos puede deberse tanto al desconocimiento general de su figura en los ámbitos teológicos de su tiempo como a estas doctrinas polémicas atribuidas al capadocio en la tradición eriugeniana, que el Cusano bien conoce.

4.3.3. El códice griego del *De opificio hominis* en la Bodleian Library.

⁵⁸⁸ MS Bibl. Nat. lat. 6734, f. 7r (ed. Lucentini, p. 83); cf. Honorius Augustodunensis, *Clavis physicae* 11, 40-43 (ed. Lucentini, pp. 8-9).

⁵⁸⁹ Cf. Honorius Augustodunensis, *Clavis physicae* 69, 25-27 (ed. Lucentini, p. 49); MS Bibl. Nat. lat. 6734, f. 29r (ed. Lucentini, p. 90). Recuérdese que Eriúgena coincide y cita al Niseno al sostener que los caracteres propios de la imagen divina en el hombre, que confieren dignidad tanto al alma como al cuerpo, no pueden ser suprimidos por la ‘lepra’ del pecado (cf. 2.4.3.).

⁵⁹⁰ Cf. Honorius Augustodunensis, *Clavis physicae* 75, 18-24 (ed. Lucentini, p. 53); MS Bibl. Nat. lat. 6734, f. 30v (ed. Lucentini, pp. 90-91): “*quid sit paradisus. de resurrectione Christi*”.

⁵⁹¹ Cf. Honorius Augustodunensis, *Clavis physicae* 271, 20-21; 349; 381 (ed. Lucentini, p. 218; *Periphyseon* V, 896B, 918AB [ed. Jeauneau V, pp. 52, 1652-1653; 82, 2621-2628]); Bibl. Nat. lat. 6734, ff. 120r, 154v, 169r (ed. Lucentini, p. 108).

Respecto a la recepción textual del Niseno en el Cusano, debo mencionar también un manuscrito griego de la Bodleian Library oxoniense, el *Auctarium* E. 1. 6. El códice posee, además del *De opificio hominis* de Gregorio de Nisa, obras de Basilio de Cesarea y Nemesio de Émesa. Alois Krchňák atribuyó en 1963 sus notas marginales al propio Cusano.⁵⁹² Contra la tesis de Honecker sobre el conocimiento casi nulo de la lengua griega por parte de Nicolás⁵⁹³ –por cierto cuestionada recientemente por Monfasani⁵⁹⁴–, este manuscrito que perteneció a Juan de Ragusa habría sido leído y anotado por el Cusano durante su breve estadía en Constantinopla, en los meses de septiembre y octubre de 1437.

Según Krchňák, al llegar a la capital oriental, Nicolás fue recibido por Juan, su aliado en el Concilio de Basilea, quien le prestó algunos de los manuscritos griegos que había obtenido allí. Las notas marginales del *Auctarium* E.1.6 se limitan casi exclusivamente al *De opificio hominis* del Niseno y al *De natura hominis* de Nemesio.

4.3.4. La recepción indirecta a través de otras obras medievales.

Comprobamos ya (cf. 2.7.2.) que muchos de los mismos párrafos del Niseno en la *Clavis physicae* fueron recogidos también por Bertoldo de Moosburgo en su *Expositio super Elementationem theologiam Procli*, que el Cusano conoció. Respecto a esto, llama la atención que, en el célebre pasaje de *Apologia doctae ignorantiae* en el que el Cusano enumera los autores cuyas profundas doctrinas no son aptas para mentes débiles, tres de las seis obras que menciona basan su antropología directa o indirectamente en Gregorio de Nisa; se trata justamente del *Periphyseon*, de la *Clavis* y del comentario de Bertoldo a las proposiciones de Proclo.⁵⁹⁵

Claro que, además, Nicolás tiene contacto con la visión antropológica del Niseno y específicamente con su teoría de la libertad a través de un sinnúmero de otros autores

⁵⁹² Cf. Alois Krchňák, “Neue Handschriften in London und Oxford”, *MFCG* 3 (1963), pp. 101-108.

⁵⁹³ Cf. Martin Honecker, *Nikolaus von Cues und die Griechische Sprache*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1938 (Cusanus-Studien II).

⁵⁹⁴ Cf. John Monfasani, “Nicholas of Cusa, the Byzantines, and the Greek Language”, en M. Thurner (ed.), *Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Akademie Verlag, Berlin, 2002, pp. 215-252.

⁵⁹⁵ Cf. Nicolás de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae* (h II, n. 43): “Sunt alii, qui illos videntes sapientes putant ignorantes et errantes, quando in eis legunt eis insolita, et maxime, quando reperiunt eos tunc se doctos credere, quando cognoscunt se ignorantes. Unde recte admonent omnes sancti, quod illis debilibus mentis oculis lux intellectualis subtrahatur. Sunt autem illis nequaquam libri sancti Dionysii, Marii Victorini ad Candidum Arrianum, Clavis physicae Theodori, Iohannis Scotigenae περί φύσεως, Tomi David de Dynanto, Commentaria fratris Iohannis de Mossbach in Propositiones Proculi et consimiles libri ostendendi”.

medievales y bizantinos, muchos de los cuales hemos analizado en el segundo capítulo. Entre las citas en sus obras y el catálogo de la biblioteca cusana, hemos podido corroborar su conocimiento o lectura de las obras de Juan Clímaco, Máximo el Confesor, Juan Damasceno, Bernardo de Claraval, Pedro Lombardo, Ricardo de San Víctor, Roberto Grosseteste, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Ramon Sibiuda y Dionisio el Cartujo.⁵⁹⁶

A esto habría que agregar lo posible recepción de Gregorio a través del entramado de relaciones de Nicolás. En efecto, además de Dionisio el Cartujo, otros intelectuales de renombre que eran asiduos lectores o traductores del Niseno conformaban su círculo de amigos y colaboradores: nada menos que el Cardenal Bessarion, Jorge de Trebisonda, Ambrogio Traversari y Pietro Balbi.⁵⁹⁷ El caso de Traversari se vuelve importante por la posible lectura por parte de Nicolás de su versión latina del *Theophrastus* de Eneas de Gaza (cf. 4.2.1.), sobre la que volveremos.⁵⁹⁸

Si bien sería fatigoso enumerar aquí todos los textos y fuentes en los que se evidencia esta recepción indirecta del Niseno en el Cusano, haré referencia a los más importantes entre ellos al tratar específicamente acerca de la influencia filosófica en el capítulo siguiente.

4.4. Los manuscritos griegos en la 'Academia romana' de Bessarion.

El cardenal Bessarion, cuyos vínculos con el Cusano eran muy estrechos, evidencia a su vez una profunda influencia del pensamiento del Niseno y del resto de los llamados Padres Capadocios, de cuyas obras poseía varios manuscritos anotados.⁵⁹⁹ Estos códices fueron utilizados por los humanistas de la llamada 'Academia romana', que, como hemos

⁵⁹⁶ Véase especialmente el catálogo de su biblioteca: Jacob Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Kues*, Hospital zu Cues, Trier, 1905.

⁵⁹⁷ Cf. Hans G. Senger, "Aristotelismus vs. Platonismus : Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmittelalter", en A. Zimmermann (ed.), *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter*, de Gruyter, Berlin, 1986, pp. 53-80.

⁵⁹⁸ Esta lectura puede haber tenido lugar en vida de Traversari o luego de su muerte. En efecto, sabemos que el Cusano estuvo en contacto con sus documentos y códices después de su fallecimiento. Cf. Rudolf Haubst, "Die Thomas- und Proklos- Exzerpte des 'Nicolaus Treverensis' in Codicillus Strassburg 84", *MFCG* 1 (1961), pp. 34-51.

⁵⁹⁹ Cf. Claudio Moreschini, "La teologia del Bessarione nei suoi rapporti con i Padri Cappadoci", *Studi classici e orientali*, vol. 46 (1996) 163-191.

detallado más arriba, se reunían en torno al cardenal y bajo los auspicios del papa Nicolás V (cf. 3.1.4.).⁶⁰⁰

4.4.1. Los manuscritos griegos del Niseno en la Biblioteca Marciana.

Entre los códices de la Biblioteca Marciana de Venecia se conservan varios volúmenes con textos griegos del Niseno. Entre ellos se destacan, por la cantidad de obras que contienen y por su ordenación consecutiva, al modo de un *corpus*, los *Marciani* gr. Z. 66, 67, 68 y 69.⁶⁰¹

Es notable la colección de obras del Niseno que Bessarion ha reunido en tan pocos volúmenes, además de otros muchos textos y fragmentos en otros códices. Tanto durante su estadía en Roma como luego de su traslado a Venecia, adonde fue cedida por el cardenal en su testamento, la biblioteca ofrece a los eruditos bizantinos y a los humanistas italianos por primera vez un acceso directo y exhaustivo a los textos griegos más importantes de Gregorio, muchos de los cuales contienen el desarrollo de sus tesis antropológicas y de su teoría de la libertad. Ellos son *De opificio hominis*, *De beatitudinibus*, *De oratione dominica*, *De virginitate*, *Oratio catechetica*, *De perfectione*, *De vita Moysis*, *Dialogus de anima et resurrectione* y *Contra Fatum*.

Si bien Hobson afirma que otros tres manuscritos de obras del Niseno pertenecientes a Bessarion fueron destruidos en el incendio de la Biblioteca del Escorial, se trataba indudablemente de copias de los manuscritos de la Biblioteca Marciana, realizadas entre los siglos XV y XVI.⁶⁰² No obstante, tanto el temprano traslado de este *corpus* de obras griegas del Niseno a España como una segunda copia de los mismos textos en el siglo

⁶⁰⁰ Cf. Deno John Geanakoplos, *Constantinople and the West*, 1989, p. 22.

⁶⁰¹ Cf. Antonio Maria Zanetti y Antonio Bongiovanni, *Graeca Divi Marci Bibliothecae codicum manuscriptorum per titulos digesta*, Apud Simonem Occhi Bibliopolam, Venetiis, 1740, pp. 44-47. El estudio más completo sobre la biblioteca de Bessarion es Carlotta Labowsky, *Bessarion's Library and the Biblioteca Marciana. Six early Inventories*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1979. Los códices señalados por Zanetti como 66, 67, 68 y 69 corresponden en el orden de Labowsky, respectivamente, a los siguientes manuscritos del inventario "B": números 170, 266, 684 y 167.

⁶⁰² Cf. Anthony Hobson, *Renaissance Book Collecting: Jean Grolier and Diego Hurtado de Mendoza*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 82; 242-243; Theodora Antonopoulou, "Two manuscript collections of the works of Gregory of Nyssa and the identification of a manuscript of Bessarion", *Byzantinische Zeitschrift* 93 (2000), pp. 1-22. Según Labowsky (*Bessarion's library*, 1979, pp. 112-114), de los alrededor de 1100 códices presentes en los catálogos más antiguos de la biblioteca del cardenal, unos 200 no coinciden con ninguno de los manuscritos que subsisten hoy en la Marciana y más de la mitad de estos había desaparecido antes de mediados del siglo XVI.

XVI en Alemania prueban la rápida difusión de sus textos gracias a la fama del arzobispo bizantino devenido cardenal católico y de su biblioteca.⁶⁰³

En efecto, la estatura intelectual de Bessarion, su legendaria biblioteca y su academia romana lo ungen como uno de los máximos referentes culturales de su tiempo. Es por ello que estos manuscritos del Niseno se vuelven rápidamente inapreciables a los ojos de los humanistas, como lo prueban las tempranas traducciones que hacen de ellos Pietro Balbi y Atanasio Chalkeopoulos, así como las incontables que se suceden en los siglos posteriores.⁶⁰⁴

4.4.2. Las anotaciones y citas de Bessarion a los textos del Niseno.

Jaeger señala la predilección del bizantino por los Capadocios, por la evidencia de las abundantes citaciones en sus obras y florilegios, por el uso de sus doctrinas en los debates teológicos y filosóficos de la época y por los propios elogios del cardenal a Basilio y a los dos Gregorios.⁶⁰⁵ El manuscrito *Marcianus* gr. Z. 69, por ejemplo, que comienza con los tres extensos libros del *Contra Eunomium* del Niseno, fue anotado por el propio Bessarion en el encabezado y en diversas secciones.⁶⁰⁶

Entre las obras teológicas de Bessarion que están editadas en la *Patrologia graeca* de Migne, encontramos numerosas referencias y menciones al Niseno en la *Refutatio Marci Ephesini*, en el tratado *De processione Spiritus Sancti* y en la célebre *Oratio dogmatica de*

⁶⁰³ Cf. Theodora Antonopoulou, “Two manuscript collections of the works of Gregory of Nyssa”, 2000, pp. 10-13.

⁶⁰⁴ Cf. Helen Brown Wicher, “Gregorius Nyssenus”, 1984, passim.

⁶⁰⁵ Cf. Werner Jaeger, “Prolegomena”, en *Gregorii Nysseni Opera. Volumen II. Contra Eunomium librum III et Refutationem Confessionis Eunomii*, Brill, Leiden, 1960, pp. XLIX-L: “Gregorium et Basilium praedilexit, in quorum doctrina dogmatis fundamentum Graeci posuerant. Praeter florilegia et conciliorum acta versionem latinam testem adduco, quam Bessario Georgii Trapezuntii, theologi doctissimi bilinguis, opera in usum doctorum occidentalium parandam curavit. In prooemio, quod ipse specie epistulae ad Eugenium IV P.M. datae praemisit, studium Basilii et Gregorii non solum sermonis vestigiis prodit, sed etiam doctrinam de spiritu sancto Romanam, ad quam se converterat, e Basilio comprobatur. Quare eum Latinis affert, quia ‘pro ipsis id est pro veritate pugnat’”. Véase el texto completo de la dedicatoria de Bessarion a Eugenio IV en Henri Vast, *Le Cardinal Bessarion (1403-1472). Étude sur la Chrétienté et la Renaissance*, Hachette, Paris, 1878, pp. 451-452.

⁶⁰⁶ Cf. *Ibid.*

Unione, que declaraba la unión de las iglesias oriental y occidental al concluir el Concilio de Florencia (cf. 3.1.2-3.).⁶⁰⁷

El cardenal cita además a Gregorio en su opúsculo *De sacramento Eucharistiae*, difundido tanto en griego como en su propia versión latina, en el que lo menciona como un varón sapientísimo (ἀνήρ σοφώτατος) y transcribe en griego y traduce al latín un extenso pasaje acerca de la doctrina de la transubstanciación de la *Oratio catechetica* del Niseno.⁶⁰⁸

De acuerdo a *Pinakes*, la base de datos en línea sobre manuscritos griegos del Institut de recherche et d'histoire des textes (IRHT), otro de los manuscritos de Bessarion, el *Marcianus* gr. Z. 266, en el que el cardenal hace transcribir una selección de varios textos antropológicos de Miguel Psellos, Juan Filoponos, Nemesio, Teodoreto de Ciró e Ireneo, entre otros, también contiene los capítulos 29 y 30 del *De opificio hominis*, después de los cuales Bessarion habría dibujado una tabla con las divisiones de las almas según el *De opificio hominis* del Niseno.⁶⁰⁹ Recordemos que esta división es interpretada a su vez por Gregorio como distintas opciones de vida o decisiones que la libertad de cada ser humano puede seguir (cf. 1.1.3.).

4.5. Algunos textos del Niseno en Roma, Florencia y Urbino.

Aunque no entraremos en el estudio pormenorizado de cada manuscrito, la identificación de los códices griegos y latinos con obras del Niseno en las ciudades de Roma, Florencia y Urbino durante el siglo XV refuerza la evidencia del interés de los humanistas por sus textos y la accesibilidad para su lectura y estudio.

4.5.1. El canon de Nicolás V y el fondo griego de la Biblioteca Apostolica Vaticana.

⁶⁰⁷ Cf. Migne, PG 161, 204D, 216A, 237A, 373C, 384D, 385D, 571B, 577B, 578A, 579A, 591A. Véase también Emmanuel Candal (ed.), *Bessarion Nicaenus S.R.E. Cardinalis. Oratio dogmatica de Unione*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1958.

⁶⁰⁸ Cf. *Oratio catechetica* XXXVII, 9-10 (GNO III/4, pp. 96.22 - 97.12); Bessarion, *De sacramento Eucharistiae* (ed. Mohler III, pp. 38-39; 64-65). La versión en latín del elogio es más detallada; cf. *ibid.*: “Audiamus tamen, si placet, etiam Gregorium Nyssenum, virum doctrina et vitae sanctitate excellentem”.

⁶⁰⁹ Cf. MS Marcianus gr. Z. 266, ff. 94r-99v. La ‘*tabula divisionum animae secundum Gregorium Nyssenum*’ estaría en el f. 141v. En el mismo manuscrito se agregan extractos del Niseno acerca de la esencia y acerca del cuerpo de Cristo. Véase el sitio <http://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/cote/id/69737>.

Una de las iniciativas culturales más ambiciosas del obispo y humanista Tommaso Parentucelli cuando fue nombrado como el papa Nicolás V en 1447 fue comenzar el proyecto de la que se convertiría más adelante en la mayor colección de manuscritos antiguos y de textos medievales y renacentistas de toda Europa, la Biblioteca Apostolica Vaticana. La considerable presencia de textos patrísticos griegos en la planificación de las colecciones de Parentucelli sienta un precedente importante para muchas de las bibliotecas humanistas de la segunda mitad del siglo.

En realidad, Parentucelli había comenzado su tarea de creación y organización de bibliotecas varios años antes de convertirse en papa. Cuando Cosimo de' Medici le encarga la clasificación y ordenación de numerosos libros de Niccoli para la biblioteca pública de San Marco, el humanista redacta el célebre *Canon bibliographicum*, registrando las obras de toda la tradición filosófica y teológica que no podrían faltar en una biblioteca abierta a los humanistas y eruditos.⁶¹⁰ Este canon se vuelve referencia obligada para todas las colecciones bibliográficas que son creadas en los años sucesivos.

Si bien no se enumeran textos en griego o en árabe, el canon detalla las versiones latinas disponibles de obras de filósofos griegos y árabes, y una parte central contiene todas las obras de los Padres griegos que habían sido traducidas al latín. Comienza a enumerar los textos ineludibles de tradición cristiana, en orden cronológico, desde el Antiguo y el Nuevo Testamento hasta los escolásticos del siglo XIV. Menciona luego a las versiones latinas de Aristóteles y de sus comentaristas antiguos y medievales, griegos y árabes, y, al pasar, los pocos textos de Platón y los platónicos en latín. También incluye, como era de esperar, todas las obras literarias y filosóficas de la tradición clásica latina, así como los tratados y manuales de las artes liberales.

Entre los autores de los primeros siglos cristianos, el futuro papa enumera primero a los griegos y luego a los latinos, siguiendo un orden cronológico. Entre los orientales, ocupan un lugar de relevancia Orígenes y los Capadocios. Gregorio de Nisa es nombrado por la versión latina antigua del *De opificio hominis* y también como autor del tratado de Nemesio de Émesa, llamado allí *De homine*.⁶¹¹ Como sucedía en la tradición textual griega

⁶¹⁰ Cf. Cesare Vasoli, "La biblioteca progettata da un Papa: Niccolò V e il 'suo canone'", *Babel* 6 (2002), pp. 219-239. La edición del canon fue publicada en Giovanni Sforza, *La patria, la famiglia e la giovinezza di Niccolò V*, Tipografia Giusti, Lucca, 1884, pp. 359-381.

⁶¹¹ Cf. Giovanni Sforza, *La patria, la famiglia e la giovinezza di Niccolò V*, 1884, p. 360: "GREGORII NAZIANZENI Apologeticus et homiliae octo, a Rufino traductae; et siquid aliud eius latine habetur a Rufino

y latina, el *De opificio hominis* es leído como un complemento o una adición (*additio*) al *In Hexaëmeron* basiliano.⁶¹² La sola presencia del Niseno en el canon, como veremos con algunos ejemplos, es de gran importancia, pues asegura la difusión de su obra en las bibliotecas públicas y privadas italianas de la segunda mitad del siglo.

En Roma, como dijimos, el papa Parentucelli y sus colaboradores amasaron además una enorme cantidad de códices griegos y, entre ellos, numerosas obras de los pensadores cristianos de los primeros siglos. El fondo griego, que ya en sus comienzos rivalizaba con la gran biblioteca de Bessarion, se va acrecentando con el pasar de los años. En un inventario realizado en 1475 por Sixto IV, entre los 816 manuscritos listados, al menos 16 están dedicados íntegramente a textos de ‘*Gregorius Nisanus*’ o contienen alguna de sus obras. Por la escasa información del inventario, es difícil identificar estas menciones con los códices del Niseno que todavía existen en la biblioteca vaticana, pero es seguro que algunos de los volúmenes de aquel tiempo se han perdido.⁶¹³

4.5.2. Los códices griegos en la Biblioteca Medicea Laurenziana.

Numerosos códices con obras del Niseno que circularon durante el siglo XV subsisten hoy en la Biblioteca Medicea Laurenziana. En ella sobreviven manuscritos personales de Cosimo, Piero y Lorenzo de’ Medici, pero también la esmerada biblioteca pública del convento dominico de San Marco, a la que fueron donados a su vez los libros de Niccolò Niccoli, entre los que se halla el códice del *In Canticum* alabado por Traversari (cf. 4.2.2.). Esta biblioteca había sido construida y ampliada por Cosimo con la ayuda del comerciante de libros y biógrafo Vespasiano da Bisticci, y diseñada, como vimos, por el entonces bibliotecario Parentucelli.⁶¹⁴ Abrió sus puertas al público en 1444.

traductum. BASILII Hexaemeron libri sex. Regula monachorum ab ipso confecta et a Rufino traducta. Item, homiliae septem pulcherrimam ab eodem traductae. Item, ad viros spirituales liber unus. Item, libri duo de virginitate, traducti ab Ambrosio monacho camaldulense. Item, siquae alia viri illius eloquentissimi latino habentur. GREGORII NYSSENI, fratris sui, additio in hexaemeron de conditione hominis. Item, eiusdem de homine liber unus.

⁶¹² Cf. *Ibid.*

⁶¹³ Cf. Robert Devreesse, *Le fonds grec de la Bibliothèque vaticane, des origines à Paul V*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1965, pp. 44-80; Eugène Müntz, Paul Fabre, *La bibliothèque du Vatican aux XV siècle d’après des documents inédits*, Thorin, Paris, 1887.

⁶¹⁴ Cf. Berthold L. Ullman, Philip A. Stadter, *The Public Library of Renaissance Florence*, 1972, pp. 3-26.

Ahora bien, entre los numerosos códices griegos de Gregorio de Nisa en las bibliotecas florentinas, son de especial importancia aquellos que pertenecían a las colecciones privadas de los Medici, por la inmediata accesibilidad a ellos que tenía su círculo intelectual.⁶¹⁵ Mencionamos a continuación algunos de ellos.

El *Laurentianus Pluteus* 4.18 contiene el *De opificio hominis* (ff. 137r-219r) de Gregorio de Nisa y su *Apologia in Hexaëmeron* (ff. 219v-263v). Además, el códice griego comienza por el *In Hexaëmeron* de Basilio y los dos sermones capadocios *De creatione hominis*, de autor incierto.⁶¹⁶ Por su parte, el *Pluteus* 10.12, encabezado por el *In Hexaëmeron* de Basilio, también poseía el *De opificio hominis* (ff. 121r-176v) y la *Apologia in Hexaëmeron* (ff. 179r-207r) del Niseno, además de su *Adversus Apollinarium* (ff. 207r-256v). El círculo intelectual florentino tenía así a su disposición en estos manuscritos la concepción del cosmos y del ser humano en el pensamiento de los capadocios. Como veremos, es posible que estos manuscritos u otros similares hayan sido utilizados por Giovanni Pico.

Es interesante la referencia al *Pluteus* 7.35 porque posee el *Dialogus de anima et resurrectione* (ff. 232v-260v), otro de los tratados antropológicos importantes del Niseno cuyas doctrinas reaparecen entre los humanistas del *Quattrocento*. El manuscrito incluye además obras teológicas de Gregorio Nacianceno, Nemesio, Dionisio, Máximo, Juan Damasceno y Miguel Psello.

De este grupo, el *Pluteus* 7.4 es quizás el más importante para nuestro tema. Se trata de una colección de textos del Niseno y fue terminado por orden del propio Lorenzo el Magnífico en enero de 1489.⁶¹⁷ La labor recayó nada menos que sobre el célebre copista bizantino Juan Rhosos, que había trabajado también para Bessarion y para Teodoro

⁶¹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 15-31; Albinia De la Mare, “Cosimo and His Books”, en F. Ames-Lewis (ed.), *Cosimo ‘il Vecchio’ de’ Medici, 1389-1464*, Clarendon Press, Oxford, 1992; Francis Ames-Lewis, *The Library and Manuscripts of Piero Di Cosimo de’ Medici*, Garland, New York, 1984; Karl Konrad Müller, “Neue Mitteilungen über Janos Lascaris und die Mediceische Bibliothek”, *Centralblatt für Bibliothekswesen* 1 (1884), pp. 333-412.

⁶¹⁶ Cf. Hadwiga Hörner, “Praefatio ad sermones de creatione hominis”, en *Gregorii Nysseni Opera. Supplementum. Auctorum incertorum vulgo Basilii vel Gregorii Nysseni Sermones de creatione hominis, Sermo de paradiso*, Brill, Leiden, 1972, pp. XII-XIV.

⁶¹⁷ Cf. Giuseppe De Gregorio, “Manoscritti greci patristici fra ultima età bizantina e umanesimo italiano”, en M. Cortesi y C. Leonardi, *Tradizioni patristiche nell’ Umanesimo*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2000, p. 375.

Gaza.⁶¹⁸ El manuscrito contiene nuevamente el *De opificio hominis* (ff. 1r-76v), la *Apologia in Hexaëmeron* (ff. 80r-115v) y el *Adversus Apollinarium* (116r-182v) del Niseno. No parece casual que, el mismo año en que Lorenzo obtiene estos textos exegéticos del Niseno sobre el primer capítulo del *Génesis*, narra en una carta a Giovanni Lanfredini que se encuentra con Pico en Fiesole, mientras este completa la redacción de su *Heptaplus*, un comentario sobre los siete días de la creación genesiaca.⁶¹⁹ Volveremos sobre el tema al hablar de los manuscritos del Niseno en el entorno piquiano.

Por otra parte, en un inventario de la *Medicea privata* de 1495, también figuran dos manuscritos griegos que contienen el *In inscriptiones Psalmorum* y el *Contra Eunomium* de Gregorio.⁶²⁰

4.5.3. Vespasiano da Bisticci y la abadía de Fiesole.

Si continuamos recorriendo el ámbito florentino, una parada obligada es la bella y apacible abadía de Fiesole, centro religioso e intelectual bajo el patrocinio de Cosimo y Lorenzo de' Medici, asiduo refugio y lugar de estudio para los más célebres intelectuales de la época.

Trataremos más adelante acerca de las estancias, los estudios y los intercambios académicos entre filósofos y humanistas como Ficino, Poliziano y Pico en el interior de la abadía. Pero me concentraré aquí en la evidencia histórica de la recepción textual del Niseno en Fiesole. Nada menos que Vespasiano fue nuevamente comisionado por Cosimo para abastecer la biblioteca de la abadía de obras literarias, filosóficas y teológicas, y para incluir en ella tanto a los *antiqui* como a los *moderni*. Según podemos saber a través de las cartas de Vespasiano, el encargo estaba por concluirse a principios de 1464, año de la muerte de Cosimo.⁶²¹

⁶¹⁸ En el f. 182r Juan hace explícito el pedido de Lorenzo, detalla los contenidos del códice gregoriano y la fecha de su finalización según el calendario occidental, 20 de enero de 1489. Cf. *Ibid.*

⁶¹⁹ Cf. Angelo Fabroni, *Laurentii Medicis Magnifici vita*, J. Gratiolius, Pisa, 1784, vol. II, p. 291: “Il Conte della Mirandola s’ è fermo qui con noi dove vive molto santamente, & è come uno religioso, & ha fatto e fa continuamente degnissime opere in theologia; comenta e psalmi; scrive alcune altre cose degne theologiche”.

⁶²⁰ Cf. Enea Piccolomini, “Inventario della libreria medicea privata compilato nel 1495”, *Archivio storico italiano* 20 (1874), pp. 51-94, esp. 84 y 86, nros. 730 y 780.

⁶²¹ Cf. Giuseppe Maria Cagni, *Vespasiano da Bisticci e il suo epistolario*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1969, pp. 153-154.

En sus *Vite* se relata las indicaciones de Cosimo para la colección de los libros, que en su mayoría eran confeccionados en el propio taller de Vespasiano. Siguiendo indudablemente el canon de Parentucelli, al enumerar las obras de los Padres griegos, a continuación de la Biblia, sus concordancias y comentarios, Vespasiano menciona a ‘Gregorio Niseno’ y lo identifica con el hermano de Basilio.⁶²² Puesto que está hablando de obras griegas que habían sido traducidas al latín, es seguro que la colección incluye el *De opificio hominis* en su versión más difundida, la de Dionisio el Exiguo, y probablemente al *De natura hominis* nemesiano atribuido al Niseno, tal como figuran en el listado de Nicolás V.

En efecto, uno de los manuscritos que hoy sobreviven en la Laurenziana pero que provenía de la abadía contiene la traducción latina antigua del Niseno. Se trata del *Faesulanus* 44, donde se lee el *De opificio hominis* en la versión de Dionisio el Exiguo (ff. 33r-60r), situado a continuación del *In Hexaëmeron* basiliano en la traducción de Eustacio.⁶²³

Pero Vespasiano también incluye en la biblioteca de la abadía, más allá de las instrucciones del *canon bibliographicum*, la copia de una de las nuevas traducciones latinas de obras del Niseno, en verdad la más importante entre ellas, el *De vita Moysis* en la versión de Trebisonda (cf. 3.2.). En efecto, el códice que sigue al anterior en el orden de Bandini, el *Faesulanus* 45, concluye con la mentada traducción del texto gregoriano, titulado allí ‘*Liber de perfecta hominis vita*’ (ff. 242v-267v). Incluye también otras versiones latinas de obras de Cirilo de Alejandría, Juan Crisóstomo y el Nacianceno.⁶²⁴

La evidencia codicológica señala que ambos manuscritos fueron efectivamente elaborados en el atelier de Vespasiano a pedido de Cosimo el Viejo. Pero, más interesante

⁶²² Vespasiano da Bisticci, *Vite di uomini illustri del XV secolo* IV (ed. Frati vol. 3, pp. 50-51): “Venendo all’ordine della libreria, in prima vi è la Bibbia e le Concordanze, con tutti i sua comenti, così degli antichi come de’ moderni. E venendo al primo scrittore che cominciò a comentare la Scrittura santa, e mostrò il modo del comentare a tutti gli altri, fu Origene; avendo scritto in greco, parte delle sua opere tradusse santo Girolamo, sopra i cinque libri di Moisè. Vi sono l’opere di santo Ignazio martire, che scrisse in greco, e fu discepolo di santo Giovanni evangelista; e, ferventissimo nella cristiana religione, scrisse, di poi predicò, e per lei prese il santissimo martirio. Vi sono le opere di santo Basilio, vescovo di Cappadocia, greco; quelle di santo Gregorio Nazianzeno, di Gregorio Niseno suo fratello, di santo Giovanni Crisostomo, di santo Atanasio Alessandrino, di santo Efrem monaco, di Giovanni Climaco, pure greco; tutte l’opere de’ dottori greci, che sono in latino tradutte, vi sono”.

⁶²³ Cf. Helen Brown Wicher, “Gregorius Nyssenus”, 1984, p. 123; Angelo Maria Bandini, *Bibliotheca Leopoldina Laurentiana. Tomus II*, Typis Regiis, Florentiae, 1792, pp. 730-738.

⁶²⁴ Cf. Angelo Maria Bandini, *Bibliotheca Leopoldina Laurentiana. Tomus II*, 1792, pp. 739-741.

aún, se ha encontrado anotaciones en el *Faesulanus* 44 realizadas por Angelo Poliziano, quien, como veremos, compartió la mayor parte de sus estancias en la abadía junto con Giovanni Pico.⁶²⁵ Es muy probable, entonces, que estos manuscritos hayan sido utilizados por ambos autores, y probablemente también por Marsilio Ficino y otros miembros del círculo intelectual florentino en las últimas décadas del *Quattrocento*. Recordemos que, como fue detallado en el primer capítulo, en las páginas del *De opificio hominis* y el *De vita Moysis* se expresa, plagado de bellas metáforas, imágenes bíblicas y artilugios retóricos, el núcleo de la concepción antropológica gregoriana y los alcances de su teoría de la libertad. Por lo demás, las versiones del Exiguo y del Trapezuncio eran las que mejor lograban reproducir en el vocabulario, las estructuras y las cadencias del latín aquella combinación de elocuencia y erudición filosófica tan propia del pensamiento del Niseno. Y por ello podían resultar más atractivas y afines a los gustos intelectuales de los poetas-filósofos del entorno de Lorenzo el Magnífico.

4.5.4. La biblioteca de Federico da Montefeltro.

Uno de los encargos bibliográficos más colosales de Vespasiano fue el de la biblioteca del exitoso *condottiere* Federico da Montefeltro, quien demostró ser además un generoso promotor de las humanidades y las artes y llegó a ser duque de Urbino hasta su muerte, acaecida en 1482. Muchas de las bibliotecas humanistas, incluidas las de los Medici, se alimentaron con copias de manuscritos de Federico.

Según el testimonio del *cartolaio* florentino, la colección bibliográfica requirió el trabajo de entre 30 y 40 copistas a lo largo de catorce años, además de encargos de códices desde dentro y fuera de Italia.⁶²⁶ Federico demostraba interés, según Vespasiano, en todas las disciplinas liberales, leía asiduamente los textos y poseía una memoria prodigiosa.

⁶²⁵ Cf. Alessandro Perosa, “Un codice della Badia Fiesolana con postille del Poliziano”, *Rinascimento* 21 (1981), pp. 29-51.

⁶²⁶ Cf. Vespasiano da Bisticci, *Vite di uomini illustri del XV secolo* III (ed. Frati vol. 1, p. 297): “Non ha guardato nè a spesa nè a cosa ignuna; e dov’egli ha saputo che sia libro ignuno degno, o in Italia o fuori d’Italia, ha mandato per essi. Sono anni quattordici o più che cominciò a fare questa libreria, e del continovo, e a Urbino e a Firenze e in altri luoghi, ha avuti trenta o quaranta scrittori, i quali hanno iscritto per la sua Signoria. E ha preso quella via che bisogna pigliare a chi vuole fare una libreria famosa e degna, come questa”.

Gregorio de Nisa es mencionado entre los autores cristianos tardo-antiguos griegos cuyos textos ansiaba el duque.⁶²⁷

En efecto, cuando el comerciante enumera en su lista los manuscritos de los Padres griegos que habían sido traducidos al latín es evidente que se atiene nuevamente al canon de Nicolás V, e incluye por tanto los textos de ‘Gregorio Niceno’.⁶²⁸ Pero Federico también sale en busca de los textos griegos de esta serie de autores, y allí Vespasiano parece haber obtenido varias obras del Niseno en su lengua original, como él mismo relata.⁶²⁹

Un testimonio actual de la presencia del Niseno en la biblioteca de Montefeltro es el *Codex Urbinatus latinus* 485, hoy en la biblioteca vaticana. El manuscrito posee las versiones latinas antiguas del *In Hexaëmeron* de Basilio (ff. 2r-61r) y del *De opificio hominis* del Niseno (63r-105r), seguidos de la traducción medieval de la obra de Nemesio, pero atribuida al Niseno, siguiendo una vez más la indicación del *Canon bibliographicum*. Trinkaus fue el primer autor moderno en señalar la relevancia de este manuscrito para comprender la concepción del ser humano como imagen divina y su dignidad intrínseca entre los humanistas del entorno del duque.⁶³⁰

Otra importante obra gregoriana que conservamos de su biblioteca es una copia del *De vita Moysis* en la traducción trapezuntiana, hoy en el códice vaticano *Urbinatus latinus* 399 (ff. 138v-238v).⁶³¹

4.5.5. Recepción de Gregorio en Juan Argyropoulos y en Ficino.

⁶²⁷ Cf., e.g., *ibid.* (ed. Frati vol. 1, p. 293): “E de’ dottori greci e di tutte l’ opere loro che si trovavano in latino, aveva voluto Basilio, Giovanni Grisostomo, Gregorio Nazianzeno, Nisseno, Atanasio, Cirillo, Efremon, i sua sermoni”.

⁶²⁸ Cf. *Ibid.* (ed. Frati vol. 1, p. 298): “Da’ latini venendo alli scrittori sacri ch’ ebbono i Greci, che sono latini, egli ha voluto in latino l’opere di Dionisio Areopagita, di sancto Basilio, Cirillo, Gregorio Nazianzeno, Giovanni Damasceno, Giovanni Grisostomo, Gregorio Niceno, Eusebio, tutte l’opere sua di Efremon monaco, Origene scrittore excellentissimo”.

⁶²⁹ Cf. *Ibid.* (ed. Frati vol. 1, pp. 300-301): “Avendo avuto in ogni facultà tutti i libri che si trovavano composti da’ dottori antichi come da’ moderni, e così tradotti in ogni facultà, volle avere tutti i libri greci che si trovavano; tutte l’opere d’Aristotele in greco; tutte l’opere di Platone, libri tutti in cavretti bellissimi [...]; tutte l’opere di sancto Basilio; tutte l’opere di sancto Giovanni Grisostomo; tutte l’opere di sancto Atanasio, di sancto Giovanni Damasceno; tutte l’opere di sancto Gregorio Nazianzeno, di Gregorio Nisseno, d’Origene, di Dionisio Areopagita, di Giovanni Climaco, di sancto Efremon monaco, di Enea sofista”.

⁶³⁰ Cf. Charles Trinkaus, *In our image and likeness*, 1970, pp. 185-186; 395-396.

⁶³¹ Cf. Helen Brown Wicher, “Gregorius Nyssenus”, 1984, p. 185.

Uno de los mayores promotores del humanismo filosófico en Florencia de mediados del siglo XV es el bizantino Juan Argyropoulos, traductor de Aristóteles y maestro de griego y de filosofía en esa ciudad entre 1456 y 1471. Juan sigue la huella dejada a principios de siglo por Manuel Chrysoloras. Muy cercano a Cosimo de Medici, forma e introduce en la filosofía griega y oriental a sus hijos y sucesores, Piero y Lorenzo, así como a una generación entera de humanistas. Es probable que el joven Marsilio Ficino haya estado en contacto con él antes o durante su arduo trabajo de traducción de los diálogos platónicos para Cosimo. Al menos no cabe duda que la orientación filosófica del humanismo de Ficino y de la siguiente generación de florentinos como Pico, Poliziano y los hermanos Benivieni se inspira en la labor de Argyropoulos.⁶³²

Además de traducir obras aristotélicas según el estilo humanístico, Argyropoulos dedica una traducción del comentario *In Hexaëmeron* de Basilio Magno al papa Sixto IV, que no es otro que Francesco della Rovere, su antiguo amigo y compañero de estudios en la Universidad de Padua. En la epístola dedicatoria Juan alaba las virtudes del pontífice y los logros exegéticos de Basilio, pero además indica que para la especulación en torno al hombre se debe recurrir a la obra de su hermano, Gregorio de Nisa.⁶³³

Además de esta recomendación explícita de la antropología del Niseno en una de sus traducciones más difundidas, Juan acusa la influencia de su teoría de la libre elección y la libertad de naturaleza incluso en un prefacio a las obras morales de Aristóteles.⁶³⁴

La recepción textual del Niseno es también notable en Marsilio Ficino, el médico, humanista, filósofo y traductor del griego que sirvió a tres generaciones de los Medici. Sin embargo, es difícil precisar sus alcances en el contexto de las incontables fuentes platónicas

⁶³² Cf. Deno J. Geanakoplos, *Constantinople and the West*, 1989, pp. 91-113; Arthur M. Field, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton University Press, Princeton, 1988, pp. 53-126.

⁶³³ Cf. Juan Argyropoulos, *Epistola nuncupatoria* (ed. Paris, 1523): “Nam et in operis ipsius calce diuus Basilius exactiorem accuratioremque rerum inquisitionem sexto die propositarum ad hominis ipsius pertinentium ortum deinceps facturum sese pollicetur, et frater ipsius Gregorius Nissenus id quod defuit quoad potuit suplevisse videtur”.

⁶³⁴ Véase Juan Argyropoulos, *Praefatio in libris Ethicorum quinque primis* (ed. Müllner, p. 9): “Cum igitur huiuscemodi separatio philosophia sola videatur fieri posse –ipsa enim animae nobiliores illas perficit vires, quarum operationibus ipsa eo modo, quem diximus, a corpore separatur– separatio autem a corpore mors sit morsque etiam dici soleat, philosophia mortis excogitatio merito a Platone appellabatur. ipsa enim ut finem illud sane videtur efficere, separare modo praedicto a corpore animam. quod quidem *non vi, non natura, non denique necessitate ulla, sed voluntate sohum electioneve fieri solet*” (el destacado es mío).

de Ficino, tanto de ámbito pagano como judío y cristiano, tal como se evidencia en sus numerosas obras y en su biblioteca.⁶³⁵

Ficino nombra al Niseno en el *De christiana religione* junto a Basilio y Gregorio Nacianceno, como parte de la extensa tradición intelectual cristiana a la que él se remite.⁶³⁶ Sabemos que, como vimos arriba, Marsilio tenía a su disposición en las bibliotecas de los Medici, en San Marco y en Fiesole numerosos manuscritos con obras de Gregorio de Nisa en griego y en latín.

Si bien no he identificado citas textuales del Niseno en la *Theologia platonica* y en las principales obras de Ficino, ciertamente conoce el *De opificio hominis* y lo parafrasea en algunos pasajes, probablemente debido a que se presenta como complemento del *In Hexaëmeron* de Basilio, a quien Marsilio cita como autoridad en numerosas ocasiones. Analizaremos algunos de los textos de Ficino en el capítulo sobre Pico.

Sabemos también del estrecho vínculo de Ficino con el círculo de discípulos de Ambrogio Traversari en el monasterio de Santa Maria degli Angeli, donde el joven florentino recibió las primeras inspiraciones de su platonismo cristiano, marcado a fuego por los autores patrísticos griegos y latinos.⁶³⁷ Allí también disertaría años más tarde sobre las elevaciones de la teología platónica ante los propios monjes y otros miembros de su círculo intelectual.⁶³⁸

No es casual, entonces, que Marsilio hubiera estudiado minuciosamente las traducciones de Traversari desde su juventud. Además de leer y anotar copiosamente la versión latina de las *Vitae* de Diógenes Laercio y utilizar la nueva traducción del *Corpus Areopagiticum*, Ficino recurre también a la versión traversariana del *Theophrastus* de Eneas de Gaza, que se volvería capital en su interpretación cristiana de la psicología platónica (cf. 3.1.3.). En efecto, en 1456 Marsilio transcribe y anota el texto latino del *Theophrastus* con su propia mano en un códice personal, hoy el *Riccardiano 709*.⁶³⁹ Ya hemos mencionado la

⁶³⁵ Cf. Sebastiano Gentile, “La formazione e la biblioteca di Marsilio Ficino”, en S. Toussaint (ed.), *Il pensiero di Marsilio Ficino*, S. Marco Litotipo, Lucca, 2007, pp. 19-31.

⁶³⁶ Cf. Marsilio Ficino, *De christiana religione* XXXV (Opera, Basilea, 1576, I, p. 73).

⁶³⁷ Véase, por ejemplo, Dennis F. Lackner, “The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition”, en M. J. B. Allen et al. (eds.), *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, Leiden, Brill, 2002, pp. 15-44.

⁶³⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 26-34.

⁶³⁹ El *Theophrastus* se encuentra en los ff. 135-183. En el f. 190 Ficino escribe: “Hic liber est Marsilii Fecini Florentini et ab eo scriptus mense maii 1456”. Véase Sebastiano Gentile, “In margine all’epistola ‘De divino furore’ di Marsilio Ficino”, *Rinascimento* 23 (1983), pp. 73-77.

profunda influencia de la antropología del Niseno en el diálogo de Eneas (cf. 2.2.2.). A través de él, sus posiciones acerca de la naturaleza del alma, la metempsicosis, la libertad y la resurrección reaparecen constantemente en la filosofía de Ficino.

Podemos considerar, por último, otras fuentes de recepción indirecta de la antropología del Niseno por parte de Ficino. Esta se da a través de un sinnúmero de autores patrísticos, escolásticos y bizantinos frecuentados por el sacerdote y humanista florentino, muy semejante al elenco de las fuentes del Cusano (cf. 4.3.4.). Tengamos en cuenta su conocimiento y estima por los autores bizantinos que fueron en parte responsables del ‘reingreso’ de los textos griegos clásicos y patrísticos en Occidente: Chrysoloras, Plethon, Bessarion, Jorge de Trebisonda, Demetrio Chalcondyles, Teodoro Gaza y Argyropoulos, así como su egregio antecesor Miguel Psellos.⁶⁴⁰

Marsilio, a su vez, será quien presente esta tradición de platonismo cristiano al joven Pico della Mirandola, quien la conjugará con otras fuentes y autores en una síntesis sumamente original. Al analizar la influencia filosófica del Niseno en la teoría de la libertad piquiana, veremos el importante rol que cumplió la mediación de Ficino.

4.6. Los manuscritos presentes en la biblioteca piquiana.

Nos detendremos, entonces, para completar este breve recorrido, en la recepción textual de Gregorio de Nisa en Giovanni Pico della Mirandola. Si bien el joven filósofo menciona al Niseno sólo en dos ocasiones, sabemos que poseía manuscritos de sus obras en su biblioteca personal y que tenía a los Padres griegos en alta estima, especialmente a Orígenes. Con evidencias tanto históricas como doctrinales, intentaré probar en esta sección y en el último capítulo que el Niseno fue uno de los principales inspiradores de la teoría de la libertad humana expuesta por Pico en la *Oratio* y en sus obras sucesivas. Tengamos en cuenta que, además de estos libros obtenidos para su propia biblioteca privada, Pico tiene a su disposición los incontables textos del Niseno presentes en las colecciones de San Marco,

⁶⁴⁰ Cf. Deno J. Geanakoplos, *Constantinople and the West*, 1989, p.108; John Monfasani, “Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy” en M. J. B. Allen et al. (eds.), *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, Leiden, Brill, 2002, pp. 179-202.

de Fiesole y en la copiosísima biblioteca de Lorenzo, algunos de los cuales hemos detallado más arriba.⁶⁴¹

4.6.1. Los manuscritos del Niseno en la biblioteca privada de Pico.

Contamos con la suerte de poseer dos catálogos muy tempranos de la biblioteca personal de Pico, uno aparentemente redactado en vida del joven conde y otro realizado cuatro años después de su muerte, al ser vendida su colección al Cardenal Grimani.⁶⁴²

En ambos catálogos, así como en un inventario de principios de siglo XVI de la biblioteca de Grimani, poseemos evidencia de códices con obras del Niseno en la biblioteca piquiana.⁶⁴³ Lamentablemente, la mayor parte de los manuscritos de Pico fueron destruidos en 1687 durante el incendio de la biblioteca de San Antonio de Venecia, a la que habían sido donados por Grimani.⁶⁴⁴ Hubiera sido inapreciable para nuestro estudio la investigación de los manuscritos piquianos con las obras del Niseno, que probablemente contarían con las usuales anotaciones y marcas de lectura del joven Mirandolano.⁶⁴⁵ Dado que una investigación tal no es posible, me concentraré aquí en la evidencia que ofrecen los diferentes catálogos e inventarios. El catálogo más antiguo, editado por Kibre, señala dos manuscritos encabezados por obras del Niseno.⁶⁴⁶

⁶⁴¹ Lorenzo tenía predilección por Pico, y muchas veces obtenía costosos manuscritos especialmente a pedido del joven (cf. 4.5.2.), quien se movía con plena libertad entre sus libros. Por señalar un ejemplo, Zanobi Acciaiuoli restituyó en 1498 a la biblioteca *Medicea privata* seis volúmenes que habían quedado entre los libros de Pico al momento de su muerte, y que luego fueron trasladados por error junto con su biblioteca al convento de San Marco. Cf. Sebastiano Gentile, “Pico e la biblioteca medicea privata”, en P. Viti (ed.), *Pico, Poliziano e l’Umanesimo di fine Quattrocento*, Olschki, Firenze, 1994, pp. 85-101.

⁶⁴² Los manuscritos que contienen los catálogos son el MS BAV Vat. lat. 3436, ff. 263r-284r, supuestamente escrito antes de su muerte, y el MS Modena, Archivio di Stato, Archivi per materia, Letterati, busta 5, redactado en 1498, cuando Grimani compró la biblioteca. Fueron publicados, respectivamente, en Pearl Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, Columbia University Press, New York, 1936, pp. 119-297 y en Ferdinando Calori Cesis, “Giovanni Pico della Mirandola, detto la Fenice degli ingegni. Cenni biografici con documenti ed appendice”, *Memorie storiche della città e dell’antico Ducato della Mirandola* 11 (1897), pp. 32-75. Sobre el destino de la biblioteca piquiana, véase el clásico estudio de Giovanni Mercati, *Codici latini Pico Grimani Pio: e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell’Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena con una digressione per la storia dei codici di S. Pietro in Vaticano*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1938.

⁶⁴³ Cf. Aubrey Diller, Henri D. Saffrey, Leendert G. Westerink, *Bibliotheca graeca manuscripta cardinalis Dominici Grimani (1461-1523)*, Edizioni della Laguna, Venezia, 2003.

⁶⁴⁴ Cf. Giovanni Mercati, *Codici latini Pico Grimani Pio*, 1938, pp. 26-33.

⁶⁴⁵ Cf. Anthony Grafton, “Giovanni Pico della Mirandola: Trials and Triumphs of an Omnivore”, en *Commerce with the classics: Ancient Books and Renaissance Readers*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1997, pp. 93-134.

⁶⁴⁶ Cf. Pearl Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, 1936, pp. 35, 173, 258.

El primero de ellos, el número 394 en el listado de la editora, es un códice en griego que está descrito simplemente por el nombre del autor: “*P. Nisenus*”; la inicial “P” indica que se trata de un *papyrus*.⁶⁴⁷ El catálogo de Modena, editado por Calori Cesis, nos ofrece mayor detalle sobre el mismo manuscrito, al señalar o bien el nombre del primer tratado, o bien la temática general de las obras contenidas en él: “*Nisenus de natura hominis*”.⁶⁴⁸ Volveremos enseguida sobre sus posibles contenidos.

El segundo manuscrito en el inventario vaticano, el número 1043 según Kibre, lleva el título de “*Nisim*”. Por el catálogo de Modena sabemos que se trata de textos del Niseno en griego. Allí se lee dificultosamente: “[*Bea*]tus Gregorius nizenus... de beatitudine...”.⁶⁴⁹ Aunque muy probablemente el códice incluyera otras obras griegas de Gregorio de Nisa, podemos decir con certeza que estaba encabezado por la serie de discursos *De beatitudinibus*, cuyas doctrinas acerca del ser humano y la libertad hemos mencionado en la primera sección. Veremos en el último capítulo la importante incidencia de esta obra en algunos textos de Pico.

Asimismo, existe un tercer códice latino en los inventarios que con certeza contiene obras del Niseno, aunque no como su texto inicial. El número 661 en el orden de Kibre, está rubricado en el catálogo vaticano como: “*Basilii et alia*”.⁶⁵⁰ Una vez más, el listado de Modena ofrece mayor detalle: “*Excamero [sic] S. Basilij manuscriptus papiro liber rarus*”.⁶⁵¹ El segundo título detalla el primer tratado del códice, el *In Hexaëmeron* basiliano, pero el primero aclara que el libro contiene obras de otros autores.

Tanto por la tradición textual de esta obra (cf. 2.1.1.) como por los códices de Basilio presentes en las bibliotecas del entorno florentino (cf. 4.5.2.), podemos sospechar que entre las otras obras en este manuscrito se incluye la traducción latina del *De opificio hominis* del Niseno por Dionisio el Exiguo. Como confirmación de esta hipótesis, contamos con la evidencia de un tercer catálogo, esta vez del siglo XVI, de la biblioteca del Cardenal Grimani.⁶⁵² En él se explicita mucho más los contenidos de este manuscrito latino descrito lacónicamente en los dos inventarios previos: “*Basilii magni homiliae in hexameron. -*

⁶⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 173.

⁶⁴⁸ Cf. Ferdinando Calori Cesis, “Giovanni Pico della Mirandola”, 1897, p. 59.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 37.

⁶⁵⁰ Pearl Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, 1936, p. 208.

⁶⁵¹ Ferdinando Calori Cesis, “Giovanni Pico della Mirandola”, 1897, p. 62.

⁶⁵² Cf. Aubrey Diller, Henri D. Saffrey, Leendert G. Westerink, *Bibliotheca graeca manuscripta cardinalis Dominici Grimani (1461-1523)*, Edizioni della Laguna, Venezia, 2003.

Gregorii episcopi Nyssae commentaria in genesim”.⁶⁵³ De este modo, podemos afirmar que Pico contaba en su propia biblioteca con el *De opificio hominis* en su versión latina tardo-antigua a la par y como complemento antropológico del *In Hexaëmeron* de Basilio. El hermano mayor de Gregorio es citado recurrentemente por Pico como autoridad exegética sobre el *Génesis* nada menos que en el *Heptaplus*.⁶⁵⁴

4.6.2. ¿*De opificio hominis* o *De natura hominis*?

Respecto al primero de los códices mencionados, escrito en griego y titulado en el inventario de Modena: “*Nisenus de natura hominis*”, cabe preguntarse si incluye la obra antropológica del Niseno, el *De opificio hominis*, o si se refiere al tratado *De natura hominis* de Nemesio de Émesa, pero atribuido por sus traductores medievales y por parte de la tradición griega a Gregorio de Nisa.

En efecto, la primera de las dos menciones piquianas del nombre del Niseno, en su *Apologia*, el joven la hace retomando una cita a la obra de Nemesio –pero atribuida al Niseno por su traductor Burgundio– de sus adversarios en la comisión papal.⁶⁵⁵ Sin embargo, queda claro por el contexto polémico que Pico está citando el texto de las objeciones del tribunal, y no a partir de sus propios libros. Además, el códice en cuestión es en griego, y Pico hace referencia en su *Apologia* a la traducción de Burgundio.

Por otra parte, la descripción de los contenidos de uno de los manuscritos del catálogo de Grimani, que parece coincidir con nuestro códice, inclina la balanza hacia la atribución al Niseno.⁶⁵⁶ En efecto, el contenido incluye tratados antropológicos del Niseno, del Damasceno y de Teodoreto de Ciro. Esto explicaría la denominación genérica “*de natura hominis*”. Pero además el catálogo menciona el *incipit* del texto del Niseno: “*ad*

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 129.

⁶⁵⁴ Cf. Giovanni Pico, *Heptaplus* (ed. Garin, pp. 178, 202, 260, 296).

⁶⁵⁵ Cf. Giovanni Pico, *Apologia* (Opera [Basilea, 1557], p. 127): “Et isti multum innituntur verbis Gregorij Nizeni, qui dicit Quod cum nos deberemus dicere spiritum operari hic, abusive dicimus...”. La cita es de Nemesio de Émesa, *De natura hominis* 3. Es un fragmento citado recurrentemente en la tradición escolástica bajo el nombre del Niseno. Véase, por ejemplo, Tomás de Aquino, *De substantiis separatis* 19.

⁶⁵⁶ Cf. Aubrey Diller et al., *Bibliotheca graeca*, 2003, p. 134. En otra mención del manuscrito (cf. *ibid.*, p. 193) el tratado gregoriano es traducido como “*de structura hominis*”.

Petrum Episcopum”, lo cual confirma que se trata del *De opificio hominis*, dedicado al hermano menor de Gregorio, el obispo Pedro de Sebaste.⁶⁵⁷

A partir de esta evidencia, podemos afirmar que el joven Mirandolano cuenta entre sus libros con el original griego y la traducción latina del *De opificio hominis*. También posee otras obras en griego del Niseno, aunque solamente sobrevive la mención a los discursos *De beatitudinibus*. Por último, es también probable que posea la versión latina del *De vita Moysis* del Niseno por Jorge de Trebisonda, ya que cuenta con varios códices con traducciones del bizantino.⁶⁵⁸

4.6.3. La recepción indirecta del pensamiento del Niseno.

Como en el caso de Ficino, Pico posee un conocimiento profundo y exhaustivo de gran parte de la tradición medieval que lo precede. Empecinado bibliófilo y lector excepcional, el Mirandolano conoce y cita a las grandes corrientes intelectuales de su tiempo, pero también abarca con su erudición a los autores más remotos e ignorados, con una especial predilección por los autores del así llamado ‘período patristico’, como veremos en el último capítulo.

En particular, respecto a la recepción indirecta de los textos y doctrinas del Niseno, mencionamos el conocimiento por parte de Pico de Tomás de Aquino y de Alberto Magno, en cuyos textos hay varias alusiones de carácter antropológico al *De opificio hominis* en el latín del Exiguo y, en el caso de Tomás, también al *De oratione dominica* (cf. 2.6.3-4.).

Su conocimiento de los autores cristianos antiguos es especialmente abrumador, y entre los autores influidos por el Niseno menciona y cita en reiteradas ocasiones a Juan Filoponos y a Juan Damasceno, además de poseer sus textos en su biblioteca (cf. 2.2.2.; 2.2.4.). A través de Marsilio, Pico conoce y frecuenta a otros bizantinos que siguen la

⁶⁵⁷ *Ibid.*

⁶⁵⁸ Cf. Pearl Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, 1936, pp. 120; 255. Eran comunes los manuscritos con colección de diversas traducciones de Trebisonda. Por ejemplo, uno de los textos autógrafos que hoy conservamos del *De vita Moysis* en la versión latina de Jorge está en la Biblioteca Apostolica Vaticana, como parte del MS Vat. lat. 4535, ff. 152r-188v. El resto de las obras contenidas en el código son traducciones de tratados aristotélicos realizadas por el bizantino, que probablemente habían sido obtenidas también por Pico. Cf. John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic. Vol. I*, Brill, Leiden, 1976, pp. 55-57.

antropología del Niseno, como Eneas de Gaza, Máximo el Confesor, Bessarion, Jorge de Trebisonda, Argyropoulos y Psellos.⁶⁵⁹

Una mención especial merece aquí el *Liber creaturarum* de Ramón Sibiuda, que Pico poseía en dos versiones, una impresa y otra manuscrita.⁶⁶⁰ No es casual que los que se dedicaron al inquietante tratado del filósofo y teólogo catalán hayan señalado numerosas coincidencias con la antropología piquiana.⁶⁶¹ Pero ellos no han tenido en cuenta el influjo de la visión del hombre del *De opificio hominis* del Niseno sobre la obra de Sibiuda, que hemos intentado probar en el capítulo segundo (cf. 2.7.4.).

La presencia de manuscritos griegos y latinos con textos del Niseno y su circulación a lo largo del siglo XV se ha mostrado fecunda y en un verdadero despliegue progresivo, especialmente en las ciudades de Roma, Florencia, Venecia y Urbino. Si bien nuestro elenco no pretendía ser exhaustivo, hemos señalado numerosos códices de sus obras obtenidos, leídos o anotados por sendos humanistas y filósofos, documentos vitales para la comprensión de la recepción e influencia filosófica de Gregorio de Nisa en Italia durante el *Quattrocento*. Pasamos entonces a la tercera sección, que se ocupará propiamente de la influencia filosófica del Niseno sobre los filósofos más representativos del *Quattrocento* y sobre sus entornos.

⁶⁵⁹ Sobre la presencia de obras de los últimos cuatro en la biblioteca piquiana, véase el índice de Pearl Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, 1936, pp. 301-330.

⁶⁶⁰ Cf. Pearl Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, 1936, pp. 135, 261; Ferdinando Calori Cesis, “Giovanni Pico della Mirandola”, 1897, pp. 70-71. La versión debe ser, por el título que figura en ambos catálogos: “Teologia naturalis”, la segunda que tuvo el texto, de Deventer, alrededor del 1485 (cf. 2.7.4.).

⁶⁶¹ Cf. e.g. Jaume de Puig, *La filosofía de Ramon Sibiuda*, 1998, p. 274; Eusebi Colomer i Pous, *Movimientos de renovación: Humanismo y Renacimiento*, Akal, Madrid, 1997, pp. 51-67.

Sección III - La influencia filosófica de la teoría de la libertad del Niseno sobre los autores del *Quattrocento*

Asistidos por esta evidencia histórica, paleográfica y codicológica de los dos capítulos precedentes, en esta tercera y última sección nos adentraremos en el análisis filosófico de la influencia de la teoría de la libertad del Niseno en la Italia del siglo XV, especialmente en dos de sus más célebres y originales pensadores. Ellos son Nicolás de Cusa (1401-1464) y Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), cuyos años de vida curiosamente abarcan en dos tramos la totalidad del siglo. Intentaré probar que la antropología de la libertad de Gregorio es una de las fuentes insoslayables para comprender sus concepciones del hombre y el libre albedrío, tanto en sus propias obras como en sus entornos intelectuales.

Cap. 5) Nicolás de Cusa.

Hemos visto en la sección anterior que aparentemente el Cusano no poseía manuscritos de Gregorio en su biblioteca, pero que existen numerosos indicios de su contacto directo o indirecto con la obra del Niseno, que clasificamos en tres niveles de recepción (cf. 4.3.). Allí también hemos hecho notar que el entorno de colaboradores y amigos de Nicolás incluía a varias de las figuras que colaboraron activamente con la difusión de la antropología gregoriana en Italia, ya sea por sus traducciones como por la continuidad de pensamiento, entre ellos: Jorge de Trebisonda, Pietro Balbi, el Cardenal Bessarion, Dionisio el Cartujo y Ambrogio Traversari.

Al analizar más detenidamente las diversas temáticas de la antropología del Cusano y las numerosas coincidencias temáticas y terminológicas con el Niseno, se perfila con mayor claridad la importancia y los alcances de las diferentes vías de recepción textual que señalamos arriba.

5.1. La imago Dei viva y la naturaleza de la mente.

Entre las temáticas antropológicas del *De opificio hominis* presentes en el pensamiento del Cusano, quizás la cuestión más relevante sea aquella de la imagen de Dios. En efecto, Eriúgena había titulado su traducción del tratado del Niseno '*Sermo de imagine*', aludiendo a que la totalidad de la obra es un intento de explicitar el sentido del versículo del Génesis: “Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Gn 1, 26).

5.1.1. El hombre como imagen viviente de Dios.

Después de alabar la grandeza del hombre y el puesto de privilegio en el cosmos que le fue otorgado por el Creador, Gregorio describe en el capítulo IV del *De opificio hominis* el modo en que la constitución corpóreo-espiritual humana expresa su autoridad regia (cf. 1.1.2.). Para ello utiliza la metáfora de la creación de un instrumento adecuado para un fin. Afirma allí que el ser humano fue adaptado por Dios para ejercer la realeza, por medio de su alma “independiente y autogobernada (ἀδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον), regida por las propias decisiones con pleno poder sobre sí misma”.⁶⁶² En efecto, la libertad humana es para el Niseno el elemento central de la imagen de Dios en el hombre (cf. 1.2.1. y ss.). Pero luego vimos que Gregorio utiliza una segunda metáfora: la de la plasmación de imágenes de reyes por parte de los artesanos, por la que llama al ser humano ‘imagen viviente’ del creador (cf. 1.2.3).

Tanto Dionisio Exiguus como Eriúgena traducen la expresión ‘ἐμψυχος εἰκὼν’ por ‘*imago animata*’,⁶⁶³ y aunque este pasaje no fue anotado por Nicolás en el manuscrito de Oxford ni se encuentra citado textualmente en el *Periphyseon* o en la *Clavis*, es muy probable que el Cusano haya elaborado su propia concepción de la *mens* como *imago viva* influenciado por el Niseno, al menos de modo indirecto.⁶⁶⁴

Recordemos que Gregorio recurre a la misma expresión en su célebre tratado trinitario *Contra Eunomium*, muy frecuentado en las disputas teológicas entre Oriente y Occidente aún en el siglo XV (cf. 1.2.3.). Además, en el tratado *De infantibus* el Niseno

⁶⁶² Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* IV, 1 (ed. Forbes I/1, p. 126): “ἀδέσποτον αὐτὴν εἶναι καὶ αὐτεξούσιον, ἰδίῳις θελήμασιν αὐτοκρατορικῶς διοικουμένην”.

⁶⁶³ Cf. *Ibid.* (ed. Forbes I/1, p. 127); *De imagine* IV (ed. Cappuyns, p. 213, 34).

⁶⁶⁴ Tanto Gerda von Bredow como Nancy Hudson han llamado la atención sobre ese pasaje del Niseno como posible fuente del Cusano. Cf. Gerda von Bredow, “Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva dei imago)”, *MFCG*, vol. 13 (1978), p. 58; Nancy J. Hudson, *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, The Catholic University of America Press, Washington 2007, pp. 15-16.

utiliza una expresión análoga: ‘cierta semejanza viviente’ (ἔμψυχόν τι ὁμοίωμα), que se corresponde con aquella fórmula también común en los textos del Cusano: la ‘*viva Dei similitudo*’.⁶⁶⁵

La fórmula ‘ἔμψυχος εἰκῶν’ se volvería clave, además, durante la controversia con los iconoclastas, divulgándose extensamente en ámbito bizantino desde el siglo VIII (cf. 2.2.4-5.). Como vimos, nada menos que Juan Damasceno citará en sus *Orationes de imaginibus* estos pasajes del *De opificio hominis* para probar que el Hijo de Dios encarnado puede ser representado en imágenes, ya que el hombre mismo es imagen viviente de Dios (cf. 2.2.4.).⁶⁶⁶ Además de tratar estos temas ampliamente en *De visione Dei*, en uno de sus sermones que trata sobre la imagen divina el Cusano asocia el concepto de *viva imago* con la libertad de la mente, aludiendo a un fragmento del *De fide orthodoxa* del Damasceno –en la versión latina de Burgundio de Pisa– y manifestando así la impronta del optimismo antropológico gregoriano.⁶⁶⁷

Por otra parte, uno de los autores que utiliza repetidas veces la expresión *imago viva* para ensalzar la dignidad regia del hombre recibida de Dios y su libre albedrío, con ecos evidentes de la antropología de Gregorio, es Ramon Sibiuda (cf. 2.7.4.), cuyo *Liber creaturarum* fue leído por Nicolás y formaba parte de su biblioteca.⁶⁶⁸

5.1.2. Las metáforas del rey y del artista.

En el *De mente*, el Cusano utiliza, como Gregorio, la metáfora de la imagen de un rey: “Nuestra mente es la imagen de aquella entidad infinita, imagen que es la complicación de todas las imágenes, como la primera imagen de un rey desconocido (*quasi ignoti regis*

⁶⁶⁵ Cf. Gregorio de Nisa, *De infantibus praemature abreptis* (GNO III/2, p. 77, 20); Nicolás de Cusa, *De mente* IX (h V, 125, 10-11); *De fil. dei* VI (h IV, 86, 1-6); *Sermo* CCLVI, 11, 13-18; *Sermo* CCLXVI, 10, 6-8.

⁶⁶⁶ Cf. Juan Damasceno, *Orationes de imaginibus* I, 49-50 (ed. Kotter). La autoridad del Niseno, como hemos visto, fue decisiva en el segundo Concilio de Nicea (787), el séptimo ecuménico, que intentó resolver esta cuestión tan relevante para la cultura y la religiosidad bizantinas.

⁶⁶⁷ Véase Nicolás de Cusa, *Sermo* CCLI, 15, 2-10: “Hoc autem non negligendum quod libertas arbitrii in mente est, ut mens in se habeat suorum actuum principium et dominetur suis operibus secundum Damascenum. Et habet eam libertatem, quia est ad imaginem Dei creata. Et videtur attente consideranti quod prima causa ut causa posuit suam similitudinem in ipsa, ut sit viva imago sive causata causa; nec est possibile dignitatem eius exprimi”. Cf. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* II, 26 (ed. Kotter, 40.13).

⁶⁶⁸ Cf. e.g. Ramon Sibiuda, *Liber creaturarum*, tit. CIII (ed. Sulzbach, pp. 132-136). La copia de la obra que está en la biblioteca cusana es el Cod. Cus. 196. Cf. Jacob Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Kues*, Hospital zu Cues, Trier, 1905, pp. 182-183.

prima imago) es el ejemplar de todas las demás que han de ser pintadas según ella”.⁶⁶⁹ Pero el sentido del carácter viviente de la imagen se esclarece más adelante en la misma obra, cuando Nicolás vuelve a utilizar el símil divino del artista que hace un retrato de sí mismo.⁶⁷⁰ Como ninguna imagen puede ser igual a Dios infinito, la más perfecta será la que no permanezca estática, la que imite no sólo la figura sino también la actividad y el arte del Creador. Así, la mente se convierte en ‘perfecta y viva imagen del arte infinito’ (*artis infinitae perfecta et viva imago*).⁶⁷¹

Gregorio también recurre en el capítulo V del *De opificio hominis* a la imagen del pintor que se representa a sí mismo: “También nuestro modelador, al haber pintado una imagen que expresara su propia belleza (πρὸς τὸ ἴδιον κάλλος τὴν εἰκόνα), mediante la aplicación de las virtudes, como si fueran colores, representó en nosotros su propio principado (τὴν ἰδίαν ἀρχήν)”.⁶⁷² A esta virtud divina del ἀρχή comunicada a los hombres se agregan enseguida dos más: la del νοῦς o λόγος y la del amor (ἀγάπη),⁶⁷³ conformando una tríada de actividades propias de la imagen divina comparable a la de *potentia*, *sapientia* y *voluntas* que el Cusano menciona en los párrafos del *De mente* recién aludidos.

En efecto, para el Niseno, como para Nicolás, la imagen imita a su modo estas diferentes actividades y expresiones de la naturaleza divina. Así, el hombre posee un entendimiento (διάνοια) investigador y explorador de los seres (ζητητικὴ τε καὶ διερευνητικὴ τῶν ὄντων) a imagen de lo divino mismo, que observa todo, escucha todo y explora todo (πάντα ἐπιβλέπει, καὶ πάντα ἐπακούει τὸ Θεῖον, καὶ πάντα διερευνᾶται).⁶⁷⁴ Y ambos sostienen también que la mente realiza esta variedad de operaciones en su simplicidad (ἀπλότης, *simplicitas*), que es imagen de la perfecta simplicidad divina.⁶⁷⁵ Gregorio utiliza inmediatamente el argumento para probar la unidad de la naturaleza divina

⁶⁶⁹ Nicolás de Cusa, *De mente* III (h V, 73, 3-6): “mens nostra est illius entitatis infinitae imago, quae est omnium imaginum complicatio, quasi ignoti regis prima imago est omnium aliarum secundum ipsam depingibilium exemplar”. Cito para el *De mente* la traducción de Jorge Machetta: Jorge M. Machetta, Claudia D’Amico et al. (eds.) *Nicolás de Cusa. Un ignorante discurre acerca de la mente*, Buenos Aires, 2005. Sobre el tema del reino de la humanidad en el Cusano, cf. *De ludo globi* I, 43-44, 56-58; *De coni.* II, 14-17; *De vis. dei* VII, 26-28.

⁶⁷⁰ Cf. *Ibid.* XIII (h. V, 148-149).

⁶⁷¹ *Ibid.* (h. V, 149, 11-12).

⁶⁷² Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* V, 1 (ed. Forbes, p. 128): “καὶ τὸν ἡμέτερον πλάστην, οἷόν τισι βαφαῖς τῆ τῶν ἀρετῶν ἐπιβολῇ πρὸς τὸ ἴδιον κάλλος τὴν εἰκόνα περιανθίσαντα, ἐν ἡμῖν δεῖξαι τὴν ἰδίαν ἀρχήν”.

⁶⁷³ Cf. *Ibid.* V, 2 (ed. Forbes, p. 130).

⁶⁷⁴ Cf. *Ibid.* (ed. Forbes, p. 130).

⁶⁷⁵ Cf. *Ibid.* VI, 1-2 (ed. Forbes, pp. 130-132); Nicolás de Cusa, *De mente* III (h. V, 72, 1-3).

y la igualdad de las tres personas a partir de la unicidad de la imagen que ellas producen. El lector del manuscrito griego, identificado con el Cusano, destaca este pasaje anotando en el margen: “Contra Arianos et Anomeos”.⁶⁷⁶

5.1.3. El símil del *vivum speculum*.

Una metáfora análoga a la de la imagen viviente en ambos autores es la del espejo viviente (ἔμψυχον κάτοπτρον / *vivum speculum*). Tanto Gregorio como Nicolás usan la imagen del espejo para señalar la unidad esencial y la íntima correspondencia de la persona divina del Hijo respecto del Padre.⁶⁷⁷

Pero la mente humana también es descripta por ambos como un espejo. En efecto, un extenso fragmento del capítulo XII del *De opificio hominis* citado en el *Periphyseon* describe al νοῦς como un espejo que proyecta la belleza y la bondad divinas sobre la naturaleza y la materia.⁶⁷⁸

Llama la atención una segunda formulación de la metáfora en las obras del Niseno, en la que coincide más de cerca con el Cusano. Mientras que Gregorio llama a la naturaleza humana “espejo viviente con capacidad de decisión (τὸ προαιρετικόν τε καὶ ἔμψυχον κάτοπτρον)” en sus homilías sobre el *Cantar*,⁶⁷⁹ el Cusano afirma en *De filiatione Dei* que las naturalezas racionales son “espejos vivientes, intelectuales y libres (*viva et intellectualia atque libera [specula]*)”.⁶⁸⁰ Según lo que hemos visto más arriba, es posible en este punto la mediación de Traversari, quien había leído con gran admiración el tratado niseno (cf. 4.2.).

5.1.4. La unión mente-cuerpo y la *medietas* y universalidad de lo humano.

⁶⁷⁶ Oxford, Bodleian Library, Auct. E. 1. 6, f. 324v.

⁶⁷⁷ Cf. e.g. Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium* II, 215-17 (GNO I, p. 288, 4-29); Nicolás de Cusa, *De fil. dei* III, 65 et passim.

⁶⁷⁸ Cf. Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* XII, 9-12 (ed. Forbes I/2, pp. 168-170); Eriúgena, *Periphyseon* IV, 11 (PL 122, 789-790). El Cusano también llama ‘*vivum speculum*’ tanto a Dios (*De visione Dei* XII, 48) como al hombre (*De mente* V, 87).

⁶⁷⁹ Gregorio de Nisa, *In Canticum canticorum* (GNO VI, p. 440, 7-8).

⁶⁸⁰ Nicolás de Cusa, *De fil. dei* III (h IV, 65, 6-8).

Es interesante que el Cusano le atribuya a la mente (*mens*) la *complicatio* de todas las fuerzas animadoras del cuerpo, de su vida vegetativa, sensitiva, racional e intelectual.⁶⁸¹ El Niseno también describe estas divisiones de los grados de la vida que se van perfeccionando de modo ascendente hasta llegar a una síntesis superadora en la naturaleza humana, a la que llama ‘vida perfecta en el cuerpo’ (τελεία ἐν σώματι ζωή), y que integra en sí todos los grados inferiores de manera más elevada.⁶⁸²

Conviene recordar en este punto el usual equívoco que consiste en adjudicar al Niseno un rechazo categórico del concepto de microcosmos o un dualismo exacerbado. En *De opificio hominis* Gregorio sólo critica la concepción meramente material del microcosmos (cf. 1.1.6.).⁶⁸³

De hecho, como hemos visto, en ese mismo capítulo central –citado íntegramente en el *Periphyseon* y en la *Clavis*– y en otros lugares del tratado el autor describe a lo humano como síntesis entre lo divino y lo animal, como μέσον cósmico,⁶⁸⁴ y por ello rescata también explícitamente en otras obras el sentido más abarcador del hombre como pequeño mundo,⁶⁸⁵ tal como lo haría después Nemesio de Émesa.⁶⁸⁶

Justamente esa concepción nisena del hombre como naturaleza intermedia –en la traducción de Eriúgena: “*medium est humanitas*”⁶⁸⁷– será la que nutra la visión maximiana y eriugeniana del hombre como síntesis de lo creado (cf. 2.2.3.; 2.4.3.) e influirá, al menos indirectamente, en la noción cusana de microcosmos y de *natura media* que se une al Verbo en *De docta ignorantia*.⁶⁸⁸

En este contexto debemos mencionar otras dos cuestiones muy relevantes en la obra del Niseno, que luego son centrales en Eriúgena e influyen sobre Nicolás: la de la unidad esencial entre todos los hombres y la del carácter de totalidad o universalidad propio

⁶⁸¹ Cf. Nicolás de Cusa, *De mente* V, 80. Este es otro de los problemas centrales del *De coniecturis*.

⁶⁸² Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* VIII, 4-7 (ed. Forbes, I/1, pp. 140-144). La traducción eriugeniana de una parte de este texto es citada en el *Periphyseon* junto con otro pasaje del capítulo XIV, 2 (ed. Forbes I/2, p. 190), que expresa una idea similar, y así son leídos por la tradición posterior en Occidente (Cf. Eriúgena, *Periphyseon* III, 38 [PL 122, 735D-736B]). La progresión evolutiva de estos grados de vida –la “vía ascendente por pasos” (διὰ βαθμῶν ἄνοδος, o ‘*per gradus ascensus*’ en la versión de Eriúgena), como la describe Gregorio– reaparece en el Cusano, por ejemplo, en *De coni.* II, 16, 166.

⁶⁸³ Cf. *De opificio hominis* XVI, 1 (ed. Forbes, pp. 194-196).

⁶⁸⁴ *Ibid.* XVI, 9-18 (ed. Forbes I/2, pp. 200-208).

⁶⁸⁵ Cf. *De anima et resurrectione* (PG 46, 28A-B); *In inscriptiones Psalmorum* (ed. McDonough, GNO V, pp. 30.24 - 33.6).

⁶⁸⁶ Cf. Nemesio de Émesa, *De natura hominis* I (ed. Einarson, 423-431).

⁶⁸⁷ *De imagine* XVII (ed. Cappuyns, pp. 233.34 - 234.1).

⁶⁸⁸ Cf. Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia* III, 3, 197-199.

de la naturaleza humana. Pudimos comprobar la recepción en el Cusano de estas temáticas gregorianas a través de las notas de Nicolás al primer libro del *Periphyseon* y a la *Clavis physicae* (cf. 4.3.1-2.), pero además el Cusano leyó y comentó en más de una ocasión la paráfrasis de la sentencia del Niseno presente en la *Vox spiritualis* de Eriúgena –que Nicolás atribuye a Orígenes–: “*homo dicitur omnis*”. Eriúgena la presentaba justamente al describir al ser humano como tercer mundo, *medietas*, fusión entre lo espiritual y lo material y *officina omnium* (cf. 2.4.3.).

5.1.5. Uni-diversidad e incomprensibilidad de la mente.

Pero la coincidencia más palpable de sus respectivas teorías se manifiesta en el análisis de la uni-diversidad de la mente y de su relación con los sentidos. El pasaje que sigue, en el que Gregorio plantea la paradoja a modo de diálogo, se encuentra citado en el *Periphyseon* y en la tradición posterior:⁶⁸⁹

“¿Acaso conocieron la naturaleza de su propia mente? ‘Es algo multipartito y muy compuesto (πολυμερής και πολυσύνθετος)’. Pero ¿cómo está lo intelectual en composición? o ¿cuál es el modo de la mezcla entre realidades heterogéneas? ‘Es algo simple y no compuesto (άπλους και άσύνθετος)’. ¿Cómo, entonces, es dispersado hacia la multipartición de los sentidos? ¿Cómo está lo diverso en la unicidad (πώς εν μονότητι τὸ ποικίλον;)? ¿Cómo está lo uno en la diversidad (πώς εν ποικιλία τὸ έν)?”⁶⁹⁰

Los interrogantes que expresan esta aporía en el Niseno se asemejan asombrosamente a la pregunta formulada por el Cusano en el *De mente*: “Así, si la mente es coincidencia de la unidad y de la alteridad (*coincidentia unitatis et alteritatis*), al igual que el número, ¿cómo es divisible, siendo en ella la divisibilidad coincidente con la indivisible unidad?”.⁶⁹¹ El dilema expresa la propia incomprensibilidad de la mente ο νοῦς, que

⁶⁸⁹ Cf. Eriúgena, *Periphyseon* IV, 11 (PL 122, 788B-789A).

⁶⁹⁰ Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* XI, 2 (ed. Forbes, pp. 156-158): “εἰ τοῦ ἰδίου νοῦ τὴν φύσιν ἐπέγνωσαν; Πολυμερής τίς ἐστι, καὶ πολυσύνθετος. Καὶ πὼς τὸ νοητὸν ἐν συνθέσει; ἢ τίς ὁ τῆς τῶν ἑτερογενῶν ἀνακράσεως τρόπος; Ἀλλ’ ἀπλους καὶ ἄσύνθετος; καὶ πὼς εἰς τὴν πολυμέρειαν τὴν αἰσθητικὴν διασπείρεται; πὼς ἐν μονότητι τὸ ποικίλον; πὼς ἐν ποικιλίᾳ τὸ έν;”.

⁶⁹¹ Nicolás de Cusa, *De mente* XV (h. V, 158, 1-3): “Sic si mens est coincidentia unitatis et alteritatis ut numerus, quomodo divisibilis, cum divisibilitas in ea sit cum indivisibili unitate coincidens?”. Este tema ya había sido profusamente tratado por el Cusano en *De coniecturis*.

tanto Gregorio como Nicolás fundan en la incomprehensibilidad de la esencia divina arquetípica.⁶⁹² También habíamos destacado la importancia de esta cuestión para Eriúgena, tras los pasos del Niseno (cf. 2.4.3.).

5.2. *La concepción del libre albedrío.*

El elemento central de la imagen de Dios en el hombre para Gregorio de Nisa es su libertad. Hemos visto en el capítulo segundo cómo su teoría atravesó los siglos medievales en Oriente y Occidente, dejando muchas veces velada o confusa la identidad de su autor. Los autores del *Quattrocento* no son una excepción, como tampoco los críticos modernos. He aquí un ejemplo. El conocido pasaje del *Periphyseon* que Dermot Moran ha calificado de ‘crucial’ porque, según él, expresa el alegato eriugeniano decisivo en favor de una ‘libertad absoluta’ del hombre, posiblemente más radical que la de Pico,⁶⁹³ es en realidad una cita textual de Gregorio que corresponde al capítulo XVI del *De opificio hominis* (cf. 1.2.2.; 2.4.4.). El texto del Niseno retoma la cuestión de la dignidad divina y la realeza propias del hombre que había tratado en los primeros capítulos.

En efecto, después de describir la plenitud absoluta de perfecciones de las que goza la imagen divina, Gregorio afirma: “única entre todas ellas es el ser libre de la necesidad (τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι), y no subyugado por ninguna potestad natural, sino dirigir el arbitrio (γνώμην) con autogobierno (αὐτεξούσιον) hacia lo que le parece. [...] Lo que ha sido necesitado y forzado (κατηναγκασμένον καὶ βεβιασμένον) no puede ser virtud”.⁶⁹⁴ Intentaré probar el modo en que el Cusano asimila esta teoría de la imagen divina y el libre albedrío a través de sus fuentes. El Niseno despliega su teoría de una libertad personal,

⁶⁹² Cf. Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* XI, 3-4 (ed. Forbes, p. 158); Nicolás de Cusa, *De coniecturis* II, 16. La teología apofática propia del Niseno de Dionisio y de otros Padres griegos se hace eco en la obra del Eriúgena. Como vimos más arriba, Nicolás anota al margen uno de los pasajes del *Periphyseon* en el manuscrito de San Eucario, que describe la imposibilidad de comprender a Dios por el sentido corporal, por la razón y por el intelecto humano o angélico (Cf. *Periphyseon* I, 8 [PL 122, 447C]). En la nota se lee: “Deus incomprehensibilis” (Londres, Brit. Mus. Addit. 11035, f. 14r. Cf. *MFCG*, vol. 3 [1963], p. 87).

⁶⁹³ Cf. Dermot Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 163-165.

⁶⁹⁴ Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* XVI, 11 (ed. Forbes, p. 202): “ἐν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι, καὶ μὴ ὑπεξεῦχθαί τι φησικὴ δυναστεία· ἀλλ’ αὐτεξούσιον πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην. [...] τὸ δὲ κατηναγκασμένον καὶ βεβιασμένον ἀρετὴ εἶναι οὐ δύναται”. Recordemos la traducción del pasaje según Eriúgena: “in eo item quod sit omnium necessitate liberum nullique naturali hoc est materiali potentiae subiugatur. Sed per se potentem ad id quod desiderat habet voluntatem. [...] quod autem cogitur violentiamque patitur virtus esse non potest” (*De imagine* XVII, ed. Cappuyns, p. 234, 30-33).

inviolable y creativa tanto en esta obra como en el *De anima et resurrectione*, el *De vita Moysis* y las homilias *In Canticum*, todas obras cuyas traducciones o comentarios circularon, como hemos visto, en el ámbito de relaciones de Nicolás.

5.2.1. La visión del rostro de Dios y sus frutos en *De visione Dei*.

Los paralelos que pueden establecerse entre el pasaje citado –reproducido varias veces en el *Periphyseon* y en la *Clavis*– y las obras del Cusano son numerosos. Quizás el ejemplo más claro se encuentra en el frecuentado párrafo del *De visione Dei* que sigue a la respuesta de Dios dirigida al autor: “*Sis tu tuus et ego ero tuus*”:

“Oh, Señor, suavidad de toda dulzura, pusiste en mi libertad (*posuisti in libertate mea*) que yo sea, si lo habré de querer (*si voluero*), de mí mismo. De aquí que si yo no soy de mí mismo, tú no eres mío; pues forzarías la libertad (*necessitates enim libertatem*), ya que tú no podrías ser mío si yo no fuera tampoco de mí mismo. Y, porque pusiste esto en mi libertad, no me fuerzas, sino que me esperas, para que yo elija (*ut ego eligam*) ser de mí mismo.”⁶⁹⁵

En efecto, aquí se vincula la imagen divina con la delegación de una autoridad, con la libertad del querer y con la ausencia total de necesidad o coacción, tres elementos presentes en el breve fragmento nisenso. No parece casual que el Cusano ya hubiera descrito en la misma obra la *libera voluntas* como una fuerza (*vis*) recibida de Dios por la cual el hombre posee una viva imagen de la omnipotencia divina (*virtutis omnipotentiae tuae vivam imaginem*).⁶⁹⁶

Respecto al verbo *necessitare*, utilizado por el Cusano, es muy raro en la lengua latina, aunque sí puede utilizarse como traducción literal del verbo griego ἀναγκάζω y sus compuestos, tal como aparece en el fragmento del Niseno y también en su paráfrasis presente en el *Theophrastus* de Eneas de Gaza. Dijimos más arriba que era probable que Nicolás hubiera tenido acceso a la versión latina de este texto realizada por su amigo

⁶⁹⁵ Nicolás de Cusa, *De visione Dei* VII, 27 (h VI, 25, 15-19): “O domine, suavitas omnis dulcedinis, posuisti in libertate mea, ut sim, si voluero, mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus. Necessitates enim libertatem, cum tu non possis esse meus, nisi et ego sim mei ipsius. Et quia hoc posuisti in libertate mea, non me necessitas, sed exspectas, ut ego eligam mei ipsius esse”. Existe una abundante bibliografía en torno a este pasaje. Véase Rudolf Haubst (ed.), *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986*, Paulinus, Trier, 1989 (MFCG, vol. 18).

⁶⁹⁶ Cf. *Ibid.* IV, 11 (h VI, 15, 2-4).

Ambrogio Traversari (cf. 4.3.4.). Veamos a continuación el modo en que el abad camaldulense tradujo este fragmento clave:

Eneas de Gaza, <i>Theophrastus</i> (ed. Minniti Colonna, p. 21, 7-15; trad. propia)	<i>Versio Traversarii</i> (ed. Boissonade, pp. 481-482)
<p>{<i>Teo.</i>} ¿Acaso no sería mejor volverse buenos por necesidad (ἀγαθούς ἀνάγκη γενέσθαι) que elegir, en nombre de la libertad (ἐλευθερίας ὀνόματι), desplegar el mal?</p> <p>{<i>Eux.</i>} Pero ¿qué llegaría a ser esta virtud para un alma necesitada a ser esclava (δουλεύειν ἠναγκασμένη ψυχῇ)? Ninguna cosa forzada (βίαιον) es un bello aprendizaje y nada de lo que ocurre por necesidad (ἀνάγκη) es merecedor de alabanza. ¿Cómo estaría mejor el hombre: si fuera una piedra arrastrada en círculos adonde quisiera el artesano (ὅποι βούλοιτο ὁ τεχνίτης) o si fuera cierta nota producida por sí mismo (ἄφ' ἑαυτοῦ παρεχόμενος), que el Demiurgo coordina bellamente a la armonía universal?⁶⁹⁷</p>	<p>{Theophr.} Ergone non satius fuerit bonos necessario fieri, quam sub honesto libertatis nomine licere vitia eligere?</p> <p>{Eux.} Et quis, oro, virtuti locus esset, si necessitate animus potiora sequeretur? nulla enim optima est violenta disciplina, nihilque quod coactus facias laudes promeretur. An vero tu putas eum hominem esse meliorem qui brutus ac stolidus sit, et qua voluerit artifex circumferatur, quam qui vocalem aliquem ex se ipso sonum praestet, quem universali concinentiae conditor venustissime conjungat?</p>

Si bien con algunos desacuerdos respecto a la versión del texto griego que ha llegado hasta nosotros, Traversari transvasa al latín los conceptos y la cadencia del griego elegante de Eneas, y, a través de él, la concepción filosófica de la libertad del Niseno. Nótese la insistencia sobre el vínculo entre la libertad y el sí mismo personal, que había sido característico de la filosofía de Gregorio (cf. 1.3.4. y ss.; 1.4.) y reaparece en el pasaje del *De visione Dei* del Cusano. Como se verá también respecto del carácter cuasi divino del ser humano, Eneas es uno de los canales más probables de la influencia de la antropología gregoriana sobre Nicolás.

5.2.2. *Sis hoc quod vis.* Dimensión ontológica de la libertad.

⁶⁹⁷ Eneas de Gaza, *Theophrastus* (ed. Minniti Colonna, p. 21, 7-15): “{Θεόφραστος} Ἄρ' οὖν οὐκ ἄμεινον ἦν ἀγαθούς ἀνάγκη γενέσθαι ἢ ἐλευθερίας ὀνόματι ἐξεῖναι κακίαν αἰρεῖσθαι; {Εὐξίθεος} Καὶ τίς αὕτη γένοιτο ἂν ἀρετὴ δουλεύειν ἠναγκασμένη ψυχῇ; Βίαιον γὰρ οὐδὲν κάλλιστον μάθημα οὐδ' ἀνάγκη τι γιγνόμενον πρὸς εὐφημίαν ἐπιτήδειον. Πῶς δ' ἀμείνων ὁ ἄνθρωπος ἦν, εἰ λίθος ἦν ὅποι βούλοιτο ὁ τεχνίτης περιφερόμενος ἢ τινα φθόγγον ἀφ' ἑαυτοῦ παρεχόμενος, ὃν εἰς τὴν ὅλην ἀρμονίαν ὁ Δημιουργὸς συντάττει καλῶς;”.

En un interesante sermón de 1456, al comentar el pasaje evangélico de la curación de un hombre sordo (Mc 7, 31-37), el Cusano despliega su teoría de la elección humana en un contexto similar al de *De visione Dei*; se trata de un encuentro entre Dios y el ser humano.⁶⁹⁸ En efecto, cuando Jesús se dirige al hombre y le dice “¡Ábrete!”, Nicolás no lo interpreta como una liberación que se realiza desde fuera, sino como una apelación directa de Cristo a la persona humana, a la que delega una autoridad sobre su propia vida y su ser. Según el Cusano, es como si Dios dijera al hombre: “Sé eso que quieres (*sis hoc quod vis*)”.⁶⁹⁹ Aquí la persona no está llamada sólo a ser libre de condicionamientos externos, sino que también posee la autoridad de elegirse y de elegir su destino.

Lo llamativo de este último texto es que la libertad adquiere una cierta dimensión ontológica; el Cusano habla de llegar a ‘ser’ lo que uno quiera. Y esto está en continuidad con lo que afirmado en *De coniecturis*, sobre la plasticidad y virtualidad de la naturaleza para llegar a ‘ser’ (*esse*) humanamente cualquier cosa, desde Dios y los ángeles hasta las bestias salvajes.⁷⁰⁰ Si bien en el Cusano la interpretación de esta ilimitada capacidad es principalmente gnoseológico, se trata de una teoría de la libre transformación humana con varios antecedentes antiguos y entre los Padres, pero que es formulada por primera vez en el Niseno con un audaz carácter ontológico (cf. 1.4.4. y ss.).

Respecto al tema de la dimensión ontológica de la libertad, considero muy probable que el Cusano haya conocido la traducción que Trebisonda hace del *De vita Moysis* del Niseno, disponible a partir de 1446 en Roma (cf. 3.2.). Dedicada al poderoso cardenal Ludovico Trevisan, difícilmente pudiera pasar inadvertida al por entonces enviado papal de Parentucelli, y luego nombrado cardenal. Y esto sin mencionar los intereses históricos, teológicos y filosóficos que pudieron haber atraído al Cusano hacia la flamante versión.

⁶⁹⁸ Cf. Harald Schwaetzer, “‘Sei du das, was du willst!’ Die christozentrische Anthropologie der Freiheit in Sermo CCXXXIX des Nikolaus von Kues”, *Trierer Theologische Zeitschrift*, vol. 110 (2001), pp. 319-332.

⁶⁹⁹ Nicolás de Cusa, *Sermo CCXXXIX*, 14.

⁷⁰⁰ Cf. *De coniecturis* II (h 3, n. 143): “Humanitatis igitur unitas cum humanaliter contracta existat, omnia secundum hanc contractionis naturam complicare videtur. Ambit enim virtus unitatis eius universa atque ipsa intra suae regionis terminos adeo coercet, ut nihil omnium eius aufugiat potentiam. Quoniam omnia sensu aut ratione aut intellectu coniecturatur attingi atque has virtutes in sua unitate complicari dum conspicit, se ad omnia humaniter progredi posse supponit. Homo enim deus est, sed non absolute, quoniam homo; humanus est igitur deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo. Est igitur homo microcosmos aut humanus quidem mundus. Regio igitur ipsa humanitatis deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit. *Potest igitur homo esse humanus deus atque, ut deus, humaniter potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus aut aliud quodcumque. Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo*”.

Lo cierto es que en algunos de los pasajes que analizamos arriba de la versión de Trebisonda se ve claramente esta virtualidad ontológica de la libertad. Por ejemplo, cuando se afirma sobre los seres humanos: “tal como queremos, en eso nos volvemos” (ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν ἐν τούτῳ γινόμενοι / *prout volumus, certe fiamus*), o cuando el Niseno afirma que somos de algún modo nuestros propios padres, “al engendrarnos a nosotros mismos tal como queremos” (ἐαυτοὺς οἴους ἂν ἐθέλωμεν τίκτοντες / *qualescunque nos volumus electione gignentis*) (cf. 3.2.3.). Como lo hemos constatado en el caso de la teoría del Niseno, esta dimensión ontológica de la libertad está fundada en una nueva concepción de la persona y de su libre decisión (cf. 1.3.; 1.4.).

5.2.3. La elección de la libre voluntad.

Estas mismas cuestiones son tratadas por Nicolás en un sermón de Navidad de 1454. En este caso llama fuertemente la atención la semejanza en la formulación del problema respecto del texto del capítulo XVI del *De opificio hominis*. Así como Gregorio afirma primero que Dios participa toda la plenitud de sus bienes en su imagen, para después acentuar que entre esos bienes el más eminente es el de la libertad,⁷⁰¹ el Cusano dice: “Dios creó una naturaleza que participara en mayor grado de su bondad, y esta es la intelectual, la cual es más semejante al Creador y casi otro Dios (*quasi alius Deus*) en esto: en que posee libre albedrío (*liberum arbitrium*)”.⁷⁰² Nos detendremos nuevamente sobre esta cuasi identidad con lo divino enseguida.

Un poco más adelante en la misma sección Nicolás recurre a otra temática característica del Niseno y vinculada a la de la ‘imagen viviente’, la cuestión de la ἐπέκτασις, esto es, de la infinita capacidad humana para desplegarse y crecer en perfección (*feri melior*), que nuevamente diferencia al hombre del resto de la naturaleza, sujeta a las fuerzas naturales:

“Y puesto que es una potencia libre (*potentia libera*), puede volverse mejor. Ninguna otra naturaleza puede volverse mejor a partir de sí misma, sino que es lo que es por la necesidad (*sub necessitate*), que de este modo la retiene.

⁷⁰¹ Cf. Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* XVI, 10-11 (ed. Forbes, p. 202).

⁷⁰² *Sermo* CLXVIII (h XVIII/3, n. 8): “Creavit autem Deus naturam magis suae bonitatis participem, scilicet intellectualem, quae in hoc, quod habet liberum arbitrium, est creatori similior et est quasi alius deus”.

Únicamente la naturaleza intelectual posee en sí los principios por los cuales puede volverse mejor, y de esa manera más semejante y más capaz de Dios (*Deo similibior et capacior*).⁷⁰³

Como sucedía en Gregorio, este dinamismo progresivo de la naturaleza humana no implica de por sí una imperfección, sino una característica de lo creado, que a la vez implica una imitación siempre mayor de la perfección divina por parte del hombre, como una especie de ‘dios creado’ (cf. 1.2.4.).

5.2.4. El *De ludo globi*: necesidad, singularidad y libre elección.

En *De ludo globi* Nicolás reflexiona con mayor profundidad sobre la indeterminación propia de la libertad humana, en comparación con naturaleza de las demás criaturas. Y también sobre el carácter único e irrepitible de cada persona humana y su destino. Al diferenciar una vez más al hombre de los animales, que carecen de libertad, el autor afirma: “Cada uno de los hombres es libre (*quisque hominum liber*) de pensar lo que sea que desee (*quaecumque voluerit*), y de modo similar considerarlo y determinarlo. Puesto que no todos piensan lo mismo, cuando cada uno posee su propio espíritu libre (*liberum proprium spiritum*)”.⁷⁰⁴

Nuevamente las coincidencias con el Niseno son notables, en especial porque también atribuye la creatividad de la decisión al yo personal de cada uno y no a una propiedad de su naturaleza. Hemos visto que esta también era una de las características de la teoría de la libertad del *Theophrastus*.

Además, la fórmula ‘*quaecumque voluerit*’ recuerda a las numerosas expresiones tan propias de Gregorio acerca de la virtualidad y amplitud de la libertad del querer: πρὸς τὸ δοκοῦν, ὥπερ ἂν ἐθέλη, πρὸς ὅπερ ἂν ἄγη, etc., presentes en los textos que Nicolás puede haber conocido.⁷⁰⁵ De hecho, la fórmula cusana prácticamente coincide con la

⁷⁰³ *Ibid.*: “Et quia est libera potentia, potest fieri melior. Nulla natura alia potest fieri melior ex se, sed est id quod est sub necessitate, quae ipsam sic tenet. Sola intellectualis natura habet in se principia, per quae potest fieri melior, et ita Deo similibior et capacior”.

⁷⁰⁴ Nicolás de Cusa, *De ludo globi* I, 34 (h IX, p. 39): “Quisque hominum liber est cogitare quaecumque voluerit, similiter considerare atque determinare. Quare non omnes idem cogitant, quando quisque habet liberum proprium spiritum”.

⁷⁰⁵ Cf. e.g. Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* XVI, 11; *In Canticum canticorum* (GNO VI, p. 102, 4-6); *De anima et resurrectione* (PG 46, 80D); *De vita Moysis* II, 3.

expresión del *De vita Moysis* en la versión de Trebisonda, que acabamos de citar: ‘*qualescunque nos volumus*’ (cf. 3.2.3.), lo cual refuerza la hipótesis de la lectura de esta traducción por parte del Cusano.

En una sección posterior de esa misma obra, Nicolás vuelve a afirmar, como el Niseno en tantos de sus textos, que ningún tipo de necesidad o fortuna pueden afectar al libre albedrío humano.⁷⁰⁶

5.3. La cuestión del carácter divino del hombre.

La representación simbólica del ser humano como una cierta divinidad por parte de Nicolás de Cusa está sin dudas en continuidad con la tradición neoplatónica medieval que lo precede. El Cusano en muchos casos la vincula explícitamente con el *Asclepius* hermético, que también había influido profundamente sobre aquella tradición en Occidente. Sin embargo, la osadía y la complejidad con la que Nicolás aborda estos símbolos divinos, en especial en torno al problema del conocimiento y al del libre albedrío, manifiesta una notable originalidad respecto del neoplatonismo medieval. Sugeriré que también en este punto la inspiración puede haberle llegado directa o indirectamente de Gregorio de Nisa.

5.3.1. El hombre como una cierta divinidad en el Cusano y en el Niseno.

Es indudable que el Cusano combina diversas fuentes para elaborar su propia visión del hombre como *secundus deus*, *humanus deus* o *quasi alius deus*, que incluyen el *Asclepius* y a otros autores antiguos y medievales.

Los estudiosos insisten con razón en la relevancia de la fuente hermética para el pensamiento del Cusano en este punto.⁷⁰⁷ Sin embargo, considero que no se ha justificado satisfactoriamente las claras reformulaciones y alteraciones de las célebres sentencias

⁷⁰⁶ Nicolás de Cusa, *De ludo globi* I, 57-58.

⁷⁰⁷ Cf. Claudia D’Amico, “Elementos neoplatónicos y herméticos en la concepción del hombre de Nicolás de Cusa”, en J.M. Machetta y C. D’Amico (eds.), *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa: Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, Biblos, Buenos Aires, 2015, pp. 81-92; Martin Thurner, “Explikation der Welt und mystische Verinnerlichung. Die hermetische Definition des Menschen als ‘*secundus deus*’ bei Cusanus”, en P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni (eds.), *Hermetism from late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all’umanesimo*, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 245-260; Pasquale Arfé, “The Annotations of Nicolaus Cusanus and Giovanni Andrea Bussi on the *Asclepius*”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 62 (1999), pp. 29-59.

antropológicas del *Asclepius* en Nicolás. Algunos de estos nuevos elementos tampoco poseen precedentes en la tradición neoplatónica cristiana del Medioevo. Ahora bien, el original simbolismo divino del libre albedrío se muestra en el Cusano particularmente afín al de algunos Padres griegos, en especial, al de Gregorio de Nisa.

Ya en el capítulo central del *De opificio hominis* Gregorio afirma que el hombre posee la plenitud de las perfecciones de la naturaleza divina, pero de un modo creado (cf. 1.2.2-4), pasaje que es retomado por Eriúgena y la tradición que lo sigue (cf. 2.4.). No parece azaroso que Nicolás, en el pasaje del *De coniecturis* donde postula la infinita virtualidad de la naturaleza humana, se refiera a ésta como un ‘*mirabile Dei opificium*’, y sostenga aquello de que ‘el hombre es Dios, pero no absolutamente’ (*homo enim deus est, sed non absolute, quoniam homo*).⁷⁰⁸ Veremos que esta cuasi identificación con el Dios supremo y creador excede a las afirmaciones de los textos herméticos.

Luego de señalar en lo que sigue las continuidades y diferencias entre las metáforas divinas de la antropología del Cusano y las del *Asclepius*, analizaremos los textos del Niseno como fuentes posibles de la particular simbología cusana y algunas probables vías de recepción indirecta.

5.3.2. La síntesis a partir de las fuentes del Cusano.

Lo primero que llama la atención en relación al *Asclepius* es que en ningún lugar del texto hermético aparece de manera exacta la afirmación que el Cusano le adjudica en *De beryllo*: “Hermes Trimegisto dice que el hombre es un segundo dios (*hominem esse secundum deum*)”.⁷⁰⁹

La apelación de ‘dios segundo’ es usual en la tradición neopitagórica y platónica desde la Antigüedad tardía.⁷¹⁰ Se refiere a la segunda mónada o hipóstasis, llamada en general intelecto, razón o demiurgo. De hecho, el Trimegisto la atribuye en el capítulo diez al mundo, y afirma que el hombre es un tercer dios (*tertius deus*). Dice también allí que el hombre “es una segunda imagen de Dios (*secundam esse imaginem dei*), cuyas dos

⁷⁰⁸ Cf. Nicolás de Cusa, *De coniecturis* II (h 3, nn. 142-143).

⁷⁰⁹ Nicolás de Cusa, *De beryllo* (h 11/1, n. 7).

⁷¹⁰ El Cusano la menciona en referencia a Proclo en *De venatione sapientiae* 8: “Et quoniam omnia quae vivunt et intelligunt, nisi essent, nec viverent nec intelligerent, ideo causam entium vocavit post primum deum deorum –quem unum bonum, ut dixi, affirmabat– secundum deum, scilicet conditorem intellectum” (21, 3-6).

imágenes son el mundo y el hombre”.⁷¹¹ Nicolás anota al margen de este pasaje en su propio manuscrito del *Asclepius*: “*homo ad dei ymaginem sicut etiam mundus*”.⁷¹²

Cierto es que, en el elogio del hombre del capítulo seis, Hermes también había exclamado: “Magnífico milagro es el hombre (*magnum miraculum est homo*), un viviente que ha de ser adorado y honrado. Pues éste se dirige hacia la naturaleza de un dios (*ad naturam dei transit*), como si él mismo fuera un dios (*quasi ipse sit deus*)”.⁷¹³ Pero esta cercanía tan privilegiada del hombre con lo divino no parece referirse aquí al Dios supremo, sino más bien a alguna de las divinidades inferiores.

Algunos críticos recientes, como Thurner,⁷¹⁴ vincularon la interpretación antropológica del concepto de ‘*secundus deus*’ en el Cusano con la obra de Lactancio, cuya lectura cristianizada del original griego del *Lógos téleios* fuerza la identificación del dios segundo con la persona del Hijo en la Trinidad, como ya lo habían hecho con el concepto platónico-pitagórico los Padres griegos de los siglos II y III en Alejandría. Claro está que la antropología cusana y su afirmación de una cierta divinidad del hombre están íntimamente vinculadas con su cristología, como también sucedía, por otra parte, en el Niseno y en su traductor Eriúgena.⁷¹⁵ Sin embargo, veremos que puede haber otros motivos para esta elevación del hombre de *tertius* a *secundus deus* por parte de Nicolás.

Otra posibilidad es leer el carácter cuasi divino predicado del hombre desde la concepción hermética del *unus-omnia* y de la consecuente convertibilidad del nombre de Dios con todas las cosas, dos de las teorías predilectas del Cusano. Pero, en este caso, el carácter excepcional de la divinidad del hombre quedaría desdibujado, porque, como leemos en *De docta ignorantia*, cualquiera de las criaturas, incluso en el plano elemental, puede ser llamada de algún modo un dios ocasionado, una infinidad finita, un dios creado (*quasi creatura sit Deus occasionatus [...], omnis creatura sit quasi infinitas finita aut Deus creatus*), en cuanto que cada una es perfecta en su grado propio de contracción del absoluto.⁷¹⁶ En esta línea, puede entenderse también por qué el hombre puede ser llamado

⁷¹¹ *Asclepius* 10.

⁷¹² Cf. Pasquale Arfè, “The Annotations of Nicolaus Cusanus”, 1999, p. 55.

⁷¹³ Cf. *Asclepius* 6.

⁷¹⁴ Martin Thurner, “Explikation der Welt und mystische Verinnerlichung”, 2003, pp. 247-248.

⁷¹⁵ En este sentido, véase, por ejemplo, el *Sermo* XLI (h XVI/2, n. 8-10), donde se afirma que cada hombre encuentra su perfección o quietud (*quies*) solamente en Cristo.

⁷¹⁶ Cf. *De docta ignorantia* II, 2 (h 1, n. 104).

deus humanatus en *De dato Patris luminum*, tal como el mundo es llamado *deus sensibilis*.⁷¹⁷

Pero quizás podamos encontrar el motivo de la elevación del hombre al segundo rango de la divinidad en otra dimensión antropológica ensalzada por el *Asclepius* y asimilada por el Cusano: el plano operativo. Hermes despliega entre los capítulos 6 y 10 todas las prerrogativas y facultades del hombre como síntesis, mediador y cultor de lo terrenal y lo divino. Justamente lo llama allí tercer dios en cuanto que es *gubernator* junto con Dios del mundo sensible.⁷¹⁸

5.3.3. Relevancia del plano operativo y creativo del ser humano.

Ahora bien, el aspecto más admirable e inesperado de las potencialidades humanas Hermes lo reserva en el capítulo 37 al ámbito de lo sagrado: “que el hombre puede descubrir la naturaleza divina y producirla (*homo divinam potuit invenire naturam eamque efficere*)”.⁷¹⁹ Se refiere a un rito secreto para animar las estatuas invocando sobre ellas a los dioses. Así el hombre se convierte en *effector* de los dioses terrenos como el Dios supremo lo es de los celestiales. Ha sido señalado el modo en que el Cusano transfiere esta imagen hermética y toda su potencia simbólica al plano gnoseológico. Nicolás lo combina con el final del capítulo octavo del *Asclepius*, sobre las artes humanas y su acción sobre el mundo. De hecho, esta creatividad del hombre es el motivo por el cual lo llama *secundus deus* en *De beryllo*: “Pues así como Dios es el creador de las formas de los entes reales y naturales, así lo es el hombre de los entes racionales y de las formas artificiales (*ita homo rationalium entium et formarum artificialium*), los cuales no son sino similitudes de su propio intelecto (*sui intellectus similitudines*), así como las criaturas de Dios son similitudes del intelecto divino. Por esa razón el hombre posee un intelecto, el cual es similitud del intelecto divino en el crear (*qui est similitudo divini intellectus in creando*)”.⁷²⁰

⁷¹⁷ Cf. *De dato Patris luminum* II (h 4, n. 102, 9-13): “Et quamvis sic deus sit omnia in omnibus, non est tamen humanitas deus, licet posset sano intellectu Hermetis Trismegisti dictum admitti deum omnium rerum nominibus et res omnes dei nomine nominari, sic quod homo nominari posset deus humanatus, et hic mundus deus sensibilis, ut et Plato voluit”.

⁷¹⁸ Cf. *Asclepius* 10: “effector mundi deus et eorum, quae insunt, omnium, simul cuncta gubernando cum homine ipso, gubernatore compositi”.

⁷¹⁹ *Asclepius* 37.

⁷²⁰ *De beryllo* (h 11/1, n. 7).

Parece bastante evidente, entonces, que la clave para comprender la divinidad del hombre en el Cusano es este plano práctico y creativo. Además del mencionado problema gnoseológico, Nicolás recalca con insistencia en gran parte de sus obras la cuestión de la libertad como propiedad de la imagen divina en el hombre. Y con ello nuestro autor se aparta de su fuente hermética, en la que la libertad humana no juega un rol central, pero se aproxima a la tradición de pensamiento judío y cristiano que interpreta la *imago dei* como libertad.

5.3.4. El rol de la libertad en la simbología divina del hombre y las fuentes patrísticas.

Gregorio de Nisa es uno de los Padres griegos que afirma de modo más decisivo la preeminencia de la libertad como el elemento de la imagen que prácticamente la iguala a Dios creador (cf. 1.2.4.). Ya hemos tratado acerca de las probables vías de recepción del pensamiento del Niseno en el Cusano (cf. 4.3.), no obstante, me concentraré aquí en las que hacen puntualmente a la cuestión de la simbología divina del libre albedrío.

El Niseno afirma en muchas de sus obras que el carácter de imagen divina en el hombre lo eleva hasta una cierta igualdad con Dios mismo. Y ciertamente es su libertad lo que lo asemeja de modo más íntimo a lo divino. Si bien esto último había sido afirmado por otros autores cristianos anteriores y será confirmado por pensadores orientales posteriores como Máximo y Juan Damasceno, ninguno de ellos se expresa con la audacia de las afirmaciones del Niseno.

En sus discursos *De beatitudinibus*, como vimos arriba (cf. 1.2.4.), afirmaba que la naturaleza humana había sido equiparada a tal punto a Dios “que lo humano parece ser otro tal (ὡς ἄλλο ἐκεῖνο τὸ ἀνθρώπινον εἶναι δοκεῖν), habiendo sido formado con la más exacta semejanza (τῆ ἀκριβεστάτῃ ὁμοιώσει) según la imagen del prototipo”.⁷²¹ En su *De mortuis* lo sostenía con mayor audacia: “El hombre fue creado deiforme (θεοειδῆς) y bienaventurado, honrado con el autogobierno (τῷ αὐτεξουσίῳ τετιμημένος), pues lo

⁷²¹ Gregorio de Nisa, *De beatitudinibus* III (GNO VII/2, p. 105, 9-14): “Τούτου μέντοι τοῦ ὑπεραίροντος πᾶσαν δύναμιν καταληπτικὴν, ἐν μετουσίᾳ ποτὲ ἤμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ τοσοῦτον ἦν ἐν τῇ φύσει ἡμῶν ἐκεῖνο τὸ ἀγαθὸν τὸ ὑπὲρ πᾶν νόημα, ὡς ἄλλο ἐκεῖνο τὸ ἀνθρώπινον εἶναι δοκεῖν, τῆ ἀκριβεστάτῃ ὁμοιώσει κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ πρωτοτύπου μεμορφωμένον.”

autocrático e independiente es propio de la bienaventuranza divina”, y agregaba enseguida aquella temeraria sentencia: “lo autogobernado es igual a Dios (ισόθειον γὰρ ἐστὶ τὸ αὐτεξούσιον)”⁷²².

El Cusano puede haber entrado en contacto con esta doctrina de Gregorio a través de los propios eruditos y teólogos bizantinos en su propio entorno, durante sus viajes o en medio de los grandes concilios entre los años 1420 y 1439. No obstante, existe una vía más probable de recepción por medio de los autores del Medioevo latino, en especial a través de la tradición eriugeniana (cf. 4.3.4.).

En el capítulo central del *De opificio hominis* Gregorio describía los elementos implicados en la noción bíblica de imagen divina y sus alcances, resaltando el don de la libertad. Hemos dicho que, además de retomar la tradición oriental de la imagen divina como libertad, este párrafo capital de la obra del Niseno expande a su vez esta cualidad de la imagen hasta una cierta igualdad con lo divino (cf. 1.2.4.).

Tanto es así que Gregorio enseguida afirma que, de no existir la diferencia entre la naturaleza creada y la increada, la imagen se identificaría completamente con el arquetipo divino.⁷²³ La distancia con el *Asclepius* y con otras doctrinas de la semejanza divina del hombre es evidente. Es muy distinto afirmar el carácter divino del alma o su identidad con uno de los dioses de un sistema politeísta y jerárquico que sostener la cuasi-identidad de lo humano con el primer principio.

Precisamente esta cierta igualdad del hombre con Dios según su autonomía y libertad personal, a pesar de la infranqueable diferencia entre lo increado y lo creado, o, podríamos decir, entre lo absoluto y lo contracto, es la que reaparece más claramente en la antropología del Cusano.

5.3.5. Dos mediaciones posibles: Eneas de Gaza y Ramón Sibiuda.

Más allá de su posible contacto directo con el *De opificio hominis*, del que no tenemos evidencias claras, y de la mediación eriugeniana, el Cusano puede haber entrado en contacto con la concepción del Niseno respecto a este tema a través de dos autores que

⁷²² Gregorio de Nisa, *De mortuis* (GNO IX, p. 54, 1-10).

⁷²³ Cf. Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* XVI, 12 (ed. Forbes, p. 204).

hemos mencionado en el segundo capítulo, el rétor bizantino Eneas de Gaza y el filósofo y teólogo catalán Ramon Sibiuda (cf. 2.2.2; 2.7.4.).

Si es cierto que, como hemos sugerido, Nicolás conoce el *Theophrastus* de Eneas de Gaza a través de la traducción de su amigo Ambrogio Traversari (cf. 4.3.4.), es muy probable que haya sido una de sus fuentes de inspiración para la simbología divina de la libertad. En efecto, en un fragmento de su obra Eneas parafrasea el texto del capítulo 16 del *De opificio hominis* y destaca al autogobierno del alma racional (τὸ αὐτεξούσιον ψυχῆς λογικῆς) como el más bello privilegio (κάλλιστον ἀξίωμα), como el primer y más grande regalo del creador (cf. 2.2.2.). Analicemos las primeras palabras del pasaje de Eneas junto a la versión latina de Traversari:

Eneas de Gaza, <i>Theophrastus</i> (ed. Minniti Colonna, p. 21, 1-5; trad. propia)	<i>Versio Traversarii</i> (ed. Boissonade, p. 481)
Pero mientras [el injusto] tiene dominio sobre lo demás, la virtud, sin embargo, es independiente (ἀδέσποτον) y el autogobierno (τὸ αὐτεξούσιον) es el más bello privilegio (κάλλιστον ἀξίωμα) del alma racional, siendo el primer y más grande regalo (πρώτη καὶ μεγίστη τοῦ Δημιουργοῦ δωρεά) del Demiurgo a nosotros, el cual yo abrazo más que todo y doy tantísimas gracias al que lo concedió. ⁷²⁴	Cumque caetera improborum injuriis exposita sint, sola virtus hujusce dominationi nulla ratione patet, ac liberum arbitrium rationalisque animae pulcherrima profecto et maxima dignitas. Hoc ergo praecipuum atque eximium auctoris nostri munus pluris quam caetera facio et charius diligo gratiusque complector, ingentesque largitori gratias refero.

Eneas entra en la misma dinámica interpersonal que el Niseno plantea entre Dios creador y su criatura humana, y exalta por sobre todo el don divino del autogobierno (τὸ αὐτεξούσιον), que Traversari traduce según los cánones clásicos como ‘*liberum arbitrium*’. Esta intercambio amoroso entre creador y criatura es afín a los pasajes analizados sobre el don de la libertad en las obras del Cusano (cf. 5.2.1-3.).

Pero Eneas prosigue su alabanza de la libertad. Su interlocutor pone en duda el valor del libre albedrío por la posibilidad del mal. Entonces Euxiteo, el orador cristiano, quiere explicitar el motivo de tal grandeza y de la prioridad de la libertad sobre todos los demás

⁷²⁴ Eneas de Gaza, *Theophrastus* (ed. Minniti Colonna, p. 21, 1-5): “ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἐπικρατεῖ ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον καὶ τὸ αὐτεξούσιον ψυχῆς λογικῆς κάλλιστον ἀξίωμα, αὕτη πρώτη πρὸς ἡμᾶς καὶ μεγίστη τοῦ Δημιουργοῦ δωρεά, ἣν ἐγὼ παντὸς μᾶλλον ἀσπάζομαι καὶ πλείστην οἶδα τῷ δεδωκότι τὴν χάριν”.

dones divinos a la naturaleza humana. He aquí la frase central del pasaje en sus versiones griega y latina, con respectivas traducciones al español.

Eneas de Gaza, <i>Theophrastus</i> (ed. Minniti Colonna, p. 21, 5-6; trad. propia)	<i>Versio Traversarii</i> (ed. Boissonade, p. 481; trad. propia)
Τί γὰρ ἐλευθερίας σεμνότερον, ἢ παραλαβοῦσα θεὸν τὸν ἄνθρωπον ἀπεργάζεται;	<i>Quid enim hac libertate honestius excogitari possit, quae hominem deo simillimum una Deum efficit?</i>
¿Pues qué hay más sagrado que la libertad, la cual, una vez recibida, hace al hombre Dios?	¿Pues qué puede considerarse más noble que la libertad, la única que al hombre, el más semejante a Dios, lo hace Dios?

Las coincidencias con la teoría del Niseno son notables, y también con aquella afirmación del sermón de Nicolás: que el hombre “es más semejante al Creador y es casi otro Dios (*est creatori similior et est quasi alius Deus*) en esto: en que posee libre albedrío (*liberum arbitrium*)”.⁷²⁵ El Cusano puede haber recibido la versión del *Theophrastus* de mano de Traversari o haberla encontrado entre los papeles de su biblioteca, que revisó después de la muerte del Camaldolés.⁷²⁶

La segunda vía posible de recepción de la teoría del Niseno en Nicolás es el *Liber creaturarum* de Ramón Sibiuda, que como vimos formaba parte de la biblioteca cusana.⁷²⁷ Sibiuda repite esta teoría del carácter cuasi divino de la libertad humana, y, según intenté probar en el capítulo segundo, muy probablemente la haya leído en el Niseno (cf. 2.7.4.).

Y no puede elevarse a través de la naturaleza ni recibir una dignidad natural mayor, porque ha sido llevado y elevado hasta la semejanza y la imagen viva de Dios (*ad Dei similitudinem et imaginem vivam*). Pues el libre albedrío (*liberum arbitrium*) es la imagen viva de Dios [...] Éste lo hizo semejante a sí en naturaleza (*sibi similem in natura*) y casi de su propio género (*quasi de suo genere*) y a ninguna otra de las criaturas del mundo elevó a esta dignidad.⁷²⁸

⁷²⁵ Nicolás de Cusa, *Sermo CLXVIII*, 8 (h 18.3, p. 222): “Creavit autem Deus naturam magis suae bonitatis participem, scilicet intellectualem, quae in hoc, quod habet liberum arbitrium, est creatori similior et est quasi alius deus”.

⁷²⁶ Cf. Rudolf Haubst, “Die Thomas- und Proklos- Exzerpte des ‘Nicolaus Treverensis’ in Codicillus Strassburg 84”, *MFCG* 1 (1961), pp. 34-51.

⁷²⁷ Nuevamente, se trata del Cod. Cus. 196. Cf. Jacob Marx, Marx, Jacob, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Kues*, Hospital zu Cues, Trier, 1905, pp. 182-183.

⁷²⁸ Ramón Sibiuda, *Liber creaturarum*, tit. 103 (ed. Sulzbach, p. 136): “Neque potuit elevari per naturam nec maiorem accipere dignitatem naturalem, quia tractus est et elevatus usque ad Dei similitudinem et imaginem

No cabe duda de que la predicación al ser humano de la igualdad con Dios en Eneas y en Sibiuda excede cualitativamente a la mera convertibilidad del nombre divino con todas las cosas, de origen hermético. También supera a la identificación del hombre con una cierta divinidad en el *Asclepius*. Tras los pasos del Niseno, estos autores plantean una cierta equiparación del ser humano con el absoluto –insistimos, que no debe entenderse en el plano esencial u ontológico– y ello principalmente en virtud de su libre decisión. La simbología divina del hombre en el Cusano no sería adecuadamente comprendida prescindiendo de estas fuentes.

En la síntesis que Nicolás realiza entre elementos herméticos, neoplatónicos y patrísticos para definir al hombre como *secundus deus* o *quasi alius deus*, Gregorio parece haberle inspirado la cuota de audacia que volvió tan célebres a estas fórmulas en el pensamiento posterior.

Ciertamente, en el bosquejo presentado de la cuestión, la recepción de la antropología del Niseno por parte del Cusano se muestra un tanto fragmentaria y mayormente indirecta. La cuestión se dificulta, lo sabemos, por la identidad evasiva del Niseno a lo largo de la historia del pensamiento, en algunas ocasiones confundido con Nemesio de Émesa, en otras, con su amigo y homónimo el Nacianceno, incluso por su propio traductor latino, Eriúgena. Por otra parte, están las cuestiones doctrinales problemáticas de Gregorio por razones teológicas, que el propio Cusano rechaza en sus notas (cf. 4.3.2.). Probablemente sea por algunas de estas razones que Nicolás no menciona el nombre del Niseno en ningún pasaje de sus obras.

Pero, por otro lado, específicamente en el campo antropológico y en su teoría de la libertad, las evidencias que hemos presentado de la influencia directa e indirecta de Gregorio sobre Nicolás han sido numerosas y significativas.

vivam. Nam liberum arbitrium est imago Dei viva [...]. Fecit eum sibi similem in natura et quasi de suo genere et nullam aliam creaturarum mundi ad hanc dignitatem elevavit”.

Sección 3 - La influencia filosófica de la teoría de la libertad del Niseno sobre los autores del *Quattrocento* (cont.)

CAP. 6) GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA.

A diferencia del Cusano, Giovanni Pico della Mirandola ciertamente posee varios textos del Niseno en su biblioteca (cf. 4.6.). El joven conde menciona a Gregorio en dos ocasiones, sobre las que volveremos más adelante, una en su *Apologia* y otra en sus *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*.⁷²⁹ En el presente capítulo analizaremos las obras y las temáticas en las que Pico manifiesta claras afinidades con la antropología del Niseno, señalando numerosas coincidencias teóricas y paralelos textuales entre ambos autores.

Por cierto, la problemática cuestión de las fuentes del Mirandolano, cuya curiosidad intelectual parecía no tener límites, ha suscitado grandes controversias entre los críticos modernos.⁷³⁰ Teniendo presentes las diversas hipótesis interpretativas de los estudiosos

⁷²⁹ Cf. Giovanni Pico, *Apologia* (Opera, p. 127); *Disputationes adversus astrologiam* IV, 4 (ed. Garin, p. 454, 1).

⁷³⁰ Entre los numerosos estudios sobre las posibles fuentes de Pico, citamos sólo algunos de los principales en orden cronológico: Eugenio Garin, “La «Dignitas Hominis» e la letteratura patristica”, *La Rinascita* 1 (1938), pp. 102-146; Avery Dulles, *Princeps Concordiae: Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1941; Ernst Cassirer, “Giovanni Pico della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas”, *Journal of the History of Ideas* 3, n. 2-3 (1942), pp. 123-44, 319-46; Eugenio Garin, “Lo spirito cristiano di Pico della Mirandola”, en *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XVe et XVIe siècles*, CNRS, Paris, 1950, pp. 169-184; Bruno Nardi, “La mistica averroistica e Pico della Mirandola”, en *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XV al secolo XVI*, Sansoni, Firenze, 1958, pp. 127-146; Francis A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*, University of Chicago Press, Chicago, 1964; Paul Oskar Kristeller, “Giovanni Pico della Mirandola and his sources”, en AA.VV., *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze, 1965, vol. I, pp. 35-142; Giovanni Di Napoli, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Edizione di storia e letteratura, Roma, 1965; Henri de Lubac, *Pic de la Mirandole. Etudes et discussions*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974; Chaim Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1989; Silvia A. Magnavacca, *Presencia agustiniana en Pico della Mirandola*, Tesis de Doctorado en Filosofía, inédita, dirigida por el Dr. Angel Castellán, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1990; Edward P. Mahoney, “Giovanni Pico della Mirandola and Origen on Humans, Choice, and Hierarchy”, *Vivens Homo* 5 (1994), pp. 359-376; Charles Trinkaus, “Cosmos and Man: Marsilio Ficino and Giovanni Pico on the Structure of the Universe and the Freedom of Man”, en *Vivens Homo* 5 (1994), pp. 335-357; Stephen A. Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses. The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems (1486)*, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Tempe (AZ), 1998; Michael V. Dougherty, “Two Possible Sources for Pico's *Oratio*”, *Vivarium* 40 (2002), pp. 219-241. Una síntesis crítica de las muy diversas interpretaciones del pensamiento de Pico a lo largo del siglo XX puede encontrarse en William G. Craven, *Giovanni Pico della Mirandola, Symbol of his age: Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*, Librairie Droz, Genève, 1981.

sobre el sinnúmero de influencias platónicas, aristotélicas, patrísticas, escolásticas, árabes y judías, mágicas y cabalísticas de Pico, en especial en torno al problema de la libertad, intentaré precisar lo más posible los alcances del influjo que sobre él ejerce el pensamiento de Gregorio de Nisa.

6.1. *El Mirandolano y los Padres griegos.*

El interés y la predilección de Pico por los pensadores cristianos de los primeros siglos es evidente tanto por las incontables referencias en sus textos, los numerosos volúmenes griegos y latinos de los Padres en su biblioteca y los testimonios expresos de Pico mismo y de sus contemporáneos. Grandes representantes del movimiento humanista del *Trecento* y *Quattrocento* como Petrarca, Salutati, Bruni, Niccoli y Valla habían recurrido al llamado período patrístico en busca de una versión del cristianismo compatible con la cultura y la elocuencia clásicas. Veremos que el proyecto intelectual piquiano, si bien no reniega del escolasticismo y pretende conciliar las tradiciones filosóficas y culturales más diversas, mantiene, sin embargo, una afinidad de fondo con el pensamiento patrístico, especialmente notable con Agustín de Hipona entre los latinos y con Orígenes, Basilio y el pseudo-Dionisio Areopagita entre los griegos.⁷³¹

6.1.1. Los Padres griegos como fuente de Pico.

Sabemos que Mirandolano se jacta en la *Oratio* de no haber jurado sobre las palabras de nadie (*in nullius verba iuratus*); se propone volcarse a todos los maestros de filosofía, desempolvar todas las páginas, comprender todas las familias o escuelas.⁷³² Pero esto no opaca en lo más mínimo su afecto incondicional por el pensamiento de los Padres. De hecho, la libertad intelectual que describe Pico en esas líneas se asemeja notablemente a la metodología con la que su bienamado Orígenes enseña la filosofía a sus discípulos en

⁷³¹ Véase, por ejemplo, Silvia A. Magnavacca, *Presencia agustiniana en Pico della Mirandola*, 1990; Edward P. Mahoney, "Giovanni Pico della Mirandola and Origen", 1994, pp. 359-376.

⁷³² Cf. Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, pp. 138.30 - 140.1): "At ego ita me institui, ut in nullius verba iuratus, me per omnes philosophiae magistros funderem, omnes schedas excuterem, omnes familias agnoscerem".

Cesarea, escuchando a todas las escuelas de su tiempo, sin rechazar ni reprobar ningún argumento, exceptuando solamente a los filósofos que negaban a Dios o la providencia.⁷³³

Decía que una de las evidencias del contacto asiduo de Pico con los textos cristianos de los primeros siglos es el testimonio de sus contemporáneos. Analizaremos tres de ellos, que corresponden a distintos períodos y ámbitos de su itinerario intelectual.

El primero consiste en las palabras de su propio sobrino, biógrafo y editor, Gianfrancesco Pico. Algunos autores han dudado acerca de su caracterización de los últimos años de su tío, en los que describe una violenta conversión después de sus desventuras amorosas y eclesiásticas, seguida de un progresivo aislamiento de Pico, a la par de su creciente ascetismo y austeridad.⁷³⁴ En efecto, Gianfrancesco estaba bajo la influencia del rígido fraile Savonarola, influjo que se deja entrever en el tono moralista y apologético de su escrito. Sin embargo, su *Vita* aporta algunos detalles personales muy valiosos de la vida de su tío.

La siguiente es una descripción de las costumbres del joven Giovanni como lector a lo largo de su vida y de su ‘voracidad’ intelectual por los Padres: “Leyó exhaustivamente y extractó con increíble rapidez amplias bibliotecas tanto de los latinos como de los griegos (*tam latinorum quam graecorum*) y no dejó sin leer –si fuera concedida de modo alguno esa facultad– ninguna de las obras eruditas. Acerca de los antiguos doctores de la Iglesia (*de priscis Ecclesiae doctoribus*), tanto conocimiento había alcanzado, que era difícil de creer incluso en él, quien había consumido todo el tiempo de su vida sólo en la lectura de estos”.⁷³⁵

⁷³³ En efecto, un discurso de agradecimiento al maestro atribuido a Gregorio el Taumaturgo afirma que Orígenes les hacía leer cuantos escritos había de los antiguos filósofos y poetas, sin dar preferencia ni condenar ninguna escuela filosófica, helénica o bárbara. Cf. [Gregorio de Neocesarea], *Oratio panegirica in Origenem* XIII-XIV; Porfirio, *Adversus christianos* III, apud Eusebio de Cesarea, *Historia ecclesiastica* VI, 19, 4-8. Sobre la probable lectura piquiana del discurso panegírico atribuido a Gregorio de Neocesarea, véase Henri Crouzel, *Une controverse sur Origène à la Renaissance: Jean Pic de la Mirandole et Pierre Garcia*, Vrin, Paris, 1977, p. 251.

⁷³⁴ Véase, por ejemplo, Stephen A. Farmer, *Syncretism in the West*, 1998, pp. 151-179; Eugenio Garin, “Ricordando Giovanni e Gianfrancesco Pico della Mirandola”, *Giornale critico della filosofia italiana* 74 (1995), pp. 5-19; Charles B. Schmitt, “Gianfrancesco Pico’s Attitude toward his Uncle”, en AA.VV., *L’opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell’Umanismo*, Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze, 1965, tomo 2, pp. 305-313.

⁷³⁵ Gianfrancesco Pico, *Ioannis Pici Mirandulae vita* (Opera, p. 6* [la numeración de las páginas de la edición comienza más adelante; por eso detallo con asterisco el número relativo de página del texto biográfico]): “Bibliothecas amplas tam latinorum quam graecorum incredibili celeritate et perlegit et excerpit, nullasque (si modo facultas data) commentationes illectas praeteriit. De priscis Ecclesiae doctoribus tantum cognitionis

Según el humanista Pietro Crinito, el propio Savonarola, vencido por los argumentos del Mirandolano, identifica en una ocasión la sabiduría del joven con la de los grandes autores patristicos. El intenso debate entre ambos sobre el valor de la sabiduría de los antiguos tiene lugar en la biblioteca pública de San Marco. Savonarola desprecia a los clásicos en su conjunto, llegando a vilipendiar incluso a Platón y a Aristóteles.⁷³⁶

Pico le responde con una amplia y elocuente defensa de los *prisci theologi* como partícipes de una única sabiduría y precursores del misterio cristiano. Cuando el debate culmina –relata Crinito–, Savonarola queda rendido ante la erudición del joven, lo abraza y reconoce que en su tiempo sólo Pico conjuga un conocimiento exhaustivo tanto de la filosofía de los antiguos como de las doctrinas y las leyes cristianas, comparable sólo con el de los grandes Padres de Iglesia de Oriente y Occidente.⁷³⁷ Crinito anota allí los siguientes nombres: “Jerónimo, Agustín, los Basilio, Gregorios y Dionisios”.⁷³⁸ Es probable que Savonarola no distinguiera las figuras de Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno, pero está claro que, entre los griegos, destaca las figuras del pseudo-Dionisio y de los Capadocios.

El tercer testimonio nos llega de otro de los centros intelectuales florentinos, la abadía de Fiesole, donde vimos que estaban disponibles dos códices clave con textos del Niseno en sus traducciones latinas: de *De opificio hominis* y el *De vita Moysis* (cf. 4.5.3.). El abad de Fiesole, el humanista y teólogo Matteo Bossi, describe una prolongada estada del joven Pico entre los años 1489 y 1491 en la abadía, enviado allí por el Magnífico.⁷³⁹

adeptus fuerat, quantum credere difficile est etiam in eo, qui in ipsis solum evolvendis totum vitae tempus consumpsisset”.

⁷³⁶ Cf. Pietro Crinito, *De honesta disciplina* III, 2 (ed. Angeleri, p. 104).

⁷³⁷ Cf. *Ibid.*: “Quibus relatis Hieronymus Savonarola Ioannem Picum complexus: «Et unus tu –inquit– es, Pice, aetate nostra, qui omnium veterum philosophiam ac religionis christianae praecepta et leges percalleas, ut haec tua quidem rerum pene omnium cognitio antiquioribus illis Hieronymo, Augustino, Basiliis, Gregoriisque ac Dionysiis merito conferri possit». Nam alia *ibidem* multa Ioannes Picus de Christo legibusque eius ac religione copiose disseruit ex Chaldaicis atque Syriacis thesauris. Quod alibi commodius recensui”.

⁷³⁸ Cf. *Ibid.*

⁷³⁹ Cf. Matteo Bossi, *De instituendo sapientia animo* VIII (Bologna, 1495): “Pico vero Mirandula in Fesulano Abbas annum totum gavisus sum hospite a Laurentio Medice mihi commisso: quo in loco ocium ad sacrarum litterarum maxime studia linguamque hebraeam perdiscendam commodissimum sibi delegerat illectus: cum solitudine amoenissima quidem et litteris grata: tum praeclara biblioteca illa: quam nobis construxit una cum monasterio toto impensa spectabili Cosmus paternus avus Laurentii et medicae familiae princeps et publicis insuper meritis atque perpetuis putatus primus patriae pater. Hos ambos ego iuvenes deprehendi continue alia nulla: qua litterarum cura dulce dineque teneri. Post rem sacram auspiciamque divina: quae priusquam agerent mane quicque: quae rebant: totas ferme horas, diurnas aestate nocturnas hyeme discendo trivisse: ut tantum omnifariae doctrinae cumulum assecuti essent”. Véase Angela Dressen, “*Peripatetici pariter et platonici*”:

Son los años en los que Pico redacta el *Heptaplus*, el *De ente et uno* y otros comentarios bíblicos. Esto coincide tanto con lo narrado en la carta de Lorenzo a Giovanni Lanfredini (cf. 4.5.2.) como con la crónica de Bossi. Según el abad, la dedicación exclusiva del joven en ese periodo son las letras sagradas, los textos de los autores cristianos antiguos y la lengua hebrea, para lo cual el Mirandolano no se aparta ni un momento de los preciados volúmenes de la biblioteca, ni en las pesadas jornadas del verano ni en las duras noches del invierno.⁷⁴⁰

Pero no es la primera vez que Pico visita Fiesole, sino que había frecuentado el lugar en sus previas estadías en Florencia, poco antes de 1480 y luego en 1484, como lo prueban los intercambios epistolares entre el joven y sus queridísimas amistades florentinas: en especial los hermanos Benivieni, Poliziano y Marsilio Ficino.⁷⁴¹ Es muy probable, además, que él y Poliziano hubieran hurgado en esos años entre los volúmenes de la célebre biblioteca abacial, pensada justamente por Cosimo como centro académico y formativo no sólo para los monjes, sino también para los intelectuales y humanistas.

6.1.2. La patrística y el Niseno en el proyecto de renovación del Mirandolano.

Si la antropología del Niseno había resultado atrapante para las primeras generaciones de humanistas florentinos, en especial en torno a Luigi Marsili, y luego había cautivado por diversas sendas a Traversari y al Cusano, ella no podía pasar inadvertida a la vocación intelectual de Pico della Mirandola.

Poliziano and Pico della Mirandola and the library of the Badia Fiesolana”, en H. Damm et al. (eds.), *The Artist as Reader: on Education and Non-Education of Early Modern Artists*, Brill, Leiden, 2013, pp. 369-385. Llama la atención el recurso al raro adjetivo ‘omnifarius’, que es usado a su vez por Pico y por Poliziano; cf. Francesco Bausi, *Nec rhetor neque philosophus: Fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484–87)*, Olschki, Firenze, 1996, p. 136. Dressen documenta (pp. 169 y ss.) la profunda afinidad del erudito abad tanto con Poliziano como con Pico.

⁷⁴⁰ Cf. *Ibid.* Véase también Giovanni Pico, *Heptaplus*, Proem. (ed. Garin, p.182): “Debentur autem tibi haec nostra, qualiacumque sint, adhuc rudimenta nostrae iuventutis, Laurenti vir clarissime, vel quia sunt mea, qui tibi meipsum iam pridem dedi et vovi, vel quia hoc ipsum tu nobis, in quo sunt nata, Faesulani secessus ocium parasti. Quod interventu etiam crebro vel assiduitate potius Angeli Politiani familiaris tui conditur, cuius amoenum et fertile ingenium quam antea flores litterarum varios extulerat tam nunc, ut arbitrator, solidam philosophiae maturamque adeo frugem pollicetur”.

⁷⁴¹ Cf. Giovanni Pico, *Epistulae* (Opera, p. 373); Angelo Poliziano, *Epistulae X* (Opera [Basilea, 1553], p. 135). Véase Eugenio Garin, *Giovanni Pico della Mirandola: vita e dottrina*, Felice Le Monnier, Firenze, 1937, pp. 5-7; 20-22.

En efecto, la herencia de los Padres, su admirable conjugación de la erudición y elocuencia clásicas con los grandes misterios del cristianismo, impactan profundamente sobre el joven. Incluso pueden verse como inspiradores de su gran proyecto de renovación de la cultura de su tiempo, su intento por lograr la *pax philosophica* y la concordia entre las tradiciones más diversas. Así como sus autores patrísticos favoritos había visto la cultura clásica como prefiguración de la sabiduría cristiana, para Pico todas sus innumerables fuentes árabes, judías, caldeas, platónicas, aristotélicas, herméticas, mágicas y cabalísticas concuerdan en su núcleo esencial y confirman al unísono la verdad de la religión cristiana.

Claro que la figura del Niseno no era muy adecuada como *auctoritas* para sustentar la nueva antropología y la ambiciosa propuesta de conciliación filosófica universal. Gregorio no tenía el prestigio y la solemnidad de un Agustín o de su hermano mayor Basilio tanto en Oriente como Occidente. Carecía de la gloria poética y teológica de su homónimo el Nacianceno. No podía compararse con Dionisio, el supuesto discípulo de Pablo en el Areópago. Incluso quedaba a la sombra de Orígenes por los afamados logros exegéticos de este, aunque sí sufría el rechazo por compartir muchos de los aspectos más polémicos y peligrosos de sus doctrinas.

Y sin embargo, todo parece indicar, como veremos, que Gregorio fue una de las fuentes principales de la antropología de Pico en su *Oratio* y en su *Heptaplus*, influyendo también en sus obras posteriores. Si lográramos verificar en lo que sigue este grado de influencia del Niseno sobre Pico, cabría preguntarse por las razones del Mirandolano para no otorgarle un lugar de mayor preponderancia al enumerar sus fuentes.

Un motivo podría ser, como vimos que ocurre en otros autores, la ambigua y en parte desconocida figura del Niseno en los ámbitos intelectuales de la época. Otro puede ser la sospecha de heterodoxia de las doctrinas de Gregorio, cuestión que parece haber preocupado al Cusano (cf. 4.3.2.); aunque sería difícil de explicar, si este fuera el caso, la férrea defensa piquiana de Orígenes.

Una última motivación –y esta, a mi parecer, la más plausible– podría consistir en el deseo de Pico de recrear por cuenta propia algunas de las poderosas y sugestivas imágenes que utiliza Gregorio para desentrañar el misterio de la naturaleza humana y la libertad, pero velando la identidad de su fuente. En efecto, el joven Mirandolano insiste en muchas de sus obras con la pretensión de originalidad y novedad de sus propias doctrinas y reflexiones en

torno al ser humano.⁷⁴² En este sentido, tendría poco sentido citar a Gregorio como *auctoritas* si lo que Pico está tomando de su obra no es un argumento puntual o una doctrina, sino un recurso literario-filosófico, una alegoría para expresar su nueva concepción antropológica. No olvidemos el impacto que buscaba producir Pico al describir esta visión del hombre en los primeros párrafos de su proyectado discurso inaugural en Roma, ante el pontífice y una asamblea de doctos venidos de toda Europa. Muchos de sus elementos, además, reaparecen en el *Heptaplus* y en otras obras.⁷⁴³

6.1.3. La defensa de Orígenes.

Aunque no podamos resolver la mentada cuestión por el momento, detengámonos ahora, como antesala de la influencia del Niseno, sobre la presencia de Orígenes en Pico. El análisis de esta recepción es importante para perfilar con mayor precisión la verdadera influencia del Niseno.

El Mirandolano le dedica a Orígenes una de sus *Conclusiones nongentae*, que serían debatidas en Roma en 1487. Pero además, una vez frustrado su proyecto original y habiendo sido condenadas trece de sus tesis, dedica la sección más extensa de su *Apologia* a la figura del Alejandrino, cuya doctrina y persona habían sido tildadas de llana herejía por algunos miembros de la comisión papal.

Es interesante notar el empeño del Mirandolano en absolver a Orígenes y ensalzar el valor intrínseco de su método filosófico y exegético. En varios pasajes de su discurso se vuelve evidente que la reivindicación del Alejandrino implica también una defensa de su propio proyecto de búsqueda filosófica y de concordia universal.⁷⁴⁴ Sólo así se explica que, entre las veintinueve tesis dedicadas a complejos problemas técnicos de la teología y atribuidas a su propia opinión (*secundum opinionem propriam*), incluya en último lugar la siguiente, sencillamente expresada: “Es más razonable creer que Orígenes ha sido salvado

⁷⁴² Cf. e.g. *Oratio* (ed. Garin, pp. 102-104); *Heptaplus*, Proem. (ed. Garin, pp. 178-180).

⁷⁴³ En este punto coincido con la relativización que ha hecho De Lubac de la pretensión de absoluta ‘originalidad’ de Pico; en su caso proponiendo una fuerte influencia de los autores patristicos en general. Cf. Henri de Lubac, *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974, p. 172: “Le jeune seigneur de la Mirandole n’était pas aussi fantasque, ni aussi révolutionnaire que plusieurs, depuis lors, ont pu le croire”.

⁷⁴⁴ Cf. e.g. Eugenio Garin, *Pico della Mirandola*, 1937, p. 141; Jean-Pierre Cordier, *Jean Pic de la Mirandole, ou la plus pure figure de l’humanisme chrétien*, Debresse, Paris, 1958, p. 72; William G. Craven, *Giovanni Pico della Mirandola, symbol of his age*, 1981, p. 49.

que creer que él mismo ha sido condenado (*Rationabilius est credere Origenem esse salvum, quam credere ipsum esse damnatum*)”.⁷⁴⁵

Claro que cada una de las conclusiones, como su nombre lo indica, no estaba destinada a ser comprendida a partir de su simple lectura, sino que representaba el punto de llegada de una *quaestio* a ser discutida, elaborada y argumentada en el frustrado evento público. Pico mismo reconoce que algunas de ellas, al ser leídas en su forma tan breve y categórica, corrían el riesgo de ser mal interpretadas.⁷⁴⁶ Paradójicamente, el Mirandolano encuentra la oportunidad de exponer y defender, entre las novecientas tesis, sólo las trece que habían sido sospechadas de herejía por el tribunal de obispos, superiores religiosos, teólogos y canonistas que el papa había designado para su examen.

Según el testimonio del propio Pico, la tesis sobre Orígenes en especial habría despertado acaloradas discusiones en las primeras reuniones de la comisión con el joven conde de la Concordia. El breve papal *Cum ex injuncto nobis*, del 20 de febrero de 1487, había suspendido el debate público y convocado a los expertos a iniciar sus trabajos a partir del 2 de marzo. Probablemente a causa de las elocuentes y un tanto perturbadoras intervenciones de Pico, que contaba en ese momento con sólo 24 años, después del cuarto día de reunida la comisión, el papa ordenó que no participara más de los encuentros.⁷⁴⁷

Es muy probable que el contacto asiduo de Pico con los textos origenianos tenga lugar a partir de su segunda estancia en Florencia, en 1484, y gracias a la influencia de Marsilio Ficino. Éste había llamado al Alejandrino ‘*platonicus nobilissimus*’ ya en su temprano tratado *De voluptate*, de 1457.⁷⁴⁸

En efecto, Orígenes representaría también para Pico una síntesis ejemplar entre la filosofía platónica y el cristianismo. Es mencionado dos veces en su *Oratio* y tres en el *Heptaplus*, en los que hay referencias explícitas a sus obras exegéticas.⁷⁴⁹ En la primera de estas obras, redactada para inaugurar la *disputatio* romana, Pico cita también un pasaje del *Contra Celsum* origeniano sobre la revelación que Cristo hacía de los misterios a sus

⁷⁴⁵ Giovanni Pico, *Conclusiones nongentae* 4>29 (ed. Farmer, p. 434).

⁷⁴⁶ Cf. Giovanni Pico, *Apologia* (Opera, pp. 236-237). Vid. Henri de Lubac, *Pic de la Mirandole: Études et discussions*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974, pp. 404-405.

⁷⁴⁷ Cf. las actas del proceso en Louis Dorez y Ernest Thuasne, *Pic de la Mirandole en France (1485-1488)*, E. Leroux, Paris, 1897, pp. 114-144.

⁷⁴⁸ Cf. Marsilio Ficino, *De voluptate* (Opera [Basilea, 1576], p. 994).

⁷⁴⁹ Cf. Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, pp. 154; 156); *Heptaplus*, Proem.; III, 4 (ed. Garin, pp. 178; 258-260).

discípulos, y vuelve a citarlo en el *Commento* y en la *Apologia*.⁷⁵⁰ El tratado de Orígenes había reingresado en el ámbito intelectual de Occidente sólo cinco años antes, traducido del griego por Cristoforo Persona y publicado en Roma. La edición de esta versión latina figura en los catálogos de la biblioteca del Mirandolano; también se registran allí algunos manuscritos de los comentarios bíblicos de Orígenes en sus traducciones latinas antiguas y un tercer volumen con sus cartas, probablemente recopiladas de distintas fuentes⁷⁵¹.

Se conserva, además, en la Biblioteca Medicea Laurenziana un manuscrito con la versión latina del *Perì Arkhôn* de Orígenes anotado por Pico. Este tratado es sin duda la obra más controversial del Alejandrino, que conservamos íntegra sólo en la muy cuestionada traducción latina de Rufino. Algunas doctrinas del *Perì Arkhôn* fueron citadas y contestadas por renombrados autores antiguos como Epifanio de Salamina, Jerónimo y Cirilo de Alejandría; y luego señaladas como heréticas por el emperador Justiniano. En el manuscrito florentino, las notas marginales de Pico destacan la pertenencia de Orígenes al *corpus spiritualis* de los platónicos, vinculando algunos de sus pasajes con Plotino y con Hermes Trimegisto. Es interesante observar que cinco de las ocho anotaciones más extensas se refieren al problema del alma, que se vuelve medular en los debates ante la comisión papal.⁷⁵²

En efecto, entre las principales doctrinas filosóficas del Alejandrino que influyen en el Mirandolano se encuentra la cuestión del origen y la esencia del alma humana. Pico describe con aprobación la teoría psicológica de Orígenes en la *Apologia*. Y aunque reconoce algunos errores en las hipótesis del Alejandrino, atribuye a su doctrina una plena consonancia con la tradición cristiana, especialmente cuando este afirma “que todas las almas son de una misma especie (*eiusdem speciei*), que son de libre voluntad (*liberae voluntatis*), racionales e inmortales, que han sido creadas por Dios (*a Deo creatae*) y que recibirán penas por sus malas obras y premios por las buenas”.⁷⁵³

⁷⁵⁰ La cita es de Orígenes, *Contra Celsum* VI, 6. Cf. Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 156); *Commento sopra una canzona d'amore* (ed. Garin, p. 580); *Apologia* (Opera, p. 122).

⁷⁵¹ Cf. Pearl Kibre *The library of Pico della Mirandola*, 1936, pp. 150; 185; 187.

⁷⁵² Cf. El MS Laurenziano San Marco 612. Las anotaciones han sido editadas en Sebastiano Gentile, “Traversari e Niccoli, Pico e Ficino: note in margine ad alcuni manoscritti dei Padri”, en M. Cortesi y C. Leonardi (eds.), *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*, Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2000, pp. 111-112.

⁷⁵³ Giovanni Pico, *Apologia* VI (*De salute Origenis*), § 27 (ed. Crouzel, p. 130).

Algunos estudiosos de Pico, como de Lubac y Mahoney, han llamado la atención sobre la posible influencia de Orígenes sobre la teoría de la libertad piquiana.⁷⁵⁴ En efecto, Orígenes había concebido una unidad e igualdad original de todas las naturalezas espirituales, contra el determinismo de los gnósticos. La diferenciación entre ángeles, demonios y almas humanas era para él una consecuencia del uso de la libertad, que podía apartar en esos distintos grados a cada ser del principio divino.⁷⁵⁵ Esta concepción tan plástica de la naturaleza racional ciertamente está presente en las páginas de la *Oratio*, y es notable su influencia cuando Pico describe el progresivo ascenso del alma humana a lo divino: “Si [cultivare las simientes] intelectuales, será ángel e hijo de Dios (*angelus erit et Dei filius*), y si, no contento con la suerte de ninguna criatura, se hubiere recogido en el centro de su propia unidad, será hecho un único espíritu con Dios (*unus cum Deo spiritus factus*)”.⁷⁵⁶

De modo muy similar, cuando Orígenes describe en el *Peri Arkhôn* a los espíritus del tercer orden, que Dios identificó con el género humano, dice que ellos pueden alcanzar el orden de los ángeles (*angelorum ordinem*) y volverse hijos de Dios (*filius Dei fiunt*).⁷⁵⁷ Allí también Orígenes corona el ascenso del alma con una referencia al mismo versículo paulino al que Pico recurre doce siglos más tarde (Cf. 1 Cor 6, 17): “No sólo elevándose sobre su naturaleza corpórea, sino también sobre los movimientos inciertos y frágiles del alma misma, se han adherido al Señor, ya que se han vuelto integralmente espíritus (*facti ex integro spiritus*), para que sean siempre un único espíritu con Él (*cum illo unus spiritus*)”.⁷⁵⁸

Ahora bien, como veremos, esta influencia de Orígenes sobre Pico, aunque es más evidente por las referencias explícitas del Mirandolano, no opaca el influjo más decisivo, pero subterráneo, de la teoría de la libertad del Niseno, que profundizaremos enseguida.

6.1.4. El recurso a Basilio en el *Heptaplus*.

⁷⁵⁴ Cf. Henri de Lubac, *Pic de la Mirandole*, 1974, pp. 170-173; Edward P. Mahoney, “Giovanni Pico della Mirandola and Origen on Humans, Choice, and Hierarchy”, *Vivens Homo* 5 (1994), pp. 359-76.

⁷⁵⁵ Cf. e.g. Orígenes, *Peri Arkhôn* I, 6, 2-3; III, 5, 4.

⁷⁵⁶ Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 106): “Si intellectualia angelus erit et Dei filius, et si nulla creaturarum sorte contentus in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus”.

⁷⁵⁷ Orígenes, *Peri Arkhôn* I, 8, 4.

⁷⁵⁸ *Ibid.*

Basilio es nombrado en el *Heptaplus* como una de las principales autoridades exegéticas sobre la creación genesíaca en el mundo griego.⁷⁵⁹ Su tratado *In Hexaëmeron* recibe por parte de Pico un tratamiento similar a las obras exegéticas de Agustín entre los latinos.

Sin embargo, Pico afirma explícitamente que su original método exegético, plagado de alegorías y múltiples niveles de interpretación, abandonará toda la tradición previa latina, griega, caldea y hebrea –en la que incluye el tratado de Basilio– sin tocarla en absoluto (*intacta penitus a nobis relinquentur*) y que en su lugar propondrá siete novedosas exposiciones, inventadas y meditadas por él (*nostra inventa et meditata*).⁷⁶⁰

Efectivamente, es fácil comprobar en cada tramo de la obra que el Mirandolano no sigue en casi ninguna cuestión el comentario estrictamente literal de Basilio. Pero, entonces, ¿a qué puede deberse el interés de Pico por los manuscritos basilianos? ¿Será acaso por la presencia en ellos de la obra exegética sobre el hombre del Niseno, que era considerada un complemento de la de Basilio? Recordemos que nada menos que Lorenzo de' Medici ordena copiar en Roma una colección de textos griegos del Niseno, encabezada por el *De opificio hominis*, justo un año antes de la conclusión del *Heptaplus* (cf. 4.5.2.). Por cierto, Gregorio no es enumerado entre los autores cuya exégesis Pico ignorará. Además, veremos que el método alegórico y la audacia de las afirmaciones del Niseno en el *De opificio hominis* ciertamente son afines a la perspectiva hermenéutica del *Heptaplus* y encuentran eco en la exégesis piquiana de la creación del hombre.

6.2. *El puesto del hombre en el universo.*

⁷⁵⁹ Véase las menciones a Basilio en Giovanni Pico, *Heptaplus*, Proem.; Aliud proem.; III, 4 (ed. Garin, pp. 178, 202, 260, 296).

⁷⁶⁰ Cf. Giovanni Pico, *Heptaplus*, Proem. (ed. Garin, 178-180): “Quae igitur super hoc libro viri sanctissimi, Ambrosius et Augustinus, Strabus item et Beda et Remigius et, ex iunioribus, Aegidius et Albertus; quae item apud Graecos Philon, Origenes, Basilius, Theodoretus, Apollinarius, Didymus, Diodorus, Severus, Eusebius, Iosephus, Gennadius, Chrisostomus, scripserunt, intacta penitus a nobis relinquentur, cum et temerarium et superfluum sit in ea se agri parte infirmum hominem exercere, ubi se pridem robustissimae mentes exercuerint. De his item quae vel Ionethes vel Anhelos vel Simeon antiquus chaldaice tradiderunt vel, ex Hebraeis, aut veteres: Eleazarus, Aba, Ioannes, Neonias, Isaac, Ioseph; aut iuniores: Gersonides, Sadias, Abraam, uterque Moses, Salomon et Manaem conscripserunt, nullam nos in praesentia mentionem habebimus. Afferemus autem, praeter haec omnia, septem alias expositiones, nostra inventa et meditata”.

Comencemos, entonces, el análisis de la influencia filosófica del Niseno sobre Pico en torno a la cuestión del ser humano, su puesto en el universo, su dignidad propia y su libertad. Son temáticas especialmente importantes en la primera sección de la *Oratio* y en el *Heptaplus*, aunque afrontadas de modos diferentes en cada uno. La fuente más probable con la que habría trabajado Pico en este caso es, obviamente, el *De opificio hominis*, ya sea en su original griego, en su versión latina tardo-antigua, o por vía indirecta (cf. 4.6.). Pero también comprobaremos su utilización de otros tratados que tenía a su disposición.

6.2.1. Último en el orden de la creación, *medium* del todo.

Uno de los *tópoi* clásicos desde la obra de Filón que el joven retoma es el del último lugar del ser humano en el orden del relato creacional. En la *Oratio* afirma: “Por ello, habiendo sido concluidas todas las cosas (*iam rebus omnibus absolutis*) –como Moisés y Timeo⁷⁶¹ atestiguan– consideró el producir al hombre en último lugar (*de producendo homine postremo cogitavit*)”.⁷⁶²

Hemos visto que el Niseno había desplegado el potencial significativo de este *factum* bíblico, tras los pasos de Filón y Orígenes, y a la vez diferenciándose de ellos (cf. 1.1.1-3.). Su principal originalidad residía en concebir aquella sucesión de los días creacionales como un dinamismo perfectivo y evolutivo hacia la perfección de la naturaleza humana, cuyo último lugar (*τελευταῖος* / *postremus*) implicaba entonces no degradación sino plena consumación e integración de todos los niveles inferiores (cf. 1.1.3.).

Comparemos su teoría con el progresivo dinamismo de la naturaleza hasta el hombre en el *Heptaplus* de Pico: “El hombre es supremo y príncipe de todo, y una vez que la naturaleza del mundo corruptible ha avanzado hasta él (*quo mundi corruptibilis natura progressa*), detiene su marcha y suena la retirada”.⁷⁶³ Una sucesión similar a la del Niseno puede verse claramente en la estructura misma del *Heptaplus*, donde la primera exposición trata acerca del mundo elemental, la segunda sobre el mundo celeste y la tercera sobre el mundo angélico e invisible. La cuarta exposición se ocupa del mundo humano, que abraza

⁷⁶¹ Se refiere al pseudo-Timeo de Locro.

⁷⁶² Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 104): “Idcirco iam rebus omnibus (ut Moses Timaeusque testantur) absolutis, de producendo homine postremo cogitavit”.

⁷⁶³ Giovanni Pico, *Heptaplus* I, 6 (ed. Garin, p. 220): “Supremus omnium et princeps homo, sistit pedem et receptui canit”.

en sí los tres mundos previos y otros ‘sentidos recónditos y verdades profundísimas’.⁷⁶⁴ Más afín a la secuencia gregoriana, en la *expositio quinta* Pico trata ‘acerca de todos los mundos por separado en orden consecutivo (*ordine consequenti*)’, y vuelve a describir en su capítulo sexto al hombre como consumación de los tres mundos descritos en los capítulos anteriores: el supraceleste, el celeste y el sublunar.⁷⁶⁵ Repite un poco más abajo lo que había afirmado en la *Oratio* acerca del último lugar del ser humano: “una vez construida toda la máquina del mundo, al final de todo (*postremum omnium*) erigió al hombre en medio (*in medio*) de aquella, formado a su imagen y semejanza”.⁷⁶⁶

Se combina, entonces, el postremo lugar del ser humano en el relato genesíaco con su carácter intermediario, como también ocurría en *De opificio hominis* (cf. 1.1.4-5.). Las siguientes expresiones de la *Oratio* también ubican a Pico en la tradición del Niseno y de Máximo acerca de la *medietas* humana: “*in mundi positum medietullio*”, “*medium te mundi posui*”.⁷⁶⁷ Aunque veremos más adelante que en el *Heptaplus* este carácter de intermediario del ser humano juega un rol capital y más cercano a la letra del *De opificio hominis*.

6.2.2. La compleción de los tres órdenes o mundos y el ser humano.

Entremos con mayor detenimiento en la descripción de estos tres mundos y su relación con el ser humano. Las poéticas descripciones de la creación del hombre de Pico y del Niseno coinciden llamativamente en este punto, tanto en el contenido como en el estilo. Observemos a continuación algunos fragmentos del *De opificio hominis* comparándolos con el texto de la *Oratio* que narra la terminación de los tres ‘órdenes’ de lo creado antes de la constitución del hombre.

⁷⁶⁴ Cf. *Ibid.* IV, proem. (ed. Garin, pp. 266-268).

⁷⁶⁵ Cf. *Ibid.* V, 6 (ed. Garin, p. 300).

⁷⁶⁶ *Ibid.* (ed. Garin, pp. 300-302): “qui tota mundi machina constructa postremum omnium hominem in medio illius statuit ad imaginem suam et similitudinem formatum”.

⁷⁶⁷ Cf. Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, pp. 104-106). Pico puede haber tomado esta temática de Ficino – quien ha leído a su vez al Niseno y a Máximo–, además de sus fuentes platónicas y herméticas. Véase, por ejemplo, Marsilio Ficino, *Commentarium in Timaeum*, summa capitum 29 (Opera II, p. 1472); *Theologia platonica* III, 2 (ed. Marcel I, pp. 141-142): “Et quia dum corpora regit, haeret quoque divinis, corporum domina est, non comes. Hoc maximum est in natura miraculum. Reliqua enim sub deo unum quiddam in se singula sunt, haec omnia simul. Imagines in se possidet divinatorum, a quibus ipsa dependet, inferiorum rationes et exemplaria, quae quodammodo et ipsa producit. Et cum *media omnium sit*, vires possidet omnium. Si ita est, transit in omnia. Et quia ipsa vera est universorum connexio, dum in alia migrat, non deserit alia, sed migrat in singula ac semper cuncta conservat, ut merito dici possit centrum naturae, *universorum medium*, mundi series, vultus omnium nodusque et copula mundi”.

Gregorio de Nisa, <i>De officio hominis</i> I.5 - II.1 (ed. Forbes, pp. 118-120)	Giovanni Pico, <i>Oratio</i> (ed. Garin, p. 104)
<p>“Ya todo había llegado a su propio fin (ἤδη τὰ πάντα πρὸς τὸ ἴδιον ἔφθασε τέλος), pues ya habían sido consumados (συντελέσθη), como dice Moisés, “el cielo y la tierra” (ὁ τε οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ) y todo lo que estaba en el medio (τὰ διὰ μέσου πάντα) [...].</p> <p>Y ya estaba lista toda riqueza creada (κατὰ τὴν κτίσιν πλοῦτος), de la tierra y del mar, pero no había quien participara de ellas (ὁ μετέχων οὐκ ἦν) [...]</p> <p>Así designa al hombre en el mundo, para que fuera el contemplador (θεατήν) de las maravillas que en este había y para que fuera su señor (κύριον) [...] y, mediante la belleza y la majestad (διὰ δὲ τοῦ κάλλους τε καὶ μεγέθους) de la cosas vistas, rastrear el poder del hacedor, inexpresable y más allá de la razón”⁷⁶⁸.</p>	<p>“Iam plena omnia; omnia summis, mediis infimisque ordinibus fuerant distributa”.</p> <p>“Iam summus Pater architectus Deus hanc quam videmus mundanam domum [...] fabrefecerat. Sed, opere consumato, desiderabat artifex esse aliquem...</p> <p>[universi contemplator iste]</p> <p>... qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur”.</p>

Se ha señalado pertinentemente la posible fuente platónica de esta temática en Pico, puntualmente en el mito de Prometeo del *Protágoras*.⁷⁶⁹ Está claro al menos que el mito platónico inspiró el pasaje del Niseno, aunque el contexto y el contenido son muy diferentes. Respecto de Pico, los paralelos temáticos, terminológicos y estilísticos con el texto de Gregorio son más que evidentes. En primer, lugar, observamos la terminación y compleción de los tres órdenes de la realidad, que ambos leen exegéticamente en las referencias mosaicas al cielo, a la tierra y a las realidades intermedias. Luego plantean, en

⁷⁶⁸ Gregorio de Nisa, *De officio hominis* I.5 - II.1 (ed. Forbes, pp. 118-120): “ἤδη τοίνυν τὰ πάντα πρὸς τὸ ἴδιον ἔφθασε τέλος. Συντελέσθη γὰρ, καθὼς φησι Μωϋσῆς, ὁ τε οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ τὰ διὰ μέσου πάντα [...] καὶ ἅπας ὁ κατὰ τὴν κτίσιν πλοῦτος, κατὰ γῆν τε καὶ θάλατταν ἔτοιμος ἦν, ἀλλ’ ὁ μετέχων οὐκ ἦν [...]. οὕτως ἀναδείκνυσιν ἐν τῷ κόσμῳ τὸν ἀνθρώπον, τῶν ἐν τούτῳ θαυμάτων, τῶν μὲν θεατὴν ἐσόμενον, τῶν δὲ κύριον, [...] διὰ δὲ τοῦ κάλλους τε καὶ μεγέθους τῶν ὁρωμένων τὴν ἀρόητόν τε καὶ ὑπὲρ λόγον τοῦ πεποικηκότος δύναμιν ἀνιχνεύειν”.

⁷⁶⁹ Véase Platón, *Protágoras* 320c-322d. En la distribución de habilidades a todos los seres, Epimeteo había ‘gastado’ todas antes de llegar al hombre. Véase Michael J.B. Allen, “Cultura Homini: Giovanni Pico, Marsilio Ficino and the Idea of Man”, en G. C. Garfagnini (ed.), *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 175-176.

medio de aquella abundancia de maravillas y riquezas que poblaban el mundo, la ausencia de *alguien* con quien el creador pudiera compartirlas. Y finalmente hallamos en ambos el propósito de la criatura humana de gozar del sentido, la belleza y la majestad del universo.

Por otra parte, los distintos mundos en los que el hombre participa coinciden para Pico con los tres grados de vida de la tradición filosófica griega: vegetativa, sensitiva y racional.⁷⁷⁰ La afirmación del Niseno de que el ser humano reúne en sí mismo los tres niveles de vida y es ‘fusionado mediante toda clase de almas’ (διὰ πάσης ιδέας τῶν ψυχῶν κατακινῶνται) (cf. 1.1.3.)⁷⁷¹ ya había sido parafraseada por Ficino en su *Theologia platonica*: “Toda alma humana experimenta de algún modo en sí todas [las vidas] juntas (*in se cuncta experitur*), aunque cada una de modo diferente. Y así el género humano puja por volverse todas las cosas (*omnia fieri*), puesto que lleva las vidas de todo (*omnium agat vitas*)”.⁷⁷² Veremos que, en esta línea, Pico es heredero tanto de Gregorio de Nisa como de Ficino en su teoría de la libertad.

Constatamos que existía otro pasaje en el Niseno que describía la sucesión y síntesis de los niveles de la vida, un fragmento del diálogo *De anima et resurrectione*, que Pico tenía a su disposición en la biblioteca de los Medici y quizás en la suya propia (cf. 4.5.2.; 4.6.1.), y que puede haber conocido en la traducción perdida de Pietro Balbi (cf. 3.3.). Gregorio afirma en ese lugar que la creación del hombre ‘ha abrazado toda forma de vida (παῖσαν ἐκπεριελιφότος τὴν ζωτικὴν ιδέαν)’.⁷⁷³

En un pasaje al que hicimos referencia del *Heptaplus*, Pico dice que después de los tres mundos, “es preciso tratar ahora acerca del hombre, sobre el que está escrito: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen’, el cual no es tanto un cuarto mundo (*non tam quartus est mundus*), al modo de alguna nueva criatura, sino más bien el abrazo y la coligación (*complexus et colligatio*) de los tres que dijimos”.⁷⁷⁴ El hombre no es entonces

⁷⁷⁰ Cf. Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 106-108); *Commento sopra una canzone d’amore* I, 12 (ed. Garin, pp. 478-479).

⁷⁷¹ Cf. Gregorio de Nisa, *De officio hominis* VIII, 5 (ed. Forbes, p. 142).

⁷⁷² Marsilio Ficino, *Theologia platonica* XIV, 3 (ed. Marcel, pp. 256-257): “Omnis hominis anima haec in se cuncta quodammodo experitur, licet aliter aliae. Atque ita genus humanum contendit omnia fieri, cum omnium agat vitas”.

⁷⁷³ Cf. Gregorio de Nisa, *De anima et resurrectione* (PG 46, 57D-61A).

⁷⁷⁴ Giovanni Pico, *Heptaplus* V, 6 (ed. Garin, p. 300): “Nunc agendum de homine, de quo est scriptum: ‘Faciamus hominem ad imaginem nostram’, qui non tam quartus est mundus, quasi nova aliqua creatura, quam trium quos diximus complexus et colligatio”.

una nueva criatura entre otras, un cuarto mundo, sino que abraza todos los mundos en sí mismo.

También vimos que la imagen de esta *scala naturae* ascendente de perfecciones hasta culminar en el ser humano había sido tomada del Niseno por Ramon Sibiuda en la primera mitad del siglo (cf. 2.7.4.). Es probable que Pico haya leído y utilizado el *Liber creaturarum*, presente en dos formatos en su biblioteca (cf. 4.6.3.). De hecho, cuando el joven explica la progresión de los grados de vida y su nivel de perfección en el hombre se asemeja al texto del pensador catalán.⁷⁷⁵

6.2.3. La realeza y la dignidad del hombre.

Otra de las figuras simbólicas para describir la naturaleza humana en el Niseno era la del rey o el soberano (cf. 1.1.2.). El mundo mismo era creado como su reino a los pies del hombre, que ingresaba en él recién cuando sus súbditos estaban listos, al modo de una imagen viviente de Dios mismo (cf. 1.2.3.). Mientras que Gregorio hablaba de la costumbre de los hombres (κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην συνήθειαν) de construir imágenes de monarcas, Pico en el *Heptaplus* recuerda la generalizada costumbre (*plerumque consuetudo*) de reyes y príncipes de, una vez concluida una ciudad (*iam urbe absoluta*) noble y magnífica, colocar una imagen suya en medio de ella.⁷⁷⁶

El Mirandolano también recurre a la imagen del rey en la cuarta exposición del *Heptaplus* para comprender tanto el sentido de la imagen divina (*nunc primum in eo Dei imaginem intelligimus*) como la posibilidad de la caída (*obliterata imagine Dei per maculam peccati*).⁷⁷⁷ En efecto, la palabra del creador había dotado al ser humano del *imperium* sobre los peces, las aves y las bestias, que Pico interpreta como el dominio de la razón sobre los sentidos (*ut ratio sensibus dominaretur*). Cuando el rey olvida la imagen divina, comienza a servir a sus propias bestias (*servire bestiis nostris*), que son las pasiones,

⁷⁷⁵ Cf. *Ibid.* (ed. Garin, p. 304); *Commento sopra una canzona d'amore* I, 12 (ed. Garin, pp. 478-479). Véase también Marsilio Ficino, *Theologia platonica* XIV, 3 (ed. Marcel II, p. 256): “Vitam siquidem agit plantae, quatenus saginando indulget corpori. Vitam bruti, quatenus sensibus adulatur. Vitam hominis, prout de humanis negotiis ratione consultat. Vitam heroum, quantum naturalia investigat. Vitam daemonum, prout mathematica speculatur. Vitam angelorum, prout divina inquirat mysteria. Vitam Dei, quantum Dei gratia omnia operatur”.

⁷⁷⁶ Cf. *Ibid.* V, 6 (ed. Garin, p. 300).

⁷⁷⁷ Cf. *Ibid.* IV, 6 (ed. Garin, p. 284).

en una vida infeliz y miserable, lejos del Padre, de la Patria celeste y de la prístina dignidad que le fue dada en privilegio (*datae nobis in privilegium pristinae dignitatis*).⁷⁷⁸ La esclavitud a las pasiones es simbolizada con el morar entre las bestias, inclinarse hacia el suelo, deseosos de las cosas terrenas (*diversari inter illas, humi procumbere, cupidi terrenorum*).

La metáfora del rey es fundamental en la antropología del Niseno justamente para comprender, como en Pico, el sentido de la imagen divina como libertad. Respecto del dominio o la sumisión real en el *Heptaplus*, hay dos textos gregorianos que pueden haber sido utilizados como fuentes, ambos presentes en las obras que el Mirandolano conocía.

El primero, de los capítulos 17 y 18 del *De opificio hominis*, identifica la relación entre la imagen divina y la animalidad con aquella que existe entre el intelecto y los impulsos naturales.⁷⁷⁹ El ser humano puede entonces ‘conformarse a la belleza de la imagen divina’ (κατὰ τὴν θεῖαν εἰκόνα κάλλει συσχηματίζεται) o, si su intelecto sucumbe a los impulsos inferiores, el que debía reinar ‘su vuelve súbdito de las pasiones’ (ὕπηρέτην γενέσθαι τῶν παθῶν).⁷⁸⁰ Incluso Gregorio incluye en el pasaje la cita al *Salmo* 48, 13, la misma que utiliza Pico en el texto recién citado: “El hombre, estando en honor, no lo comprendió, y por ello fue arrojado junto a las bestias sin intelecto (παρὰσυνεβλήθη τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνοήτοις) y fue hecho semejante a ellas (ὡμοιώθη αὐτοῖς)”.⁷⁸¹ Recordemos que este fragmento había sido traducido por Eriúgena y citado en el *Periphyseon*, y ciertamente la tradición medieval eriugeniana podría ser otra vía de recepción del *De opificio hominis* en los humanistas florentinos (cf. 2.4.4.).

El segundo texto, del *De anima et resurrectione*, Gregorio describe a la persona que aplica correctamente la razón a los impulsos de la ira y del deseo, ‘sosteniendo a aquellos en sí, no siendo ella sujeta en aquellos’ (ἐν αὐτῷ λαμβάνηται ἐκεῖνα, καὶ μὴ αὐτὸς ἐν

⁷⁷⁸ Cf. *Ibid.*

⁷⁷⁹ Cf. Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* 17.5 - 18.9 (ed. Forbes, pp. 214-220).

⁷⁸⁰ Cf. *Ibid.* 18, 3-5 (ed. Forbes, pp. 216-218).

⁷⁸¹ *Ibid.* 17, 5 (ed. Forbes, p. 214): “Ἄνθρωπος ἐν τιμῇ ὧν οὐ συνῆκε διὰ τοῦτο, φησὶ, παρὰσυνεβλήθη τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνοήτοις καὶ ὡμοιώθη αὐτοῖς”. Gregorio entiende aquí el honor (τιμῆ) como la ‘igualdad de honor con los ángeles’ (πρὸς τοὺς ἀγγέλους ὁμοσιμία). Pico cita, en cambio, el texto de la *Vulgata*, como también habían hecho ambos traductores latinos del pasaje del Niseno: “Homo cum in honore esset non intellexit, sed comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis”.

ἐκείνοις);⁷⁸² y la representa como cierto rey (τις βασιλεύς) que se sirve de las muchas manos de sus súbditos para asistirlo.⁷⁸³ Cuando las pasiones se rebelaron y tomaron el poder, el ser humano ‘se volvió una posesión de aquellos que habían sido subyugados a él por la naturaleza’ (κτῆμα γένοιτο τῶν ὑπεζευγμένων κατὰ τὴν φύσιν αὐτῶ).⁷⁸⁴

Más allá de la cuestión de la realeza humana, la omnipresente afirmación de la inigualable dignidad del ser humano como imagen de la naturaleza divina también es patrimonio común del Niseno y el Mirandolano, retomada en la mayor parte de sus textos. Tendremos ocasión de volver sobre este tema más adelante, pero quisiera reparar aquí en otro texto tardío de Pico sobre la dignidad del ser humano. Pertenece a su obra póstuma, las *Disputationes*, en las que muchos estudiosos han visto un abandono de su entusiasmo antropológico de la juventud.

Sin embargo, Pico allí sostiene: “nada hay grandioso en la tierra excepto el hombre (*nihil magnum in terra praeter hominem*), nada grandioso en el hombre excepto la mente y el espíritu (*praeter mentem et animum*); si asciendes allí, trasciendes al cielo (*huc si ascendis, caelum transcendis*); si te inclinas hacia el cuerpo y levantas la mirada al cielo, te ves como una mosca (*muscam te vides*) o como algo inferior a una mosca”.⁷⁸⁵ Recordemos que, curiosamente, el Niseno acusaba a los que sostenían una concepción materialista del microcosmos de magnificar al hombre con atribuciones que compartía con el mosquito (κῶνωψ), en lugar de reconocer en él la imagen de la naturaleza del creador (cf. 1.1.6.).

6.2.4. La razón principal de la dignidad humana en la *Oratio*.

⁷⁸² Gregorio juega con el doble sentido medio o pasivo de ‘λαμβάνεται’: ‘tomar posesión, recibir’ y ‘ser capturado, sucumbir’, respectivamente.

⁷⁸³ Cf. Gregorio de Nisa, *De anima et resurrectione* (PG 46, 65CD).

⁷⁸⁴ Cf. *Ibid.*

⁷⁸⁵ Giovanni Pico, *Disputationes adevrsus astrologiam divinatricem* III, 27 (Garin I, 416): “*nihil magnum in terra praeter hominem; nihil magnum in homine praeter mentem et animum; huc si ascendis, caelum transcendis; si ad corpus inclinas et caelum suspicis, muscam te vides et musca aliquid minus*”. He aquí la opinión de Garin, el reconocido especialista en el Mirandolano, acerca de la continuidad de sus teorías en sus últimos años: Eugenio Garin, “Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico”, en AA.VV., *L’opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell’Umanesimo*, Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze, 1965, vol 1, p. 33: “Quanto alla sua domanda, se il Pico sia rimasto fedele alla sua teoria dell’uomo anche nell’ultimo periodo della sua vita, quando si trovò vicino a Savonarola, risponderei in modo sostanzialmente affermativo. Senza dubbio dei mutamenti nel pensiero del Pico ci furono; dopo il 1486 e dopo il 1489. Eppure la sua visione della libertà del volere restò sostanzialmente immutata. E direi che la dimostrazione si può trovare nei libri contro gli astrologi, composti appunto nel periodo savonaroliano, ed ai quali attendeva quando lo colse la morte”.

Los párrafos más célebres de la *Oratio* son los que le dan inicio al discurso, en los que el audaz Pico enumera todas las razones aducidas por la tradición para exaltar la grandeza del ser humano, y afirma que ellas no le satisfacían (*non satis illa faciebant*), pues si bien eran ciertamente grandes, no eran las principales (*magna haec quidem, sed non principalia*), al menos no para reclamar por derecho propio el privilegio de una suprema admiración (*quae summae admirationis privilegium sibi iure vendicent*).⁷⁸⁶

El joven sugiere entonces que él mismo encontró el motivo principal de la grandeza humana: “Finalmente, me parece haber entendido (*intellexisse mihi sum visus*) por qué es el hombre el más feliz de los vivientes y digno, por ende, de toda admiración; y cuál es realmente aquella condición (*illa conditio*) que le tocó en suerte en la sucesión del universo (*in universi serie*), envidiada no sólo por las bestias, sino también por los astros y las mentes ultramundanas”.⁷⁸⁷

Es interesante la referencia a la *series universi*, en la que el ser humano obtiene un lugar o una condición especial. La expresión no se refiere a un orden estático del todo, sino a una sucesión o encadenamiento, al modo de los términos griegos εἰρμός y ἀκολουθία, y por ello podría estar señalando aquí el orden sucesivo del relato de la creación genesiaca (cf. 1.1.1.; 6.2.1.).

Sabido es, y lo desarrollaremos enseguida, que la condición tan especial del ser humano consiste para Pico en una naturaleza en cierto modo indeterminada que le permite transformarse según los diferentes niveles de la realidad.

Justamente, veamos un fragmento del tercer capítulo del *De opificio hominis*, al que hicimos referencia circunstancialmente, pero que considero clave para entender el origen de la mentada teoría piquiana. El Niseno señala un detalle del texto del *Génesis* que no se debe pasar por alto sin especulación (ἀθεώρητον). Este reside en que, mientras que la creación

⁷⁸⁶ Cf. Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 102): “Horum dictorum rationem cogitanti mihi non satis illa faciebant, quae multa de humanae naturae praestantia afferuntur a multis: esse hominem creaturarum internuntium, superis familiarem, regem inferiorum; sensuum perspicacia, rationis indagine, intelligentiae lumine, naturae interpretem; stabilis evi et fluxi temporis interstitium, et (quod Persae dicunt) mundi copulam, immo hymeneum, ab angelis, teste Davide, paulo deminutum. Magna haec quidem, sed non principalia, idest quae summae admirationis privilegium sibi iure vendicent”. Muchas de estas ‘rationes’ de la grandeza del hombre sostenidas por distintas tradiciones filosóficas están tomadas de la *Theologia platonica* de Ficino. Cf. Francesco Bausi, *Giovanni Pico della Mirandola*, 2014, pp. 2-5.

⁷⁸⁷ *Ibid.*: “Tandem intellexisse mihi sum visus, cur felicissimum proindeque dignum omni admiratione animal sit homo, et quae sit demum illa conditio quam in universi serie sortitus sit, non brutis modo, sed astris, sed ultramundanis mentibus invidiosam”.

del resto de los seres obedece al simple mandato (πρόσταγμα) de Dios, la constitución del hombre está precedida por el divino consejo (βουλή) entre las tres personas divinas.⁷⁸⁸ Mientras que la existencia de las demás creaturas, incluso las superiores, responde directa e instantáneamente a la orden del creador: “¡Hágase!”, Gregorio interpreta que la primera persona plural reservada al ser humano: “Hagamos”, involucra la intimidad del propio Dios y produce una naturaleza especial y diferente a las demás.

¡Oh, qué maravilla! El sol es formado y ningún consejo lo precede; lo mismo el cielo; y no hay nada entre los seres de la creación que los iguale. Un prodigio tal es constituido por una sola palabra (ῥήματι μόνῳ) [...] Así también todas las cosas singulares –el éter, los astros, el aire intermedio, el mar, la tierra, los animales, las plantas– son conducidas a la creación con una palabra/razón (λόγος). Sólo a la formación del hombre se aproxima con circunspección (περιεσκεμμένως πρόσσεισιν) el Hacedor del universo, a fin de preparar para él (αὐτῷ προετοιμάσαι) la materia de su constitución, asemejar su forma a una belleza arquetípica y, al proponerle un objetivo (προθέντα τὸν σκοπὸν) – gracias al cual llegará a ser–, modelar una naturaleza apropiada para él (κατάλληλον αὐτῷ δημιουργῆσαι τὴν φύσιν) y vinculada a las operaciones, que fuera conveniente para lo propuesto.⁷⁸⁹

En efecto, para el Niseno la ‘libertad de necesidad’ del ser humano, afirmada en el capítulo 16 de la misma obra, encuentra en este texto su sustento exegético (cf. 1.2.1-2.; 1.5.2.). Cada una de las demás cosas responde inmediatamente a su λόγος propio, proferido por boca del creador, pero la naturaleza humana, imagen de Dios, no puede ser sometida a un simple mandato. Su naturaleza debe ser adecuada a su carácter de imagen, debe involucrar de algún modo a Dios mismo.

También en Pico parece suceder algo similar. Es verdad que en la *Oratio* el contexto genesíaco no ocupa un primer plano, como sí lo hace en el *Heptaplus*. Pico no explicita en el discurso las fuentes escriturísticas de tu teoría de la libertad. La referencia adámica lleva

⁷⁸⁸ Cf. Gregorio de Nisa *De opificio hominis* 3, 1 (ed. Forbes, p. 124). Gregorio se sitúa en las antípodas de Filón, para quien el plural “Hagamos” (Gn 1, 26) implica –siguiendo a *Timeo* 42de– cierto número de creadores asistentes, que debían asumir la culpa por las elecciones contrarias a Dios de la criatura humana (Cf. *De opificio mundi* 72-75).

⁷⁸⁹ *Ibid.* 3,2 (ed. Forbes, pp. 124-126): “Ὁ τοῦ θαύματος ἥλιος κατασκευάζεται, καὶ οὐδεμία προηγείται βουλή· οὐρανὸς ὡσαύτως, ὧν οὐδέν τι τῶν κατὰ τὴν κτίσιν ἴσόν ἐστι, ῥήματι μόνῳ τὸ τοιοῦτον θαῦμα συνίσταται [...] οὕτω καὶ τὰ καθ’ ἕκαστον πάντα, αἰθήρ, ἀστέρες, ὁ διὰ μέσου ἀήρ, θάλαττα, γῆ, ζῶα, φυτὰ, πάντα λόγῳ πρὸς γένεσιν ἄγεται· μόνη δὲ τῆ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆ περιεσκεμμένως πρόσσεισιν ὁ τοῦ παντὸς ποιητῆς, ὡς καὶ ὕλην αὐτῷ τῆς συστάσεως προετοιμάσαι, καὶ ἀρχετύπῳ τινὶ κάλλει τὴν μορφήν ὁμοιωῖσαι, καὶ προθέντα τὸν σκοπὸν, οὗ χάριν γενήσεται, κατάλληλον αὐτῷ καὶ οἰκείαν ταῖς ἐνεργείαις δημιουργῆσαι τὴν φύσιν, ἐπιτηδείως πρὸς τὸ προκείμενον ἔχουσαν”.

a pensar en una posible presencia de elementos de la filosofía o las corrientes místicas del judaísmo. Pero los que han estudiado más seriamente las fuentes judaicas y cabalísticas del Mirandolano no han encontrado un influjo especial respecto al problema de la libertad.⁷⁹⁰

Más bien parece haber sido al revés, según un hallazgo del estudioso Moshe Idel; es decir, que la teoría de la libertad de Pico pudo haber influenciado en uno de los exponentes de la Cábala en el *Quattrocento*, nada menos que su colega y colaborador Yohanan Alemanno.⁷⁹¹ Citaré su descubrimiento porque considero que abona la hipótesis de la influencia gregoriana sobre esta sección de la *Oratio* y sobre la teoría piquiana de la naturaleza humana y de la libertad en general.

En el margen de uno de los manuscritos de las *Collectanea* de Alemanno, Idel encontró una nota que describe la concepción del libre albedrío de un contemporáneo del autor, identificado con el acrónimo HQYDL.⁷⁹² Ya que las letras no significan nada en hebreo, Idel intenta descifrarlo, y encuentra que se corresponde con la forma en que Alemanno nombra a Pico en la introducción a su comentario al *Cantar de los Cantares*: “*ha-’Adon, ’Adoni Qonti Yo’ani Delamirandola*”.⁷⁹³ Prestemos atención a la teoría que Alemanno atribuye a Pico, cuyo texto traduzco del inglés, incluyendo las interpolaciones de Idel:

La mayor prueba existente del hecho de que el hombre posee un libre albedrío (*ba’al behirah*) es que todas las criaturas manifiestamente siguen su propio fin (*takhlitam*), determinado para ellas por la naturaleza, y esto es obvio en el caso de los vegetales, los animales y las esferas, a excepción del hombre, quien no tiene, por [su] naturaleza, un fin al cual seguir directa y constantemente, sin cambiar [el camino]. Antes bien, cada hombre tiene un fin [elegido] por su libre albedrío, y por eso los órdenes del hombre (*Sidrei ha-’Adam*) son diferentes de [aquellos de] todas las [demás] criaturas.⁷⁹⁴

⁷⁹⁰ Cf. e.g. Chaim Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1989, pp. 24-33; Moshe Idel, *Kabbalah in Italy, 1280-1510. A Survey*, Yale University Press, New Haven, 2011, pp. 190-191; Paul O. Kristeller, “Giovanni Pico della Mirandola and his sources”, 1965, vol. I, pp. 255-260.

⁷⁹¹ Cf. Moshe Idel, *Kabbalah in Italy*, 2011, pp. 190-191.

⁷⁹² Cf. *Ibid.*, p. 191.

⁷⁹³ Cf. *Ibid.* (el resaltado es mío).

⁷⁹⁴ Yohanan Alemanno, *Collectanea*, Oxford, MS Bodleianus 2234, f. 17r. Cf. Moshe Idel, *Kabbalah in Italy*, 2011, p. 190.

El texto es sumamente interesante porque es un argumento y una interpretación de la criatura humana que Alemanno escuchó de boca de Pico mismo y que sitúa en cierto modo la concepción de la libertad auto-creativa de la *Oratio* en el contexto del orden del relato genesiaco, del que tantos esfuerzos de la crítica moderna quisieron apartarla. Pero además es vital para nuestro tema porque se aproxima aún más de cerca a la letra del fragmento del *De opificio hominis* que venimos de analizar. El mandato y el orden divinos, que determinan de modo inmediato e imperioso cada realidad, incluso los astros, se detienen ante el hombre como ante su propia imagen (cf. 1.5.2.).

6.2.5. Un don del Padre liberalísimo.

Otra característica común a Gregorio y a Pico es la constante referencia a la liberalidad y prodigalidad de Dios Padre, especialmente respecto de sus excepcionales dones al ser humano. Por cierto, la amistad de lo divino hacia los hombres (φιλανθρωπία) era un *tópos* muy común en la Antigüedad pagana, judía y cristiana. Sin embargo, la insistencia y el fervor retórico con los que el Mirandolano y el Niseno ensalzan la bondad paterna de Dios son difíciles de hallar en otros autores.

Lo concordancia más palpable se da entre uno de los pasajes más vivaces de la *Oratio* y uno de los discursos gregorianos *De beatitudinibus*, que vimos que Pico poseía en griego en su biblioteca (cf. 4.6.1.). En ambos se ensalza al Padre por haber dotado al ser humano de la capacidad ilimitada de transformación, que puede llegar incluso a la divinización.

Gregorio de Nisa, <i>De beatitudinibus</i> VII (GNO VII/2, p. 151, 15-22)	Giovanni Pico, <i>Oratio</i> (ed. Garin, p. 106)
El hombre se sale de su propia naturaleza (ἐκβαίνει τὴν ἑαυτοῦ φύσιν), volviéndose de mortal a inmortal, de contaminado a incólume, de efímero a eterno, en una palabra, de hombre a Dios (θεὸς ἐξ ἀνθρώπου γινόμενος). Pues el que ha sido digno de convertirse en hijo de Dios, poseerá plenamente en sí mismo la dignidad del Padre (πάντως ἐν ἑαυτῷ τοῦ πατρὸς τὸ ἀξίωμα), y se volverá heredero de	Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praeferies [...]. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari.

todos los bienes paternos.

¡Oh, gran munificencia del rico Señor (ὦ τῆς
μεγαλοδωρεᾶς τοῦ πλουσίου δεσπότης)!
¡Oh, palma extendida! ¡Oh, mano grandiosa!
Tan grande como tus dones de inefables
tesoros.⁷⁹⁵

O summam Dei patris liberalitatem,
summam et admirandam hominis
felicitem!

Los paralelismos no pueden ser de ningún modo casuales. La atenta lectura del Niseno habría inspirado en Pico las temáticas, el estilo y hasta el ritmo de la prosa. Gregorio había llamado también al creador en *De opificio hominis*: “el rico y pródigo anfitrión de nuestra naturaleza (ὁ πλούσιός τε καὶ πολυτελής τῆς φύσεως ἡμῶν ἐστιάτωρ)” (cf. 1.1.1.).⁷⁹⁶ Y el Mirandolano vuelve a mencionar en la *Oratio* la “*indulgentissima Patris liberalitate*”.⁷⁹⁷ Aún más, la expresión ‘*optimus opifex*’ en su proyectado discurso inaugural parece una traducción literal del término ‘ἀριστοτέχνης’ del cuarto capítulo del tratado del Niseno.⁷⁹⁸

En el proemio de la exposición séptima del *Heptaplus*, sobre la felicidad y la vida eterna, Pico nos ofrece una pista más clara de la fuente gregoriana respecto de la temática de la liberalidad paternal de Dios y la particular naturaleza del hombre. Luego de recorrer distintas concepciones de la felicidad entre los filósofos y los poetas, el joven se pregunta si realmente puede considerarse superior la felicidad humana, que puede unirse plenamente a lo divino, en comparación a aquella de la que gozan los demás seres, que llegan indefectiblemente a sus propios fines:

“Pero ¿qué digo? Puesto que el resto de las cosas inferiores al hombre nunca se desvía (*exorbitet*) del fin establecido por la naturaleza (*a fine a natura statuto*), mientras que el hombre casi siempre lo hace (*homo quasi semper exorbitet*), la condición humana parecerá la más infeliz de todas. Escuchemos, por tanto, a los sagrados teólogos (*audiamus igitur sacros theologos*), que nos advierten de nuestra propia dignidad (*dignitatis nostrae nos admonentes*) y los bienes

⁷⁹⁵ Gregorio de Nisa, *De beatitudinibus* VII (GNO VII/2, p. 151, 15-22): “ἐκβαίνει τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ ἄνθρωπος, ἀθάνατος ἐκ θνητοῦ καὶ ἐξ ἐπικήρου ἀκήρατος καὶ ἐξ ἐφημέρου ἀίδιος καὶ τὸ ὅλον θεὸς ἐξ ἀνθρώπου γινόμενος. ὁ γὰρ Θεοῦ υἱὸς γενέσθαι ἀξιώθεις, ἕξει πάντως ἐν ἑαυτῷ τοῦ πατρὸς τὸ ἀξίωμα, καὶ πάντων γίνεται τῶν πατρικῶν ἀγαθῶν κληρονόμος· ὦ τῆς μεγαλοδωρεᾶς τοῦ πλουσίου δεσπότης! ὦ τῆς πλατείας παλάμης! ὦ τῆς μεγάλης χειρός! ἡλίκαι τῶν ἀπορρήτων θησαυρῶν τὰ χαρίσματα”.

⁷⁹⁶ Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* 2, 2 (ed. Forbes, p. 122).

⁷⁹⁷ Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 110).

⁷⁹⁸ Cf. *Ibid.*, (ed. Garin, p. 104); Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* IV, 1 (ed. Forbes, p. 126).

divinos (*divina bona*) que han sido puestos a nuestra disposición de buen grado (*ultro*) por el Padre liberalísimo (*a Patre liberalissimo*).⁷⁹⁹

Notamos la continuidad con el planteo de la *Oratio* y con el fragmento de Alemanno, además de la profunda afinidad con la teoría del Niseno, en especial con el fragmento del séptimo discurso sobre las bienaventuranzas, que acabamos de citar. Pico afirma que el hombre casi siempre ‘se desvía’ del fin establecido por la naturaleza (*exorbitet a fine a natura statuto*) y Gregorio dice que ‘se sale’ de su propia naturaleza (*ἐκβαίνει τὴν ἑαυτοῦ φύσιν*). Aunque este excederse de sus límites naturales puede ser visto como una imperfección de la naturaleza humana, ambos autores quieren destacarlo como un don y privilegio particular. Los dos textos se refieren, de este modo, a la posesión de esta dignidad especial (*ἀξίωμα / dignitas*) concedida generosamente por el Padre al hombre, junto a la herencia de los bienes divinos (*οἱ πατρικοί ἀγαθοί / divina bona*).

Al mismo tiempo, Pico menciona a sus fuentes respecto a esta cuestión, pero mientras poco antes ha nombrado explícitamente a Alejandro de Afrodisia, Alfarabi, Averroes, Avicena, los pitagóricos y los platónicos, en este caso el joven hace una referencia genérica y enigmática a los ‘sagrados teólogos’ (*sacros theologos*). Con las evidencias y paralelismos que analizamos hasta ahora, es difícil negar que su fuente sea Gregorio de Nisa. Las razones del silencio de Pico respecto del Niseno, como antes dijimos, sólo podemos adivinarlas (cf. 6.1.2.).

Hay una última relación que quisiera establecer en torno a la prodigalidad divina en las cosmogonías de ambos autores. Ella vuelve sobre el *tópos* platónico de la carencia de dones para el ser humano, reinterpretado bíblicamente por el Niseno y por Pico (cf. 6.2.2.). En ambas interpretaciones, cuando todos los órdenes de la realidad han sido consumados y cada criatura ocupa su lugar propio, Dios se detiene de modo especial ante la creación del hombre. Y se afirma que la ausencia de un don o una razón definida y particular para el ser humano no puede ser impedimento para el poder divino.

En efecto, en el capítulo 16 del *De opificio hominis* Gregorio afirma que Dios, impulsado por su propia bondad (*τὸ ἀγαθὸς εἶναι*) a la creación de nuestra naturaleza (*πρὸς*

⁷⁹⁹ Giovanni Pico, *Heptaplus* VII, proem. (ed. Garin, p. 332): “Quin immo, cum a fine a natura statuto, reliqua infra hominem numquam, homo quasi semper exorbitet, videbitur, nisi alio se privilegio iactet, infelicissima omnium humana conditio. Audiamus igitur sacros theologos dignitatis nostrae nos admonentes et quae ultro nobis a Patre liberalissimo divina bona praestantur”.

τὴν δημιουργίαν τῆς ἡμετέρας φύσεως), no podría haber exhibido la potencia de su bondad de forma imperfecta⁸⁰⁰ (οὐκ ἂν ἡμιτελῆ τὴν τῆς ἀγαθότητος ἐνεδείξατο δύναμιν), dándole alguna de las cosas que tiene a su disposición, pero privándola envidiosamente (φθονήσας) de la participación en otras. Y sostiene, entonces, que la forma perfecta de la bondad divina (τὸ τέλειον τῆς ἀγαθότητος εἶδος) no sólo conduce al ser humano del no ser al ser, sino que lo lleva a completación sin carecer de ninguno de los bienes (ἀνευδεᾶ τῶν ἀγαθῶν ἀπεργάσασθαι).⁸⁰¹

En un contexto muy similar, Pico sostiene en la *Oratio*: “No hubiera sido digno de la potestad paterna (*paternae potestatis*) desfallecer, como si estuviera exhausta (*quasi effeta defecisse*), en su último alumbramiento; ni de su sabiduría el vacilar en algo necesario por falta de consejo (*consilii inopia*), ni de su amor benéfico (*benefici amoris*) que quien habría de alabar la liberalidad divina (*divinam liberalitatem*) en otros, se viera forzado a reprobarla en sí mismo”.⁸⁰²

Nuevamente las coincidencias son notables y hablan por sí solas. Insisto, no es sólo que las doctrinas de ambos sean similares. Pico parece haber tomado una por una y recreado a su modo las vibrantes metáforas y figuras tan propias del Niseno para describir la condición humana y la libertad.

6.2.6. La plenitud de perfecciones y la diferencia entre hombre y Dios.

Como corolario de esta ilimitada generosidad divina, tanto Gregorio como Pico describen la naturaleza humana como dotada de una cierta igualdad con lo divino. Una de sus características es concentrar en sí misma la totalidad de las perfecciones divinas y las de todos los seres. Claro que respecto de la cuestión del hombre como microcosmos y síntesis del universo el Mirandolano recibe las más variadas influencias, entre ellas, las platónicas,

⁸⁰⁰ La traducción literal del adjetivo ‘ἡμιτελής’ es ‘a medio terminar’.

⁸⁰¹ Cf. Gregorio de Nisa, *De officio hominis* 16, 10 (ed. Forbes, p. 202): “τοιούτος δὲ ὢν, καὶ διὰ τοῦτο πρὸς τὴν δημιουργίαν τῆς ἡμετέρας φύσεως ὀρμήσας, οὐκ ἂν ἡμιτελῆ τὴν τῆς ἀγαθότητος ἐνεδείξατο δύναμιν, τὸ μὲν τι δοῦς ἐκ τῶν προσόντων αὐτῷ, τοῦ δὲ φθονήσας τῆς μετουσίας· ἀλλὰ τὸ τέλειον τῆς ἀγαθότητος εἶδος ἐν τούτῳ ἐστίν, ἐκ τοῦ καὶ παραγαγεῖν τὸν ἄνθρωπον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς γένεσιν, καὶ ἀνευδεᾶ τῶν ἀγαθῶν ἀπεργάσασθαι”.

⁸⁰² Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 104): “Sed non erat paternae potestatis in extrema fetura quasi effeta defecisse; non erat sapientiae, consilii inopia in re necessaria fluctuasse; non erat benefici amoris, ut qui in aliis esset divinam liberalitatem laudaturus in se illam damnare cogere”.

herméticas, cristianas, árabes y cabalísticas. Sin embargo, nos detendremos aquí sobre un aspecto del problema que acusa indudablemente la presencia de la teoría gregoriana.

En efecto, en el mismo capítulo central del *De opificio hominis* Gregorio insiste en el hecho de que Dios concede a la naturaleza humana de la totalidad y plenitud de sus propios bienes (1.2.2.), hasta hacer de él en cierto modo un Dios creado (cf. 1.2.3.). Para el Niseno, esta plenitud (πλήρωμα) es justamente el sentido de la palabra ‘imagen’ en el texto del *Génesis*: “Es lo mismo que decir que [Dios] hizo a la naturaleza humana participe de todo bien (παντὸς ἀγαθοῦ μέτοχον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἐποίησεν). Pues si lo divino es la plenitud de los bienes (πλήρωμα μὲν ἀγαθῶν τὸ Θεῖον), y esta es su imagen, luego la imagen posee su semejanza con el arquetipo en el estar plena de todo bien (πλήρες εἶναι παντὸς ἀγαθοῦ). En efecto, en nosotros está la índole de todo lo bello, toda virtud y sabiduría (παντὸς μὲν καλοῦ ἰδέα, πᾶσα δὲ ἀρετὴ καὶ σοφία) y todo aquello que pueda concebirse en pos de lo mejor”.⁸⁰³

Pico, quien contaba en su propia biblioteca y también durante su estancia fiesolana con distintos ejemplares del *De opificio hominis*, retoma esta cuestión en el *Heptaplus*. Lo hace justamente para señalar aquel aspecto peculiar del hombre por el cual pudieran expresarse ‘la dignidad que le es propia y la imagen de la substancia divina’ (*dignitas ei propria et imago divinae substantiae*), que él no tiene en común con ninguna otra criatura (*cum nulla sibi creatura communis*).⁸⁰⁴ Nuevamente reconocemos la búsqueda piquiana de la razón principal de la dignidad del ser humano. Si bien su solución se aleja parcialmente de aquella dada en lo *Oratio*, sin embargo la influencia del Niseno se revela igualmente profunda.

Antes de detallar este aspecto peculiar del ser humano, el joven menciona a ciertos ‘intérpretes griegos’ (*Graeci interpretes*) que habrían sugerido (*innuunt*) su misma posición.⁸⁰⁵ Ya que se refiere a ‘*interpretes*’, es claro que se trata de autores griegos de obras exegéticas sobre el *Génesis*, y no a miembros de las escuelas filosóficas. Podría

⁸⁰³ Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* 16, 10-11 (ed. Forbes, p. 202): “ἴσον γὰρ ἐστὶ τοῦτο τῷ εἰπεῖν, ὅτι παντὸς ἀγαθοῦ μέτοχον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἐποίησεν· εἰ γὰρ πλήρωμα μὲν ἀγαθῶν τὸ Θεῖον, ἐκεῖνον δὲ τοῦτο εἰκὼν· ἄρα ἐν τῷ πλήρει εἶναι παντὸς ἀγαθοῦ, πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἢ εἰκὼν ἔχει τὴν ὁμοίτητα. Οὐκοῦν ἐστὶν ἐν ἡμῖν παντὸς μὲν καλοῦ ἰδέα, πᾶσα δὲ ἀρετὴ καὶ σοφία, καὶ πᾶν ὅτι πέρα ἐστὶ πρὸς τὸ κρεῖττον νοούμενον”.

⁸⁰⁴ Cf. Giovanii Pico, *Heptaplus* V, 6 (ed. Garin, p. 302): “Nos autem peculiare aliquid in homine quaerimus, unde et dignitas ei propria et imago divinae substantiae cum nulla sibi creatura communis comperiatur”.

⁸⁰⁵ Cf. *Ibid.*: “ut Graeci etiam aliqui interpretes innuunt”.

tratarse del Niseno, pero también de Máximo o del Damasceno, que siguen su teoría antropológica. El nombre de su fuente queda una vez más en el silencio. Sabemos, sin embargo, que la exégesis con la que Pico compara la suya se dirige, como en el Niseno, a la afirmación genesíaca de la ‘imagen de Dios’ (*imago divinae substantiae*) en el hombre.

Pico también despliega el sentido de esta *imago*, al afirmar que la substancia del hombre (*hominis substantia*) abraza (*complectitur*) en sí las substancias de todas las naturalezas y la plenitud de todo el universo (*totius universitatis plenitudinem*) como Dios mismo lo hace, y no sólo por poseer todas sus formas y razones en el entendimiento, como los ángeles y otros seres inteligentes, sino por contener el todo en su realidad misma (*re ipsa*).⁸⁰⁶ Nótese la vecindad entre la ‘plenitudo’ piquiana y ‘πλήρωμα’, el término que Gregorio utiliza en este contexto.⁸⁰⁷

Ahora bien, una vez sostenida esta virtual identidad entre la plenitud de perfecciones de Dios y aquella que se atribuye al ser humano, Gregorio y Pico se preocupan por establecer en qué reside la diferencia entre ambos. En palabras de Pico: “Pues de otro modo [el hombre] no sería imagen de Dios, sino Dios (*alioquin non Dei imago, sed Deus esset*)”.⁸⁰⁸ Gregorio, como vimos (cf. 1.2.4.), expresaba el mismo reparo: “Ahora bien, al llevar la imagen (εἰκῶν) en todo (ἐν πᾶσι) la impronta de la belleza del Prototipo, si no poseyera diferencia en algún aspecto, no sería cabalmente semejanza (οὐκέτ’ ἂν εἴη πάντως

⁸⁰⁶ Cf. *Ibid.*: “Id quid esse aliud potest quam quod hominis substantia (ut Graeci etiam aliqui interpretes innuunt) omnium in se naturarum substantias et totius universitatis plenitudinem re ipsa complectitur? Dico autem re ipsa, quia et angeli et quaecumque creatura intelligens in se quodammodo continet omnia, dum plena formis et rationibus omnium rerum omnia cognoscit. At vero quemadmodum Deus non solum ob id quod omnia intelligit, sed quia in seipso verae rerum substantiae perfectionem totam unit et colligit, ita homo (quamquam aliter, ut ostendemus, alioquin non Dei imago, sed Deus esset) ad integritatem suae substantiae omnes totius mundi naturas corrogat et cunctat”.

⁸⁰⁷ Dos autores caros a Pico también habían recogido esta temática de la teoría del Niseno, probablemente en contacto con el *De opificio hominis*, Giannozzo Manetti y Ficino (cf. 4.2.4.; 4.5.5.). Cf. Giannozzo Manetti, *De dignitate et excellentia hominis* III, 59 (ed. Leonard, pp. 98.23 - 99.2): “Nihil enim aliud quicquam ei nature, quam tam pulchram, tam ingeniosam et tam sapientem ac tam opulentam, tam dignam et tam potentem, postremo tam felicem et tam beatam constituerat, *ad totam et undique absolutam perfectionem suam deesse putabatur*, nisi ut ea per admixtionem cum ipsa divinitate non solum coniuncta in illa Christi persona cum divina, sed etiam ut *cum divina natura una et sola efficeretur*, ac per hunc modum unica facta fuisse videretur. *Quod neque angelis neque ulli alie creature nisi homini dumtaxat ad admirabilem quandam humane nature dignitatem et ad incredibilem quoque eius ipsius excellentiam datum, concessum, et attributum esse novimus*”; Marsilio Ficino, *Theologia platonica* XIV, 3 (ed. Marcel II, p. 256): “Ostensum est animum nostrum in omnibus suis actibus primam illam Dei dotem pro viribus comparare, id est *totius veri totiusque boni possessionem*. Secundam vero illam quaeritne? An conatur omnia fieri sicut Deus est omnia? Conatur mirum in modo” (el destacado es mío).

⁸⁰⁸ Giovanii Pico, *Heptaplus* V, 6 (ed. Garin, p. 302).

ὁμοίωμα), sino que se mostraría totalmente idéntica a aquél (ταὐτὸν ἐκεῖνο διὰ πάντων), sin divergencia alguna”.⁸⁰⁹

La solución del Niseno no se hace esperar: “¿En qué, pues, observamos la diferencia (διαφοράν) entre lo divino mismo y el que ha sido asemejado a lo divino (πρὸς τὸ Θεῖον ὠμοιωμένου)? En que, mientras el primero es increadablemente (ἀκτίστως εἶναι), el segundo subsiste a través de la creación (διὰ κτίσεως ὑποστῆναι)”.⁸¹⁰

El joven Mirandolano responde –también al punto– al mismo interrogante: “Esta es pues, la diversidad entre Dios y el hombre (*diversitas inter Deum et hominem*), que Dios contiene en sí todo como principio de todo (*uti omnium principium*); el hombre, en cambio, contiene en sí todo como intermedio de todo (*uti omnium medium*)”.⁸¹¹ Aunque no utiliza los equivalentes latinos de la división tan común en los Padres griegos entre lo ‘creado’ y lo ‘increado’ –probablemente porque no eran usuales en el mundo latino–, Pico nuevamente está emulando el proceder del tratado del Niseno. Incluso la caracterización del ser humano como ‘*medium*’ de todas las cosas concuerda con la que marcó el Niseno unas líneas antes del párrafo citado, del hombre como ‘ser intermedio’ (μέσον) entre la naturaleza divina y la vida irracional (cf. 1.1.5.).⁸¹²

No es por casualidad, entonces, que Pico atribuye en un contexto más teológico esta misma plenitud de perfecciones a la humanidad asumida por Cristo, quien realiza la consumación del hombre y del universo en su propia persona.⁸¹³ Tanto en el Niseno como en los autores que lo siguen en Oriente y Occidente –y también en el Cusano–, la antropología estaba íntimamente unida a la cristología (cf. 2.2.1; 2.2.3-5; 2.4.3.).

6.2.7. La expresión ‘*indiscretae opus imaginis*’.

⁸⁰⁹ Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* 16, 12 (ed. Forbes, p. 204): “Ἐν πᾶσι τοῖνυν τῆς εἰκόνας τοῦ πρωτοτύπου κάλλους τὸν χαρακτήρα φερούσης, εἰ μὴ κατὰ τι τὴν διαφορὰν ἔχοι, οὐκέτ’ ἂν εἴη πάντως ὁμοίωμα ἀλλὰ ταὐτὸν ἐκεῖνω διὰ πάντων ἀναδειχθήσεται τὸ ἐν παντὶ ἀπαράλλακτον”.

⁸¹⁰ *Ibid.*: “Τίνα τοῖνυν αὐτοῦ τε τοῦ Θείου, καὶ τοῦ πρὸς τὸ Θεῖον ὠμοιωμένου τὴν διαφορὰν καθορῶμεν; ἐν τῷ, τὸ μὲν ἀκτίστως εἶναι, τὸ δὲ διὰ κτίσεως ὑποστῆναι”.

⁸¹¹ Giovanni Pico, *Heptaplus* V, 6 (ed. Garin, p. 302): “Est autem haec diversitas inter Deum et hominem, quod Deus in se omnia continet uti omnium principium, homo autem in se omnia continet uti omnium medium”.

⁸¹² Cf. Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* 16, 9 (ed. Forbes, p. 200).

⁸¹³ Cf. Giovanni Pico, *Heptaplus* I, 7 (ed. Garin, p. 220): “Quemadmodum autem inferiorum omnium absoluta consummatio est homo, ita omnium hominum absoluta est consummatio Christus”.

Una de las imágenes piquianas más difíciles de descifrar, que ha suscitado innumerables interpretaciones, es la que describe a la creación humana como una ‘obra de imagen indiferenciada’ (*indiscretae opus imaginis*).⁸¹⁴ Claro que la traducción de los términos latinos varía según el sentido que cada estudioso o traductor quiera darle a la expresión. ‘*Imago*’ puede ser traducida literalmente como ‘imagen’, lo cual sugiere el contexto creacional del Génesis, pero también podría ser el ‘aspecto’ o la ‘figura’, revelando el matiz plástico de la expresión. El término ‘*indiscreta*’ es más complejo, porque puede referirse o bien a algo indiferenciado y confuso, o bien a lo puramente indeterminado, o bien a algo unido, igual o semejante a otro. No obstante estos matices tan diversos, intentaremos hacer nuestra propia interpretación a partir del análisis de los elementos de la teoría antropológica del Niseno en Pico.

En primer lugar conviene recordar el carácter común (κοινότης) e indiferenciado (οὐ συνδιακριθούμενη) de la naturaleza humana para el Niseno, fundado en la comunión esencial de las tres hipóstasis divinas (cf. 1.3.). Esta indiferenciación esencial entre todos los seres humanos funda su dignidad común e igualdad ontológica, y se complementa con las propiedades hipostáticas o personales de cada uno. Recurriendo para ilustrarlo a la diferencia entre el nombre común y el nombre propio –por ejemplo, ‘hombre’ y ‘Juan’–, Gregorio afirma que el primero denota ‘lo común e incircunscripto’ (κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον) que se dispersa a todos los seres humanos, mientras que el segundo da estabilidad y circunscribe al individuo (cf. 1.3.5.). El Niseno habla allí del ‘concepto indefinido de la esencia’ (ἡ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια). Todos estos significados: ‘indiferenciada’, ‘incircunscripta’, ‘indefinida’, se aproximan ciertamente al término ‘*indiscreta*’ de la metáfora piquiana sobre la naturaleza humana.

Si volvemos al *De opificio hominis*, este carácter indeterminado de la esencia humana ya había sido sugerido por Gregorio al decir que la creación del hombre no seguía un simple mandato divino (πρόσταγμα) o un determinado λόγος de modo automático, mientras que el resto de la criaturas sí lo hacía (cf. 6.2.4.). También parecen respaldar esta

⁸¹⁴ Cf. Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 104): “Statuit tandem optimus artifex, ut cui dari nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat. Igitur hominem accepit indiscretae opus imaginis atque in mundi positum meditullio sic est alloquutus...”. Véase Renato Lazzarini, “Significato dell'uomo come 'indiscretae opus imaginis'”, en AA.VV., *Studi pichiani. Atti e Memorie del Convegno di Studi Pichiani per il V Centenario della Nascita di Giovanni Pico della Mirandola*, Aedes Muratoriana, Modena, 1965, pp. 109-117.

indeterminación natural humana la antedicha ‘plenitud’ de toda perfección en el hombre y su tendencia a exceder sus propios límites, o incluso la síntesis y ‘fusión’ en él mismo de todos los tipos de almas y grados de vida (διὰ πάσης ιδέας τῶν ψυχῶν κατακιρνᾶται) (cf. 1.1.3.).

Pero nuevamente es un fragmento del capítulo 16, según creo, el que ofrece un indicio aún más claro de la influencia del Niseno sobre Pico. Gregorio explica que cuando el texto del *Génesis* dice: ‘Dios creó al hombre’ (ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον), gracias a lo *indefinido* del sentido del término (τῷ ἀορίστῳ τῆς σημασίας) es señalado todo lo humano (ἅπαν ἐνδείκνυται τὸ ἀνθρώπινον).⁸¹⁵ La creación y la imagen divina no pertenecen al hombre particular, sino al universal (οὐχ ὁ τις, ἀλλ’ ὁ καθόλου). De este modo, mientras que cada uno de los demás seres posee ‘cierto límite y medida’ (τι πέρας καὶ μέτρον), fijados por la sabiduría del hacedor, la creación del hombre abarca toda la plenitud de la humanidad (ὅλον τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα).⁸¹⁶

En relación con el uso del término ‘πέρας’ aquí por Gregorio, traigo a colación la interpretación de Allen, un renombrado especialista en Ficino, quien ve en la *indiscreta imago* de Pico resonancias del rol de lo ‘ilimitado’ o ‘indeterminado’ (ἄπειρον) en el *Filebo* platónico y en sus interpretaciones platónicas posteriores.⁸¹⁷ Él mismo reconoce que la indeterminación de la que habla Pico no es una mera posibilidad, y mucho menos una confusión y un caos.⁸¹⁸

No obstante la innegable influencia de la tradición platónica en Pico y una eventual alusión indirecta en la metáfora a la teoría del *Filebo*, creo que Allen pasa por alto la mediación del Niseno, cuya concepción del hombre y lo divino había realizado una suerte de inversión de aquellas categorías platónicas. El ser de Dios es visto por él como infinitud y plenitud absoluta de perfección y actividad.⁸¹⁹ Lo creado, por su parte, está caracterizado por el límite y la restricción; pero no el ser humano, que por ser imagen divina contiene en

⁸¹⁵ Cf. Gregorio de Nisa, *De officio hominis* 16, 16-17 (ed. Forbes, p. 206).

⁸¹⁶ Cf. *Ibid.*

⁸¹⁷ Cf. Michael J.B. Allen, “Cultura Hominis: Giovanni Pico, Marsilio Ficino and the Idea of Man”, 1997, pp. 173-196.

⁸¹⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 177-179.

⁸¹⁹ Cf. James E. Hennessy, *The Background, Sources and Meaning of Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa*, Tesis doctoral inédita, Fordham University, New York, 1963; Ekkehard Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa: Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966.

sí mismo nada menos que la divina infinitud y la perfección de todos los seres. No al modo de una ‘idea’ abstracta de hombre o una mera posibilidad, sino como una totalidad real y activa –recordemos el *re ipsa* piquiano–, intensiva y extensiva, que se despliega en el espacio y el tiempo.⁸²⁰

En efecto, el Mirandolano parece sostener algo similar al Niseno con la metáfora que nos ocupa, puesto que la precede con la siguiente afirmación: “Estableció finalmente el óptimo artífice que a aquel a quien no podía dar nada propio (*nihil proprium*) le fuese común (*commune esset*) todo cuanto había sido concedido a las cosas singulares (*quicquid privatum singulis fuerat*)”.⁸²¹ He aquí nuevamente la oposición gregoriana entre, por un lado, la naturaleza humana común y universal, unificadora de toda perfección, y, por el otro, la particularidad y limitación ontológica del resto de los seres creados.

Llama la atención que Eriúgena había reformulado esta misma sección del *De opificio hominis* con palabras muy cercanas a las que utiliza Pico: “Del mismo modo, hay una y la misma OYCIA de todos los hombres (*omnium hominum una eademque OYCIA est*), pues todos participan de una única esencia y por esto, porque es común a todos, no es propia de ninguno (*quia omnibus commune est, nullius proprie est*)”.⁸²²

En definitiva, para el Niseno la indefinición ontológica de la naturaleza humana está lejos de ser uno de sus defectos. Más bien implica la razón de su grandeza y dignidad. Gracias a ella el ser humano es una imitación de la infinitud de Dios y a la vez un reflejo de su ilimitada capacidad de autodeterminación. Efectivamente, para el Niseno –y es un punto clave–, el albedrío (γνώμη) y la decisión (προαίρεσις) introducen la ‘diferencia’ y la ‘determinación’ propias de cada hipóstasis en el plano de la naturaleza ‘común’ e ‘indiferenciada’. En otras palabras, la determinación de cada persona y la definición de su destino no están contenidos en su esencia, sino en ellos mismos; están completamente en sus manos (cf. 1.4.2.).

⁸²⁰ El mismo Ficino acusa también la influencia del Niseno en este punto, extrayendo de él la íntima unión y fraternidad entre todos los hombres, tal como hacía Gregorio. Cf. Marsilio Ficino, *Epistulae* (Opera I, 635): “Si enim revera fuisset homo, ceteros homines tamquam membra quaedam eiusdem corporis dilexisset. Singuli namque homines sub una idea et in eadem specie sunt unus homo. Ob hanc ut arbitrator rationem sapientes solam illam es omni virtutum numero hominis ipsius nomine, idest humanitatem appellaverunt, quae omnes homines quodammodo ceu fratres ex uno quodam patre longo ordine natos diligit atque curat”.

⁸²¹ Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 104): “Statuit tandem optimus artifex, ut cui dari nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat”.

⁸²² Eriúgena, *Periphyseon* I, 491A (ed. Jeaneau I, p. 68, 2089-2091).

Es la misma enunciación que Pico pone en boca del creador: “La naturaleza definida de las demás cosas (*definita ceteris natura*) está confinada (*coercetur*) dentro de leyes prescriptas por nosotros. Tú, que no has sido confinado por estrechez alguna, la determinarás para ti mismo (*tibi illam praeferies*) en virtud de tu albedrío (*pro tuo arbitrio*), en cuya mano te puse”.⁸²³

Por lo tanto, para Pico la ‘*indiscretae opus imaginis*’ tampoco conlleva de ningún modo un matiz desdeñoso de la condición humana. El hecho de que el artífice no le otorgue a Adán ni una sede determinada (*nec certam sedem*), ni un aspecto propio (*nec propriam faciem*), ni función alguna que le sea peculiar (*nec munus ullum peculiare tibi*) es signo y semejanza de la infinitud e indeterminación divinas.

Por último, señalo también que el Niseno utiliza el término ‘ἀδιάκριτος’ –que sería el equivalente exacto del latín ‘*indiscretus*’– referido a la naturaleza humana en *De anima et resurrectione*, para refutar las teorías de la metempsicosis, que caen, según él, en una confusión entre los distintos tipos de almas.⁸²⁴

Gregorio de Nisa, como vimos, propone una variedad de imágenes plásticas y poéticas de aquella indeterminación de la naturaleza humana, que encuentran eco en el joven conde. Pero el Niseno también explicita esta cualidad del ser humano refiriéndola sin mediaciones a la inefable simplicidad divina. En definitiva, tanto para él como para Pico, el ser del hombre es indefinido porque es imagen de un Dios sin forma ni figura (cf. 1.1.4.).

Por tanto, puesto que se ha creído que lo divino es simple, incompuesto y sin figura (ἀπλοῦν τὸ θεῖον καὶ ἀσύνθετον καὶ ἀσχημάτιστον), cuando a través de esta pacificación lo humano haya quedado fuera de la composición por duplicidad (ἔξω τῆς κατὰ τὴν διπλὴν συνθέσεως) y haya regresado

⁸²³ Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 106): “Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praeferies”. La mediación de Ficino, quien también conocía la cosmogonía del Niseno, es evidente en este punto. Véase el sorprendente paralelo con Marsilio Ficino, *Theologia platonica* XIII, 3 (ed. Marcel II, pp. 223-224): “Denique homo omnia divinae naturae opera imitatur et naturae inferioris opera perficit, corrigit et emendat. Similis ergo ferme vis hominis est naturae divinae, quandoquidem homo per seipsum, id est per suum consilium atque artem regit seipsum a corporalis naturae limitibus minime circumscriptum, et singula naturae altioris opera aemulatur [...]. Bruta brevissimis naturae claustris concluduntur. Non solum ad corporis necessitatem noster animus respicit, sicut bestiae naturae imperio mancipatae, sed ad oblectamenta sensuum vana, quasi quaedam pabula phantasiae” (el destacado es mío).

⁸²⁴ Cf. Gregorio de Nisa, *De anima et resurrectione* (PG 46, 109D; 113C).

ajustadamente al bien, se habrá vuelto simple, sin figura y verdaderamente uno (ὡς ἀληθῶς ἓν).⁸²⁵

6.3. *Virtualidad y auto-creatividad de la libertad humana.*

Llegamos, con ello, al tratamiento específico de la teoría de la libertad y la elección humanas en Pico della Mirandola y la presencia en ella de la concepción de Gregorio de Nisa. El tema ha reaparecido una y otra vez a lo largo del capítulo, puesto que constituye una piedra de toque en la visión del hombre de ambos autores. No obstante, en lo que sigue analizaremos más puntualmente las secciones paradigmáticas de la obra piquiana en torno a la libertad y sus nexos con aquellas doctrinas contenidas en los textos del Niseno que tenía a su disposición.

6.3.1. La transformación del hombre en los distintos órdenes de la realidad.

Una de las temáticas gregorianas más influyentes en la tradición medieval es la de la capacidad de transformación del ser humano en los diferentes grados de vida y tipos de seres (cf. 1.4.6.). Vimos que esta temática del Niseno –que reelabora distintos elementos de teorías previas platónicas y origenianas– deja una considerable huella, entre otros, en Eriúgena y la tradición que lo sigue (cf. 2.4.4.), en Guillermo de St. Thierry (cf. 2.5.1.) y en Ramon Sibiuda (cf. 2.7.4.).

Volvamos en primer lugar sobre aquella división del *De opificio hominis* entre tres tipos de ‘disposición’ o ‘decisión’ (προαίρεσις): la carnal, la anímica y la espiritual, que se correspondía con los diferentes grados de vida (cf. 1.1.3.).⁸²⁶ Dijimos que con ella Gregorio, como Orígenes antes que él, respondía al férreo determinismo de algunas corrientes gnósticas. La división también está presente en Eriúgena, quien la traduce como ‘tres differentias voluntatum’ (cf. 2.4.4.).⁸²⁷

⁸²⁵ Gregorio de Nisa, *De beatitudinibus* VII (GNO VII/2, p.160, 21-25): “ἐπειδὴ τοίνυν ἀπλοῦν τὸ θεῖον καὶ ἀσύνθετον καὶ ἀσχημάτιστον εἶναι πεπίστευται, ὅταν καὶ τὸ ἀνθρώπινον διὰ τῆς τοιαύτης εἰρηνοποιίας ἔξω τῆς κατὰ τὴν διπλόην συνθέσεως γένηται καὶ ἀκριβῶς εἰς τὸ ἀγαθὸν ἐπανέλθῃ, ἀπλοῦν τε καὶ ἀσχημάτιστον καὶ ὡς ἀληθῶς ἓν γενόμενον”. Nótese que el adjetivo ‘ἀσχημάτιστος’ se aproxima al adjetivo ‘indiscretus’.

⁸²⁶ Cf. Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* 8, 6 (ed. Forbes, p. 144).

⁸²⁷ Cf. Eriúgena, *De imagine* 8 (ed. Cappuyns, p. 218, 2-12).

Cada una de estas disposiciones implica la opción por parte del hombre de uno de los niveles de vida que están contenidos y fusionados en su propia naturaleza. La decisión ‘carnal’ (σαρκική) es la que se ha mantenido ocupada en torno del vientre y de los placeres que lo rodean (περὶ γαστέρα καὶ τὰς περὶ ταύτην ἡδυπαθείας); la ‘anímica’ o ‘psíquica’ (ψυχική) se encuentra en el medio respecto de la virtud y el vicio (μέσως πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν ἔχει), habiéndose elevado sobre uno, pero sin participar puramente en la otra; la espiritual (πνευματική), finalmente, es aquella en que se contempla la perfección de la vida en Dios (τὸ τέλειον ἐνθεωρεῖ τῆς κατὰ Θεὸν πολιτείας).⁸²⁸

Pico reformula esta cuestión en la *Oratio* cuando afirma que el Padre introdujo en el hombre ‘semillas de toda clase y gérmenes de todo tipo de vida’ (*omnifaria semina et omnigenae vitae germina*).⁸²⁹ Volveremos enseguida sobre la metáfora de las semillas. Pero el joven prosigue diciendo que aquellas que el hombre cultive darán sus frutos en él. “Si son vegetales, se volverá una planta (*si vegetalia, planta fiet*). Si son sensuales, se embrutecerá (*si sensualia, obrutescet*). Si racionales, se elevará a viviente celeste (*si rationalia, caeleste evadet*⁸³⁰ *animal*). Si intelectuales, será ángel e hijo de Dios (*si intellectualia, angelus erit et Dei filius*).⁸³¹

Respectos a los tres grados de la vida y tipos de decisiones que nombra el Niseno, Pico agrega dos nuevos: el ‘racional’ o celeste, propio de los astros, y el último grado de ascensión, la unión inefable con Dios Padre, que no hemos citado aquí y trataremos más adelante. Ficino, quien también había descripto esta potencialidad dinámica de transformación humana, agregaba algunos grados de perfección más que Pico, quien lo sigue también aquí.⁸³²

⁸²⁸ Cf. Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* 8, 6 (ed. Forbes, p. 144): “Ὅθεν καὶ τρεῖς διαφορὰς προαιρέσεων ὁ Ἀπόστολος οἶδε, τὴν μὲν σαρκικὴν κατονομάζων, ἢ περὶ γαστέρα καὶ τὰς περὶ ταύτην ἡδυπαθείας ἡσχόληται· τὴν δὲ ψυχικὴν, ἢ μέσως πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν ἔχει, τῆς μὲν ὑπερανεστῶσα, τῆς δὲ καθαρῶς οὐ μετέχουσα· τὴν δὲ πνευματικὴν, ἢ τὸ τέλειον ἐνθεωρεῖ τῆς κατὰ Θεὸν πολιτείας”.

⁸²⁹ Cf. Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 106): “Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater. Quae quisque excoluerit illa adolescent, et fructus suos ferent in illo. Si vegetalia, planta fiet. Si sensualia, obrutescet. Si rationalia, caeleste evadet animal. Si intellectualia, angelus erit et Dei filius”.

⁸³⁰ Nótese la equivalencia exacta de ‘evado’ con el verbo ‘ἐκβαίνω’, utilizado por Gregorio para explicar la elevación del hombre más allá de su propia naturaleza (cf. 6.2.5.).

⁸³¹ Cf. Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 106).

⁸³² Cf. Marsilio Ficino, *Theologia platonica* XIV, 3 (ed. Marcel II, pp. 256-257): “Vitam siquidem agit plantam, quatenus saginando indulget corpori. Vitam bruti, quatenus sensibus adulatur. Vitam hominis, prout

Más adelante, cuando el Mirandolano explica el sentido en que el ser humano ‘se vuelve’ estos diferentes grados de vida, describe al hombre que eligió el modo de vida ‘vegetal’ con las palabras exactas del Niseno: ‘dedicado al vientre’ (*deditum ventri* / περι γαστέρα ἡσχόληται), que no figuran en el texto de Ficino.⁸³³ A su vez, cuando Pico describe la forma de vida ‘sensible’ se aproxima llamativamente al texto de la traducción trapezuntiana del *De vita Moysis* niseno, que, como veremos, parece haber ofrecido más de un tópico de inspiración al proyectado discurso romano (cf. 3.2.):

<i>De humana perfectione</i> (MS Vat. lat. 255, f. 22v; PG 44, 345C)	Giovanni Pico, <i>Oratio</i> (ed. Garin, p. 108)
Homo enim natura est, qui ita vivit, electione vero pecus pecudeque sordidius, unde fit ut dubium quoddam animal hac vita efficiamur. Nam <i>qui naturam respicit, homines; qui vitam considerat, non homines, sed ex brutorum genere nos ipse putabit.</i>	Si quem enim <i>videris</i> deditum ventri, humi serpentem hominem, frutex est, <i>non homo, quem vides</i> ; si quem in fantasiae quasi Calipsus vanis praestigiis cecucientem et subscalpenti delinitum illecebra sensibus mancipatum, <i>brutum est, non homo, quem vides.</i>

Los textos comparten este interesante juego de contrastes entre lo que el hombre ‘es’ por naturaleza y aquello en lo cual se transforma y que por lo tanto ‘es visto’ por los demás.⁸³⁴ También resulta intrigante la expresión ‘*dubium quoddam animal*’, con la que Trebisonda traduce aquella ‘forma de vida anfibia y ambigua’ (ἀμφίβιον καὶ ἐπαμφοτερίζον τῆς ζωῆς εἶδος) que el Niseno atribuía a la naturaleza humana.⁸³⁵ Cabe la posibilidad de que el adjetivo *dubium* –que significa algo ‘fluctuante’, ‘dudoso’ o ‘incierto’– aplicado a *animal* haya inspirado la célebre alegoría piquiana del hombre como

de humani negotiis ratione consultat. Vitam heroum, quantum naturalia investigat. Vitam daemonum, prout mathematica speculatur. Vitam angelorum, prout divina inquirat mysteria. Vitam Dei, quantum Dei gratia omnia operatur. Omnis hominis anima haec in se cuncta quodammodo experitur, licet aliter aliae. Atque ita genus humanum contendit omnia fieri, cum omnium agat vitas. Quod admiratus Mercurius Trismegistus inquit: «Magnum miraculum esse hominem...».

⁸³³ Cf. Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 108); Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* 8, 6 (ed. Forbes, p. 144).

⁸³⁴ Pico plantea un contraste similar, pero esta vez entre ‘lo que decimos ser’ y ‘lo que somos’: Giovanni Pico, *De ente et uno* X (Garin, p. 440): “Dicemur enim et apparebimus homines esse, idest animalia ratione viventia, et tamen erimus bruta...”.

⁸³⁵ Cf. Gregorio de Nisa, *De vita Moysis* II, 70 (GNO VII/1, p. 53, 12-13).

‘nuestro camaleón’ (*chamaeleon noster*), citada sólo unas líneas arriba en la *Oratio*.⁸³⁶ Parece confirmar esta hipótesis el hecho de que en las *Disputationes* Pico asocia al camaleón precisamente con una naturaleza fluctuante, cambiante e inconstante.⁸³⁷

Hemos visto que la psicología de Orígenes ciertamente influye en la de Pico, en especial en torno al dinamismo de la naturaleza humana (cf. 6.1.3.).⁸³⁸ Pero en Orígenes este dinamismo cumple la función de explicar la caída original y la diversidad entre los seres inteligibles. La posibilidad de libre transformación humana a los distintos niveles de la realidad no ocupa un lugar de relevancia en su pensamiento (cf. 1.4.6.).

En este sentido, la antropología de Pico es mucho más afín a la del Niseno. Su influjo aparece mucho más profundo que el de aquellas metamorfosis (*illae metamorphoses*) celebradas entre los hebreos y los pitagóricos, entre los griegos y los árabes.⁸³⁹ El ser humano es para ambos aquel microcosmos corpóreo-espiritual, aquella imagen viviente divina que va desplegando progresivamente las diversas formas (εἶδος / *forma*) de vida que le son inherentes. La mutabilidad y el cambio no son para ellos un impedimento o una desgracia, sino –al decir del Niseno– aliados (συνεργόν) en el ascenso sin fin hacia el Absoluto (cf. 1.4.6.).⁸⁴⁰ Se podría decir, entonces, que Gregorio ofrece al joven Pico el mito de Proteo plenamente cristianizado.

6.3.2. La imagen de las semillas y sus frutos en *De anima et resurrectione*.

En el *De anima et resurrectione*, que Pico puede haber consultado en el original griego o en el latín de Balbi, Gregorio mantiene un diálogo con su hermana mayor poco antes de la muerte de esta. En un tramo de la obra, el autor hace una interpretación de la parábola evangélica del sembrador (Mt 13, 24-30) que puede vincularse con el símil

⁸³⁶ Cf. Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 106): “Quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretur? Aut omnino quis aliud quicquam admiretur magis?”.

⁸³⁷ Cf. Giovanni Pico, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* VI, 2 (ed. Garin II, p. 18): “Hoc est autem quod nos praesenti libro coarguemus, cum nihil possit magis absurdum, magis remotum ab omni ratione putari, quam tantum esse in natura corporum superiorum inconstantia et mutabilitatem, quantam utique nec in rebus inferioribus est videre, quamquam in sua natura maxime fluxis et vertibilibus. Quae enim haec tam versipellis mutatio, et instar chamaeleontis incostantia”. Véase. Cf. Francesco Bausi, *Giovanni Pico della Mirandola: Discorso sulla dignità dell'uomo*, Guanda, Parma, 2014, p. 14.

⁸³⁸ Cf. Edward P. Mahoney, “Giovanni Pico della Mirandola and Origen”, 1994, pp. 373-76.

⁸³⁹ Cf. Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 108).

⁸⁴⁰ Cf. Gregorio de Nisa, *In Canticum canticorum* VIII (GNO VI, p. 252).

piquiano de las ‘semillas de toda clase’ (*omnifaria semina*) que el Padre introduce en el hombre al nacer.

El Niseno está discutiendo justamente acerca de la capacidad de transformación del ser humano. Puesto que su naturaleza abraza toda forma de vida (*πᾶσαν ἐκπεριελιφότος τὴν ζωτικὴν ιδέαν*) (cf. 6.2.2.), argumenta el autor, al modo de un artífice (*τεχνιτεύων*) cada hombre es configurado (*σχηματίζεται*) según aquello que dispone su resolución (*πρὸς ὅπερ ἂν ἔθετο ἢ ἐνθύμησις*).⁸⁴¹ Y por ello, si su razón pierde el dominio sobre los impulsos naturales, él puede cambiar (*μεταβαίνων*) de intelectual y deiforme (*ἀπὸ τοῦ διανοητικοῦ καὶ θεοειδοῦς*) a irracional y carente de entendimiento (*πρὸς τὸ ἄλογόν τε καὶ ἀνόητον*), embruteciéndose (*ἀποκτηνούμενος*) por el impulso de tales pasiones.⁸⁴²

Entonces Gregorio introduce la parábola del sembrador, y afirma que por medio de las buenas semillas (*διὰ τῶν καλῶν σπερμάτων*) se da a entender los diferentes impulsos del alma (*τὰς τῆς ψυχῆς ὀρμάς*), que son realmente buenos según su propia naturaleza (*κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν καλόν*), pero que pueden recibir la cizaña del error de discernimiento respecto del bien. Si el hombre se aparta de lo que es bueno, dice Gregorio, puede alterar la producción de sus semillas y transformar el brote en algo brutal e irracional (*πρὸς τὸ κτηνώδες καὶ ἄλογον τὸν βλαστὸν μετεποίησε*).⁸⁴³

En el extenso pasaje están presentes, pues, junto con la imagen de las semillas del sembrador, aquella integración en el hombre de todos los grados de vida y la libre capacidad de moldearse a sí mismo, de ‘degenerarse’ o de ‘ser regenerado’, como la ilustra Pico.⁸⁴⁴ Si bien el uso de la metáfora de las semillas no es exactamente el mismo en ambos autores, porque el Niseno se atiene al texto evangélico, es probable que Pico al concebirla haya recurrido de algún modo a estas páginas del *Dialogus*, por cierto muy próximas en el texto al símil del rey y sus súbditos que vimos más arriba (cf. 6.2.3.).⁸⁴⁵

⁸⁴¹ Cf. Gregorio de Nisa, *De anima et resurrectione* (PG 46, 60B).

⁸⁴² Cf. *Ibid.* (PG 46, 61D-64A).

⁸⁴³ Cf. *Ibid.* (PG 46, 64D).

⁸⁴⁴ Cf. Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 106): “Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari”.

⁸⁴⁵ Cf. Gregorio de Nisa, *De anima et resurrectione* (PG 46, 65CD). Gregorio vuelve a citar el ejemplo de las semillas casi al final de la obra (153A-156B), pero esta vez comentando un versículo paulino (1 Cor 15, 42): “Es sembrado en la corrupción (*σπείρεται ἐν φθορᾷ*), es levantado en la incorruptibilidad (*ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ*)”. Gregorio dice que algunas de las cualidades que fueron introducidas en el hombre en común con las plantas y el ganado (*καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν βοσκήμασι*) no tendrán lugar en la vida eterna.

6.3.3. Modeladores de sí mismos: la dimensión ontológica de la libertad.

Probablemente una de las características más deslumbrantes y renombradas de la visión del hombre de Giovanni Pico sea la creatividad plástica que le atribuye a la libertad humana, que llega a modelar el propio ser de cada uno. Es gracias a ella que en el siglo XIX Jacob Burckhardt, pionero de la historiografía moderna del Renacimiento, consagra a la *Oratio* como ‘uno de los más nobles legados de la cultura de su tiempo’.⁸⁴⁶ Desde entonces, las metáforas piquianas del hombre como modelador y escultor de sí mismo han tenido una influencia filosófica y una penetración cultural vastísimas, que trascendió ampliamente a los ámbitos académicos.

Sin pretender llegar a una interpretación integral de este tópico, y mucho menos del pensamiento de Pico en general, me limitaré a señalar aquí nuevamente los puntos de contacto y afinidad con la antropología de Gregorio de Nisa.

De Lubac, probablemente quien más profundamente haya estudiado la antropología piquiana en relación a sus fuentes patrísticas, señala varios orígenes posibles para esta problemática tal como está planteada en la *Oratio*, pero se detiene principalmente en un fragmento de las *Stromata* de Clemente de Alejandría.⁸⁴⁷ Allí Clemente describe la creación del hombre y trata sobre la determinación de su esencia. Pero no hace referencia a las metáforas de la plasmación de sí mismo, sino que le interesa preservar al creador de la responsabilidad por el alejamiento de los hombres de su propia esencia. Y más bien parece apartarse de la antropología de la *Oratio*, porque afirma que el ser humano al nacer no carece de ninguna de las características de la ‘idea’ y la ‘forma’ de hombre (οὐδὲν γὰρ τῶν χαρακτηριζόντων τὴν ἀνθρώπου ιδέαν τε καὶ μορφήν ἐνεδέησεν αὐτῷ), y así *no* puede decirse que sea ‘sin forma’ o ‘sin figura’ (οὐδὲ γὰρ ἀνείδεος οὐδ’ ἀσχημάτιστος).⁸⁴⁸

Considero que los elementos que hemos desarrollado hasta aquí de la teoría antropológica del Niseno en comparación con la de Pico ofrecen un escenario más claro para proponer la influencia de aquel también respecto de la temática de la dimensión creativa de la libertad. En efecto, ella depende directamente en ambos autores con el puesto

⁸⁴⁶ Cf. Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien: ein Versuch*, Alfred Kröner, Stuttgart, 1922 (1860), p. 262: “Die höchsten Ahnungen auf diesem Gebiet spricht Pico della Mirandola aus in seiner Rede von der Würde des Menschen, welche wohl eines der edelsten Vermächtnisse der Kulturepoche heißen darf”.

⁸⁴⁷ Cf. Henri de Lubac, *Pic de la Mirandole*, 1974, p. 172; Clemente de Alejandría, *Stromata* IV, 23, 149-150.

⁸⁴⁸ Cf. Clemente de Alejandría, *Stromata* IV, 23, 149-150

privilegiado del hombre en el universo, con su dignidad inigualable y su realeza, con la indeterminación y capacidad de transformación de su esencia o naturaleza.

Atendamos, pues, a las palabras de Pico. Al dirigirse el Padre a su criatura y a su hijo humano, le dice: “No te hicimos ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, para que, como soberano y honorario modelador y escultor de ti mismo (*tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor*) te plasmes (*effingas*) en la forma que prefieras (*in quam malueris formam*)”.⁸⁴⁹

En *De opificio hominis*, cuando trata acerca de la relación entre el intelecto y los impulsos naturales (cf. 6.2.3.), Gregorio afirma que Dios crea su imagen en el ser humano ‘como una obra plástica maravillosa’ (κατά τινα πλαστικὴν θαυματοποιΐαν) que cuenta con dos rostros, moldeada según la semejanza divina por un lado y según la naturaleza animal por el otro.⁸⁵⁰ El hombre, a su vez, puede aplicar su propio arte sobre sí mismo y volcarse hacia uno u otro de sus aspectos, ‘cincelando de nuevo toda su naturaleza hacia él’ (πρὸς τοῦτο μεταχαρασσομένης τῆς φύσεως).⁸⁵¹

Es sin dudas una temática recurrente en las obras del Niseno, en la que vimos que se diferencia de la metáfora plotiniana del esculpir la propia alma, a veces aducida como fuente del Mirandolano (cf. 1.4.5-6.).⁸⁵² Entre las distintas alusiones a la especie de auto-creación humana en las obras de Gregorio, sobresale una del *De vita Moysis*, que ya hemos analizado en relación con el latín de Trebisonda (cf. 3.2.3.). Comparémosla a continuación junto a su versión latina con el fragmento de la *Oratio*.

<i>De vita Moysis</i> II, 3 (GNO VII/1, p. 34, trad. propia)	<i>Versio Trapezuntii</i> (MS Vat. lat. 255, f. 15r)	Giovanni Pico, <i>Oratio</i> (ed. Garin, p. 108)
Este nacimiento llega a ser a partir de la decisión (ἐκ προαιρέσεως). Y somos en cierto modo los padres de nosotros mismos (ἐαυτῶν πατέρες), al darnos a luz a	Electione propria unusquisque nascitur. Unde fit ut nos ipsi patres simus	Nec te celestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut, <i>tui ipsius</i>

⁸⁴⁹ Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 106): “Nec te celestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut, tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas”.

⁸⁵⁰ Cf. Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* 18, 13 (ed. Forbes, p. 216).

⁸⁵¹ Cf. *Ibid.*

⁸⁵² Cf. e.g. Francesco Bausi, *Giovanni Pico della Mirandola*, 2014, p. 11.

<p><i>nosotros mismos tales como queremos</i> (ἐαυτοὺς οἴους ἂν ἐθέλωμεν τίκτοντες) y, por la propia decisión, <i>modelarnos hacia la forma que deseamos</i> (εἰς ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν εἶδος διαπλασσομένοι).⁸⁵³</p>	<p><i>nostri, qualescumque nos volumus electione gignentes [...] et fingentes.</i></p>	<p>quasi arbitrarius honorariusque <i>plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas.</i></p>
---	--	---

El parentesco entre el pasaje piquiano y el latín de Trebisonda salta a la vista con la afirmación común de la virtualidad del querer –‘*qualescumque nos volumus*’, ‘*in quam malueris formam*’– y por el uso del verbo ‘*fingo*’ en su sentido de ‘plasmar’ y ‘modelar’. De él proviene el sustantivo ‘*fictor*’, ‘escultor’, mencionado por Pico.⁸⁵⁴ Pero respecto del texto griego la semejanza con la letra de la *Oratio* es mucho mayor. El Mirandolano sin dudas debió haber tenido frente a sí el original griego. Puesto que podría decirse, si se me permite, que el joven vierte al latín más fielmente los términos que utiliza el Niseno que su propio traductor bizantino.

En efecto, el sentido de la afirmación: ‘εἰς ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν εἶδος διαπλασσομένοι’ es casi idéntico con el de la frase piquiana: ‘*in quam malueris tute formam effingas*’. Lo único diferente es que el verbo de la primera está en primera persona del plural, mientras que el de la otra está en segunda del singular, pero esto obedece a los contextos diferentes de cada una. Ambas sostienen que el hombre puede plasmarse (διαπλασσομένοι / *effingas*) en la figura o la forma (εἶδος / *formam*) en la que él quiera (εἰς ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν / *in quam malueris*), eligiéndola con su libre decisión. Incluso las expresiones ‘a partir de la decisión/arbitrio’ (ἐκ προαιρέσεως) y “por su propia decisión/arbitrio” (ἀπὸ τῆς ἰδίας προαιρέσεως) parecen estar traducidas más libremente en el pasaje de la *Oratio* con el término ‘*arbitrarius*’, y con extrema literalidad unas líneas más arriba con las fórmulas: ‘*pro voto*’, ‘*pro tua sententia*’ y ‘*pro tuo arbitrio*’. Como podemos ver, la repetición de palabras sinónimas es un recurso retórico muy apreciado tanto por Gregorio como por Pico para lograr el énfasis e inyectarles vigor a sus discursos.

⁸⁵³ Gregorio de Nisa, *De vita Moysis* II, 3 (GNO VII/1, p. 34, 8-14): “Τὸ δὲ οὕτω γεννᾶσθαι [...], ἀλλ’ ἐκ προαιρέσεως ὁ τοιοῦτος γίνεται τόκος. Καὶ ἔσμεν ἐαυτῶν τρόπον τινὰ πατέρες, ἐαυτοὺς οἴους ἂν ἐθέλωμεν τίκτοντες καὶ ἀπὸ τῆς ἰδίας προαιρέσεως εἰς ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν εἶδος [...] διαπλασσομένοι”.

⁸⁵⁴ Cerca del final del *De vita Moysis* Gregorio vuelve a utilizar el símil del escultor de sí mismo. En un pasaje donde también sostiene la capacidad humana de ‘apartarse de su propia naturaleza’ (τῆς ἰδίας ἐκστάντες φύσεως), el Niseno afirma que el hombre puede volverse ‘el escultor de su propio corazón’ (τῶν σῶν καρδιῶν λαοξόος). Cf. *De vita Moysis* II, 316 (GNO VII/1, p. 142, 6-13).

Veamos ahora los alcances ontológicos que esta auto-creación humana implica. Ciertamente en ambos autores la creatividad de la libertad sobre sí mismos está sustentada en aquel carácter tan especial de la naturaleza humana, que incluye en sí misma ilimitadamente toda perfección.

Pico expresa esta capacidad como el privilegio máximo del ser humano: ‘tener eso que desea, ser eso que quiere’ (*id habere quod optat, id esse quod velit*).⁸⁵⁵ Por ella es colocado por sobre los brutos, pero también de algún modo supera a los espíritus supremos (*supremi spiritus*), los cuales desde el momento de su creación no pueden cambiar lo que son (*quod sunt*) en toda la eternidad.⁸⁵⁶

La fórmula ‘*id esse quod velit*’, que curiosamente no vuelve a aparecer en los textos del Mirandolano, expresa –como asimismo algunas expresiones del Cusano (5.2.2.)– aquella virtualidad de alcances ontológicos de la libertad en el pensamiento del Niseno (cf. 1.4.5-6.). Como sugerimos en el primer capítulo, Gregorio modifica sustancialmente una doctrina plotiniana acerca de la voluntad de lo Uno para formular una tesis en extremo audaz: la de atribuirle al hombre una autoridad sobre su propio ‘ser’ (cf. 1.5.3.).

La frase de la *Oratio* coincide con esta teoría del Niseno, pero además se asemeja a la estructura de algunas de las fórmulas que la expresan en sus distintas obras. Gregorio combina en ellas, como Pico, el verbo “ser” o “llegar a ser” con un pronombre demostrativo neutro (‘eso’, ‘esto’), que a su vez es antecedente de una oración de relativo o subordinada adverbial. Esta última expresa el ‘querer’, el ‘deseo’ o el ‘antojo’ del sujeto de la oración principal.

Dicho de otra forma, Pico podría haber omitido el pronombre demostrativo ‘*id*’, y simplemente decir “tiene lo que desea, es lo que quiere”, sin modificar el sentido de la frase. Sin embargo, se atiene a la estructura sintáctica de sentencias equivalentes del Niseno, por ejemplo: ‘ὅτιπερ ἂν ἐθέλει τοῦτο καὶ γινομένην’, del *De anima et resurrectione*,⁸⁵⁷ o ‘ὅτιπερ ἂν ἔλθεται, τοῦτο γενέσθαι’, de la *Oratio catechetica*.⁸⁵⁸

Por mencionar otro caso que ya hemos visto (cf. 3.2.3.), cuando Gregorio afirma en el *De vita Moysis* que: “hacia lo que deseamos (πρὸς ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν), en eso nos

⁸⁵⁵ Cf. Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 106).

⁸⁵⁶ Cf. *Ibid.*: “Supremi spiritus aut ab initio aut paulo mox id fuerunt, quod sunt futuri in perpetuas aeternitates”.

⁸⁵⁷ Cf. Gregorio de Nisa, *De anima et resurrectione* (PG 46, 120C).

⁸⁵⁸ Cf. *Oratio catechetica* XXXVIII.2 (GNO III/4, p. 98, 21).

convertimos (ἐν τούτῳ γινόμενοι’),⁸⁵⁹ Jorge de Trebisonda traduce: “*prout volumus, certe fiamus*”.⁸⁶⁰ Nótese que el propio traductor no ve la necesidad de incluir el pronombre demostrativo. Pico, sin embargo, lo incluye con una función enfática, probablemente siguiendo el modelo del texto griego del Niseno.

En la misma línea, un pasaje del *De beatitudinibus* también es interesante respecto de la primera parte de la fórmula piquiana: ‘*id habere quod optat*’, y a una frase similar escrita unas líneas antes: “*Quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas*”.⁸⁶¹ Recordemos que Pico poseía en griego los discursos del Niseno sobre las bienaventuranzas. Gregorio dice allí: “Recae sobre nosotros (ἐφ’ ἡμῖν εἶναι) y depende de nuestro propio arbitrio (τῆς ἡμετέρας ἐξηρητῆσθαι γνώμης), cuando lo queramos (ὅταν βουλώμεθα), poseer lo que anhelamos, encontrar lo que buscamos y adentrarnos adonde deseamos”.⁸⁶²

Traigo a colación, por último, la segunda mención que hace Pico del Niseno en su obra póstuma, las *Disputationes*.⁸⁶³ Es la primera vez, en realidad, que lo nombra por cuenta propia, ya que en la primera mención de la *Apologia* está repitiendo una cita de sus detractores a un texto que ni siquiera es auténtico de Gregorio (cf. 4.6.2.).

La referencia es breve, pero muy significativa, ya que lo cita junto a Juan Damasceno y respecto nada menos que del problema de la libertad. Pico está describiendo distintos sentidos del término ‘destino’ (*fatum*), tras los pasos del *De fato et fortuna* del gran Salutati. Arriba entonces al sentido teológico del destino, que identifica con la presciencia o providencia divina (*praevidentia sive providentia*). Este orden de causas dependientes del divino consejo, afirma Pico, de ningún modo hace peligrar nuestra libertad (*nostra libertas periclitetur*). Él permite que también los hombres estén entre aquellas causas (*et nos inter has causas*) y no sean pasivos (*nec patiamur*) en esa danza circular del destino (*in hac chorea fati*), sino que actúen en ella (*sed agamus*).⁸⁶⁴

⁸⁵⁹ Gregorio de Nisa, *De vita Moysis* II, 80 (GNO VII/1, p. 56, 22-27).

⁸⁶⁰ Cf. *De humana perfectione (versio Trapezuntii)* (MS Vat. lat. 255, f. 24rv; PG 44, 350AB).

⁸⁶¹ Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, pp. 104-106).

⁸⁶² Cf. Gregorio de Nisa, *De beatitudinibus* V (GNO VII/2, p. 129, 13-16): “ὡς καὶ τὸ λαβεῖν τὸ ποθοῦμενον καὶ τὸ εὐρεῖν τὸ ζητούμενον καὶ τὸ ἐντὸς τῶν ἐπιθυμουμένων γενέσθαι ἐφ’ ἡμῖν εἶναι ὅταν βουλώμεθα καὶ τῆς ἡμετέρας ἐξηρητῆσθαι γνώμης”.

⁸⁶³ Cf. Giovanni Pico, *Disputationes adversus atrologiam divinatricem* IV, 4 (Garin I, 452-454).

⁸⁶⁴ Cf. *Ibid.*

Llegamos así al pasaje en el que cita al Niseno. Prestemos atención al modo en que trata el problema de la libertad. Son perceptibles algunas temáticas presentes en sus primeras obras, pero aquí el enfoque es muy diferente y Pico procede *more scholastico*.

Pero puesto que será lo que [Dios] ha querido, y por cierto ha querido que yo fuera libre (*voluit autem me esse liberum*), haré libremente lo que sea que haga (*libere agam quicquid agam*), a no ser que él mismo me haya de privar de mi libertad (*nisi ipse mihi meam libertatem ademerit*). Y ciertamente Dios no sólo ha conocido de antemano nuestras voluntades (*voluntates nostras*), sino que también las ha preordenado (*praeordinavit*), y cuando Gregorio Niseno y el Damasceno lo niegan (*cum id Gregorius Nyssenus Damascenusque negarent*), no parecen negarlo por otra razón que para recordar que, mientras el resto de las cosas son ciertamente establecidas por la voluntad divina (*cetera quidem per voluntatem divinam disponi*), nuestras elecciones (*electiones nostras*) son establecidas por aquella y también con nuestra voluntad (*per illam cum nostra etiam voluntate*), pero de tal modo que no sólo las consecuencias (*eventus*) de nuestros pensamientos, sino además los pensamientos mismos, las deliberaciones mismas, los propósitos mismos (*ipsae cogitationes, ipsa consilia, ipsa proposita*) y los corazones (*corda*) –y no únicamente los de los reyes, como está escrito, sino los de todos– están en la mano de Dios, quien regula por sí solo todas las cosas (*qui solus omnia moderatur*).⁸⁶⁵

Además de la estructura argumental, Pico expone también una doctrina escolástica bastante tradicional. Sin embargo, algunas alusiones revelan la presencia del humanista detrás del estudioso de la escolástica parisiense, como aquel permiso dado por Dios a los hombres de involucrarse en la danza cósmica del destino.

La compatibilidad de la voluntad divina absoluta y el libre albedrío tiene puntos de contacto con la solución dada al problema de la providencia y la predestinación por Tomás de Aquino.⁸⁶⁶ En efecto, es allí donde Tomás cita en una objeción el *De fide orthodoxa* del Damasceno, donde se afirma que Dios conoce de antemano lo que está en nosotros (*praecognoscit enim ea quae in nobis sunt*), pero que no lo determina (*non autem praeordinavit*).⁸⁶⁷

⁸⁶⁵ *Ibid.*: “Sed et quia erit quod voluit, voluit autem me esse liberum, libere agam quicquid agam, nisi ipse mihi meam libertatem ademerit. Et certe non solum praecognovit Deus voluntates nostras, sed praeordinavit, nec cum id Gregorius Nyssenus Damascenusque negarent videntur aliter negare quam ut admoneant, cetera quidem per voluntatem divinam, electiones nostras per illam cum nostra etiam voluntate disponi, ita tamen ut non modo cogitationum nostrarum eventus, sed et ipsae cogitationes, ipsa consilia, ipsa proposita, nec regum tantum, ut scriptum est, sed omnium corda in manu Dei sunt, qui solus omnia moderatur”.

⁸⁶⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 22, a.2; q. 23, a. 1.

⁸⁶⁷ Cf. *Ibid.* I, q. 23, a. 1, arg. 1.

Y ¿qué hay de la referencia al Niseno? Gregorio no es citado por el Aquinate en esas cuestiones de la *Summa*. Y ciertamente la doctrina de la indeterminación divina de la voluntad no pertenece al *De natura hominis* de Nemesio, como alguno podría pensar. El Mirandolano está citando al Gregorio auténtico, quien se niega, como vimos, a aceptar la incidencia divina en la esfera de libertad personal del hombre. Tanto que llega a afirmar que Dios mismo es consecuente a las decisiones humanas (cf. 1.5.4-6.).

Es el mismo Gregorio de Nisa que el conde de la Concordia probablemente conoció y estudió entre los volúmenes de las bibliotecas y en la suya propia. Pero Pico no es ya aquel joven intrépido y altivo que garabateó en pocos días su planeado discurso ante el erudito auditorio romano. Todavía es joven, jovensísimo, pero ha sufrido demasiadas desgracias para sus 31 años: desventuras amorosas, la frustración de sus proyectos intelectuales, la prisión, el peligro de muerte, la condena de sus tesis y la persecución eclesiástica. Por todo esto, ya no se entusiasma recorriendo los mismos caminos que el Niseno. Todavía defiende a toda costa la dignidad del hombre y su inexpugnable libertad, pero atrás quedaron la indeterminación de la naturaleza, la plasmación de sí mismo y aquella elección de alcances ontológicos.

Sin embargo, la mención de Gregorio en este contexto y en este último período de la vida del Mirandolano es muy significativa para nuestro tema. Ella demuestra en sus propias palabras que Pico conocía bien la obra del Niseno y específicamente su teoría de la libertad. En efecto, si bien la doctrina que cita no está formulada de ese modo en ninguna de las obras gregorianas, ella constituye una impronta general del pensamiento del Niseno presente en muchos de sus textos. Por otra parte, esta aparición tardía de su nombre fortalece aún más la tesis de un influjo muy profundo aunque anónimo de la antropología de Gregorio en las obras previas de Pico, como he intentado probar a lo largo este capítulo.

6.4. Simbologías de la paz y del camino espiritual.

A modo de conclusión de este análisis de la influencia del Niseno en Pico, haré referencia a dos cuestiones que, aunque no conciernen específicamente a la problemática de la libertad, sin embargo están claramente vinculadas con ella no sólo en el proyecto de Pico, sino también en las páginas del Niseno. En primer lugar, estudiaremos algunas de las

numerosas alusiones a la discordia y a la paz en las obras del Mirandolano. Luego, nos centraremos en las alegorías que utiliza para representar el camino de desarrollo espiritual del hombre, sus diversas etapas y su culminación.

6.4.1. La discordia y la paz entre la carne y el espíritu.

Eugenio Garin anunció en 1961 un descubrimiento fundamental en la historia de los estudios piquianos. Hallada en un manuscrito de la Biblioteca Nazionale Centrale florentina, el *Palatinus* 885, publicó una versión preliminar de la célebre *Oratio* titulada *De humanae naturae praestantia dissertatio*.⁸⁶⁸ La datación de esta primera redacción es ciertamente anterior al 12 de noviembre de 1486.⁸⁶⁹ En esa fecha Pico escribe una carta a su amigo Girolamo Benivieni informándole que ha agregado a su discurso un ‘un elogio acerca de la paz dedicado a la filosofía’ (*de pace quedam ad philosophie laudes*), y que lo había dictado con tanta rapidez (*tanta celeritate dictavi*) que frecuentemente se adelantaba o confundía a la mano del escriba.⁸⁷⁰

Efectivamente, la redacción definitiva, editada por el sobrino Gianfrancesco, contiene un apartado importante acerca de la discordia y la paz que no estaba presente en la versión anterior.⁸⁷¹ Veremos que en este pequeño elogio se deja ver también la presencia de temáticas afines del Niseno, especialmente de su *De beatitudinibus*, que Pico de seguro conocía.

Gregorio de Nisa expresa en sus obras una constante preocupación por la enemistad, la desigualdad y el mutuo sometimiento entre los hombres, que para él dependen exclusivamente de las libertades humanas y atentan contra la dignidad humana. Es

⁸⁶⁸ Cf. Garin, Eugenio, *La cultura filosófica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Firenze, 1961, pp. 233-240.

⁸⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 231.

⁸⁷⁰ La carta ha sido publicada en Louis Dorez, “Lettres inédites de Jean Pic de la Mirandole”, *Giornale storico della letteratura italiana* 25 (1895), p. 358.

⁸⁷¹ Ella se extiende desde la frase: “Multiplex profecto, patres, in nobis discordia...” hasta el final de oración “...cuius meditationem esse studium philosophiae dixerunt sapientes”; cf. Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, pp. 116-120). El apartado sobre la paz no se podría identificar, como sugiere Garin, con el ‘*pro pace extemporaneum carmen*’ que Pico envía a Baldo Perugino ese mismo año, ya que el de la *Oratio* es un texto en prosa, aunque ciertamente serían obras muy afines. Cf. Francesco Bausi, *Nec rhetor neque philosophus*, 1996, pp. 93-116.

especialmente llamativa en este contexto su condena a la esclavitud.⁸⁷² En el último de sus discursos sobre las bienaventuranzas él afirma que este enfrentamiento exterior es fruto de una división al interior del ser humano, aquella que existe entre el espíritu y la carne: “Pacificador es el que otorga la paz a otro (ὁ εἰρήνην διδούς ἄλλῳ), pero no podría otorgarla a otro quien no la poseyera él mismo (ὁ μὴ αὐτὸς ἔχει)”⁸⁷³

El joven Pico expresa una idea similar cuando compara la discordia interior del hombre con las guerras entre los hombres: “Múltiple sin dudas, padres, es la discordia en nosotros (*in nobis discordia*); albergamos en nuestro interior (*domi habemus*) guerras (*bella*) terribles y viscerales, incluso mayores que las civiles (*et plus quam civilia*).⁸⁷⁴ No sería otra que aquella ‘guerra inherente a la naturaleza’ (τὸν ἐμφύλιον τῆς φύσεως πόλεμον) de la que habla el Niseno en el mismo discurso séptimo.⁸⁷⁵

En el primer capítulo decíamos que esta división interna del hombre en el Niseno consistía en una enemistad entre la carne y el espíritu, una oposición entre el intelecto y las pasiones (cf. 1.1.4.). Pico parece nuevamente seguirlo al hablar de la ‘doble naturaleza en nuestras almas’ (*duplex natura in animis nostris*), en la que la parte inferior son los apetitos de la ira y el deseo sensual, simbolizados con las bestias irracionales.⁸⁷⁶

Gregorio retoma el *tópos* clásico de la *República* de Platón acerca del hombre y el control sobre las ‘bestias’ que lo conforman.⁸⁷⁷ Pero el Niseno lo trata, de igual modo que el Mirandolano, a la luz de la temática de la paz tal como aparece en la Biblia judía y en los textos evangélicos. Gregorio ilustra los deseos ‘como una bestia de muchas cabezas’ (οἷόν τι πολυκέφαλον θηρίον). Pico también los simboliza como la furia del león y como una ‘bestia multiforme’ (*multiplex brutum*), cuyos ataques el hombre debe refrenar.

Más allá de la fuente platónica común, la confluencia de ambos autores se verifica con claridad en la solución dada a esta guerra interior del ser humano:

⁸⁷² He analizado la relación de estas temáticas con la antropología del Niseno en: “Filiación divina, dignidad y tolerancia: de Epicteto a Gregorio de Nisa”, en R. Peretó Rivas (ed.), *Tolerancia: teoría y práctica en la edad media*, Brepols, Porto, 2012, pp. 13-27.

⁸⁷³ Gregorio de Nisa *De beatitudinibus* VII (GNO VII/2, pp.153, 26-27): “Εἰρηνοποιὸς δὲ ἐστὶν ὁ εἰρήνην διδούς ἄλλῳ· οὐκ ἂν δέ τις ἐτέρῳ παράσχοι ὁ μὴ αὐτὸς ἔχει”.

⁸⁷⁴ Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 116): “Multiplex profecto, patres, in nobis discordia; gravia et intestina domi habemus, et plus quam civilia bella”.

⁸⁷⁵ *Ibid.* (GNO VII/2, p.160, 13).

⁸⁷⁶ Cf. *Ibid.* (ed. Garin, p. 116). Véase también el *Heptaplus* IV, 5-6 (ed. Garin, pp. 280-284), donde Pico insiste, como el Niseno (cf. 6.3.2.), en que estos impulsos son buenos y necesarios para el hombre.

⁸⁷⁷ Cf. Platón, *República* IX, 588b y ss.

Gregorio de Nisa, <i>De beatitudinibus</i> VII (GNO VII/2, p. 160, 11-12)	Giovanni Pico, <i>Oratio</i> (ed. Garin, pp. 116-118)
<p>Pero creo que es designado propiamente como pacificador (εἰρηνοποιόν) el que conduce a la concordancia pacífica (εἰς εἰρηνικήν συμφωνίαν) el enfrentamiento en sí mismo entre la carne y el espíritu (τὴν ἐν ἑαυτῷ στάσιν τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ πνεύματος).⁸⁷⁸</p>	<p>Tum si rectius consulentes nobis perpetuae pacis securitatem desideraverimus, aderit illa et vota nostra liberaliter implebit, quippe quae cesa utraque bestia, quasi icta porca, <i>inviolabile inter carnem et spiritum foedus sanctissimae pacis sanciet.</i></p>

Es más que verosímil, por tanto, que el *De beatitudinibus* sea una de las fuentes de la noción piquiana del ‘*foedus pacis*’ en el interior del hombre, a la que el joven recurre luego en incontables ocasiones.⁸⁷⁹ Otra de sus fuentes podría ser el pasaje del *De oratione dominica* de Gregorio nombrado más arriba, donde se invoca el reino de Dios ‘para que sea abolida la guerra de la carne con el espíritu’ (ἀναιρεθήτω τῆς σαρκὸς ὁ κατὰ τοῦ πνεύματος πόλεμος) (cf. 3.4.2.).⁸⁸⁰ Ciertamente el Mirandolano puede haberlo consultado en su lengua original o en la versión de Chalkeopoulos.⁸⁸¹

Giovanni Pico no está dispuesto a llegar tan lejos como el Niseno respecto de la unificación final del espíritu y la carne en una perfecta simplicidad, pero ciertamente sale en busca de aquella paz intrerrior, que conlleva la concordia y la plenitud. Todas estas son a los ojos de ambos autores privilegios dignos de la condición humana y de su libertad desde el principio. Por cierto, en la primera sección de la *Oratio* el Mirandolano vincula e hilvana entre sí al modo de un gran tapiz estos tres atributos de la naturaleza humana: dignidad, libertad y paz. Ellos constituyen el punto de partida, la esperanza y el sustento del proyecto

⁸⁷⁸ Gregorio de Nisa, *De beatitudinibus* VII (GNO VII/2, p. 160, 11-12): “ἀλλ’ οἶμαι κυρίως εἰρηνοποιὸν χορηματίζειν τὸν τὴν ἐν ἑαυτῷ στάσιν τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ πνεύματος”.

⁸⁷⁹ Cf. e.g. Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 116): “Percontemur et iustum Iob, qui foedus [...] pacem utique respondebit...”; *Commento sopra una canzona d’amore* II, 8 (ed. Garin, pp. 495-496); *Heptaplus* V, 7; VIII [Expositio primae dictionis, idest ‘In principio’] (ed. Garin, pp. 304-306; 380-382), *De ente et uno* X (ed. Garin, pp. 438-440); *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* IV, 16 (ed. Garin I, pp. 516-518). En el pasaje del *De ente et uno* Pico utiliza como metáfora, al igual que Gregorio, el versículo atribuido al rey David: “Sed quis dabit pennas ut illuc volemus” (Sal 57, 7). Cf. Gregorio de Nisa, *De oratione dominica* II (GNO VII/2, p. 22, 20): “Τίς δώσει μοι τὰς πτέρυγας ἐκεῖνας”.

⁸⁸⁰ Cf. Gregorio de Nisa, *De oratione dominica* III (GNO VII/2, p. 39, 5-6).

⁸⁸¹ Cf. *De oratione dominica. Versio Athanasii* III (Vat. lat. 256, f. 51rv): “Dissolvatur bellum carnis quod adversus spiritum militat”.

piquiano de renovación filosófica y cultural. Habiendo frecuentado Pico a Gregorio, este no podría habersele presentado de otro modo que como un aliado en tal iniciativa.

6.4.2. Alegorías del ascenso espiritual.

Por último, trataremos brevemente acerca de algunas alegorías piquianas que describen el desarrollo espiritual del hombre, reunidas y expresadas con potencia evocativa también en la primera sección de la *Oratio*. Al examinar la traducción latina del *De vita Moysis* por Jorge de Trebisonda, mencionamos algunas semejanzas temáticas y estructurales de esa obra del Niseno con pasajes del discurso piquiano (3.2.4.).

Es sugerente que en ambos textos se dé un entrecruzamiento y una interpretación progresiva de las imágenes bíblicas de la montaña del conocimiento de Dios, la tiniebla divina, las órdenes angélicas, el tabernáculo y la escala de Jacob. El tratamiento de cada una de estas imágenes no es igual en ambos autores, pues Pico reelabora cada una de sus fuentes, que también incluyen en esta sección al pseudo-Dionisio y probablemente a Filón de Alejandría.⁸⁸²

Los paralelismos con el Niseno, sin embargo, son muy numerosos, especialmente respecto de la purificación interior y el ascenso a través de la ‘contemplación de los seres’ (ἡ τῶν ὄντων θεωρία) –o *philosophia naturalis*, como la llama Pico– hasta las alturas de la teología.⁸⁸³ De hecho, las semejanzas de las imágenes piquianas del tabernáculo y del ingreso en la tiniebla con las mismas temáticas en el *De vita Moysis* ya fueron señaladas por algunos autores.⁸⁸⁴ Además, sabemos que Gregorio asocia entre sí estas imágenes bíblicas junto con aquella de la escala de Jacob en obras como el *De beatitudinibus*, el *De anima et resurrectione* y el *De oratione dominica*, por mencionar sólo aquellas que Pico más probablemente conociera.⁸⁸⁵ Sin embargo, el análisis detallado de estas concordancias excede los límites de este trabajo.

⁸⁸² Cf. Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, pp. 114-122). Véase Francesco Bausi, *Giovanni Pico della Mirandola*, 2014, pp. 30-48.

⁸⁸³ Cf. *De vita Moysis* II, 154-158 (GNO VII/1, p. 83.7 - 85.2); Giovanni Pico, *Oratio* (ed. Garin, p. 112 y ss.).

⁸⁸⁴ Cf. Francesco Bausi, *Giovanni Pico della Mirandola*, 2014, pp. 13-14; 46-47; Pier Cesare Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano, 2000, p. 43.

⁸⁸⁵ Cf. Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris, 1944, pp. 190-199.

Hasta aquí, entonces, llega nuestro análisis de la influencia filosófica de la teoría de la libertad de Gregorio de Nisa en Giovanni Pico. En el capítulo cuarto (cf. 4.6.) había presentado una serie de evidencias textuales e históricas de la recepción de las obras del Niseno en Pico. A lo largo de este capítulo, en cambio, intenté mostrar y analizar numerosas coincidencias doctrinales y paralelos textuales entre ambos respecto de los distintos aspectos de sus teorías de la libertad.

CONCLUSIONES

El recorrido histórico y filosófico emprendido en estas páginas ha sido ciertamente extenso y ambicioso. Para probar la recepción e influencia de la teoría del Niseno en el siglo XV italiano fue necesario el recurso a distintas disciplinas históricas, filológicas y filosóficas. El estudio de la tradición textual y de la recepción indirecta de las teorías de Gregorio en el *Quattrocento* nos obligó, además, a abarcar los hitos de este influjo del Niseno en el Medioevo latino y en el mundo bizantino. El objetivo principal de la tesis: probar que la concepción de la libertad de Gregorio de Nisa colabora de modo decisivo en la configuración de la ‘nueva antropología’ del siglo XV italiano, fue especificado, desarrollado y mayormente comprobado a través de diferentes argumentos y evidencias textuales y filosóficas a lo largo de las tres secciones de este estudio.

En el primer capítulo, intentamos hacer una exposición sistemática de los distintos elementos que conforman la teoría de la libertad del Niseno tal como se expresa en sus textos. Al detallar estos distintos aspectos de su antropología en diálogo con las fuentes de Gregorio, salieron a la luz los aspectos más originales y audaces de su especulación filosófica, entre otros, los alcances ontológicos de la libre decisión, la cuasi identidad del hombre con Dios e incluso el seguimiento divino de la libertad humana.

La imagen divina en el hombre es interpretada por el Niseno como una cierta igualdad con Dios. Aunque esa ‘igualdad’ no es esencial, es expresada en términos radicales en torno al tema de la autoridad y libertad humanas. Vimos que el fundamento de este carácter absoluto de la libre decisión en Gregorio debía buscarse en su especulación filosófico-teológica acerca del Dios trinitario cristiano.

Por más que intentaba ser fiel a la tradición previa filosófica y cristiana, las acentuaciones inesperadas de su pensamiento también provocan resistencia en sus contemporáneos y afectan considerablemente la *fortuna* histórica de sus ideas. Pudimos

comprobar este hecho tanto en el entusiasmo de sus pocos lectores afines, como en las censuras de sus varios detractores.

Los siglos medievales y bizantinos demostraron intereses dispares en la obra del Niseno, según los contextos culturales, períodos históricos y según la accesibilidad de sus obras. Hemos caracterizado su influencia en el Medioevo latino como difusa y subterránea, debido al desconocimiento de su figura y la perplejidad de algunos frente a sus doctrinas. Sin embargo, fue de vital importancia para nuestro tema estudiar las primeras traducciones latinas del Niseno, ambas del *De opificio hominis*, y rastrear la historia de esos textos y sus primeras recepciones en los autores carolingios y escolásticos. En efecto, muchos de los autores y textos producidos en este periodo fueron muy influyentes también en *Quattrocento*.

En los mismos siglos, el mundo bizantino conoce más cabal y extendidamente la figura y la obra del Niseno, pero esta recepción más universal implica también mayores controversias en torno a su pensamiento. Entre los pensadores que siguen y reformulan sus teorías señalamos de modo especial a los representantes de la escuela de Gaza, a Máximo el Confesor, a Juan Damasceno, Miguel Psello y a algunos pensadores de los siglos subsiguientes. Esta tradición griega también es importante porque el siglo XV es el período de su ‘reingreso’ en Occidente, a través de múltiples manuscritos y bibliotecas enteras con sus obras que llegan a Italia desde Bizancio y a través de traducciones latinas de sus obras, algunas de las cuales habían sido realizadas en los siglos anteriores. Fue clave en este sentido el rol de los eruditos bizantinos, que llegaron a la península en gran número durante el Concilio de Ferrara-Florenia y muchos de los cuales emigraron allí tras la caída de Constantinopla bajo el imperio otomano.

Si bien los autores medievales no pudieron conocer en profundidad y hacer valer del todo las intuiciones antropológicas del Niseno y su teoría de la libertad, sí pudieron transmitir a los autores del Renacimiento algunos vestigios de esas doctrinas que despertaron su interés e hicieron posible la renovada recepción y traducción de sus textos en la segunda mitad del *Quattrocento*. En este sentido, resultó de sumo interés, por ejemplo, el análisis de la presencia de las temáticas del *De opificio hominis* en el *Liber creaturarum* de Ramon Sibiuda, que es a su vez leído por numerosos autores que hemos

estudiado, en especial por el Cusano y por Pico, a quienes dedicamos los dos capítulos de la última sección.

Luego nos adentramos en la segunda sección, acerca de la recepción textual de las obras del Niseno en el *Quattrocento*. Las numerosísimas traducciones de las obras de los Padres en ese siglo demuestran que el de Gregorio de Nisa no es un caso aislado, sino que se da en ese período un verdadero renacimiento de los estudios patrísticos. Pero el caso del Niseno sí es al menos excepcional, puesto que la combinación de la audacia de sus especulaciones con la elocuencia de sus formas llama especialmente la atención de los humanistas. Es así que algunos de los textos gregorianos que la Edad Media había ignorado completamente son vertidos al latín por primera vez. Hemos analizado las traducciones del *De vita Moysis* por Jorge de Trebisonda, del *De anima et resurrectione* y del *De vita Macrinae* por Pietro Balbi y del *De oratione dominica* por Atanasio Chalkeopoulos, constatando sus metodologías, sus estilos, y sus contextos de producción. También examinamos, en la medida en que pudimos acceder a sus copias manuscritas, la interpretación latina que hacen de distintos términos específicos y pasajes antropológicos clave del Niseno. La recurrencia de las temáticas favoritas acerca del ser humano de Gregorio es notable en estas traducciones, que implican una nueva etapa, más decisiva, de su influencia en el siglo.

También muestra una evolución progresiva la diseminación de manuscritos con obras griegas del Niseno en las bibliotecas públicas y privadas de Italia, como verificamos en el capítulo cuarto. Son los años en los que se crean las bibliotecas más importantes de toda Italia, entre ellas, la biblioteca vaticana, la imponente colección de Bessarion que será donada luego a Venecia, la biblioteca *privata* de los Medici y las que funda Cosimo en Fiesole y San Marco, los innumerables volúmenes griegos y latinos comprados y mandados a fabricar por Federico, duque de Urbino. En todas ellas constatamos la presencia de códices relevantes con obras del Niseno. Y más importante aún, refrendamos la presencia de Gregorio en el *canon bibliographicum* del humanista y futuro papa Parentucelli, que sirvió de modelo de allí en más a gran parte de las bibliotecas italianas y europeas.

La recepción de Gregorio en Nicolás de Cusa se mostró mayormente indirecta y bien documentada. Aunque el Cusano no nombre a Gregorio en sus textos, la influencia en ellos de los tópicos antropológicos gregorianos es, no obstante, muy profunda. Pudimos

comprobarlo en torno a la teoría de la imagen de Dios del *De opificio hominis*, de su realeza y su carácter viviente. También analizamos específicamente la teoría de la libertad en Nicolás, para encontrar nuevamente resonancias de la concepción del Niseno. Por último, exploramos la posible inspiración gregoriana –combinada con otras fuentes platónicas y herméticas– de algunas de las tesis más osadas del Cusano sobre una cierta igualdad del ser humano con lo divino.

Claro es que Nicolás no podía abstraerse de la notable propagación y recepción del texto del Niseno en los tratados exegéticos sobre el *Génesis* y en las obras antropológicas medievales. Pero considero que el Cusano hace algo más que recibir pasivamente su influjo. Él redescubre aspectos del pensamiento de Gregorio que habían sido soslayados por la tradición medieval occidental, con contadas excepciones. Ellos son, entre otros: la dignidad suprema del hombre elevada hasta una cierta igualdad con la divina y la capacidad del ser humano para recrear el mundo y para recrearse a sí mismo a imagen del entendimiento y la libertad de Dios mismo. En este sentido, el Cusano antecede y prepara el camino para la vertiente más filosófica del humanismo italiano, y por eso puede ser considerado –en un símil que hubiera agradado tanto a él como al Niseno– como un espejo viviente que refleja según su propia y singular impronta aquella imagen vigorosa del hombre propia de los Padres griegos antiguos y la proyecta hacia la naciente Modernidad.

El caso de Giovanni Pico della Mirandola, en el último capítulo, resultó muy especial por distintas razones. Una de ellas es su evidente acceso a un número mucho mayor de obras en griego y en latín del Niseno que el Cusano. Pero, además, Gregorio y otros autores patrísticos se revelaron fundamentales en el horizonte del proyecto filosófico integral del joven conde. Analizamos, entre otras, la cuestión del lugar del hombre en el orden del mundo, de su realeza y dignidad propias. También la afinidad de Pico con los temas gregorianos de la liberalidad divina y la plenitud de perfecciones de la naturaleza humana. Intentamos colaborar con la interpretación de la misteriosa expresión: ‘*indiscreate opus imaginis*’ a partir de los textos del Niseno. Luego, con una serie de argumentos y evidencias textuales demostramos los vínculos entre la teoría de la libertad y auto-creatividad de Gregorio con la concepción correspondiente de Giovanni Pico, especialmente del modo en que está formulada en la primera sección de la *Oratio*.

Finalmente, señalamos algunos paralelos más entre ambos autores respecto de las temáticas de la paz y del desarrollo espiritual del hombre.

Si después de ese periplo por sus obras ha quedado demostrada la considerable presencia del pensamiento del Niseno en Pico, queda aún abierta la pregunta por el silencio acerca de la persona de Gregorio en las primeras obras del Mirandolano, en las que acusa su influjo con mayor intensidad. Sigo sosteniendo que la razón más probable de este silencio, sobre todo en la *Oratio*, es la intención de reapropiarse de las bellas y vibrantes imágenes con las que el Niseno había expresado su propia antropología. También es cierto, por supuesto, que citar como *auctoritas* en los pasajes neurálgicos de su discurso a la ambigua figura del Niseno, que carecía de la fama y el prestigio de otros autores patristicos de Oriente y Occidente, hubiera resultado por lo menos extraño a la audiencia romana para la que Pico escribía.

No obstante, del elenco de autores del *Quattrocento* en los que estudiamos la recepción e influencia del Niseno, Giovanni Pico es ciertamente el que se muestra más afín a Gregorio, no sólo respecto de sus teorías e intereses, sino también de su personalidad intelectual. Dueños ambos de una cultura vastísima en sus respectivas épocas, son pensadores audaces, que hacen caso omiso a los límites entre las disciplinas, que navegan con mentes filosóficas los mares de la literatura y la mitología, que promueven y defienden en cada ocasión que se les presenta lo que consideran más sagrado en el hombre: la dignidad, la concordia, la libertad.

Antes de concluir, aunque sea obvio, debo confesar que en esta investigación tan abarcadora, que intentó atravesar una amplitud temporal tan vasta, han quedado muchas, demasiadas puertas abiertas, sin que yo haya podido siquiera asomarme a explorar lo que había más allá. Algunas tienen que ver con los estudios propiamente filosóficos de la tardo-Antigüedad judía y cristiana, pues aún hoy hay autores de gran jerarquía y proyección que carecen de estudios filosóficos sistemáticos serios.

El campo más promisorio que se abre, sin embargo, es el de la recepción textual y la influencia de la filosofía tardo-antigua en la Edad Media y el Renacimiento, como antesala de su influencia en la Modernidad. Es cierto que ya hemos visto muchos ejemplos logrados de este tipo de investigaciones en las últimas décadas. No obstante, disciplinas relativamente jóvenes como la 'historia de la ideas' o la 'historia intelectual' están ávidas

de estudios que integren un minucioso estudio de la historia textual –recurriendo a los saberes de la filología, la paleografía y la codicología– con un análisis lúcido de las fuentes que siga un adecuado método histórico-filosófico, tendiendo a su vez puentes con otras disciplinas entre las humanidades. Espero haber podido en estas páginas, más allá de todas las limitaciones de esta investigación, demostrar que este enfoque es posible y que rinde sus frutos.

Si bien nuestra búsqueda no queda agotada en estas páginas, el itinerario que seguimos nos ha permitido advertir que la sensibilidad de los filósofos y humanistas del *Quattrocento*, especialmente durante el ‘giro filosófico’ que se da en la segunda mitad del siglo en Florencia, ha podido redescubrir y valorar de modo particular aquella síntesis en torno al hombre lograda por Gregorio de Nisa, en la que se entrelazaban la filosofía y las letras. Después de todo, era la confluencia que ellos mismos buscaban. Volver a pensar la grandeza y la libertad del ser humano, expresar su misterio, no con las fórmulas técnicas y abstrusas de los siglos anteriores, sino uniendo la especulación con la elocuencia, el rigor filosófico y teológico con la poesía.

Bibliografía

Fuentes principales

- Gregorio de Nisa, *De beatitudinibus*. Edición crítica del texto griego en Callahan, J. F. (ed.), 1992, Gregorii Nysseni Opera VII/2, Leiden: Brill.
- , *De oratione dominica*. Edición crítica del texto griego en Callahan, J. F. (ed.), 1992, Gregorii Nysseni Opera VII/2, Leiden: Brill.
- , *Contra Eunomium*. Edición crítica del texto griego en Jaeger, W. (ed.), 1960, Gregorii Nysseni Opera I-II, Leiden: Brill.
- , *De opificio hominis*. Edición crítica del texto griego y de su traducción latina por Dionisio Exiguo (S. VI) en Forbes, G. H. (ed.), 1855-1861, Sancti Patris nostri Gregorii Nysseni Basilii Magni fratris quae supersunt Omnia, I, 1-2, Burntisland: Pitsiligo Press. La versión latina de Eriúgena fue editada por M. Cappuyns, «Le ‘De imagine’ de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 32 (1965), pp. 205-262.
- , *De perfectione Christiana*. Edición crítica del texto griego en Jaeger, W. (ed.), 1963, Gregorii Nysseni Opera VIII/1, Leiden: Brill.
- , *De vita Moysis*. Edición crítica del texto griego en Daniélou, J. (ed.), 1968, Grégoire de Nysse. La vie de Moïse, Paris: Éditions du Cerf.
- , *Dialogus de anima et resurrectione*, texto griego en Migne, J. P. (ed.), Patrologia Graeca, vol. 46.
- Pico della Mirandola, Giovanni, *Commento sopra una canzona d'amore*, ed. Garin, Eugenio (1942), Firenze, Vallecchi, pp. 443-581.
- , *Conclusiones nongentae*, ed. Farmer, Stephen A. (1998), Tempe (AZ), Medieval & Renaissance Texts & Studies.
- , *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, en ed. Garin, Eugenio (1942), Firenze, Vallecchi.
- , *Heptaplus*, ed. Garin, Eugenio (1942), Firenze, Vallecchi, pp. 167-383.
- , *Oratio*, ed. Garin, Eugenio (1942), Firenze, Vallecchi, pp. 101-165.

Marsilio Ficino, *Theologia platonica*. Edición crítica del texto latino en Hankins, J. et al. (eds.), 2002, Marsilio Ficino. Platonic Theology, 6 vols., Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Nicolás de Cusa, *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Bibliografía secundaria

AA.VV., *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze, 1965, 2 vols.

AA.VV., *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XVe et XVIe siècles*, CNRS, Paris, 1950.

Allen, Michael J.B., et al., *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, Brill, Leiden, 2002.

Allen, Michael J.B., “Cultura Hominis: Giovanni Pico, Marsilio Ficino and the Idea of Man”, en G.C. Garfagnini (ed.), *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494–1994)*, Firenze, Olschki, 1997, pp.173-196.

Altenburger, Margarete; Mann, Friedhelm, *Bibliographie zu Gregor von Nyssa*, Leiden, 1988.

Ames-Lewis, Francis, *The Library and Manuscripts of Piero Di Cosimo de' Medici*, Garland, New York, 1984.

Backus, Irena Dorota [ed.], *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, Leiden, 1997.

Bastitta Harriet, Francisco, “El yo y la libertad: raíces patristicas de la antropología renacentista y moderna”, *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados* 56 (2012), pp. 35-56.

Bastitta Harriet, Francisco, “Filiación divina, dignidad y tolerancia: de Epicteto a Gregorio de Nisa”, en R. Peretó Rivas (ed.), *Tolerancia: teoría y práctica en la edad media*, Brepols, Porto, 2012, pp. 13-27 (Textes et Études du Moyen Âge, 64).

Bathrellos, Demetrios, *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor*, Oxford, 2004.

Battenhouse, Roy W., “The Doctrine of Man in Calvin and in Renaissance Platonism”, en *Journal of the History of Ideas* 9, n. 4 (1948), pp. 447-471.

Bausi, Francesco, *Giovanni Pico della Mirandola: Discorso sulla dignità dell'uomo*, Guanda, Parma, 2014.

Bausi, Francesco, *Nec rhetor neque philosophus: Fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484–87)*, Olschki, Firenze, 1996.

Bergadá, María Mercedes, “La concepción de la libertad en el 'De hominis opificio' de Gregorio de Nyssa”, en *Stromata* 24 (1968), pp. 243-263.

- Bergadá, María Mercedes, “La crítica a la esclavitud en la ‘Homilía IV sobre el Ecclesiastés’ de Gregorio de Nyssa”, *Patristica et Mediaevalia* 11 (1990), pp. 69-78.
- Boulnois, Olivier, “Humanisme et dignité de l’homme selon Pic de la Mirandole”, en O. Boulnois y G. Tognon (eds.), *Jean Pic de la Mirandole. Oeuvres philosophiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, pp. 293-340.
- Bredow, Gerda von, “Der Geist als lebendiges Bild Gottes (*Mens viva dei imago*)”, *MFCG* 13 (1978), pp. 58-67.
- Bori, Pier Cesare, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano, 2000.
- Burckhardt, Jacob, *Die Kultur der Renaissance in Italien: ein Versuch*, Alfred Kröner, Stuttgart, 1922 (1860).
- Burke, Peter, *The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy*, Princeton University Press, Princeton, 1987.
- Cagni, Giuseppe Maria, *Vespasiano da Bisticci e il suo epistolario*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1969.
- Calori Cesis, Ferdinando, “Giovanni Pico della Mirandola, detto la Fenice degli ingegni. Cenni biografici con documenti ed appendice”, *Memorie storiche della città e dell’antico Ducato della Mirandola* 11 (1897), pp. 32-75.
- Cammelli, Giuseppe, *I dotti bizantini e le origini dell’umanesimo. Vol. I: Manuele Crisolora*, Vallecchi, Firenze, 1941.
- Cassirer, E., Kristeller, P. O., Randall, J. H. Jr., *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, 1948.
- Cassirer, Ernst, “Giovanni Pico della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas”, *Journal of the History of Ideas* 3, n. 2-3 (1942), pp. 123-44, 319-46.
- Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin, 1927 (*Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, 1951).
- Cherniss, Harold, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley, 1930.
- Colomer i Pous, Eusebi, *Movimientos de renovación: Humanismo y Renacimiento*, Akal, Madrid, 1997.
- Cordier, Jean-Pierre, *Jean Pic de la Mirandole, ou la plus pure figure de l’humanisme chrétien*, Debresse, Paris, 1958.
- Cortesi, Mariarosa (ed.), *Padri Greci e Latini a confronto (secoli XIII–XV)*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2004.
- Cortesi, Mariarosa y Leonardi, Claudio (eds.), *Tradizioni patristiche nell’umanesimo*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2000.
- Courcelle, Pierre, *Les Lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*, Paris, 1943.
- Crabbe, M. James C. (ed.), *From soul to self*, London, 1999.

- Craven, William G., *Giovanni Pico della Mirandola, Symbol of his age: Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*, Librairie Droz, Genève, 1981 (Travaux d'humanisme et Renaissance, 185).
- Crouzel, Henri, *Une controverse sur Origène à la Renaissance: Jean Pic de la Mirandole et Pierre Garcia*, Vrin, Paris, 1977.
- Dal Toso, Giampietro, *La nozione di "proairesis" in Gregorio di Nissa. Analisi semiótico-linguistica e prospettive antropologiche*, Frankfurt am Main, 1998.
- Daniélou, Jean, "La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse", en *Studia Patristica* VII (1966), pp. 159-169.
- Daniélou, Jean, "Orientations actuelles de la recherche sur Grégoire de Nysse", en M. Harl (ed.), *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden, 1971, pp. 4-17.
- Daniélou, Jean, *Le IV^e siècle, Grégoire de Nysse et son milieu*, Recopilación de apuntes de conferencias dadas en la Facultad de Teología del *Institut Catholique de Paris*, 1965.
- Daniélou, Jean, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Brill, Leiden, 1970.
- Daniélou, Jean, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier-Montaigne, Paris, 1944.
- De la Mare, Albinia, "Cosimo and His Books", en F. Ames-Lewis (ed.), *Cosimo 'il Vecchio' de' Medici, 1389-1464*, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- Delbosco, Héctor J., *El Humanismo platónico del Cardenal Bessarión*, Eunsa, Pamplona, 2008.
- Devreesse, Robert, *Le fonds grec de la Bibliothèque vaticane, des origines à Paul V*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1965.
- Di Napoli, Giovanni, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Edizione di storia e letteratura, Roma, 1965.
- Diller, Aubrey, "The Greek Codices of Palla Strozzi and Guarino Veronese", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* vol. 24 n. 3-4 (1961), pp. 313-321.
- Diller, Aubrey, "Three Greek scribes working for Bessarion: Trivizias, Callistus, Hermonymos", en *Italia Medioevale e Umanistica* 10 (1967), pp. 403-410.
- Diller, Aubrey, Henri D. Saffrey, Leendert G. Westerink, *Bibliotheca graeca manuscripta cardinalis Dominici Grimani (1461-1523)*, Edizioni della Laguna, Venezia, 2003.
- Dörrie, Heinrich et al. (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, Leiden, 1976.
- Dorez, Louis y Ernest Thuasne, *Pic de la Mirandole en France (1485-1488)*, E. Leroux, Paris, 1897.
- Dorez, Louis, "Lettres inédites de Jean Pic de la Mirandole", *Giornale storico della letteratura italiana* 25 (1895), pp. 352-361.
- Dougherty, Michael V. (ed.), *Pico della Mirandola. New Essays*, Cambridge, 2008.

Dougherty, Michael V., "Two Possible Sources for Pico's Oratio", *Vivarium* 40 (2002), pp. 219-241.

Dressen, Angela, "Peripatetici pariter et platonici: Poliziano and Pico della Mirandola and the library of the Badia Fiesolana", en H. Damm et al. (eds.), *The Artist as Reader: on Education and Non-Education of Early Modern Artists*, Brill, Leiden, 2013, pp. 369-385.

Duclos, Donald F., "Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa: Infinity, Anthropology, and the Via Negativa", *Downside Review* 92 (1974), pp. 102-108.

Dulles, Avery, *Princeps Concordiae: Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1941.

Dupré, Louis, "Spirit, Mind and Freedom", en I. Bocken (ed.), *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*, Leiden, 2004, pp. 207-221.

Farmer, Stephen A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses. The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems (1486)*, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Tempe (AZ), 1998.

Faye, Emmanuel, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Vrin, Paris, 1998.

Fiaccadori, Gianfranco (ed.), *Bessarione e l'Umanesimo*, Napoli, 1994.

Field, Arthur M., *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton University Press, Princeton, 1988.

Gaïth, Jérôme, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Vrin, Paris, 1953.

Garin, Eugenio, "Ricordando Giovanni e Gianfrancesco Pico della Mirandola", *Giornale critico della filosofia italiana* 74 (1995), pp. 5-19.

Garin, Eugenio, *Medioevo e Rinascimento*, Roma-Bari, 1973.

Garin, Eugenio, "Cusano e i platonici italiani del Quattrocento" en *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli, 1969, pp. 295-317.

Garin, Eugenio, "Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico", en AA.VV., *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze, 1965, vol 1, pp. 3-33.

Garin, Eugenio, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Firenze, 1961.

Garin, Eugenio, "Lo spirito cristiano di Pico della Mirandola", en *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XVe et XVIe siècles*, CNRS, Paris, 1950, pp. 169-184.

Garin, Eugenio, "La «Dignitas Hominis» e la letteratura patristica", *La Rinascita* 1 (1938), pp. 102-146.

Garin, Eugenio, *Giovanni Pico della Mirandola: vita e dottrina*, Felice Le Monnier, Firenze, 1937.

Garin, Eugenio, *L'umanesimo italiano*, Bari, 1964.

Geanakoplos, Deno J., "A Byzantine looks at the Renaissance", en *Greek, Roman and Byzantine Studies* 1/2 (1958), pp. 157-162.

- Geanakoplos, Deno J., "Some Aspects of the Influence of the Byzantine Maximos the Confessor on the Theology of East and West", en *Church History* 38/2 (1969), pp. 150-163.
- Geanakoplos, Deno J., *Constantinople and the West*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1989.
- Geanakoplos, Deno J., *Greek Scholars in Venice*, Cambridge, 1962.
- Gentile, Giovanni, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Sansoni, Firenze, 1940.
- Gentile, Sebastiano, "La formazione e la biblioteca di Marsilio Ficino", en S. Toussaint (ed.), *Il pensiero di Marsilio Ficino*, S. Marco Litotipo, Lucca, 2007, pp. 19-31.
- Gentile, Sebastiano, "Pico e la biblioteca medicea privata", en P. Viti (ed.), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Olschki, Firenze, 1994, pp. 85-101.
- Gill, Joseph, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959.
- Goldthwaite, Richard A., *The Economy of Renaissance Florence*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2009.
- Grafton, Anthony, "Giovanni Pico della Mirandola: Trials and Triumphs of an Omnivore", en *Commerce with the classics: Ancient Books and Renaissance Readers*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1997, pp. 93-134.
- Grendler, Paul F., *The universities of the Italian renaissance*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2002.
- Gronau, Karl, *Poseidonios und die Jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig, 1914.
- Gutiérrez, David, "La biblioteca di S. Spirito in Firenze nella prima metà del secolo XV", *Analecta Augustiniana* 25 (1962), pp. 5-88.
- Harl, Marguerite [ed.], *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden, 1971.
- Harris, Jonathan, *Greek Emigres in the West: 1400-1520*, Porphyrogenitus, Camberley, 1995.
- Harrison, Verna E.F., *Grace and human freedom according to St. Gregory of Nyssa*, Nueva York, 1992.
- Hobson, Anthony, *Renaissance Book Collecting: Jean Grolier and Diego Hurtado de Mendoza*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Honecker, Martin, *Nikolaus von Cues und die Griechische Sprache*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1938 (Cusanus-Studien II).
- Hudson, Nancy J., *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, The Catholic University of America Press, Washington, 2007.
- Hughes, Philip Edgcumbe, *Pico della Mirandola, 1463-1494: A Study of an Intellectual Pilgrimage*, Ciudad del Cabo, 1957.
- Idel, Moshe, *Kabbalah in Italy, 1280-1510. A Survey*, Yale University Press, New Haven, 2011.

Ivanka, Endre von, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Viena, 1948.

Ivanka, Endre von, *Plato Christianus. Über Nahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964.

Jaeger, Werner, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius of Egypt*, Leiden, 1954.

Karavites, Peter, *Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Leiden, 1999.

Keller, A., "Two Byzantine Scholars and their Reception in Italy", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 20 (1957), pp. 363-370.

Kibre, Pearl, *The Library of Pico della Mirandola*, Columbia University Press, Nueva York, 1936.

Krchňák, A., "Neue Handschriften in London und Oxford", *MFCG* 3 (1963), pp. 101-108.

Kristeller, Paul Oskar, et al. [eds.], *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, Annotated Lists and Guides*, Washington, vol. V (1984), pp. 1-250; vol. VII (1992), pp. 301-24.

Kristeller, Paul Oskar, "Giovanni Pico della Mirandola and his sources", en AA.VV., *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze, 1965, vol. I, pp. 35-142.

Kristeller, Paul Oskar, "Italian Humanism and Byzantium", en *Renaissance Concepts of Man*, Nueva York, 1972, pp. 64-85.

Kristeller, Paul Oskar, "The Philosophy of Man in the Italian Renaissance", en *Italica* 24, n. 2 (1947), pp. 93-112.

Kristeller, Paul Oskar, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Frankfurt, 1972.

Kristeller, Paul Oskar, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford, 1964.

Kristeller, Paul Oskar, et al., *Iter Italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries*, Londres, 1963-1997, 7 vols.

Kristeller, Paul Oskar, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Florencia, 1975.

Kristeller, Paul Oskar, *Renaissance Thought and Its Sources*, Nueva York, 1979 (*El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Méjico, 1982).

Kristeller, Paul Oskar, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956-1996, 4 vols.

Labowsky, Carlotta, *Bessarion's Library and the Biblioteca Marciana. Six early Inventories*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1979.

Ladner, Gerhart B., "The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa", en *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), pp. 59-94.

- Lampe, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 2000 (1961).
- Laurent, Marie-Hyacinthe, André Guillou (eds.), *Le "Liber Visitationis" d'Athanase Chalkéopoulos (1457-1458). Contribution à l'histoire du monachisme grec en Italie méridionale*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1960.
- Lazzarini, Renato, "Significato dell'uomo come 'indiscretae opus imaginis'", en AA.VV., *Studi pichiani. Atti e Memorie del Convegno di Studi Pichiani per il V Centenario della Nascita di Giovanni Pico della Mirandola*, Aedes Muratoriana, Modena, 1965, pp. 109-117.
- Legrand, Émile. *Bibliographie Hellenique*, Paris, 1885-1906, vol. I.
- Levine, Philip, "Two Early Latin Versions of St. Gregory of Nyssa's *Peri kataskeuês anthrôpou*", en *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), pp. 473-492.
- Liddell, H.G. & Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1966.
- Limberis, Vasiliki, "Freedom in Gregory of Nyssa's *De Instituto Christiano*", ponencia presentada en la Eleventh International Conference on Patristic Studies (1991), en *Studia Patristica* 27 (1993), pp. 39-41.
- Lossky, Vladimir, "The Theological Notion of the Human Person", en *In the Image and Likeness of God*, Nueva York, 1974, pp. 111-123.
- Lossky, Vladimir, *Essai sur la Theologie Mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1990 (1944).
- Lowry, M. J. C. "Two Great Venetian Libraries in the Age of Aldus Manutius", en *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 57 (1974), pp. 128-166.
- Lubac, Henri de, *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974.
- Ludlow, Morwenna, *Gregory of Nyssa, Ancient and [Post]modern*, Oxford, 2007.
- Mack, Peter, *A History of Renaissance Rhetoric: 1380-1620*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- Machetta, Jorge M.; D'Amico, Claudia et al. (eds.), *Nicolás de Cusa. Un ignorante discurre acerca de la mente*, Buenos Aires, 2005.
- Magnavacca, Silvia A., *Presencia agustiniana en Pico della Mirandola*, Tesis de Doctorado en Filosofía, inédita, dirigida por el Dr. Angel Castellán, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1990.
- Mahoney, Edward P., "Giovanni Pico della Mirandola and Origen on Humans, Choice, and Hierarchy", *Vivens Homo* 5 (1994), pp. 359-376.
- Mann, Friedhelm, et al., *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, Leiden, 1999-2006, 6 vols.
- Marcel, Raymond, *Marsile Ficin*, Paris, 1958.
- Marx, Jacob, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Kues*, Hospital zu Cues, Trier, 1905.

May, Gerhard, "Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa", en Harl, Marguerite [Ed.], *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden, 1971, pp. 51-67.

Mercati, Giovanni, *Codici latini Pico Grimani Pio: e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena con una digressione per la storia dei codici di S. Pietro in Vaticano*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1938.

Mohler, Ludwig, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, Paderborn, 1923-42, 3 vols.

Monfasani, John, "Nicholas of Cusa, the Byzantines, and the Greek Language", en M. Thurner (ed.), *Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Akademie Verlag, Berlin, 2002, pp. 215-252.

Monfasani, John, *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and other Emigrés*, Aldershot, 1995.

Monfasani, John, *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Brill, Leiden, 1976 y 1987, 2 vols.

Monfasani, John, *Greeks and Latins in Renaissance Italy*, Ashgate, 2004.

Moran, Dermot, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, Cambridge, 1989.

Moreschini, Claudio, "La teologia del Bessarione nei suoi rapporti con i Padri Cappadoci", en *Studi classici e orientali* 46 (1996), pp. 163-191.

Müntz, Eugène; Fabre, Paul, *La bibliothèque du Vatican aux XV siècle d'après des documents inédits*, Thorin, Paris, 1887.

Nardi, Bruno, "La mistica averroistica e Pico della Mirandola", en *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XV al secolo XVI*, Sansoni, Firenze, 1958, pp. 127-146.

O'Malley, John W., *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450-1521*, Duke University Press, Durham, 1979

Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, Chicago, 1989, vol. IV.

Peroli, Enrico, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Milán, 1993.

Piccolomini, Enea, "Inventario della libreria medicea privata compilato nel 1495", *Archivio storico italiano* 20 (1874), pp. 51-94

Puig, Jaume de, *La filosofia de Ramon Sibiuda*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1998.

Reinhardt, Klaus, "Anthropologie im Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf bei Nikolaus von Kues", en Schwaetzer, H., Stahl, H., *L'homme machine? Anthropologie im Umbruch*, Hildesheim, 1998, pp. 219-28.

Ritacco, Graciela Lidia, "Los componentes de la imagen divina en el hombre según el 'De hominis opificio' de Gregorio de Nisa", en *Patristica et Mediaevalia* 1 (1975), pp. 49-76.

- Sabbadini, Remigio, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli 14 e 15*, Firenze, 1905-1914, 2 vols.
- Saitta, G., *Nicolò Cusano e l'umanesimo italiano*, Bologna, 1957.
- Salmona, Bruno, *Il filosofare nei Luminari di Cappadocia*, Milán, 1974.
- Schmitt, Charles B., *Aristotle and the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1983.
- Schmitt, Charles B., "Gianfrancesco Pico's Attitude toward his Uncle", en AA.VV., *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze, 1965, tomo 2, pp. 305-313.
- Schwaetzer, Harald, "'Sei du das, was du willst!' Die christozentrische Anthropologie der Freiheit in *Sermo CCXXXIX* des Nikolaus von Kues", en *Trierer Theologische Zeitschrift* 110 (2001), pp. 319-332.
- Senger, Hans G., "Aristotelismus vs. Platonismus : Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmittelalter", en A. Zimmermann (ed.), *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter*, de Gruyter, Berlin, 1986, pp. 53-80.
- Setton, Kenneth M., "The Byzantine background to the Italian Renaissance", en *Proceedings of the American Philosophical Society* 100 (1956), pp. 1-76.
- Sforza, Giovanni, *La patria, la famiglia e la giovinezza di Niccolò V*, Tipografia Giusti, Lucca, 1884
- Siegmund, Albert, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, München-Pasing, Filser-Verlag, 1949.
- Stinger, Charles L., *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany, 1977.
- Stinger, Charles L., *The Renaissance in Rome*, Bloomington, 1985.
- Tatakis, Basile, *La philosophie byzantine*, Paris, 1949. (*Filosofia Bizantina*, Buenos Aires, 1952)
- Toffanin, Giuseppe, *Che cosa fu l'Umanesimo: il risorgimento dell'antichità classica nella coscienza degli italiani fra i tempi di Dante e la Riforma*, Sansoni, Firenze, 1929.
- Toffanin, Giuseppe, *Storia dell' Umanesimo*, Napoli, 1933. (*Historia del humanismo: desde el siglo XIII hasta nuestros días*, Buenos Aires, 1953.)
- Treadgold, Warren, *Renaissances before the Renaissance: Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*, Stanford, 1984.
- Trexler, Richard C., *Public Life in Renaissance Florence*, New York, 1980.
- Trinkaus, Charles, "Cosmos and Man: Marsilio Ficino and Giovanni Pico on the Structure of the Universe and the Freedom of Man", en *Vivens Homo* 5 (1994), pp. 335-357.
- Trinkaus, Charles, "The Problem of Free Will in the Renaissance and the Reformation", en *Journal of the History of Ideas* 10, n. 1 (1949), pp. 51-62.

Trinkauss, Charles, *In our image and likeness: Humanity and Divinity in Italian Renaissance thought*, Chicago, 1970.

Trinkauss, Charles, *Renaissance Transformations of Late Medieval Thought*, Aldershot, 1999.

Turcescu, Lucian, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Turcescu, Lucian, "Prosopon and Hypostasis in Basil of Caesarea's *Against Eunomius* and the Epistles", *Vigiliae Christianae* 51/4 (1997), pp. 374-395.

Ullman, Berthold L., Stadter, Philip A., *The Public Library of Renaissance Florence: Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco*, Antenore, Padua, 1972.

Vannier, Marie-Anne (ed.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, 2006.

Vasoli, Cesare, "La biblioteca progettata da un Papa: Niccolò V e il 'suo canone'", *Babel* 6 (2002), pp. 219-239.

Vast, Henri, *Le Cardinal Bessarion 1403-1472. Étude sur la Chrétienté et la Renaissance*, Hachette, Paris, 1878.

Wilson, Nigel Guy, "The Libraries of the Byzantine World", en *Greek, Roman and Byzantine Studies* 8 (1967), pp. 53-80.

Wilson, Nigel Guy, *From Byzantium to Italy. Greek Studies in the Italian Renaissance* (London: Duckworth, 1992).

Wilson, Nigel Guy, *Scholars of Byzantium*, Cambridge, MA: The Medieval Academy of America, 1996.

Wirszubski, Chaim, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1989.

Yates, Francis A., *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*, University of Chicago Press, Chicago, 1964.

Zachhuber, Johannes, *Human nature in Gregory of Nyssa*, Leiden, 2000.