



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN LETRAS

LA ANTROPOLOGÍA FILOSOFICO-TEOLÓGICA DE GREGORIO DE NISA EN SU
TRATADO *SOBRE LA CREACIÓN DEL HOMBRE*, UNA REVALORACIÓN PARA LAS
REFLEXIONES CONTEMPORÁNEAS

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN LETRAS
(LETRAS CLÁSICAS)

PRESENTA:
JULIO CÉSAR CARBAJAL MONTAÑO

TUTORES
Dra. María Alejandra Valdés García (FFyL, UNAM)
Dr. David García Pérez (IIF, UNAM)
Dr. Ricardo Marcelino Rivas García (Universidad Anáhuac)

Dr. Pedro Emilio Rivera Díaz (IIF, UNAM)
Dr. Jesús Aguiñaga Fernández (Universidad Pontificia de México)

UNIDAD DE POSGRADO, CIUDAD UNIVERSITARIA, NOVIEMBRE 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Abreviaturas	5
Introducción	8
Capítulo 1 Gregorio de Nisa, su contexto	18
1.1. Un tal Gregorio	19
1.1.1. Entorno geográfico, político y religioso.....	19
1.1.2. Vida	22
1.2. Influencias doctrinales	27
1.3. Escritos	31
1.3.1. División de escritos	32
1.3.2. Cronología	33
1.3.3. <i>De hominis opificio (Op. hom.)</i>	40
Capítulo 2 Precedentes antropológicos	44
2.1 Presupuestos de una antropología filosófico-teológica	44
2.2 Antropologías profanas	56
2.2.1 Platonismo	58
2.2.2 Estoicismo	65
2.2.3 Aristotelismo	67
2.2.4 Gnosticismo.....	70
2.3 Antropología judeo-cristiana	73
2.3.1 El hombre en la Biblia	73
2.3.1.1 Antiguo Testamento	74
2.3.1.2 Nuevo Testamento	82
2.3.1.3 Una interpretación de la creación del hombre bajo ojos judíos: Filón de Alejandría	88
2.3.2 Antropología de los Padres	89

Capítulo 3 Antropología filosófico-teológica de Gregorio -----	101
3.1 La propuesta gregoriana -----	101
3.2 <i>Homo exitus</i> : La naturaleza original del hombre -----	105
3.3 <i>Homo cadus</i> : realidad actual -----	123
3.4 <i>Homo reditus</i> : la vuelta al estado original -----	127
Capítulo 4 Revaloración para las reflexiones contemporáneas -----	132
4.1 Contexto antropológico -----	132
4.2 Panorama del concepto de hombre en la actualidad-----	136
4.3 Aportes de Gregorio de Nisa a la reflexión actual-----	144
Conclusión -----	147
Bibliografía -----	153
Apéndice: Texto griego y traducción -----	167

Abreviaturas

Bíblicas

<i>Am</i>	<i>Amós</i>
<i>1 Co</i>	<i>Primera epístola a los corintios</i>
<i>2 Co</i>	<i>Segunda epístola a los corintios</i>
<i>Col</i>	<i>Epístola a los colosenses</i>
<i>1 Cro</i>	<i>Primer libro de crónicas</i>
<i>2 Cro</i>	<i>Segundo libro de crónicas</i>
<i>Dn</i>	<i>Daniel</i>
<i>Dt</i>	<i>Deuteronomio</i>
<i>Ex</i>	<i>Éxodo</i>
<i>Ez</i>	<i>Ezequiel</i>
<i>Ga</i>	<i>Epístola a los gálatas</i>
<i>Gn</i>	<i>Génesis</i>
<i>Hb</i>	<i>Epístola a los hebreos</i>
<i>Hch</i>	<i>Hechos de los apóstoles</i>
<i>Jb</i>	<i>Job</i>
<i>Jc</i>	<i>Jueces</i>
<i>Jn</i>	<i>Juan</i>
<i>1 Jn</i>	<i>Primera epístola de san Juan</i>
<i>Jos</i>	<i>Josué</i>
<i>Jr</i>	<i>Jeremías</i>
<i>Lc</i>	<i>Evangelio según san Lucas</i>
<i>Lv</i>	<i>Levítico</i>
<i>Mc</i>	<i>Evangelio según san Marcos</i>
<i>Mt</i>	<i>Evangelio según san Mateo</i>
<i>Nm</i>	<i>Números</i>

<i>Pr</i>	<i>Proverbios</i>
<i>Qo</i>	<i>Qohélet (Eclesiastés)</i>
<i>1 R</i>	<i>Primer libro de los reyes</i>
<i>2 R</i>	<i>Segundo libro de los reyes</i>
<i>Rm</i>	<i>Epístola a los Romanos</i>
<i>1 S</i>	<i>Primer libro de Samuel</i>
<i>Sal</i>	<i>Salmos</i>
<i>1 Tm</i>	<i>Primera epístola a Timoteo</i>
<i>2 Tm</i>	<i>Segunda epístola a Timoteo</i>
<i>1 Ts</i>	<i>Primera epístola a los tesalonicenses</i>

Otras obras

<i>AAS</i>	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
<i>Ad Cor.</i>	<i>Ad Corinthios</i>
<i>An. et res.</i>	<i>De anima et resurrectione</i>
<i>Apol.</i>	<i>Apologia</i>
<i>Cra.</i>	<i>Cratylus</i>
<i>CEC</i>	<i>Catechismus Ecclesiae Catholicae</i>
<i>Con. Cels.</i>	<i>Contra Celso</i>
<i>Confess.</i>	<i>Confessiones</i>
<i>De an.</i>	<i>De anima</i>
<i>De vir.</i>	<i>De viris illustribus</i>
<i>Dial.</i>	<i>Dialogus cum Triphone</i>
<i>Diss.</i>	<i>Dissertationes</i>
<i>DPAC</i>	<i>Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana</i>
<i>DV</i>	<i>Dei Verbum</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistola</i>
<i>Epigr.</i>	<i>Epigramma</i>

<i>Eun.</i>	<i>Contra Eunomium</i>
<i>GS</i>	<i>Gaudium et spes</i>
<i>Haer.</i>	<i>Adversus Haereses</i>
<i>In Io.</i>	<i>In Ioannem</i>
<i>Inscrip.</i>	<i>Inscriptiones Psalmorum</i>
<i>K.p.V</i>	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i>
<i>Lg</i>	<i>Leges</i>
<i>Macr.</i>	<i>Vita Macrinae</i>
<i>Metaph.</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>Migr.</i>	<i>De migratione Abrahami</i>
<i>Op. hom.</i>	<i>De hominis opificio</i>
<i>Opif.</i>	<i>De opificio mundi</i>
<i>Or. cat.</i>	<i>Oratio catechetica magna</i>
<i>Or.</i>	<i>Orationes</i>
<i>Paed.</i>	<i>Paedagogus</i>
<i>PG</i>	<i>Patrologia Graeca</i>
<i>Phd.</i>	<i>Phaedo</i>
<i>Phdr.</i>	<i>Phaedrus</i>
<i>Plant.</i>	<i>De plantatione</i>
<i>Praem.</i>	<i>De praemiis et poenis</i>
<i>Pred.</i>	<i>Demonstratio predicationis apostolicae</i>
<i>Prin.</i>	<i>De principiis</i>
<i>Prot.</i>	<i>Protrepticus</i>
<i>R.</i>	<i>Res publica</i>
<i>S Th.</i>	<i>Summa Theologiae</i>
<i>Soph.</i>	<i>Sophista</i>
<i>Strom.</i>	<i>Stromata</i>
<i>Symp.</i>	<i>Symposium</i>
<i>Ti</i>	<i>Timaeus</i>
<i>Virg.</i>	<i>De virginitate</i>

Introducción

Frente a la pregunta fundamental de ¿qué es el hombre? Se suscitan varias respuestas en diferentes ámbitos, en Filosofía y Teología se suscitan más propuestas y debates con los que se resuelve en un principio el ser y actuar del hombre, partiendo de estas reflexiones, de sus facultades y su actuar; también de sus orientaciones trascendentes, asumiendo la existencia de un Ser superior que es al mismo tiempo creador, se da una visión orientadora, pues se parte del lugar que éste le ha dado y que proyectó en su generación.

Estas dos áreas de conocimiento han tenido riñas e incluso se ha intentado separarlas, pero en realidad su relación es necesaria, pues hay continuidad y complementariedad.

El objeto material de la antropología es compartido con muchas otras disciplinas, puesto que el hombre se estudia desde muchos ángulos, pero la perspectiva formal de la filosofía es de carácter ontológico y la perspectiva teológica se basa en la Revelación, que da fundamento al origen y fin del hombre en el plano religioso. Estas antropologías explican al hombre por medio de los métodos propios del saber filosófico y teológico, que se orientan juntamente hacia el grado más alto de la objetividad y de la universalidad gnoseológica, a saber, dan un saber teórico del hombre en su plenitud, pues éste no es un solo cúmulo de células, hueso y carne, sino un ser completo y complejo, que vive, siente y piensa, pero que también trasciende y experimenta la necesidad de lo absoluto.

La antropología filosófica surge porque el hombre se pregunta sobre sí y, a pesar de haberse preocupado por el cosmos, los astros, la vegetación, los animales, etc., permanece siendo un misterio. La búsqueda filosófica sobre el hombre se nutre de tres fuentes fundamentales: la filosofía con su saber metafísico y trascendental, que pretende abarcar la totalidad del hombre como es de hecho y su sentido;¹ las ciencias humanas, en principio, las antropologías científicas como la física y la cultural, así como la psicología, la sociología y tantas que se preocupan por el hombre, las cuales han surgido como punto de partida o referencia de la reflexión filosófica; finalmente, la experiencia, que siempre suscita la reflexión.²

¹ Cf. G. Amengual, *Antropología filosófica*, Madrid, BAC, 2007, pp. 14-21.

² Cf. *Ibidem*, pp. 21-25.

La tarea de la filosofía consiste en descubrir la estructura esencial de los actos y facultades humanas, desde el instinto y la sensibilidad hasta la razón y la libertad, investigando la índole del objeto propio de esos actos y de sus conexiones esenciales en la jerarquía de los entes.

La antropología teológica aporta al estudio del hombre una concepción especial, pues atendiendo a la dimensión religiosa del hombre sobre su origen y fin, le responde y le da sentido, pues:

La antropología teológica es la parte de la teología sistemática que reflexiona sobre la condición humana ante Dios. Desde la fe cristiana nos muestra al hombre como un ser vivo, inteligente, libre y sexuado. La antropología teológica afirma que el ser humano, ubicado en un universo en evolución, está referido al Dios de Jesucristo en su inicio absoluto, en su esencia más íntima y en su final definitivo.³

La Revelación, punto de partida de la Teología, refiere que es Dios el que se ha dado a conocer en Jesucristo, de modo que el ser humano aparece como destinatario de la misma, no como su objeto. La Teología Fundamental presenta a la persona como receptora de la Revelación, con la capacidad de entablar una relación con Dios. En las Sagradas Escrituras el cristiano encuentra a Dios como creador y providente, que tiene en alta estima al hombre, al grado de concebir la idea de la Encarnación, acontecimiento que aclara en mucho la antropología cristiana, pues muestra en Jesucristo el modelo de plenitud humana al que está llamado el ser humano a participar: “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado” (GS 2). Así entre las dos ofrecen una visión más completa del ser humano.

Este trabajo lleva por título *La antropología filosófico-teológica de Gregorio de Nisa en su tratado Sobre la creación del hombre, una revaloración para las reflexiones contemporáneas*, cuyo objetivo es analizar la unidad filosófico-teológica de la comprensión antropológica de Gregorio de Nisa manifestada en su obra *Sobre la creación del hombre*, escrito de gran interés para la clarificación del concepto de hombre, pero poco conocido en el ámbito hispanohablante por no contar con una traducción completa. Con el fin de tener acceso a otra fuente de conocimiento que permita clarificar el tema antropológico, es necesario presentar una traducción al español del texto de interés y presentar un análisis

³ P. Fernández, «Antropología teológica», en *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2013, p. 172.

contextual y doctrinal que permita rescatar la propuesta antropológica del obispo de Nisa, la cual pretende contribuir a la reflexión antropológica actual.

El trabajo se llevó a cabo con una metodología filológica que presenta el texto griego y su traducción al español para acceder desde éste al contenido de la obra y comentarlo con un método hermenéutico con el fin de interpretar de la mejor manera las propuestas antropológicas de Gregorio y asumir los resultados como propuesta actual a la reflexión sobre el hombre.

La propuesta de Gregorio postula a la Filosofía y la Teología como fundamento, a éstas adhiere su conocimiento de las ciencias médicas y físicas para construir una visión más completa del hombre, que es ante todo un ser hecho a imagen y semejanza de Dios, quien se convierte en el sustento de su ser, esencia y existencia, pero para dialogar con las cosmovisiones profanas, lo explica con herramientas de esa misma cultura y fortalece la aceptación de su propuesta.

Su trabajo sistematiza los conocimientos presentes en su tiempo y entorno para generar la primera antropología, al menos en el cristianismo.⁴

Esta investigación tiene como fundamento la propuesta antropológica de Gregorio de Nisa y por ello se propone leer su pensamiento simbiótico filosófico-teológico como preocupación. En el fortalecimiento del cristianismo, época en la que se forma Gregorio, el tema del hombre es un tema fundamental, sobre todo por la luz que da al misterio de la Encarnación de Cristo, por esta razón, varios autores de la patrística se dan a la tarea de aclarar y contribuir a la reflexión antropológica.

El niseno presenta su reflexión basado en el *Génesis*, donde se habla de la creación del hombre, además de intentar seguir el trabajo precedente de su hermano Basilio de Cesarea en el *Hexaemeron*, donde en nueve homilías explica la creación, pero no logra concluir el tema de la creación del hombre; sin embargo, la diferencia radica en el público al que va dirigida, ya que esta reflexión no es una homilía, pues su intención es proponerla a un grupo intelectual, por ello echa mano de sus conocimientos científicos.⁵

⁴ Cf. F. Bastitta, *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*, tesis doctoral, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2015, p. 25.

⁵ Cf. J. Laplace, «Introducción», en *Gregoire de Nyssse, La création de l'homme*, París, Du cerf, 1944, p. 6.

Gregorio conoce muy bien el platonismo, en la interpretación de Plotino y del estoicismo.⁶ Otra ventaja encontrada en este autor es la unión complementaria que se da entre la razón y la fe, la Filosofía y la Teología, por esta razón, considera que la concepción filosófica y la teológica son dos luces que aclaran una sola realidad o, como lo dijo Juan Pablo II, “dos alas con las que el hombre puede elevarse hacia la contemplación de la verdad”,⁷ entonces, Gregorio es un hombre frontera que separa, pero que también relaciona estos dos campos para tener una visión más completa.⁸

El tema antropológico es fundamental en el ámbito teológico, pues Dios ha demostrado un amor especial por el hombre, a quien creó a su imagen y semejanza, lo redimió frente a la caída, y lo busca y dirige para su realización. Atenta a esto, la Teología toda está al tanto del tema antropológico, por tal motivo, éste es un punto fundamental en algunos Padres de la Iglesia, que dicen algo del ser humano, como ejemplo se cuenta con el trabajo sistemático y pionero de Gregorio de Nisa, pues trató este asunto en la mayoría de sus obras, pero de una manera especial en su *Gran catequesis (Or. cat.)*, en su *Sobre la creación del hombre (Op. Hom.)*, en ésta de manera más específica, y en su *Sobre el alma y la resurrección (An. et res.)*.

Gregorio aborda de muchas maneras el tema. Desde el ámbito teológico, dice que es un ser creado por Dios con notas especiales, esto siguiendo a *Gn 1, 26*: “hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”; desde el ámbito filosófico, dice que es un ser compuesto de alma, espíritu y cuerpo,⁹ con facultades intelectivas¹⁰ y volitivas,¹¹ y, por ende, libre; en el ámbito espiritual, asegura que el hombre debe llegar a la perfección, que es asemejarse a Dios, siguiendo el modelo de Jesús.¹² La propuesta antropológica¹³ de Gregorio ha sido considerada como la más importante del siglo IV en este ámbito, pues sintetiza los conocimientos bíblicos y los de muchos

⁶ Cf. E. Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa, con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*. Milan, Vita e Pensiero, 1993; H. Drobner, «Fuentes y métodos filosóficos de Gregorio de Nisa», *Teología y Vida* 43, 2002, pp. 205-215; J. Laplace, «Introducción», en *op. cit.*

⁷ Cf. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 1.

⁸ Cf. O. Solano Pinzón, «Inculturación de la Teología en Gregorio de Nisa: antecedentes», *Theologica Xaveriana* 179, 2015, p. 178.

⁹ *Op. hom.* 8, 4-6; *Or. cat.* 8, 8.

¹⁰ *Ibidem* 10, 1.

¹¹ Cf. *Or. cat.* 5, 8-12.

¹² *Ibidem* 35, 10-14.

¹³ Cf. G. Maspero, s. v. “Antropología”, en *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, Burgos, Monte Carmelo.

importantes filósofos como Platón, Aristóteles, Posidonio y Galeno; y teólogos como Filón, Ireneo y Orígenes.¹⁴

Esta concepción se manifiesta en tres rubros, con los que intenta presentar de una manera completa al hombre, a saber: el hombre creado, que manifiesta el origen y la esencia; el hombre caído, que presenta la situación actual del hombre, la debilidad y el pecado; y el hombre redimido, que retorna a su Creador y es restaurado en su naturaleza.

El primer rubro propone como tema importante la composición hile-mórfica del cuerpo y el alma, pues el hombre es una realidad finita e infinita, finita por la materia e infinita por su espíritu, capaz de volverse a Dios, a este respecto, Gregorio comenta en *Op. Hom.* XXIX, 2: “Como nuestra naturaleza se concibe doble, de acuerdo con la enseñanza apostólica, compuesta por el hombre visible e invisible”, afirmando que tiene un cuerpo, que se ve, y un alma, que no se ve.¹⁵ También asegura que entre el cuerpo y el alma hay una adecuación, que ambos se corresponden mutuamente y no se puede quebrantar.¹⁶

Por esa doble naturaleza unida, el hombre es un infinito en progreso perpetuo, creado continuamente y transformado en aquello que es más elevado (doctrina de la ἐπέκτασις);¹⁷ así, ser hombre es dirigirse a Dios para consecuentar el deseo de infinito que constituye su mismo ser, que tiene “la imagen de Dios, por lo tanto, pertenece propiamente a la mejor parte de nuestros atributos; pero lo doloroso y miserable de nuestra vida está muy alejado de la semejanza con lo Divino”.¹⁸ Así el hombre por lo más noble se asemeja a Dios y progresa y se eleva a Él, que es su deseo.¹⁹

Otro aspecto importante es la concepción del hombre a imagen y semejanza, este es el desarrollo que plantea lo más teológico de su reflexión, sin descartar que la filosofía es una manera de argumentar a los eruditos que es razonable y lógica.²⁰ Dios no ha creado al hombre por necesidad, sino por sobreabundancia de amor, amor que se manifiesta en la imagen, misma que sustenta la dignidad, también la actividad, la incorruptibilidad y la felicidad, pero

¹⁴ Cf. A. E. Nicola, «¿Presencia de Ireneo en el *Comentario al Cantar de los Cantares* de Gregorio de Nisa?», *Veritas* 31, 2014, 206-207.

¹⁵ Cf. *Ibidem* XXIX, 4.

¹⁶ Cf. *Ibidem* XXIX, 7.

¹⁷ Cf. L. Petcu, «The doctrine of *epektasis*. One of major contributions of saint Gregory of Nyssa to the history of thinking», *Revista portuguesa de filosofia* 73/1, 2017, 771-782.

¹⁸ *Op. hom.* XX, 5.

¹⁹ *Ibidem* XXI, 2.

²⁰ Cf. J. Laplace, «Introducción», en *op. cit.*, p. 6.

no puede faltar y es necesario resaltar la inteligencia y la voluntad, de la cual se desprende la libertad. En el tema de la libertad, relacionado con la idea de imagen y semejanza, propone el tema de la caída, pero sobresale el amor de Dios que lo creó, lo salva y lo supera, asunto ya tratado por otros autores cristianos de los primeros siglos.²¹

La primera aclaración que hace Gregorio es qué es imagen, asegurando que “hay una gran diferencia entre lo concebido en el arquetipo y lo hecho a su imagen: porque la imagen se llama así propiamente si mantiene su parecido con el prototipo, pero si la imitación dista del sujeto, la cosa es otra, y no es su imagen”.²²

La creación no solo atiende al tema teológico, destacando la imagen y semejanza divina, sino que es explicada de manera metafísica, asegurando que la creación es un otorgamiento del ser y la bondad, así como de muchas bondades más.²³

Dentro de esas bondades está la libertad, pues Dios al crear a los hombres se las concede, otorgando la capacidad de elegir, pues Él obra con plena libertad y esa misma se la ofrece al hombre por amor.²⁴

Frente a la grandeza del hombre, se manifestará una caída, misma que transformó la naturaleza que tendía al bien y que, frente a la elección incorrecta, queda debilitada y tendiente al mal, sin que se convierta en su esencia, pues es una tendencia volitiva e intelectual que se asume libremente cuando la libertad no tiene claridad del bien y lo confunde, pero principalmente es el rechazo y desconfianza en Dios. Esta realidad está presente en la cultura judeo-cristiana, pues sólo se entiende por la Revelación, y tiene implicaciones en el hombre: en su ser, conocer y querer;²⁵ por esta razón, Gregorio presenta la caída como un estado actual de miseria, donde los rasgos divinos casi han desaparecido, así que relaciona las características del *homo cadus* con el hombre físico que tiene relación con los seres irracionales, manifestando una contrariedad entre el origen y la condición presente.²⁶

²¹ Cf. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma, 1983, p. 13.

²² Cf. *Op. hom.* XVI, 3. Para una ayuda en la comprensión de la idea de “imagen”, cf. L. F. Mateo Seco «Imágenes de la imagen. Génesis 1, 26 y Colosenses 1, 15 en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica* 40/3, 2008, 677-693.

²³ Cf. *Op. hom.* XVI, 10.

²⁴ Cf. *Ibidem* XVI, 11.

²⁵ Cf. *CEC*, 385-387.

²⁶ Cf. J. García, *op. cit.*, p. 24.

El pecado no tiene la última palabra, frente a la caída, se da un plan de restitución, pues el fin para el que fue hecho el hombre no puede quedar frustrado por una elección equivocada, sino cumplido por su intervención y su deseo de superación.

La redención se propone como una superación a la caída, pues ese no es su estado real. Gregorio explica el *reditus*, que expone esa vuelta al estado que perdió, pero que no se previó su estancia en la caída, pues el hombre fue visto desde la eternidad en la mente de Dios y ejecutado en la creación como un ser para la plenitud, eso manifiesta la visión positiva del hombre que propone el cristianismo y expresa muy bien en este tratado el Niseno.

Aunque en el tiempo de Gregorio de Nisa no hubo una especificación en la antropología filosófica y teológica, el gran aporte de este autor consiste en poner en la escena reflexiva al hombre visto bajo la mirada de la razón y de la fe.²⁷ Así el tratado de *La creación del hombre* se convierte en una primera tarea sistemática en los planos filosófico y teológico, siendo esto un gran avance para su tiempo y una contribución de peso para la posteridad.

Gregorio ha sido una referencia obligada en el estudio tanto de la Filosofía como de la Teología en el tema del hombre, por eso su nombre aparece en las historias de la Filosofía patristica y en los tratados de Antropología teológica, su estudio tuvo un desarrollo lento,²⁸ sin embargo, desde 1969 se lleva a cabo un Coloquio internacional con el propósito de reunir a los estudiosos de san Gregorio y motivar su conocimiento, el comité organizador es francés y el consejo está conformado por especialistas de Inglaterra, Estados Unidos, Alemania, Italia y Bélgica.

Con respecto al tema antropológico, en el libro *Presence et pensée* de 1942, von Balthasar propone un apartado pequeño, pero sustancioso sobre el tema antropológico; también Roger Leys en 1951 publicó *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse, esquisse d'une doctrine*, en donde presenta una reflexión teológica de la imagen de Dios como fundamento del hombre y consolidación de la antropología teológica; en 1993 Claudia Desalvo publicó el libro *L'oltre nel presente: la filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, proponiendo una reflexión filosófica influenciada por el platonismo y mencionando algunos aspectos teológicos, sin profundizarlos por no ser de su interés. En el 2000, Johannes Zachhuber presentó un trabajo, editado por Brill, titulado *Human nature in Gregory of Nyssa*:

²⁷ Cf. O. Solano Pinzón, *op. cit.*, pp. 158-179.

²⁸ Cf. J. Laplace, «Introducción», en *op. cit.*, p. 76.

Philosophical background and theological significance, ahí explora el concepto de naturaleza humana en Gregorio de Nisa, el cual es la clave de su pensamiento filosófico y teológico, que sustenta sobre todo la teología de la economía divina. En 2016 apareció un pequeño artículo en la revista *Scripta Medievalia*, en el que José Ángel García Cuadrado presenta la idea de unidad en la naturaleza humana, según la doctrina de Gregorio de Nisa, donde desarrolla el tema de la libertad de elección y la interior como claves interpretativas de la antropología cristiana, tanto en su constitución ontológica como en su dimensión moral a lo largo de 22 páginas, en ese texto, también informa sobre una traducción inédita del *De hominis opificio*, realizada por Lucas Mateo Seco, profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Actualmente el encargado de la edición de *Opera Omnia Gregorii Niseni* es Gulio Maspero, quien ha escrito varios artículos sobre nuestro autor; en Argentina, Francisco Basttita trabaja los temas antropológicos de Gregorio en publicaciones y seminarios en la Universidad de Buenos Aires.

El trabajo consta de cuatro capítulos que tienen un abordaje independiente, pero que se entretrejen para comprender mejor la propuesta antropológica del Niseno, así, para hablar del autor, es importante atender a su contexto, pues se conoce mejor su pensamiento, sus intereses y sus producciones, por esta razón, el capítulo 1, presenta la vida de Gregorio, su entorno familiar, político y social, su educación e influencias, así como su amplia producción literaria, poniendo atención especial en la obra *Sobre la creación del hombre*, que es el tema principal de este trabajo.

El capítulo 2 propone los presupuestos antropológicos que explican el *quid* de la antropología y delimita el campo desde el cual se aborda en esta investigación, a saber, el filosófico-teológico, argumentando que hay una relación necesaria y que en el estudio teológico de corte católico se ha valorado la continuidad y complementariedad de ambas; luego se refiere a la percepción antropológica profana, que es principalmente la influencia recibida del pensamiento griego: platonismo, aristotelismo, estoicismo, así como la postura místico-intelectual del gnosticismo; el tercer apartado presenta la visión de la antropología judeo-cristiana, que ofrece un panorama bíblico, tan importante para el pensamiento cristiano, y la recepción y reflexión de los Padres de la Iglesia hasta el siglo IV.

En el tercer capítulo se presenta la antropología de Gregorio de Nisa en su tratado *Sobre la*

creación del hombre, que propone, en primer lugar, la esencia del hombre manifestada en la imagen de Dios, por esta razón su propuesta está sustentada en la Revelación, sin embargo, el Niseno pretende asegurar que lo que Dios ha plasmado en el hombre se puede comprobar con el pensamiento de los filósofos, de manera que su propuesta será transdisciplinar, porque utiliza la información teológica, filosófica y científica con la que se contaba en ese tiempo.²⁹ El tratamiento que el Niseno le da al asunto antropológico está desarrollado en un tema central que es la imagen y semejanza de Dios en el hombre, el cual manifiesta su esencia, unido a éste se encuentra el tratamiento del *exitus*,³⁰ el hombre salido de Dios, pero que por la libertad, elige ponerse al nivel de Dios y asume la identidad de *casus*, el hombre caído, el que rechaza a Dios y pretende dirigir su existencia, sin embargo, frente a este *mysterium iniquitatis* (cf. 2 Ts 2, 7) aparece el *mysterium pietatis* (cf. 1 Tm 3, 16), que manifiesta el amor de Dios por su creatura y permite al hombre retornar a su origen, *reditus*,³¹ y recobrar su esencia.³²

El último capítulo expone una visión esbozada de la situación actual, que manifiesta una crisis que se suscita por la pérdida de sentido de la existencia. El hombre pierde su identidad y no reconoce a sus congéneres, ocasionando un caos en las relaciones, que devienen injusticias, violaciones o guerras. Se continúa con la exposición del concepto de persona, que es el término con el cual se define mejor al ser humano; se aborda la propuesta del personalismo y se presenta el ejemplo de dos pensadores: Max Scheler y Hans Urs von Balthasar. Finalmente, se propone un concepto de persona en *Sobre la creación del hombre* de Gregorio de Nisa para remarcar la validez de pensamiento en la actualidad.

Para la realización de este trabajo, fue de imperativo realizar la traducción de la obra *Sobre la creación del hombre*, la cual se presenta como anexo, pues no hay aún una completa al español, así que es de suma importancia en esta tesis el aporte del texto en español, ya que el tratamiento antropológico filosófico-teológico de Gregorio que se expone aquí depende directamente de esta obra.

²⁹ Cf. A. Hamman, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris, Desclée, 1987, p. 201; G. Maspero, s. v. «Antropología» en *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, 2006.; cf. G. Ladner, «The philosophical anthropology of saint Gregory of Nyssa», *Dumbarton Oaks Papers* 12, 1958, pp. 59-94.

³⁰ Concepto neoplatónico usado por Plotino en griego (πρόοδος) y latinizado por Agustín (*Confess.* IX, 13, 37) como *exitus*, señala la procedencia, la salida u origen.

³¹ Concepto neoplatónico usado por Plotino en griego (ἐπιστροφή) y latinizado por Agustín (*idem*) como *reditus*, señala regreso, vuelta, meta.

³² Cf. A. García, «La idea del hombre en el *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa», *Scripta* 9/1, 2016, pp. 11-33.

Ya la sola traducción es una contribución al estudio de la literatura y pensamiento gregoriano en lengua española. Ésta se basa en el texto griego de la edición de Forbes publicado en 1855 en *Sancti patris nostri Gregorii Nysseni Basilii Magni Fratris quae supersunt omnia T.1, fasc. 1-2*, que, a decir de los expertos,³³ es la mejor.

El estilo de Gregorio refleja características de la Segunda Sofística. En la selección de las palabras sigue, a sabiendas, a los autores clásicos. Hay una acumulación de aticismos, que no le impide, sin embargo, servirse también de la *koiné* y de los Setenta. Su predilección por la *ekphrasis* y la metáfora, por los juegos de palabras, paradojas y oxímoron demuestra hasta qué punto sufrió la influencia de las excentricidades de la retórica griega de su tiempo. Su estilo carece muchas veces de gracia, algunas veces sus frases son demasiado pesadas y sobrecargadas.³⁴

La traducción respeta una literalidad en cuanto es posible, pero pretende ser más bien flexible y explicativa, pues la intención es transmitir la idea del autor antes que su métrica o estilo, además se ha pensado que la traducción pueda ser utilizada en los estudios hispánicos de Filosofía y Teología principalmente, así que se hace uso de paráfrasis o explicaciones para alcanzar tal fin cuando ha sido necesario.

Este trabajo pretende reflexionar unitivamente el concepto de ser humano en *Sobre la creación del hombre*, pensando en la riqueza que contiene el tratado y la actualidad temática, se manifiesta que los autores antiguos pueden seguir contribuyendo a la cultura y reflexiones actuales.

³³ Cf. L. Sels, *Gregory of Nyssa, De hominis opificio. The fourteenth-Century Slavonic Translation*, Böhlau, Germany, 2009, pp. 9-11.

³⁴ J. Quasten, *Patrología II. La edad de oro de la patristica griega*, BAC, 2004, pp. 283-284.

CAPÍTULO 1

Gregorio de Nisa, su contexto

Para hablar de un autor es importante conocer su contexto, pues así se conoce mejor su pensamiento, sus intereses y su producción. Estudiar el pensamiento antropológico de Gregorio de Nisa, requiere conocer su origen, familia, estudios, influencias y relaciones, pues de su experiencia y vivencia surge su concepción de hombre. Es la educación dada en la familia, la manera en cómo trataban a los siervos en casa, la convivencia que tuvo con sus hermanos y conocidos, y su conocimiento de filosofía, medicina y Escrituras lo que le permitieron estructurar y concluir que el hombre no es un mero cúmulo de elementos materiales o un ser puramente espiritual, que no es uno más en la creación, a quien se le puede despreciar o humillar.

En la vida de familia aprende los valores más altos del ser humano y vive su desarrollo corporal, intelectual y religioso que le permiten hacerse una idea del hombre.³⁵

Con la fe cristiana como centro, leyó, proclamó, meditó y enseñó la Palabra de Dios y, al mismo tiempo, estudió a los clásicos en los campos propios de estudio de su época: la filosofía, la retórica y las ciencias existentes en su tiempo como la mecánica, la astronomía y la medicina, con lo cual incrementó su información intelectual y, por lo tanto, su producción literaria.³⁶

El entorno político, social y económico le permitieron tener una buena alimentación, una buena educación y una capacidad de ayudar a los necesitados, así como la oportunidad de estudiar y enseñar retórica, casarse y hacer experiencia monástica; luego, acceder a los ministerios clericales hasta el obispado, en síntesis, pudo vivir su fe y desempeñarse en las altas esferas intelectuales y eclesiásticas.

Pero, como en la vida también hay complicaciones, pudo tener experiencias límite que le ayudaron a conocer la naturaleza débil del hombre, así como la capacidad de reestablecerse y salir adelante.

³⁵ Cf. P. Wygralak, «Familia cristiana como la comunidad del amor y de la responsabilidad. Reflexión de los padres de Capadocia», *Cuadernos de Teología* 7/2, 2016, pp. 84-103; J. E. Pfister, «A biographical note: the brothers and sisters of St. Gregory of Nyssa», *Vigiliae Christianae* 18, 1964, pp. 108-113.

³⁶ Cf. P. Maraval, s. v. «Biografía de Gregorio de Nisa», en *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, Burgos, Monte Carmelo, 2006.

Todo en su vida contribuyó a su personalidad y acción; a su producción y participación intelectual.

1.1 Un tal Gregorio

Se presenta el entorno geográfico, político y religioso del lugar donde se desarrolla su vida y obra, así como la biografía del autor para conocer su vida e inspiraciones, también se da noticia de las influencias intelectuales y espirituales que forjaron su personalidad y se concluye con la lista de sus obras literarias.

1.1.1 Entorno geográfico,³⁷ político³⁸ y religioso³⁹

El entorno geográfico de Capadocia, lugar donde se desarrolla la vida y obra de Gregorio, está situado en el centro de Asia Menor, sus fronteras estuvieron en continuo movimiento; en el siglo IV, estaba limitada al norte por el Ponto y al sur por Cilicia, al este con Armenia y al oeste con Galacia y Licaonia, sus planicies grandes y áridas fueron aptas para la crianza de caballos.

Fue conquistada por varios poderes políticos, finalmente estuvo bajo el poder de Roma durante el gobierno de Trajano en el 114 con un legado consular. En 372 Valente dividió Capadocia en dos provincias, trazando al sur de Cesarea una frontera que la atravesaba de este a oeste con la finalidad de recabar nuevos impuestos, pero también para perjudicar la sede metropolitana de Basilio, pues se oponía a su política eclesiástica. Cesarea siguió siendo la capital de la provincia del norte, su territorio estaba ocupado por latifundios que

³⁷ Una fuente importante por su actualidad es P. Maraval, s. v. «Capadocia», en *Diccionario de san Gregorio de Nisa*,; también C. Moreschini y E. Norelli, *Patrología. Manual de literatura cristiana antigua griega y latina*, Salamanca, Sígueme, 2009, pp. 273-274; C. Moreschini, *I Padri cappadoci, storia, letteratura, teologia*, Roma, Città Nuova, 2008, pp. 5-76.

³⁸ Principalmente R. Teja, *Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV, según los padres capadocios*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1974; Ch. Vogler, «La administration impériale dans la correspondance de S. Basile et S. Grégoire de Nacianze», en *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IVe siècle ap. J. C. Actes de la table ronde autour de l'oeuvre d' André Chastagnol (Paris 20-21 janvier 1989)*, École Française de Rome, 1992, pp. 447-464; S. Métivier, *La Cappadoce (IV-VI siècle) une histoire provinciale de l'Empire romain d'Orient*, Paris, Sorbonne, 2005.

³⁹ Cf. B. Gain, *L'église de Cappadoce au IVe siècle d'après la correspondance de Basile de Cesarée (330-379)*, Roma, Pontificium Institutum Orientale, 1985.

pertenecían al Emperador y a familias ricas, entre ellas la de Gregorio,⁴⁰ su población constaba de colonos que vivían en aldeas. Cuando se dividió, la provincia del sur contaba con Nacianzo y Tiana, que fue elevada a categoría de capital. La separación de Capadocia restó importancia a Cesarea, lo cual molestó a su población.

En los inicios de la región, perteneció al mundo cultural iraní de matriz semítica. La cultura griega no penetró durante el periodo helenista, sino tras la conquista romana, principalmente con la influencia de Juliano el Apóstata que quiso volver a la cultura pagana.

Era un lugar de importancia militar, por lo que se instalaron ahí diversas legiones como la famosa *Legio XII Fulminata*⁴¹ y se crearon diversas vías. Las grandes tierras pertenecientes al Imperio le proporcionaban caballos y esclavos, su desarrollo económico fue rápido, por lo que se crearon varias ciudades importantes, mismas que fueron incrementando su vida intelectual, aunque para estudios superiores y de especialización seguían siendo referencia Atenas y Antioquía.

En el siglo IV, la población era mayoritariamente cristiana, aunque la cristianización debió haber iniciado muy temprano, pues Pedro, por el año 100, habla en su carta de algunos paganos convertidos en esa región (*I P* 1, 1). También está el testimonio de Tertuliano, quien cuenta que en tiempos de Claudio Lucio Herminio, gobernador de Capadocia entre 180 y 196, hubo una persecución contra los cristianos,⁴² se conoce el nombre del primer obispo, Alejandro, que peregrinó a Jerusalén en el 200. En 362, bajo el gobierno de Juliano, se incrementó la cultura griega, pero también se actuó contra los cristianos, propinando sanciones por la destrucción de los templos paganos. También ordenó la construcción de un templo a la diosa Fortuna, pero después de su muerte se dedicó a los mártires de su persecución. En 368 hubo hambruna, a esto reaccionó Basilio con su complejo asistencial que construyó en las afueras de Cesarea.

Existía un grupo de obispos rurales o *chorepiscopoi*, dependientes del obispo de Cesarea, esto representa la existencia de comunidades rurales, en tiempos de Basilio eran unos 50, algunos de ellos, arrianos. Después de la división territorial de Capadocia, Gregorio, hermano

⁴⁰ Cf. Gregorio de Nisa, *Macr.* VIII, 1.

⁴¹ La Legión formada por Julio César en 58 a. C., que lo acompañó en la guerra de las Galias hasta el 49 a. C. Cf. G. Bertrand y B. Rémy, «*Legio Fulminata*», *Les légions de Rome sous le Haut-Empire* 1, 2000, pp. 253- 257.

⁴² Cf. Tertuliano, *Ad Scapulam* 3, 1.

de Basilio, fue ordenado primer obispo de Nisa, al oeste de Capadocia en el camino que va de Ancira a Cesarea, a 24 millas de Parnasos y 32 de Osiana,⁴³ era una pequeña ciudad con una calle central con pórticos pavimentada y bordeada por columnas,⁴⁴ en esa misma calle estaba la Iglesia y bajo el obispado de Gregorio se construyó un *martyrium*,⁴⁵ contaba con una comunidad masculina de ascetas⁴⁶ y un grupo de vírgenes;⁴⁷ mientras que a Gregorio, su amigo, se le consagró obispo de Nacianzo y de Sásima, con la intención de asegurar el poder de Basilio como metropolitano o de contar con obispos fieles a pesar de la división, así la sede de Capadocia contó con la fidelidad de las sedes subalternas, sin embargo, a la muerte de Basilio, Heladio se convirtió en el nuevo obispo de la sede vacante y no tuvo buena relación con el obispo de Nisa.

Diversos vicios aquejaban a la población de la región como la prepotencia de los poderosos, el alcoholismo, el recurso a los usureros para tener un lujoso nivel de vida o la costumbre de retrasar el bautismo, prueba de ello es el escrito de *Las reglas morales* (359-361) de Basilio de Cesarea, en el que pretende dar lineamientos justos, basados en la Sagrada Escritura para no caer en los excesos morales del Eustacio (300-380), obispo de Sabaste, así advertir y corregir el mal comportamiento de los cristianos; a pesar de esta situación, también había una gran estima por el cristianismo y, por ende, vocaciones para la vida monástica, así mismo, el pueblo tenía una veneración por sus mártires, por lo que se reunía en los *martyria* para celebrar sus fiestas anuales, escuchando la vida de los mártires por parte de sus obispos, sin embargo, en las celebraciones, el ambiente festivo terminaba saliéndose de control. Uno de los mártires, al que Gregorio tenía devoción, era Gregorio Taumaturgo, discípulo de Orígenes y evangelizador del Ponto, lo muestra en su obra *Sobre la vida de Gregorio Taumaturgo*. En cuanto al cristianismo, los fieles se adherían a la tendencia que el obispo asumía, los grupos más fuertes, al menos en el siglo IV, fueron los arrianos, los encratitas y los mesalianos.⁴⁸

⁴³ Cf. P. Maraval, «Nysse en Cappadoce», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 55, 1975, pp. 237-247.

⁴⁴ Cf. Gregorio de Nisa, *Epigr.* 6, 7, 10.

⁴⁵ Cf. *Ibidem* 25.

⁴⁶ Cf. *Ibidem* 18, 5; 21, 2-3.

⁴⁷ Cf. *Ibidem* 6, 10.

⁴⁸ *Vid. supra*, capítulo I, pp. 17-21.

1.1.2 Vida⁴⁹

Sobre su vida tenemos muchos datos, principalmente gracias a las cartas entre Basilio, Gregorio de Nazianzo y el Niseno, además en sus escritos habla de sí, por lo tanto, su biografía se fundamenta en esas fuentes.⁵⁰

Gregorio es miembro de una familia noble y rica,⁵¹ además de cristiana, pues los abuelos paternos, que vivían en la provincia del Ponto, ya habían abrazado esa fe, de hecho, la abuela paterna había sido evangelizada por Gregorio Taumaturgo en Neocesarea⁵² y por su confesión tuvo que esconderse en los bosques del Ponto por la persecución de Diocleciano.⁵³ La familia de parte de su madre era de Capadocia, también poseía riquezas y honores, el abuelo había sido condenado a muerte por haber provocado la ira del emperador⁵⁴ al parecer por profesar la fe cristiana, pero no hay tal certeza.

El padre, Basilio, ejercía la profesión de rétor en Neocesarea; la madre, Emilia,⁵⁵ al quedar huérfana a una edad temprana quiso consagrarse como virgen, pero por miedo a ser raptada, práctica muy común en la región,⁵⁶ se casó y tuvo nueve hijos, de los cuales cuatro fueron varones y cinco, mujeres.⁵⁷

De los hijos se conocen con seguridad los nombres de todos los varones y se sabe a qué se dedicaron gracias a los escritos de Basilio, Gregorio de Nacianzo y el mismo Niseno. De las mujeres solo se conoce a la mayor: Macrina, quien se dedicó a la vida monástica, otra quizá se llamaba Teosebia⁵⁸ y otra que fue recriminada por abandonar la vida ascética,⁵⁹ los cuatro

⁴⁹ En este asunto se seguirá la propuesta de P. Maraval, en *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, s. v. «Biografía de Gregorio de Nisa», por ser la más actual; así mismo se consultaron las introducciones de las traducciones al francés Grégoire de Nysse, *La Vie de Moïse* de J. Daniélou, en *Sources Chrétiennes*; la de Grégoire de Nysse, *Lettres* de Pierre Maraval en *Sources Chrétiennes*; Gregorio di Nissa, *L'uomo* de Bruno Salmona en Città nuova editrice y Gregorio de Nisa, *Vida de Macrina y Elogio de Basilio*, de Lucas F. Mateo-Seco en la editorial Ciudad Nueva, las cuales presentan datos biográficos como contexto de la obra, así como fuentes directas del epistolario y otras obras de Basilio, Gregorio de Nisa y Gregorio de Nacianzo, las cuales se señalan en nota a pie de página.

⁵⁰ Cf. J. Daniélou, «Grégoire de Nysse á travers les lettres de Saint Basile et Saint Grégoire de Nazianze», *Vigiliae Christianae* 19/1, 1965, pp. 31-41.

⁵¹ Cf. Gregorio de Nisa, *Macr.* II, 20 y 21.

⁵² Cf. Basilio, *Ep.* 204, 6.

⁵³ Cf. Gregorio de Nacianzo, *Or.* 43, 5-8.

⁵⁴ Cf. Gregorio de Nisa, *Macr.* XX.

⁵⁵ Se conoce el nombre por la referencia de Gregorio de Nacianzo, *Epigr.* 161 y 164.

⁵⁶ Gregorio de Nisa, *Macr.* II.

⁵⁷ *Ibidem* 5. Se presenta un problema porque hay autores que mencionan diez hijos, a este respecto puede consultarse Pfister, *op. cit.*, pp. 108-113.

⁵⁸ Cf. Gregorio de Nacianzo, *Epigr.* 164.

⁵⁹ Cf. Basilio, *Ep.* 24.

varones son Basilio, quien fue obispo de Cesarea; Naucracio, que optó por una vida ascética en las montañas del Ponto; Gregorio, obispo de Nisa, y Pedro, obispo de Sebaste; la familia se prolongó con los sobrinos, de quienes se sabe por el escrito *A los jóvenes* de Basilio.

Gregorio nace entre el 335 y 340 –aproximación basada en la fecha de nacimiento de Basilio, quien nació en el 329, y por seguir Naucracio, se considera que había un intervalo de al menos dos años entre los hermanos,⁶⁰ muy probablemente en Neocesarea, en la propiedad familiar cercana a esta ciudad. Su nombre fue elegido en honor al evangelizador de esta región, Gregorio, llamado “el Taumaturgo”. Por haber pertenecido a una familia noble, los hermanos tuvieron una buena educación, la primera instrucción la recibió en su casa junto a su madre y su hermana mayor, Macrina, a la que Gregorio llamó maestra⁶¹ luego; aunque el Niseno reconoce que no tuvo maestros ilustres como Basilio, que estudió en Atenas, tuvo como instructor por poco tiempo a este hermano;⁶² aunque fuera de estos datos no hay certeza de quienes fueron sus maestros, sin embargo, Gregorio tiene conocimientos propios de la *paideia*: literatura clásica; la retórica, influenciado principalmente por la Segunda Sofística;⁶³ filosofía, la de Platón, Aristóteles, los estoicos y Plotino, entre otros; muy probablemente, por lo que manifiesta en sus obras, también estudió medicina con cierta profundidad.⁶⁴ Sus estudios, con seguridad, los hizo en Neocesarea, dato que puede confirmarse por la referencia en *Mart. II*, por una visita que realizó, cuando era estudiante, al santuario de los XL mártires, cercano a la propiedad familiar, pero también pudo haber estudiado en Cesarea, que era la “metrópoli de la elocuencia”,⁶⁵ con ayuda de su tío materno, obispo en Capadocia, quien a la muerte del padre, fungió como tutor.⁶⁶

Aproximadamente en 355, cuando termina Gregorio los estudios, su hermana Macrina, su madre y los siervos, deciden vivir una vida monástica en la propiedad de Annisa;⁶⁷ Naucracio

⁶⁰ Cf. L. F. Mateo-Seco, «Introducción», en Gregorio de Nisa, *Vida de Macrina, Elogio de Basilio*, Ciudad Nueva, Madrid, 1995, p. 8.

⁶¹ Gregorio de Nisa, *Ep.* 19, 6.

⁶² Cf. Gregorio de Nisa, *Ep.* 13, 4.

⁶³ Cf. L. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nisse*, Paris, Hachette, 1906.

⁶⁴ Cf. Gregorio de Nisa, *Op. hom.* XXX.

⁶⁵ Cf. Gregorio de Nacianzo, *Or.* 43, 13.

⁶⁶ Cf. Basilio, *Ep.* 59, 1.

⁶⁷ Cf. Gregorio de Nisa, *Macr.* XI.

se va a vivir como solitario en las montañas del Ponto,⁶⁸ el mismo camino sigue Basilio e insta a su hermano Gregorio a unirse a él, pero no tuvo respuesta.⁶⁹

Gregorio fue instituido lector de la Iglesia cuando contaba con 20 años, abandonándolo en torno a 364, para dedicarse a la retórica, reproche que le hace Gregorio de Nacianzo por dejar en segundo plano los libros cristianos.⁷⁰ Se sabe por noticia de Gregorio que se casó, aunque no hay noticia de que haya tenido hijos,⁷¹ sin embargo, hay estudiosos que deciden ponerlo como posible, sin asegurarlo;⁷² el nombre de la mujer fue Teosebia, pues Gregorio de Nacianzo.⁷³

Gregorio no perdió nunca la relación familiar, muy probablemente visitaba y se quedaba con sus hermanos, pues denota un conocimiento suficiente del monacato. En su tarea “profana” pudo haber adquirido una cultura teológica importante con la lectura de las Sagradas Escrituras, las obras de Filón, Orígenes y otros teólogos.

Basilio fue sacado de su vida solitaria por Eusebio de Cesarea para que le ayudara en el gobierno y pacificara la diócesis de las luchas arrianas; en 370, a la muerte de Eusebio, es nombrado obispo de Cesarea, por tanto, metropolitano de Capadocia, y continuó defendiendo la fe de Nicea, por ello convoca a sus hermanos y amigos a ocupar las sedes que conformaban la metrópoli, muchas creadas por él, para fortalecerse. En 371 nombra a su amigo Gregorio obispo de Sásima y en el 372 a Gregorio, su hermano, obispo de Nisa. El ministerio episcopal, en este caso, se designó por el metropolitano, pero como la regla común era la elección por el pueblo,⁷⁴ al saber que el candidato era hermano del metropolitano y un famoso rétor, no se negó a aceptarlo; así inicia el ministerio de Gregorio, quien en realidad no tuvo mucha libertad de acción, pues su hermano siempre estuvo al pendiente, controlando, por eso le recrimina sus acciones.⁷⁵

⁶⁸ Cf. *Ibidem* 8.

⁶⁹ Cf. Basilio, *Ep.* 14, 1.

⁷⁰ Cf. Gregorio de Nacianzo, *Ep.* 11.

⁷¹ Cf. Gregorio de Nisa, *Virg.* 3, 1, argumento de seguridad para P. Maraval, s. v. «Biografía de Gregorio de Nisa», en *Diccionario de san Gregorio de Nisa*,; de una manera tajante lo afirma J. Daniélou, «Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie», *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 2, 1956, pp. 71-78.

⁷² Cf. L. F. Mateo-Seco, «Introducción», en Gregorio de Nisa, *Vida de Macrina, Elogio de Basilio*, p. 10.

⁷³ *Epigr.* 197.

⁷⁴ Cf. A. di Berardino, *Instituzioni della Chiesa antica*, Roma, Marcianum press, 2019, p. 228.

⁷⁵ Cf. Basilio, *Ep.* 100.

La Iglesia de Nisa es agitada por disturbios, Basilio trata de solucionarlos y envía a Anfiloquio de Iconio,⁷⁶ pero en 375, Demóstenes, delegado imperial de la provincia del Ponto, arresta a Gregorio bajo la acusación de mala administración de la diócesis; un año después lo deponen de su sede bajo acusación de dilapidar los bienes de la Iglesia, Gregorio se va, no se sabe bien a qué lugar, solo se sabe que fuera de Capadocia.⁷⁷

En 378, a la muerte de Valente, Gregorio pudo volver a su diócesis y fue bien recibido por sus feligreses,⁷⁸ ese mismo año, Basilio muere a la edad de 50 años y Gregorio siente la necesidad de continuar el trabajo intelectual y pastoral de su hermano; en 379, después de participar en el Sínodo de Antioquía, de tinte niceno, que confesó la divinidad única del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, conoció al célebre rétor Libanio y visitó a su hermana Macrina, que estaba enferma y murió los primeros días de julio de 379,⁷⁹ al concluir con los funerales regresó a Nisa, donde encontró un problema por las herejías comunicadas por los gálatas, asunto que resolvió rápidamente.⁸⁰

Por la fama que llegó a tener, las diócesis cercanas lo consideraban autoridad y le pedían consejos y acciones para solucionar sus asuntos, como elecciones de obispos y corrección de fe. Un caso interesante es la petición de la iglesia de Sebaste que le pidió apoyo para nombrar obispo, al llegar él, lo nombraron obispo, así que se podría afirmar que casi lo raptaron, por eso se queja de la doblez de sus habitantes y también de las malas condiciones en las que lo tienen,⁸¹ unido a esto, y por la relación de Sebaste con la fe contraria a Nicea, ha sido puesto bajo sospecha su ortodoxia.⁸² No se sabe cuánto tiempo estuvo ahí, pero lo dejaron libre al proponer a su hermano Pedro como obispo, aunque no hay certeza de parte de Maraval, debido a que el nombre de Pedro no aparece en el Concilio de Constantinopla. Finalmente, regresa a Nisa e inicia su escrito *Contra Eunomio*.

Participó en el Concilio de Constantinopla de 381, siendo actor muy importante, pues su teología, unida a la del Nacianceno, inspiró los debates. Así su nombre aparece en una lista de obispos representantes de la ortodoxia.⁸³

⁷⁶ Cf. *Ibidem* 190.

⁷⁷ Cf. *Ibidem* 231.

⁷⁸ Cf. Gregorio de Nisa, *Ep.* 6.

⁷⁹ Cf. Gregorio de Nisa, *Macr.* XVII-XVIII, XX-XXI.

⁸⁰ Cf. Gregorio de Nisa, *Ep.* 19.

⁸¹ *Ibidem* 19, 15-18.

⁸² *Ibidem* 5.

⁸³ *Ibidem* 10 y 18.

El concilio de 381 confió a Gregorio la misión de ir a Arabia para solucionar un problema con grupos heréticos, sin embargo, Gregorio no da noticias de esta misión. También se le atribuye un viaje a Jerusalén para poder mediar entre los diferentes grupos de cristianos, aunque no pudo solucionar nada y más bien se ganó otra sospecha de heterodoxia,⁸⁴ principalmente por su propuesta del Verbo-hombre, que recalca la humanidad de Jesucristo, dotada de cuerpo y alma, lo que parece poner en riesgo la doctrina del Verbo-carne, que afirma la inmutabilidad del verbo, cuya alma humana estaría dominada por las pasiones, incompatibles con la inmutabilidad.⁸⁵

En su labor episcopal no le faltaron las humillaciones, por ejemplo, la de su metropolitano, Eladio, que lo humilló y acusó de ofensa,⁸⁶ probablemente porque Teodosio lo puso a la par de los obispos ortodoxos y Eladio sintió que los homologaban en autoridad; otro caso fue la intervención que tiene para el nombramiento episcopal de Nicomedia, donde a pesar de su propuesta y razones, es tenido por un obispo no recomendable.⁸⁷

Sin embargo, Gregorio gozó de buena fama durante los últimos años de su vida, pudo haber participado en el Concilio de Constantinopla de 382, según Teodoreto de Siria (393-457) en su *Historia Ecclesiastica*, V, 8, 10, también participó en el de 383, ocasión en la que pronuncia su discurso sobre la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo; en 385 pronuncia en Constantinopla la oración fúnebre de la princesa Pulqueria, hija de Teodosio I, y poco después, la de su madre, primera esposa de Teodosio, Aelia Flacilla Augusta. En sus últimos años tiene relación epistolar con Libanio.

Se le encuentra por última vez en Constantinopla en el 395 en un sínodo que presenta la cuestión de dos obispos que compiten por la sede de Bostra. No se sabe la fecha exacta de su muerte. “Con la vida de Gregorio se cerró el periodo más fecundo en la vida espiritual y teológica de Capadocia”.⁸⁸

⁸⁴ *Ibidem* 2, 12.

⁸⁵ *Ibidem* 3.

⁸⁶ *Ibidem* 1, 3-12.

⁸⁷ *Ibidem* 17.

⁸⁸ L. F. Mateo-Seco, «Introducción», en Gregorio de Nisa, *Vida de Macrina, Elogio de Basilio*, p. 15.

1.2 Influencias doctrinales

La consolidación del carácter intelectual de Gregorio permitió que su contribución al cristianismo y a las humanidades fuera valorada a lo largo de la historia. Su influencia es marcadamente cristiana, hace referencia a la Sagrada Escritura, principalmente a san Pablo; a Orígenes en su doctrina; en interpretación, a Filón, y también hay una línea de investigación que propone la influencia de Ireneo de Lyon en su concepción unitaria de los Testamentos y en el optimismo antropológico,⁸⁹ también se habla de la influencia que recibió de Metodio de Olimpo (+ 311), quien trata temas escatológicos y a quien Gregorio sigue en lo referente a la resurrección, sobre todo para afirmar que el cuerpo que resucitará será el mismo que vivió en la tierra, como lo asegura en *De hominis opificio*, la *Gran catequesis*, *Sobre el alma y la resurrección* y el *Primer sermón sobre la resurrección*,⁹⁰ así la concepción antropológica que propone Metodio es conocida y asumida por el Niseno.⁹¹ Es difícil precisar con qué maestros y en qué escuelas estudió, pero sí se puede saber qué influencias tuvo, pues en sus obras se manifiestan, algunas con seguridad, la influencia platónica, neoplatónica y estoica, otras, como la aristotélica, con reserva.⁹² El estilo con el que escribe es notoriamente influencia de la Segunda Sofística.⁹³ En sus conocimientos médicos sigue a Galeno⁹⁴ y hay algunos otros autores que pueden verse presentes en el pensamiento del Niseno, pero solo como referencia.⁹⁵

⁸⁹ A. E. Nicola, *op. cit.*, pp. 205-219.

⁹⁰ Cf. J. Daniélou, «La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse», *Studia Patristica* 7, 1966, p. 160.

⁹¹ Para el tema de la antropología de Metodio se puede ver M. Mejnzer, «Fondamento antropologico dell'escatologia metodiana», en *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2011, pp. 133-234.

⁹² Cf. *Ibidem*, pp. 190-192; C. Moreschini, *I padre cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Roma, Città Nuova, 2008, pp. 27-32.

⁹³ Cf. J. Daniélou, «Introduction», en Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, Paris, Cerf, 1944, pp. 19-20. También con este tema ha escrito L. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse*, Paris, Hachette, 1906.

⁹⁴ A. García Cuadrado, «La idea unitaria del hombre en el *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa», *Scripta Medievalia. Revista de pensamiento medieval* 9/1, 2016, p. 28.

⁹⁵ Cf. J. Daniélou, «Introduction», en Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, pp. 20-35.

En cuanto a la filosofía⁹⁶ se nota claramente su perfil platónico,⁹⁷ se sirve de este sistema con gran familiaridad, se nota que hubo una lectura, meditación profunda y un registro memorístico importante. Por ejemplo, para definir el error alude al concepto platónico del *Sofista* 260c: “El error es una ilusión que se produce en el pensamiento en torno a lo que no es, como si lo que no existe tuviese consistencia, mientras que la verdad es un conocimiento firme de lo que verdaderamente existe”.

También se nota la influencia en conceptos del alma en la *Vida de Macrina*, por ejemplo, las pasiones y los vicios del alma (*Fedón* 82d), el cuerpo es el sepulcro del alma (*Cratilo* 400c; *Fedro* 250c) y la descripción del hiperurano (*Fedro* 247c); en *Sobre el alma y la resurrección* trata los temas de la naturaleza del alma, exaltación y liberación del alma del cuerpo.

El platonismo, que recibe el Niseno, es la interpretación que estaba de moda en el siglo IV, el neoplatonismo, cuyo iniciador fue Plotino, quien sustentó sus ideas principalmente en Platón, pero incluyó otras de Aristóteles y los estoicos. De Platón procede la distinción entre dos mundos, el sensible, sujeto al cambio y a la mutación, y el inteligible, eterno e inmutable; de Aristóteles toma la noción de acto y potencia, y la trascendencia absoluta de Dios, totalmente separado del mundo. En su psicología y en su moral se superponen conceptos platónicos, aristotélicos y estoicos, y su esquema fundamental de la realidad está constituido por entidades jerárquicamente escalonadas y procedentes unas de otras.⁹⁸ Así las ideas fundamentales de este sistema son: el ser se divide en dos esferas, suprasensible y sensible; para acercar esas esferas, se propone una subida por medio de escalones; Dios es el Uno y lo bueno, pero está por encima de todo, de modo que ningún predicado le es aplicable (teología apofática),⁹⁹ y la importancia del alma y el retorno al Uno.¹⁰⁰

⁹⁶ Para el tema de la filosofía patristica, C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Pisa, Morcelliana, 2005; en particular para Gregorio, H. Drobner, «Fuentes y métodos filosóficos de Gregorio de Nisa», *Teología y Vida* 63, 2002, pp. 205-215.

⁹⁷ Cf. J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical background and Theological significance*, Boston, Brill, 2014, pp. 79-80.

⁹⁸ Cf. G. Fraile, *Historia de la filosofía I, Grecia y Roma*, Madrid, BAC, 1997, pp. 718-720.

⁹⁹ Muy característica en el pensamiento de Gregorio de Nisa.

¹⁰⁰ Cf. J. Hirschberger, *Historia de la filosofía I. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, Barcelona, Herder, 1997, pp. 258-259.

Con respecto al aristotelismo,¹⁰¹ el pensamiento de Gregorio tiene ciertas notas, sobre todo en el ámbito lógico y psicológico. Parece que tiene dos concepciones del Estagirita, el mal uso de sus adversarios lo hace ver negativo, como lo menciona en la obra *Contra Eunomio*, pues su estudio y uso causa herejías,¹⁰² aunque en *Sobre el alma y la resurrección* se puede ver la referencia al pensamiento de éste, al decir: “Aristóteles, el filósofo que sigue a Platón”, a quien describe como uno que ha estudiado los fenómenos con precisión formal.¹⁰³ También es seguro que conoció la existencia del *Περὶ ψυχῆς*, a través de Basilio,¹⁰⁴ cuando estudió en Constantinopla, porque siguió a Temistio (317-388), que era filósofo y rétor, quien redactó una paráfrasis de la mayoría de los escritos de Aristóteles,¹⁰⁵ o porque en el tiempo de estancia del mismo Basilio en Atenas, el fundador de la escuela neoplatónica de ese lugar, Plutarco de Atenas (350-435), comentó el tratado aristotélico y algunos diálogos platónicos.¹⁰⁶ Además utiliza conceptos fundamentales de las *Categorías* en su doctrina Trinitaria.¹⁰⁷

De los estoicos asume el método de estudio científico, así como la idea del orden de la naturaleza y la historia. Para explicar la actividad generativa de la naturaleza recurre a Zenón, así mismo refiere las edades de la vida humana bajo el concepto *ὁδός καὶ ἀκολουθία* como el crecimiento continuo del ser humano que es generado con una fuerza interior, expresión del mismo Zenón. La concepción del destino como rector del universo también influencia a Gregorio, aunque no se refiera al mundo mismo, sino a Dios.¹⁰⁸

Otro autor importante es el ecléctico Posidonio (135-51 a. C.), uno de los escritores más fecundos de la antigüedad. Su cultura se extendía enciclopédicamente a todas las ramas del saber (*πολυμαθέστατος*). En antropología, sostiene el dualismo platónico entre alma y cuerpo, además, para él el hombre es un microcosmos colocado como lazo de unión (*σύνδεσμος*) entre el cielo y la tierra. Reúne en sí las dos clases de corporeidad, celeste y

¹⁰¹ Para este tema, se puede consultar T. Runia, «Aristotle in the greek Patres», *Vigiliae Christianae* 43, 1989, pp. 1-34.

¹⁰² Gregorio de Nisa, *Eun.* III, 5-7.

¹⁰³ Cf. Gregorio de Nisa, *An et res.* (PG 46, 52 A).

¹⁰⁴ Esta es una tesis personal que sustento con las dos citas siguientes.

¹⁰⁵ Cf. J. M. Blázquez «La Academia de Atenas como foco de formación humanística para paganos y cristianos. Los casos de Juliano, Basilio y Gregorio Nacianceno», *Gerión* 19, 2001, p. 611.

¹⁰⁶ Cf. G. Fraile, *op. cit.*, p. 756.

¹⁰⁷ Cf. Gregorio de Nisa, *Eun.* I, 173.

¹⁰⁸ Cf. I. Pochoshajew, s. v. «Stoicism», en *The Brill dictionary of Gregory of Nyssa*, Boston, Brill, 2010.

terrestre. Tiene un cuerpo material, terrestre, y un alma (πνεῦμα) de naturaleza celeste que lo penetra y equivale al espíritu, pensamiento con el que tiene cierta afinidad Gregorio.¹⁰⁹

El tema de la medicina es muy recurrente en Gregorio,¹¹⁰ su conocimiento es referido a Galeno (129-210)¹¹¹ y se puede notar en el capítulo XXX del *De hominis opificio*.

Con respecto a la Teología, Orígenes es la influencia más clara, pues la evangelización que recibió en casa estaba ligada a este autor a través de su discípulo, Gregorio Taumaturgo; el Niseno lo sigue en la exégesis, aunque es claro que no es un repetidor, prueba de ello es el *Comentario al Cantar de los cantares*, que escribió cada uno con matices especiales. En la teología Trinitaria, Gregorio tiene más claridad por los avances del dogma, así que subraya la unidad, pero usa ejemplos de Orígenes¹¹² para ilustrar la Trinidad. En el tema de la *apokatástasis* es en el que más influencia se nota, pues ambos firman la salvación universal, error por el que censuraron a Orígenes en 543 y en 553.¹¹³

Filón de Alejandría (20 a. C.-45 d. C.) es una inspiración para sus escritos, por ejemplo, ambos tienen una *Vita Moysis*, *De virginitate* tiene relación con *De vita contemplativa* de Filón y *De hominis opificio* con *De opificio mundi*. El tema antropológico es muy cercano; por ejemplo, ambos aceptan la naturaleza real del hombre, es decir, que hay una cierta primacía en el mundo, la libertad del hombre para acercarse a Dios, el carácter fronterizo del hombre entre lo material y espiritual,¹¹⁴ así como el carácter intercesor de los santos, pues estos hacen llegar la voluntad de Dios y presentan las súplicas de los hombres.¹¹⁵

Con las influencias presentadas, algunos puntos importantes del pensamiento de Gregorio fueron proponer la filosofía como *ratio theologica* a diferencia de los otros capadocios que antepusieron siempre el dato revelado. Fue defensor de la doctrina proclamada en el Concilio de Nicea (325), por lo que atacó a los anomeos, que acusó a la ortodoxia de triteista; así que el Niseno argumenta con Platón que lo universal es lo real, por tanto, Dios que es universal, no es individuo, y hablar de las tres personas es referir las relaciones mutuas inmanentes y

¹⁰⁹ Cf. G. Fraile, *op. cit.*, pp. 643-646; cf. J. Daniélou, «Introducción», en Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, p. 20.

¹¹⁰ Cf. Nota 2 de Lettre 13 en Grégoire de Nysse, *Lettres*, Paris, Du cerf (Sources Chrétiennes 363), 1990, p. 195.

¹¹¹ L. Sels, *Gregory of Nyssa, De hominis opificio. The fourteenth-century Slavonic translation a critical edition with Greek parallel and commentary*, Köln, Böhlau, 2009, p. 6.

¹¹² Gregorio de Nisa, *Or. cat.* 1 y 2.

¹¹³ Para Orígenes se puede ver *Prin.* 1, 7, 5 y 2, 3, 7; para Gregorio *Or. cat.* 26 y *Vit. Moys.* 2, 82.

¹¹⁴ Cf. J. Daniélou, «Introducción», en Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, pp. 22-24.

¹¹⁵ Para Filón, *De specialibus legibus* I, XXIII, 116; para Gregorio, *Macr.* I, 11.

su acción *ad extra* como una y común a las divinas personas. En cristología, afirmó las dos naturalezas de Cristo; en escatología, la restauración de todas las cosas, *apokatástasis*, y que las almas no son preexistentes.

Gregorio de Nisa creyó que el alma se crea junto al cuerpo, por ese motivo su pensamiento antropológico consideró al embrión como una persona. El hombre es teomórfico, en el sentido en que está echo a imagen y semejanza de Dios, lo que para Gregorio significó que tenía libertad y autoconciencia. De allí que, para él, negar a Dios equivalía a negar lo humano, además sostuvo la necesidad de volver a Dios a través del esfuerzo cotidiano.¹¹⁶

1.3 Escritos

De los tres grandes Capadocios, Gregorio de Nisa es, con mucho, el escritor más versátil y el que mayor éxito tuvo. Sus escritos revelan una profundidad y anchura de pensamiento que no tuvieron Basilio y Gregorio de Nacianzo. Impresionan su actitud comprensiva ante las corrientes contemporáneas de la vida intelectual, su gran capacidad de adaptación y su penetración de pensamiento.

En su estilo, Gregorio debe más a la Segunda Sofística y se muestra menos reservado en la adopción de sus recursos que los otros Padres capadocios. En la selección de las palabras sigue, a sabiendas, a los autores clásicos. Hay una acumulación de aticismos, que no le impide, sin embargo, servirse también de la *koiné* y de los Setenta. Su predilección por la *ekphrasis* y la metáfora, por los juegos de palabras, paradojas y oxímoron demuestra hasta qué punto sufrió la influencia de las excentricidades de la retórica griega de su tiempo. Con todo, nunca llegó a dominar el arte. Su estilo carece muchas veces de gracia. Sus frases son demasiado pesadas y sobrecargadas. En sus panegíricos y discursos fúnebres, y especialmente en sus tratados polémicos, su dicción aparece llena de fuego y energía, pero adolece con frecuencia de excesivo “*pathos*” y ampulosidad, de donde resulta difícil para el lector moderno apreciar la hondura de su pensamiento y de su convicción religiosa.¹¹⁷

¹¹⁶ Cf. D. Ramos-Lissón, *Patrología*, EUNSA, Navarra, 2005, pp. 268-269.

¹¹⁷ J. Quasten, *Patrología II. La edad de oro de la patristica griega*, BAC, 2004, pp. 283-284.

1.3.1 División de escritos¹¹⁸

Para efectos prácticos se presenta la división de las obras según la temática más representativa para ofrecer una línea de lectura y consulta, pero principalmente para agruparlos dentro de algún género literario.

1. Tratados dogmáticos
 - a) *Contra Eunomio*, 4 libros
 - b) *Contra los apolinaristas, a Teófilo de Alejandría*
 - c) *Contra Apolinar*
 - d) *Sermón sobre el Espíritu Santo contra los pneumatómacos macedonianos*
 - e) *Que no hay tres dioses*
 - f) *A los griegos sobre las nociones comunes* (para hablar de la Trinidad)
 - g) *A Eustacio sobre la Santísima Trinidad*
 - h) *A Simplicio sobre la santa fe*
 - i) *Diálogos sobre el alma y la resurrección* (contra el Fedón de Platón)
 - j) *Contra el destino*
 - k) *Gran catequesis*
2. Obras exegéticas
 - a) *Sobre la creación del hombre*
 - b) *Explicación apologética del Hexámeron*
 - c) *La vida de Moisés*
 - d) *Sobre los títulos de los salmos*
 - e) *8 homilías sobre el Eclesiastés*
 - f) *15 homilías sobre el Cantar de los Cantares*
 - g) *Sobre la pitonisa de Endor*
 - h) *Sobre la oración dominical* (5 homilías)
 - i) *Sobre las bienaventuranzas*
 - j) *2 homilías sobre 1 Corintios*

¹¹⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 286-315.

3. Obras ascéticas y hagiográficas¹¹⁹
 - a) *Sobre la virginidad*
 - b) *¿Qué significa el nombre y la profesión de los cristianos?*
 - c) *Sobre la perfección cristiana*
 - d) *Sobre la instrucción cristiana*
 - e) *Sobre el castigo*
 - f) *Vida de Macrina*
 - g) *Vida de Gregorio Taumaturgo*
4. Discursos y sermones
 - a) Sermones litúrgicos (8)
 - b) Panegíricos sobre los mártires y santos (6)
 - c) Discursos fúnebres (3)
 - d) Sermones morales (4)
 - e) Sermones dogmáticos (2)
5. Epístolas (30)

1.3.2 Cronología¹²⁰

Jean Daniélou aseguró que la cronología de las obras del Niseno era difícil de establecer, pero mediante las investigaciones y diálogos con otros estudiosos del tema, pudo proponer una en 1966. El artículo «*La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*» presenta argumentos para determinar el año, la época o la fecha exacta. En 2006 se publicó una cronología en el *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, en la cual, Maraval asume los estudios de mayor importancia, incluidas ediciones y traducciones, para proponer la datación más reciente. Es importante resaltar el trabajo de la editorial Brill, que propone 60 obras de Gregorio en su colección *Gregorii Nysseni Opera*, iniciado por W. Jaeger en 1921 y

¹¹⁹ Uno las obras de tipo hagiográfico en este rubro porque además de presentar la vida de algún personaje, la propone como modelo para los cristianos.

¹²⁰ Se sigue para esta presentación el detallado desarrollo de J. Daniélou, «*La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*», *Studia Patristica* 7, 1966, pp. 159-169; J. Daniélou, «*Chronologie des sermons de Grégoire de Nysse*», *Revue des Sciences Religieuses* 79/4, 1955, pp. 346-372; P. Maraval, s. v. «*Cronología de las obras*», en *Diccionario de san Gregorio de Nisa*; E. Torres Moreno, *S. Gregorio de Nisa, De vita Moysis: Estudio estructural*, tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 1998, pp. 76-86.

continuado actualmente bajo la dirección de Giulio Maspero, donde proponen ediciones críticas y estudios exhaustivos.¹²¹

Daniélou divide las obras en tres etapas:

- 1) Antes del 1 de enero de 379, muerte de Basilio
- 2) De 379 a 385, periodo importante en la producción de obras doctrinales
- 3) Posteriores a 386.

A continuación, se presenta la lista de obras aceptadas como auténticas y, en el caso de duda, se refiere su posible inautenticidad:

Expositio de virginitate (370 o 371), es la primera de sus obras y fue favorecida por el autor con retoques posteriores y adiciones. Es un elogio de la obra ascética de su hermano, intenta una presentación de la vida espiritual cristiana, con bastante dosis de platonismo y estoicismo e influjo de Orígenes y Metodio.

Epistulae (370-395). Treinta cartas compiladas, después de un severo análisis para separarlas del *corpus basilianum*, entre las que venían incluidas en buena parte. Los destinatarios son obispos (Flaviano, Ablabio, Otreoyo, Pedro de Sebaste), presbíteros, el prefecto Hierio, el sofista Libanio, discípulos y algunos colectivos. Los temas también son variados, giran en torno a las preocupaciones del autor.

Homiliae octo de beatitudinibus (370-378), propone la doctrina del camino cristiano a la perfección comentando cada una de las Bienaventuranzas como un programa de purificación del alma mediante el progreso en “lo mejor de sí misma” hasta alcanzar el Infinito Bien. Las diferencias con las *Enneadas* de Plotino son decisivas en el pensamiento, aunque haya coincidencias formales, como la purificación por grados o la importancia de la divinización.

Homiliae quinque de oratione dominica (370-378). Cinco homilias sobre la necesidad de la oración y las diversas peticiones del Padrenuestro, del que hace comentario moral, con uso del sentido tanto literal como espiritual.

De perfectione (370-378), en esta obra alcanza plena maestría la doctrina espiritual y presenta la perfección como un proceso continuo.

Adversus Arium et Sabellium, De Patre et Filio (374-375). Combate las obras de Arrio y Sabelio, subrayando que Jesucristo es y se llama Hijo de Dios, pero no es creatura sin inicio.

¹²¹ Cf. <https://referenceworks.brillonline.com/browse/gregorii-nysseni-opera> (9/09/21).

Ad Eustathium, De sancta Trinitate (375). Carta en la que expone a Eustacio la doctrina trinitaria, especialmente la divinidad del Espíritu Santo, sirviéndose del término “*hypostasis*” para las personas de la misma y única Bondad, Poder y Divinidad.

In sextum psalmum, De octava (378). Comentario al Salmo 6, que Gregorio relaciona con el día octavo, término del tiempo presente e inicio del futuro.

Expositio in inscriptiones Psalmorum (378). Intenta mediante la interpretación espiritual descubrir un plan orgánico, como un programa de perfección moral en el salterio canónico, según la secuencia de los 150 salmos.

Ad Petrum fratrem, De differentia essentiae et hypostaseos (379), transmitido como la epístola XXXVIII de Basilio.

De hominis opificio (Pascua del 379). Completa el comentario de Basilio a los seis días de la creación, *Hexaemeron*, explicando, desde un punto de vista antropológico, tanto filosófico como teológico, al hombre como la maravilla mayor del universo, por estar llamado a ser imagen y semejanza de Dios.

In sanctum Pascha, In Christi resurrectionem oratio III (Pascua de 379), su objetivo es hablar de la Resurrección.

Oratio contra usurarios (379), asegurando el interés oneroso como pecado.

De anima et resurrectione, Dialogus qui inscribitur Macrina (379). Tratado en forma de diálogo con su hermana moribunda, Macrina, como un Fedón cristiano donde se reflexiona sobre el sentido de la vida humana.

Apologia “In hexaemeron” (finales de 379). Apología, defensa y complemento de la exégesis basiliana y del *De hominis opificio*.

In XL Martyres 1a, 1b et II (379 y 383). Predicación en la fiesta de estos santos en el propio lugar de veneración.

Homiliae octo in Ecclesiasten (380), donde comenta, mediante una interpretación alegórica y con una intención didáctica cristiana, desde el principio hasta el capítulo III, versículo 13. Intenta preparar el alma al encuentro con Dios.

Contra Eunomium libri tres (380-383). Polemiza con la doctrina de Eunomio, jefe de los arrianos anomeos, continuando el trabajo de Basilio, para defender la consubstancialidad del Hijo y del Espíritu Santo. Los dos primeros libros aparecen en 380 y el tercero entre 381- 383.

Oratio de mortuis non esse dolendum (380), en este discurso afirma que el dolor se da por la falta de comprensión de la muerte, pide que se asuma la vida terrena y las realidades que están reservadas en virtud de la esperanza.

Adversus pneumatomachos macedonianos, De Spiritu Sancto (380), contra Macedonio (obispo de Constantinopla depuesto en 360), que negaba la divinidad del Espíritu Santo.

In Basilium fratrem (1 de enero de 381), panegírico pronunciado en el aniversario luctuoso de su hermano. Es un encomio y no una monodia, presenta a su hermano como un Pablo, un Bautista, un Elías, un Samuel o un Moisés, reivindicando su celebración litúrgica. Pero más que un elogio particular, se trata de un modelo del ideal cristiano de vida perfecta, según Dios, vocación de todo fiel y aun de todo ser humano.

De Pythonissa, Ad Theodosium episcopum (380). Sobre el episodio de la vida de Saúl cuando suscita el alma de Samuel mediante la pitonisa de Endor (*I S* 28, 12 ss.) dedicado al obispo Teodosio, recreando la famosa exégesis de Orígenes.

Oratio de iis qui baptismum differunt (7 de enero de 381), exhortación a los catecúmenos que retrasan el sacramento de la iniciación al momento final por miedo a las exigencias y compromisos bautismales.

Oratio contra fornicarios (381), explica el pecado de fornicación según *I Co* 6, 18.

Oratio funebris in Meletium episcopum (381, en el Concilio de Constantinopla), el obispo Melecio murió mientras precedía el sínodo de Constantinopla, frente a ese evento, exalta su capacidad de líder y lamenta su muerte.

Ad Graecos, Ex communibus notionibus (c. 381), compendio de las expresiones trinitarias, establecidas a partir de los principios lógicos universales. Se dirige a los paganos (los “griegos”) como una fundamentación racional de la teología cristiana incluso en problemas trinitarios.

Vita Gregorii Thaumaturgi (381), panegírico de san Gregorio Taumaturgo, discípulo de Orígenes y padre espiritual de los Capadocios. Destaca su dominio de la retórica, la filosofía y la teología, y lo compara con Moisés.

Sermo de sancto Theodoro (7 de febrero de 381), en el monumento martirial de este santo, le pide interceder por el Imperio ante una invasión que podría destruir los lugares santos.

In suam ordinationem oratio, De deitate adversus Euagrium (381), pronunciado para celebrar la promoción de su amigo homónimo a la sede patriarcal de la capital del Bósforo, en el 381: defiende contra los pneumatómacos la divinidad del Espíritu Santo.

Vita S. Macrinae (381), no es propiamente ni un elogio fúnebre ni una epístola ni una biografía (aunque prepare y anuncie las hagiografías posteriores con amasijo de enseñanzas morales y milagros), sino un retrato ideal que puede bien servir como tratado, ya que los hechos históricos sirven como trama narrativa para los significados doctrinales.

Ad Ablabium, Quod non sunt tres dii (381). Tratado Trinitario, que asegura la fe en un único Dios y tres Personas.

De infantibus praemature abreptis (381). Obra de gran calidad literaria, que completa, junto con *Sobre la creación del hombre* y *Sobre el alma y la resurrección*, la trilogía antropológica, donde sostiene que no hay preexistencia de las almas, la impecancia de los niños, la resurrección en edad adulta y el progreso *post mortem*.

Adversus eos qui castigationes aegre fuerunt (2 de enero de 382). Trata de ganarse la voluntad de aquellos fieles molestos por sus reprensiones de pastor.

In Christi resurrectionem oratio I, De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Iesu Christi spatium (382). Primera homilía de la trilogía sobre la Resurrección de Cristo y sus implicaciones en la vida del cristiano.

Oratio I de pauperibus amandis, De beneficentia (382). Homilía pronunciada frente a la crisis económica, social y política que distinguió los últimos años del emperador Valente, la cual invita a no olvidar a los pobres.

Contra fatum (382), disputa con un filósofo pagano en Constantinopla, oponiendo la libertad humana frente al fatalismo astrológico.

Antirrheticus adversus Apollinarium (382-383). Critica la demostración de la Encarnación de Dios en la imagen de hombre de Apolinar de Laodicea y su doctrina de la carne celestial y el *Logos* que hace de alma racional en Jesucristo.

In diem luminum, In baptismum Christi oratio (Epifanía del 383). Exhortación a los recién bautizados y a los que aún no lo están para recordarles que el bautismo regenera.

Refutatio Confessionis Eunomii (383), alerta detalladamente al emperador católico Teodosio ante la *Confessio fidei* que le presentó conciliadoramente Eunomio.

De deitate Filii et Spiritus Sancti (383, Constantinopla), expone la consubstancialidad del Hijo y del Espíritu contra los herejes de su tiempo, a quienes compara con los enemigos paganos antiguos.

Ad Simplicium de fide (383), escrito breve en el que Gregorio aborda el tema del Padre y el Hijo contra los eunomianos, considerando la propuesta de Basilio en el *Contra Eunomio*.

Oratio II de pauperibus amandis, In illud: "Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis" (384). En esta homilía continúa la invitación a preocuparse por los pobres, pues es una muestra de amor a Dios.

Expositio (oratio) catechetica magna (385), Continúa la tradición de instrucciones bautismales, pero se nota un razonamiento metafísico y un poder sistemático que lo sitúa en línea con el *De principiis* de Orígenes. Al mismo tiempo, ataca los errores respectivos de paganos, judíos y herejes. La destina a los educadores en la fe "que necesitan de un sistema", como dice en el prólogo, ya que la comunidad cristiana espera de sus maestros seguridad en los contenidos de la fe y adaptación a los modos contemporáneos de expresarla. Se puede decir que presenta todas las enseñanzas importantes del autor (donde la eclesiología y los sacramentos no están muy desarrollados), aunque de modo demasiado esquemático, poco expresivo y desordenadamente brusco.

Oratio consolatoria in Pulcheriam (25 de agosto de 385, Constantinopla). Frente a la muerte de Pulcheria de aproximadamente 7 años, hija de Teodosio I y Flacilia, cercanos al Niseno, pronuncia un discurso consolatorio, dando la esperanza de que la niña está en un mejor lugar.

Oratio funebris in Flacillam imperatricem (14 de octubre de 385, Constantinopla). Es también un discurso consolatorio, en el que alaba la piedad y virtud de la emperatriz.

Oratio in illud "Tunc et ipse Filius" (385), homilía que comenta *I Co* 15, 28 en favor de la divinidad del Hijo.

Ad Theophilum episcopum alexandrinum, Adversus apolinaristas (posterior al 385), escrito para Teófilo, consagrado patriarca de Alejandría. Le pide que proceda decididamente contra los que no confiesan en el único Hijo una humanidad completa.

In diem natalem (25 de diciembre de 386). Homilía sobre la Navidad.

In sanctum Stephanum I et II (26 y 27 de diciembre de 386), define la divinidad del Espíritu Santo en la primera, y la del Hijo en la segunda.

De professione Christiana, Ad Harmonium (388). Responde, ya anciano, a las cartas de Armonio con una presentación de la vida cristiana basada en la “teología del nombre”, el ideal humano.

In sanctum et salutare Pascha, In Christi resurrectionem oratio IV (388). Tercer sermón pascual, proclama la alegría porque las tinieblas han sido vencidas definitivamente.

In ascensionem Christi oratio (388). Homilía basada en los salmos 22 y 23, que alude al retorno de Cristo al Padre, es probablemente el testimonio más antiguo de la fiesta de la Ascensión.

In Pentecosten, De Spiritu Sancto (388). Sermón pronunciado en la fiesta de Pentecostés, con densidad doctrinal sobre el Espíritu Santo en contra de los pneumatómacos.

Homiliae quindicem in Canticum canticorum (390), 15 homilías dedicadas a la “diaconisa” Olimpia, es la exposición de su *theoria* moral con el recurso a la exégesis espiritual (alegórica o tropológica), al estilo de Orígenes, al que sigue y alude elogiosamente.

Vita Moysis (392), una exposición sistemática de la vida espiritual cristiana, a través de la historia de Moisés, amigo de Dios y el mayor de los profetas de Israel, como alegoría del camino que el cristiano ha de recorrer a través de las tinieblas hasta llegar a contemplar a Dios, que se manifiesta. El primer libro ofrece la historia de Moisés según *Éxodo* y *Números*. La influencia de Platón y Filón no empañan el contenido cristiano de esta obra de madurez.

De instituto cristiano (393), serie de consejos prácticos y teológicamente profundos, que van conformando la vida espiritual del cristiano.

In sanctum et salutare Pascha, In Christi resurrectionem oratio IV (380-394), ésta es una homilía que cierra el tríptico de los sermones pascuales, pronunciado en el 388.

In luciferam sanctam domini resurrectionem, In Christi resurrectionem oratio (380-394). De autoría dudosa. También aborda el tema de la resurrección como participación de la vida de Cristo y de la riqueza de bienes que proceden de su obra redentora.

Sermo de Paradiso (380-394). De autoría dudosa. Explica qué era el Paraíso y cómo vivía el hombre en ese lugar.

Sermones de creatione hominis (380-394). De autoría dudosa, puestos bajo su nombre o el de Basilio.

Algunas obras le han sido atribuidas como las dos homilías: *In sanctum Ephraem* y *De ocurso domini*. Además, hay una decena de sermones más, de autoría dudosa.

1.3.3 *De hominis opificio (Op. hom.)*

Presentamos algunas especificaciones de la obra exegética *De hominis opificio*, que da paso a la reflexión antropológica del Niseno.

Se cree que este escrito apareció después de la muerte de Basilio (378-379). Es el primer tratado de un autor cristiano dedicado totalmente al tema antropológico, es considerado una adición a la novena homilía del *Hexaemeron* de Basilio, así que se puede ver como un comentario a *Génesis* 1, 26.

En este tratado el obispo de Nisa intenta descubrir la necesaria secuencia y estructura en los diferentes episodios de la creación. El argumento central es la noción del hombre a imagen y semejanza de Dios, esto constituye la piedra angular para la antropología y la teología mística de Gregorio. En el *De hominis opificio* el hombre es presentado como el desenlace de la creación de Dios, el escenario final del ascenso de la naturaleza.¹²²

Contenido de los 30 capítulos de este tratado:¹²³

Proemio. Carta con remitente específico, su hermano Pedro, obispo de Sebaste, como regalo para la Pascua.

Capítulo I. En el que se encuentra una investigación parcial de la naturaleza del mundo y una exposición minuciosa de las cosas que precedieron a la creación del hombre.

Capítulo II. Que el hombre fue el culmen de la creación.

Capítulo III. Que la naturaleza del hombre es máspreciada que toda la creación visible.

Capítulo IV. Que la creación del hombre supone un gran poder sobre todo.

Capítulo V. Que el hombre es semejante a la soberanía divina.

Capítulo VI. Examen del parentesco del espíritu con la naturaleza: en el que, de paso, se refuta la doctrina de los anomeos.

Capítulo VII. ¿Por qué el hombre está carente de armas y de vestido naturales?

Capítulo VIII. ¿Por qué la estructura del hombre es erguida y por qué razón le fueron dadas las manos; en donde también se presenta una reflexión sobre la diferencia de las almas?

¹²² Cf. L. Sels, *op. cit.*, pp. 5-7.

¹²³ Cf. Gregorio de Nisa, *Op. hom., proem.*

Capítulo IX. Que la forma del hombre fue creada para servir como un instrumento al uso de la razón.

Capítulo X. Que la inteligencia actúa por medio de los sentidos.

Capítulo XI. Que la naturaleza de la inteligencia es incognoscible.

Capítulo XII. Examen que considera en qué reside el principio rector; en donde también hay una fisiología de las lágrimas y la risa, y una especulación física sobre la relación entre la materia, la naturaleza y la inteligencia.

Capítulo XIII. Etiología del sueño, el bostezo y los sueños.

Capítulo XIV. Que la inteligencia no está en una parte del cuerpo, en donde también hay una distinción de los movimientos del cuerpo y del alma.

Capítulo XV. Que el alma es y se dice propiamente racional y las otras se llaman así por similitud; en el cual también se refiere que la facultad de la inteligencia se extiende por todo el cuerpo al adaptarse propiamente en cada parte.

Capítulo XVI. Contemplación de la expresión divina que dice: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza"; en donde se examina cuál es la definición de la imagen, y cómo lo afectado y mortal se parece a lo bienaventurado e impasible, y cómo en la imagen hay hombre y mujer sin estar en el prototipo.

Capítulo XVII. ¿Qué debemos decir a los que plantean la pregunta de "si la procreación es posterior al pecado, ¿cómo se habrían generado las almas si solo los hombres que no cometían pecados hubieran permanecido desde el principio?"

Capítulo XVIII. Que las pasiones irracionales en nosotros tienen su origen en la afinidad con la naturaleza irracional.

Capítulo XIX. Para aquellos que dicen que el disfrute de las cosas buenas que buscamos también está en la comida y la bebida, porque está escrito que desde el principio el hombre vivía de esto en el Paraíso.

Capítulo XX ¿Cómo era la vida en el Paraíso y qué era el árbol prohibido?

Capítulo XXI. Que la resurrección se espera no tanto por el anuncio de la Escritura como por la necesidad misma de las cosas.

Capítulo XXII. Contra aquellos que dicen: "Si la resurrección es algo excelente y bueno, ¿cómo es que no ha sucedido ya, sino que todavía se espera dentro de algún tiempo?"

Capítulo XXIII Quien confiesa el comienzo de la existencia del mundo debe necesariamente estar de acuerdo con su fin.

Capítulo XXIV. Argumento en contra de aquellos que dicen que la materia es eterna con Dios.

Capítulo XXV. De qué manera un no creyente puede ser llevado a creer en lo que la Escritura enseña sobre a la resurrección.

Capítulo XXVI. Que la resurrección no es mera probabilidad.

Capítulo XXVII. Que es posible, cuando el cuerpo humano se disuelve en los elementos del universo, que otra vez retornen de lo común a la forma propia de cada uno.

Capítulo XXVIII. A aquellos que dicen que las almas existieron antes que los cuerpos o que los cuerpos se formaron antes que las almas; en donde también hay una refutación de las fábulas sobre la transmigración de almas.

Capítulo XXIX. Planteamiento de que la causa de la existencia del alma y el cuerpo es una y la misma.

Capítulo XXX. Una visión médica sobre la constitución de nuestros cuerpos desde el punto de vista de algunos.

- Códices y ediciones

Según la introducción de la edición de Forbes,¹²⁴ el código más importante es el *Parisiensis*, al cual le sigue el *Vindobonensis*, así mismo menciona más de 20 códices del siglo X al XVII, que manifiestan algunas variantes.

También existe una versión siriaca del siglo VIII y otra armenia (s. a.), sin desdeñar las latinas, la primera versión de Dionisio el Exiguo (540) y otra de Juan Escoto Eriúgena (c. 810-c. 877).

¹²⁴ D. H. Forbes, *monitum* “De conditione hominis”, pp. 96-101. En *Sancti patris nostri Gregorii Nysseni Basilii Magni Fratris quae supersunt omnia t. 1, fasc. 1-2*, Burntisland, 1855.

- Ediciones “modernas”

Las ediciones “modernas” no han progresado del todo, la primera es la Aldo Manuzio¹²⁵ de 1536, referida por Forbes,¹²⁶ el texto más conocido y utilizado es el de la de la colección Migne, aunque no es propiamente una edición, cuya *editio princeps* salió en 1615, tal edición no fue satisfactoria debido a que la Revolución Francesa impidió a los padres Maurinos un trabajo detallado, sin embargo, en 1638, apareció una edición ampliada, que es la que reeditó Jacques Paul Migne;¹²⁷ también existe la de Forbes de 1855, que, a decir de los expertos,¹²⁸ es la mejor, hasta que la obra vea la luz en la colección *Gregorii Nysseni Opera* de la editorial Brill, que augura un trabajo colosal y detallado de esta obra.¹²⁹

Con respecto a las traducciones del *De hominis opificio*, se ha publicado en inglés,¹³⁰ alemán,¹³¹ francés,¹³² italiano¹³³ y portugués¹³⁴, usando siempre como fuente la *Patrologia Graeca* de Migne, se ha anunciado una en castellano, hecha por María Mercedes Bergada, como trabajo en preparación en el *Bulletin d'information et de liaison* 53, 2019, de la Asociación Internacional de Estudios Patristicos.

Con este panorama del autor y la obra se puede atender con más precisión su antropología y el aporte para la actualidad.

¹²⁵ Esta edición griega fue presentada por la famosa Imprenta Aldina en el 1536, a cargo de Paulo Manuzio, hijo del célebre Aldo, con traducción al latín.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 98.

¹²⁷ Cf. J. Quasten, *Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega*, Madrid, BAC, 2004, p. 284.

¹²⁸ Cf. L. Sels, *op. cit.*, pp. 9-11.

¹²⁹ Cf. <https://referenceworks.brillonline.com/browse/gregorii-nysseni-opera> (9/09/20).

¹³⁰ Gregory of Nyssa. *On the making of man*, trad. W. Moore and H. A. Wilson, London, Aeterna press 2012.

¹³¹ Gregor's Bischof's von Nyssa, *Abhandlung von der Erschaffung des Menschen und Fünf Reden auf des Gebet*, Londres, Forgotten books, 2018.

¹³² Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, trad. J. Laplace, intr. y notas J. Daniélou, Paris, Du cerf (Sources Chrétiennes 6) 1944.

¹³³ Gregorio de Nissa, *L'uomo*, trad. Bruno Salmona, Roma, Città Nuova, 2000.

¹³⁴ Gregório de Nissa, *A criação do homem. A alma e a ressurreição. A grande catequese*, trad. B. Silva Santos, São Paulo, Paulus Editora, 2000.

CAPÍTULO 2

Precedentes antropológicos

Para hablar de antropología, es necesario partir de lo que se entiende por ésta, el objeto formal desde el cual se va a abordar y las referencias obligadas para su estudio. Este capítulo propone los presupuestos antropológicos que explican el *quid* de la antropología y delimita el campo desde el cual se aborda en este trabajo, a saber, el filosófico-teológico, argumentando que hay una relación necesaria y que en el estudio teológico de corte católico se ha valorado la continuidad y complementariedad de ambas; luego se hace referencia a la percepción antropológica profana, que es principalmente la influencia recibida del pensamiento griego: platonismo, aristotelismo, estoicismo, así como la postura místico-intelectual del gnosticismo; el tercer apartado presenta la visión de la antropología judeo-cristiana, que ofrece un panorama bíblico, tan importante para el pensamiento cristiano, y la recepción y reflexión de los Padres de la Iglesia hasta el siglo IV.

2.1 Presupuestos de una antropología filosófico-teológica

En este apartado, se presenta un breve desarrollo de la antropología tanto filosófica como teológica, pues es el plano en el que se engloba este estudio.¹³⁵

Hay muchas disciplinas que se denominan antropología¹³⁶ y es porque el término, de suyo, significa “conocimiento del hombre”. En la actualidad, este concepto se refiere más a conocimientos empíricos o positivos –casi ciencias naturales– que estudian la especie humana: su origen, la prehistoria, las razas y costumbres primitivas; aunque también están las que se refieren a la sociedad o la psicología, pero el significado requiere algo más radical: la reflexión última sobre el ser del hombre y su constitución, mismo que ofrecen la filosofía y la teología.

El objeto material de la antropología es compartido con otras tantas disciplinas, puesto que el hombre se estudia desde muchos ángulos, pero la perspectiva formal de la filosofía es de carácter ontológico y la perspectiva teológica se basa en la Revelación, que da fundamento

¹³⁵ Se precisa que la línea teológica asumida en el trabajo es la católica.

¹³⁶ Cf. C. Valverde, *Antropología filosófica*, Valencia, EDICEP, 2002, p. 13.

al origen y fin del hombre en el plano religioso. Estas antropologías explican al hombre por medio de los métodos propios del saber filosófico y teológico, que se orientan juntamente hacia el grado más alto de la objetividad y de la universalidad gnoseológica, a saber, dan un saber teórico del hombre en su plenitud, pues éste no es un solo cúmulo de células, hueso y carne, sino un ser completo y complejo, que vive, siente, piensa, pero que también trasciende y experimenta la necesidad de lo absoluto.

La antropología filosófica surge porque el hombre se pregunta sobre sí y, a pesar de haberse preocupado por el cosmos, los astros, la vegetación, los animales, etc., permanece siendo un misterio. La filosofía del hombre se relaciona con la filosofía de la naturaleza y con la metafísica, pues la naturaleza humana aporta y recibe de los otros entes naturales, siendo él mismo parte de la naturaleza; con la metafísica no sólo tiene ciertos principios y fundamentos comunes que ayudan a la comprensión del ser humano, sino que se esclarece con el criterio ontológico; además, se relaciona fuertemente con la rama que estudia el conocimiento llamada Gnoseología o Teoría del conocimiento, pues su objetivo es reflexionar sobre el conocimiento humano; con la ética, que reflexiona sobre el actuar dirigido al bien y también la equivocación del mal. Otra doctrina filosófica con la que se desarrolla la antropología y prepara el camino para pasar al ámbito teológico es la Reflexión filosófica de Dios, también denominada Teología natural, en ella se buscan los accesos racionales a la posibilidad de la existencia de un ser superior que las tradiciones religiosas llaman Dios y que en sus actos puede relacionarse con la naturaleza.

La antropología filosófica, como se conoce actualmente, se nutre de tres fuentes fundamentales: la filosofía con su saber metafísico y trascendental, que pretende abarcar la totalidad del hombre como es de hecho y su sentido;¹³⁷ las ciencias humanas, en principio las antropologías científicas como la física y la cultural, así como la psicología, la sociología y tantas que se preocupan por el hombre, las cuales han surgido como punto de partida o referencia de la reflexión filosófica; finalmente, la experiencia, que siempre determina la reflexión.¹³⁸ De hecho, cualquier vivencia humana que pase por la abstracción y reflexión podría ser el punto de partida del desarrollo antropológico, pero sin caer en el reduccionismo, así que lo más importante es saber que el hombre es una unidad indivisible, es importante

¹³⁷ Cf. G. Amengual, *op. cit.*, pp. 14-21.

¹³⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 21-25.

saber ¿qué es el hombre?, ya que con base en este conocimiento se puede dar una orientación al ser humano para que conozca su identidad, respete su dignidad y no pierda el sentido de su vida.¹³⁹

El hombre ocupa en la naturaleza un lugar especial y supera a los animales por su racionalidad y condición espiritual, dentro de donde se encuentra la conciencia.¹⁴⁰ Así, la ciencia tratada ha de preguntarse sobre el lugar que ocupa el hombre en el universo, la relación entre la inteligencia y la sensibilidad, la capacidad de reflexión sobre sí mismo, la libertad y si algo subsiste después de la muerte.

El método de una ciencia presupone siempre una cierta idea de su objeto: a tal objeto, tal método. Por eso, el método de la antropología induce y deduce, describe e introspecciona, separa y reconstruye. Así, la antropología filosófica parte de los resultados de las investigaciones de las ciencias humanas, pero los reelabora para responder la pregunta filosófica ¿qué es el hombre?, pero, como puntualiza Gabriel Amengual:

No se trata sólo de una labor de síntesis, sino también de elevación a concepto, al nivel de la globalidad y unidad que es el de la pregunta por la esencia, por el ser del hombre. Esta labor es de reflexión, puesto que la Antropología filosófica no extrae los datos directamente, sino que los recibe de las ciencias o de la experiencia, pero ella vuelve sobre ellos, reflexionando sobre ellos, dando vueltas en torno a ellos, considerando su sentido y significado, su referencia al ser del hombre. Esta labor de reflexión tiene el doble aspecto de a) volver sobre los datos de las ciencias para ver su significado para el hombre, y b) ser un saber que atañe a uno mismo; desde la consideración del significado de los datos se vuelve sobre uno mismo. Es un saber segundo. Esta labor reflexiva es, por tanto, no de explicación de las causas y condicionamientos, como es el caso de las ciencias, sino de comprensión de su sentido dentro de la globalidad, “el hombre”, y dentro de la globalidad del ser, del cosmos. Finalmente, es una labor de interpretación de los datos y las experiencias a fin de ver su sentido humano, su sentido de verdad acerca del hombre; por ello, es también un método hermenéutico. En resumen, el método puede definirse como reflexivo, comprensivo, hermenéutico [...]. Estas tres características del método se encuentran enmarcadas por un rasgo más fundamental y englobante: el fenomenológico.¹⁴¹

¹³⁹ Cf. A. García Cuadrado, *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*, Pamplona, EUNSA, 2014, pp. 35-36.

¹⁴⁰ Cf. M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 2004, pp. 73-76; S. Ortiz, «Ser personal, ser peculiar: sobre los límites de lo humano y las fronteras con otros seres», *Naturaleza y Libertad* 10, 2018, pp. 215-219; también para la problematización cf. H. Neira, «La difícil distinción entre humanos y animales», *Revista de Filosofía* 73, 2017, pp. 161-178.

¹⁴¹ G. Amengual, *op. cit.*, p. 26.

En una palabra, el método es fenomenológico existencial, que parte del yo psicológico para trascenderlo y llegar al yo ontológico.¹⁴²

La tarea de la filosofía consiste en descubrir la estructura esencial de los actos y facultades humanas, desde el instinto y la sensibilidad hasta la razón y la libertad, investigando la índole del objeto propio de esos actos, y de sus conexiones esenciales en la jerarquía de los entes. El hombre siempre ha tomado los parámetros de la época en la que vive, en esta presentación se atiende, por la pertinencia del estudio, al periodo antiguo con el aporte cristiano para pasar al surgimiento contemporáneo de la antropología filosófica y a la preocupación notable del personalismo, que servirán para una actualización.

En el nacimiento del pensamiento griego lo más importante fue saber cuál era el principio de las cosas. Con la aparición de los sofistas el hombre toma el centro de la reflexión filosófica,¹⁴³ en especial con Protágoras de Abdera, quien, según Diógenes Laercio, hace al hombre la medida de todas las cosas.¹⁴⁴ Sócrates también centró el pensamiento en el hombre, sobre la posibilidad de búsqueda y consecución de la verdad, sobre la dignidad humana, el conocimiento de sí mismo y la vida conforme a las normas morales que dictaba la razón.

Platón, discípulo de Sócrates, fue el primero en hablar expresamente del espíritu como elemento específicamente distintivo del ser humano. En oposición al principio material corpóreo, sostiene que en realidad el hombre es su alma, y en la medida que alcance el perfeccionamiento, será liberada.

Aristóteles, por su parte, supera el dualismo platónico y hace del ser humano un ser unitario, explicándolo con su teoría hile-mórfica, es él quien escribe la primera obra que trata de manera detallada qué es el alma y sus operaciones, por consiguiente, se puede hablar del primer trabajo antropológico, aunque a algunos autores les parece más acertado decir que el *De anima* es más bien psicológica, aunque también el filósofo tiene otros escritos donde toca el aspecto moral y ético de la persona humana.

¹⁴² Cf. C. Valverde, *op. cit.*, pp. 18-23.

¹⁴³ Cf. L. M. Cadavid Ramírez, «Los sofistas: maestros del *areté* en la *paideia* griega», *Revista Perseitas* 2/1, 2014, p. 40.

¹⁴⁴ D. L. 9, 51; para profundizar el discurso del hombre-medida: B. Cany, «Naissance de l'anthropologie philosophique: le moment sophistique», *Praxis filosófica* 49, 2019, pp. 22-24.

En el helenismo, surgen corrientes que le dan al hombre un lugar muy importante, como lo es el estoicismo y el epicureísmo, que más que preocuparse por la naturaleza específica del ser humano, se preocupan por su comportamiento y forma de vida.

El cristianismo que nace en la Edad Antigua da un sinfín de elementos a la antropología, además cambia la visión del hombre, de un “microcosmos”, según la concepción estoica, a un ser creado a imagen y semejanza de Dios, que es amado y conocido por Él, que tiene inteligencia, voluntad y libertad, que es único y cuyo fin es llegar a Dios. Otro aspecto importante es el misterio de la Encarnación, ya que se presenta al Dios que se hace hombre por amor y enseña a todos a vivir de tal manera que puedan alcanzar la vida eterna. El principio rector de la investigación es el dato revelado, pero se utiliza la filosofía existente para sustentar las doctrinas, de manera que se ha considerado el pensamiento cristiano como parte del recorrer histórico de la filosofía.¹⁴⁵

En este transcurso la constante es el hombre, por lo cual muchos pensadores han reflexionado sobre este tema; los resultados han tenido algunos aciertos y también errores, pero, como dice Carlos Valverde, “es apasionante y aleccionador considerar el esfuerzo del hombre por descifrar el enigma de su propia naturaleza y de su propia experiencia”.¹⁴⁶

El hombre siempre ha estado frente a la realidad, por lo cual se pregunta por el fundamento y sentido del mundo en el que vive y se preocupa por su ser y por su estar en el mundo, lo cual va relacionado con la finalidad, aunque en el principio no se haya creado una antropología, sino una cosmología, es notable que el hombre siempre ha reflexionado sobre sí.

En la filosofía, la reflexión detallada y sistemática de la antropología nace con Max Scheler, perteneciente a la escuela fenomenológica fundada por Husserl, aunque Kant ya había destacado la pregunta fundamental por el hombre¹⁴⁷ en su obra *El puesto del hombre en el cosmos*; desde 1915 aparece la preocupación del hombre en este autor, pero se va consolidando en 1926 con su escrito *La idea del hombre y la Historia*, luego hay varios artículos y, finalmente, en 1928 la obra mencionada, en la cual plantea el problema del

¹⁴⁵ Para una visión detallada cf. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1965, pp. 17-168; J. I. Saranyana, *La filosofía medieval*, Pamplona, EUNSA, pp. 41-120.

¹⁴⁶ Cf. C. Valverde, *op. cit.*, p. 47.

¹⁴⁷ Cf. D. Sobrevilla, «El retorno de la antropología filosófica», *Diánoia* 51, 2006, pp. 95-124.

hombre, sin pretender un conocimiento dividido, sino unitario, ese es su principal objetivo, así que analiza la dimensión corporal y la espiritual, asumiendo los conocimientos adquiridos a lo largo de la historia en diferentes círculos de ideas:

Si se pregunta a un europeo culto lo que piensa al oír la palabra “hombre”, casi siempre empezarán a rivalizar en su cabeza tres círculos de ideas, totalmente inconciliables entre sí. Primero, el círculo de ideas de la tradición judeocristiana: Adán y Eva, la creación, el Paraíso, la caída. Segundo, el círculo de ideas de la antigüedad clásica; aquí la conciencia que el hombre tiene de sí mismo se elevó por primera vez en el mundo a un concepto de su posición singular mediante la tesis de que el hombre es hombre porque posee “razón”, *logos*, *fronesis*, *ratio*, *mens*, etc., donde *logos* significa tanto la palabra como la facultad de apresar el “qué” de todas las cosas. Con esta concepción, se enlaza estrechamente la doctrina de que el universo entero tiene por fondo una “razón” sobrehumana, de la cual participa el hombre y sólo el hombre entre todos los seres. El tercer círculo de ideas es el círculo de las ideas forjadas por la ciencia moderna de la naturaleza y por la psicología genética y que se han hecho tradicionales también hace mucho tiempo; según estas ideas, el hombre sería un producto final y muy tardío de la evolución del planeta Tierra, un ser que sólo se distinguiría de sus precursores en el reino animal por el grado de complicación con que se combinarían en él energía y facultades que en sí ya existen en la naturaleza infrahumana. Esos tres círculos de ideas carecen entre sí de toda unidad. Poseemos, pues, una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de otra. Pero no poseemos una idea unitaria del hombre. Por otra parte, la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, ocultan la esencia de éste mucho más de lo que la iluminan, por valiosas que sean. Si se considera, además, que los tres citados círculos de ideas tradicionales están hoy fuertemente quebrantados, y de un modo muy especial la solución darwinista al problema del origen del hombre, cabe decir que en ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad. Por eso me he propuesto el ensayo de una nueva antropología filosófica sobre la más amplia base. En lo que sigue quisiera dilucidar tan sólo algunos puntos concernientes a la esencia del hombre, en su relación con el animal y con la planta, y al singular puesto metafísico del hombre.¹⁴⁸

Así Scheler subraya que es tiempo de ver al hombre desde diferentes ópticas, pero en unidad, asumiendo los conocimientos de la Filosofía, la Teología y la Ciencia para conocer mejor al ser humano y propone una interacción de disciplinas que aclaren algo al hombre, dando a cada una su importancia y rescatando su valor.

Otra reflexión interesante es la propuesta por el personalismo, iniciado por Emmanuel Mounier, asumido con distintas expresiones en tradiciones y perspectivas distintas entre sí, cuyo común denominador es la reflexión de la persona como categoría nuclear de lo que es el ser humano, ésta ha tenido un gran impulso actualmente.¹⁴⁹

¹⁴⁸ M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Barcelona, Alba editorial, 2000, pp. 33-34.

¹⁴⁹ E. González di Pierro, *blog XIX Congreso-Antropología filosófica de la Asociación Filosófica de México, febrero 2018*, consultado en www.afm-ac.mx/2018/02/27/xix-congreso-antropologia (22/04/21).

La antropología teológica aporta al estudio del hombre una concepción especial, pues atendiendo a la dimensión religiosa del hombre sobre su origen y fin, le responde y le da sentido, pues:

La antropología teológica es la parte de la teología sistemática que reflexiona sobre la condición humana ante Dios. Desde la fe cristiana nos muestra al hombre como un ser vivo, inteligente, libre y sexuado. La antropología teológica afirma que el ser humano, ubicado en un universo en evolución, está referido al Dios de Jesucristo en su inicio absoluto, en su esencia más íntima y en su final definitivo.¹⁵⁰

La Revelación, punto de partida de la Teología, refiere que es Dios el que se ha dado a conocer en Jesucristo, de modo que el ser humano aparece como destinatario de la misma, no como su objeto. La Teología Fundamental presenta a la persona como receptora de la Revelación, con la capacidad de entablar una relación con Dios. En las Sagradas Escrituras el cristiano encuentra a Dios como creador y providente, que tiene en alta estima al hombre, al grado de concebir la idea de la Encarnación, acontecimiento que aclara en mucho la antropología cristiana, pues muestra en Jesucristo el modelo de plenitud humana al que está llamado el ser humano a participar: “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado” (GS, 22).

En realidad, el tema antropológico ha estado siempre presente en la Teología.

La consideración teológica del hombre se extiende en cierto modo por toda la teología, constituyendo una de sus dimensiones trascendentales. Es verdad que la teología tiene como objeto central a Dios en su vida íntima. Pero esa vida íntima ha sido revelada en cuanto que se comunica al hombre. Por tanto, la teología habla también siempre del hombre, incluso cuando afirma directamente alguna verdad sobre Dios, y no puede hablar del hombre sin referirse a Dios, o sea, sin considerar al hombre como un sujeto destinado a participar de la vida divina. En este sentido, se puede decir que la teología cristiana es siempre antropocéntrica. Por consiguiente, el nuevo tratado sobre el hombre no se refiere a una parte de la revelación, sino que describe un aspecto de toda la revelación.¹⁵¹

Los temas abordados por la doctrina antropológica cristiana se han inspirado en diferentes *loci theologici* como los relatos del *Génesis* que hablan del origen y la condición humana; la salvación ofrecida por Jesucristo, los preceptos de la moral cristiana, que fundamentan la

¹⁵⁰ P. Fernández, «Antropología teológica», en *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2013, p. 172.

¹⁵¹ M. Flick y Z. Alszeghy, *Antropología teológica*, Salamanca, Sigueme, 2006, pp. 18-19.

doctrina de la dignidad y la igualdad; el refuerzo ascético, que refleja los ideales evangélicos y manifiestan la condición humana, sus aspiraciones, límites y defectos.¹⁵²

En respuesta al giro antropológico de la modernidad, la Teología ha sentido la necesidad de abordar de una manera más orgánica y unificada todos los aspectos del misterio de la persona humana.¹⁵³

Los temas fundamentales de la antropología teológica fueron asumidos en la reflexión de la creación y redención, pero en el siglo pasado con los teólogos del concilio, principalmente K. Ranher¹⁵⁴ y J. B. Metz,¹⁵⁵ aparece una rama específica de la Teología que se dedica a reflexionar sobre el hombre, dicha reflexión se nutre de la Revelación, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia, las cuales ven al hombre como la creación más perfecta y el centro de la historia de la salvación, asunto que es aclarado en la Encarnación de Dios en Jesucristo. El objetivo primordial de la antropología teológica es estudiar la revelación sobre el ser humano: su origen, su ser, y su destino; su estado, su salvación y su final escatológico. Como puntos centrales están su creación a imagen y semejanza, la caída y la redención, así como la gracia.¹⁵⁶

Antes del Concilio Vaticano II, el desarrollo de la Teología conformó la Antropología teológica al unir dos tratados precedentes: el *De homine* y el *De gratia*, los cuales hacen surgir la actual división de la llamada Antropología fundamental bajo los rubros de creación y pecado y la Antropología especial, cuyo tema es la gracia. En los siglos XVI y XVII hizo frente a la controversia protestante sobre la libertad y la gracia, mientras que en el siglo XVIII se centró en las propiedades del alma frente al materialismo y en el XX se ha desarrollado con el Magisterio del Concilio Vaticano II y del papa Juan Pablo II, centrándose en la idea de persona, su dignidad y su carácter relacional.¹⁵⁷

El Concilio Vaticano II desarrolla una reflexión interesante sobre el hombre, asumiendo no solo los elementos de la doctrina católica, sino incorporando las propuestas científicas y humanistas. La Constitución Dogmática *Gaudium et spes* es una síntesis de antropología,

¹⁵² Cf. J. Lorda, *Antropología teológica*, Pamplona, EUNSA, 2009, p. 64.

¹⁵³ Cf. F. Berríos, «El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis», *Teología y Vida* 45/3, 2004, pp. 412-415.

¹⁵⁴ K. Ranher, «Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología», en *Mysterium Salutis* 2.

¹⁵⁵ Cf. J. Metz, *Antropocentrismo cristiano*, Salamanca, Sígueme, 1972.

¹⁵⁶ Cf. J. Lorda, *op. cit.*, p. 20.

¹⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 21.

pues la Iglesia debe estar al servicio del hombre, guiarlo y acompañarlo en su realización. Así, en dicha Constitución, se encuentra la exposición completa, aunque breve, de la antropología cristiana, pues se recogen las aportaciones de la teología y filosofía cristianas del siglo XX.

La Constitución ha hecho un verdadero esfuerzo por presentarnos una descripción lo más completa posible sobre el hombre. Nos presenta la constitución “ontológica” y la constitución “histórica” del hombre, las cuales tienen su expresión máxima en la persona de Jesucristo, el “hombre nuevo”, en el cual se sintetiza y adquiere sentido toda la realidad humana. De esta manera, así como existe una “unidad antropológica” en la GS 5, también existe una “unidad cristológica”: Jesucristo está presente en toda la Constitución.¹⁵⁸

El Catecismo de la Iglesia Católica, iniciativa del papa Juan Pablo II, hace resonar estas enseñanzas y su propuesta parte del elemento común a todos los seres humanos: la capacidad de Dios, así el Catecismo presenta al hombre como hecho para Dios (1-3) y capaz de Él (27- 49).¹⁵⁹

La Santa Sede cuenta también con dos Comisiones Internacionales que ayudan y regulan el desarrollo doctrinal, uno en el campo de la Teología en general y otro en el de la *Biblia* en específico, vinculados a la Congregación para la Doctrina de la Fe:

La comisión teológica internacional, que es un cuerpo colegiado de teólogos que se constituye para ayudar en el estudio de las cuestiones doctrinales de mayor importancia aprobada *ad experimentum* en 1969 por Paulo VI y aprobada con la aceptación de sus estatutos el 6 de agosto de 1982 por Juan Pablo II con el *motu proprio Tredecim anni*.

A lo largo de la historia, ha tratado algunos asuntos antropológicos, los que más relación tienen con este trabajo son: *Teología, cristología, antropología*, 1981; *Dignidad y derechos de la persona*, 1983 y *Comunión y servicio: La persona humana creada a imagen de Dios*, 2004.

El documento *Teología, cristología y antropología* hace una verdadera síntesis entre los tres campos de estudio propuestos en el título, inicia tratando el tema de la cristología, que pone en el centro de la fe cristiana a Jesucristo, pero no sólo para contemplarlo, sino para alcanzar la plenitud de nuestro ser, a este respecto la Comisión dice:

¹⁵⁸ G. Restrepo, «La antropología en la *Gaudium et Spes*», *Teología y Vida* 36, 1995, p. 280.

¹⁵⁹ J. Ratzinger, y Ch. Schönborn, *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995, p. 74.

En Jesucristo, a la vez Dios y hombre, se encuentra la plenitud escatológica del hombre, y sólo en él se constituye «la medida de la edad adulta y de la plenitud» del hombre (cf. Ef 4, 13). Sólo en Jesucristo aparece concretamente la apertura indefinida del hombre, y en él, sobre todo, se nos manifiesta íntegramente el misterio del hombre y de su altísima vocación. La gracia de Jesucristo colma copiosamente los íntimos deseos del hombre que tienden más allá de los límites de las fuerzas humanas.¹⁶⁰

El estudio también subraya la deificación del hombre, según el adagio de san Atanasio “El Verbo de Dios se ha hecho hombre para que el hombre se hiciera Dios”,¹⁶¹ pero lo explica frente a la tentación de hacer menos a la naturaleza humana, a tal grado que el hombre no debe humanizarse, sino deificarse; frente a esto, la Comisión aclara:

El sentido verdaderamente cristiano de nuestro adagio se hace más profundo por el misterio de Jesucristo. De la misma manera que la encarnación del Verbo no muda ni disminuye la naturaleza divina, así tampoco la divinidad de Jesucristo muda o disuelve la naturaleza humana, sino que la afirma más y la perfecciona en su condición creatural original. La redención no convierte a la naturaleza humana simplemente en algo divino, sino que la eleva según la medida de Jesucristo. [...] En este sentido, la «deificación» entendida correctamente hace al hombre perfectamente humano: la deificación es la verdadera y última «humanización» del hombre.¹⁶²

La Comisión continúa aclarando el misterio de Cristo, que tiene repercusiones en el misterio humano, así en la conclusión dice que se debe seguir buscando claridad en diálogo con la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia, así como con las tradiciones culturales de todas las Iglesias particulares y con las de las experiencias humanas de todas las culturas.

En *Comunión y servicio: La persona humana creada a imagen de Dios*, la Comisión es más específica en el tema del hombre, pues trata la *imago Dei*, que da significado a la existencia humana frente a los adelantos científicos y culturales que en ocasiones quitan el sentido a la vida del hombre.

El contenido del escrito es el siguiente: el capítulo primero presenta brevemente los fundamentos de la Escritura y Tradición sobre la *imago Dei*; en el segundo capítulo, se examina la *imago Dei* como fundamento de la comunión con el Dios Uno y Trino y entre las personas humanas; finalmente, en el capítulo tercero, se aborda la *imago Dei* como

¹⁶⁰ Comisión Teológica Internacional, *Teología, cristología y antropología*, 1982, 2.2.

¹⁶¹ Atanasio, *Inc.* 54, 3.

¹⁶² Comisión Teológica Internacional, *Teología, cristología y antropología*, 4.

fundamento de la participación en el gobierno de Dios sobre la creación visible para llegar a la siguiente conclusión:

El tema de la *imago Dei* ha puesto de manifiesto su valor sistemático para proyectar luz sobre muchas verdades de la fe cristiana. Nos ayuda a presentar una noción relacional —en concreto personal—, de los seres humanos. Precisamente esta relación con Dios es lo que define a los seres humanos y es el fundamento de su relación con las otras criaturas. Sin embargo, como hemos visto, el misterio del hombre tan solo puede ser plenamente explicado a la luz de Cristo, que es imagen perfecta del Padre y que nos introduce, mediante el Espíritu Santo, en una participación en el misterio de Dios Uno y Trino. Dentro de esta comunión de amor, el misterio de todo ser, abrazado por Dios, encuentra su pleno significado. Grandiosa y a la vez humilde, esta concepción del ser humano como imagen de Dios constituye una guía para las relaciones entre el hombre y el mundo creado, y es la base a partir de la cual se puede valorar la legitimidad de los progresos técnicos y científicos que tienen un impacto directo sobre la vida humana y el ambiente. En estas áreas, precisamente como las personas humanas están llamadas a dar testimonio de su participación en la creatividad divina, así también están obligadas a reconocer su posición de criaturas a las que Dios ha confiado la responsabilidad preciosa de administrar el universo físico.¹⁶³

La Pontificia Comisión Bíblica, que surge con la Carta Apostólica *Vigilantiae studii* del 30 de octubre de 1902, bajo el pontificado de León XIII.¹⁶⁴ El 27 de junio de 1971 en el marco de reforma posconciliar, Paulo VI estipula nuevas normas para la organización y funcionamiento con el *Motu proprio sedula cura*.¹⁶⁵ Este organismo tiene el objetivo de promover el estudio de la *Biblia* entre los católicos, contrastar las opiniones erróneas en cuestiones relativas a la Sagrada Escritura, sirviéndose de medios científicos, y estudiar e iluminar las cuestiones debatidas y los problemas que se presentan en el campo bíblico.

En su última publicación, 2019, abordó el tema del hombre bajo el título *¿Qué es el hombre? Itinerario de antropología bíblica*.

Frente a los cambios motivados por el avance de la tecnología, la ciencia y la cultura, la Iglesia se siente llamada a servir al hombre, por esa razón, el papa Francisco pidió a la Pontificia Comisión Bíblica que reflexionara durante cinco años acerca de la antropología bíblica para ofrecer al hombre un mensaje de esperanza.

El documento trata de presentar un itinerario, por eso no usa textos como argumentos, sino que los relaciona para que el hombre reconozca su grandeza y el plan de salvación, así inicia

¹⁶³ Comisión Teológica Internacional, *Comunión y servicio: La persona humana creada a imagen de Dios*, 2004, 95.

¹⁶⁴ Cf. *AAS* 35 [1902-1903], 234-238.

¹⁶⁵ Cf. *AAS* 63 [1971], 665-669.

con los textos del *Génesis*, que dan noticia del origen del hombre, sigue presentando textos del Antiguo Testamento para aclarar la naturaleza humana y llega a los Evangelios y Cartas apostólicas para destacar el gran amor que Dios tiene a la humanidad. El escrito está dividido en cuatro capítulos.

Inicia con una introducción que explica el proceder del documento. En el capítulo 1 el hombre es visto como criatura de Dios, sujeto a la transitoriedad, pero dotado del “aliento” divino que le ofrece destino de inmortalidad. El capítulo 2 habla del hombre en el paraíso, donde se asumen los temas de la alimentación, la relación con la naturaleza y con los otros vivientes. A continuación, se aborda el tema de la familia humana, en el cual se reflexiona sobre la convivencia, la afectividad, la sexualidad y el matrimonio. El último capítulo presenta el pecado como la ruptura con Dios, pero la respuesta de Dios a través del acto salvador de Jesucristo para que el recorrido del hombre se convierta en historia de salvación. El texto quiere resaltar la visión especial que la Sagrada Escritura tiene sobre el hombre para hacerle entender quién es y cuál es su lugar en el mundo, así como su interacción con Dios, con el prójimo y con la tierra.¹⁶⁶

El interés por hablar del hombre es un interés de toda la humanidad en todos los tiempos, de hecho, el ser humano trata de dar respuesta a muchas interrogantes del mundo para responder la pregunta sobre sí mismo, a este respecto el texto dice:

El hombre examina el cielo para comprender sus secretos y adivinar presagios, recorre los caminos del mundo en un intento de encontrar recursos para su vida y maravillas para contemplar, indaga sobre cada cosa, planteándose continuas preguntas. Pero en toda esta búsqueda constante la pregunta de fondo sigue siendo la misma: ¿Qué es el hombre?¹⁶⁷

En esta búsqueda, la humanidad ha escrito mucho sobre el tema, pero hay un libro peculiar compuesto por muchos autores, aunque atribuido a la misma fuente de inspiración, Dios: la *Biblia*, que para los creyentes tiene un valor especial y por su sabiduría es capaz de suscitar en el corazón humano un libre y amoroso consenso con la verdad plena. Ésta es la fuente principal de la Teología, pues suscita los temas de reflexión.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Cf. Pontificia Comisión Bíblica, *¿Qué es el hombre? Un itinerario de antropología bíblica*, 2019, 4.

¹⁶⁷ *Ibidem*, 2.

¹⁶⁸ Cf. *Idem*.

La antropología teológica estudia al hombre como ser creado, caído y redimido por la gracia con un método que parte de la Revelación, profundizando racionalmente en ella; aporta rasgos especiales a la reflexión antropológica, pues propone la causa eficiente del hombre y aclara la final, aunque éstas ya son buscadas por la Filosofía a través de la razón natural, la Teología cristiana las tiene determinadas por la Revelación, es Dios en quien se vive, se mueve y se es (*cf. Hch 17, 28*) y a él se va (*cf. Ap 2, 3-4*). La distinción de estas disciplinas no puede llevar a una contraposición, pues para alcanzar la comprensión de lo sobrenatural es necesario asumir y comprender lo natural.¹⁶⁹ Por tanto, la Filosofía y la Teología se complementan, dando más claridad al misterio del hombre.

2.2 Antropologías profanas

El cristianismo tuvo una etapa de formación, de cimentación y de institucionalización, proceso que se dio tanto de manera social como de manera intelectual. Éste no nació como postulado intelectual, sino, en continuidad con el judaísmo, como manifestación de fe en un solo Dios que creó todo y que en su *jésed* (misericordia) mantenía en la existencia y acompañaba a su pueblo sin dejarlo, atendiendo la alianza que había hecho con él (*cf. Gn 17, 7-8; Ex 6, 6-7*) y asegurando la liberación total (*cf. Gn 1, 26-26; Is 9, 6-7; Za 3, 8-9*). La aceptación de tales promesas y, por tanto, la seguridad de la existencia y presencia de Dios era su propia Revelación, se aceptó *de facto*, no se necesitó la búsqueda intelectual, pues Dios tomó la iniciativa, a diferencia de las culturas griega y romana, que trataron de dar razón de los acontecimientos naturales y crearon los mitos y, después, la filosofía.

Al inicio del cristianismo, el proselitismo se hizo principalmente entre los judíos de la región de Judea y los de la diáspora, pero también entre todos aquellos judaizantes, pues el mensaje tenía sentido para ellos, por lo tanto, la teología fue judeocristiana, es decir, de contenido judío con el cumplimiento de la promesa en Cristo.¹⁷⁰

Con la extensión de esta nueva Iglesia, iniciaron los contactos con otras culturas, principalmente la del Imperio, que era romana, pero intelectualmente griega con cierta

¹⁶⁹ A. García, *op. cit.*, pp. 37-39.

¹⁷⁰ *Cf. J. Daniélou, Théologie du judéo-christianisme*, Paris, Desclée / Du cerf, 1957.

adaptación.¹⁷¹ Así que el cristianismo debió entrar a otros paradigmas intelectuales para que el mensaje tuviera sentido, por tal razón, primero los misioneros y luego los obispos echaron mano de la riqueza filosófica, asumiendo conceptos y explicaciones que aclararan el mensaje. Los primeros que lo hicieron con facilidad fueron los conversos que habían sido educados bajo esos esquemas y a quienes la religión cristiana se les había presentado como una filosofía atrayente por su mensaje salvador y esperanzador, pero, principalmente, por el testimonio de los seguidores que trasmitían halos de plenitud y felicidad.¹⁷²

La filosofía fue vista como un pensamiento especulativo que proponía la teoría como la contemplación de la realidad, en ese campo se tiene el pensamiento de Platón y Aristóteles, pero en la época helenística se cambió la visión a un conocimiento vivencial que daba pautas prácticas para alcanzar la felicidad, el estoicismo es un ejemplo de esto, dichas propuestas fueron asumidas en el pensamiento cristiano.

Con respecto a la aceptación de la filosofía, hubo quienes la asumieron, como Justino, y también hubo detractores, como Taciano y Tertuliano, a pesar de eso, la posición de Justino tuvo mayor aceptación entre los escritores cristianos posteriores como Clemente de Alejandría, Orígenes, Gregorio de Nisa y Agustín, para éstos el diálogo entre la filosofía y la Revelación era posible.¹⁷³

Entonces el cristianismo inculturó el Evangelio en el ambiente greco-romano y asumió su campo epistemológico para explicar los misterios divinos, incorporando las doctrinas filosóficas existentes, principalmente la platónica, en sus tendencias media y nueva, la aristotélica, la estoica y la gnóstica.

Los escritores cristianos de la época están formados en las escuelas griega y romana, y ponen al servicio del cristianismo sus conocimientos tanto filosóficos como retóricos, es decir, no solo se manifiesta el arte de pensar, sino también el de escribir, así inicia la filosofía y la literatura cristiana. Con este cambio de paradigma doctrinal se suscitan varias controversias y la llamada heterodoxia y ortodoxia que se verán discutidas y defendidas en los concilios.

¹⁷¹ Cf. S. Mas, *Pensamiento romano. Una historia de la filosofía en Roma*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2006, pp. 11-19.

¹⁷² Cf. J. Daniélou, *Nueva historia de la Iglesia. T. I: Desde los orígenes al Concilio de Nicea*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1964, pp. 130-131.

¹⁷³ Cf. G. Dorival, «Hellénisme et patristique grecque: continuité et discontinuité», *Antigüedad cristiana* 7, 1990, pp. 32-34.

Se presentan a continuación las diferentes doctrinas filosóficas que tuvieron una influencia importante en el cristianismo destacando su antropología.¹⁷⁴

2.2.1 Platonismo

El platonismo, que tenía como clave una teoría del conocimiento, asegura que se puede conocer, pero no por la percepción sensible, pues existe un mundo trascendente, de formas o ideas, que solo puede percibirse por la inteligencia. Las ideas tienen una existencia objetiva y están por encima de cualquier cosa. Su propuesta de Dios no es la idea de Uno o Bien en sentido común, sino en sentido absoluto como principio directivo y organizador: el alma, pero también existe un demiurgo o artífice que ha modelado el mundo material, mientras que el alma es vista como entidad inmaterial, inmortal por naturaleza, que existía antes que el cuerpo, en el cual el alma había sido aprisionada y destinada a continuar después de la muerte.¹⁷⁵ Platón propone una estructura tripartita a la que llama *anámnesis* o *reminiscencia*, compuesta de un elemento superior o racional, otro espiritual y uno apetitivo.

La antropología platónica presenta al hombre como alma, lo prueba un texto de las *Leyes*:

Es necesario creer al legislador no sólo en todo lo demás, sino también cuando dice que el alma es absolutamente superior al cuerpo, y que lo que en la propia vida actual nos constituye a cada uno de nosotros no es otra cosa que el alma, mientras que el cuerpo, una semejanza de cada uno de nosotros, obedece y, cuando morimos, es correcto decir que los cadáveres son imágenes, mientras que el que es auténticamente cada uno de nosotros, llamado alma inmortal, se va junto a los demás dioses a rendir cuentas.¹⁷⁶

Para Platón, el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, cuya relación es accidental: el alma es el auténtico hombre, el cuerpo es una mera sombra, así la unión no es dichosa, pues el alma está confinada en el cuerpo como en una cárcel, el cuerpo es una carga para el alma. El cuerpo ocasiona molestias como la necesidad del sustento, ciertas dolencias, pasiones amorosas, deseos, terrores, imágenes y diversas trivialidades.

En tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si

¹⁷⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 31-32.

¹⁷⁵ Cf. I. Yarza, *Historia de la filosofía antigua*, Pamplona, EUNSA, 1987, pp. 91-98.

¹⁷⁶ Platón, *Lg.* XII 959 a.

nos afligen algunas enfermedades. Nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad. De modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada! Porque, en efecto, guerras, revueltas y batallas, ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de éste. Pues a causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo, siendo esclavos de sus cuidados.¹⁷⁷

Por lo mencionado hasta aquí “la antropología filosófica platónica es esencialmente psicológica”.¹⁷⁸ Por eso, propone el origen del alma, que está en manos del demiurgo, quien ha formado el mundo y hace uso de las dos partes de la mezcla que constituye su alma: lo indivisible, eterno e invariable y lo visible.¹⁷⁹ Cada alma es individual y tiene su estrella, que es su casa, así que hay tantas almas como estrellas, el demiurgo las ha puesto ahí y les ha infundido una visión sobre la naturaleza del todo, que les permite conocer las inmutables leyes y destinos de las cosas, con ello manifiesta una expresión de su íntima persuasión de que el alma, por su naturaleza conoce *a priori* las eternas verdades y valores y puede prescribir al mundo y a la vida sus caminos ideales.

Si el demiurgo se hubiera hecho cargo totalmente del hombre, éste sería divino, pero después de la formación del alma, la entregó a los dioses creados, la tierra y los planetas, para que pusieran a las almas en la existencia, las envolvieran con el cuerpo, suministraran alimento y desarrollo a los hombres, y las recogieran de nuevo cuando partieran de esta vida.¹⁸⁰

El alma humana es una esencia invisible, inmaterial, espiritual y supraterránea, igual que la del mundo, el demiurgo ha creado un ser inmortal, pero cuando se une al cuerpo comienzan las percepciones sensibles. Los temas de la inmortalidad e inmaterialidad son tratados en los diálogos *Fedón* y *Fedro* respectivamente.

El tema de la mortalidad del hombre lo explica diciendo que los dioses creados se la dieron:

Pero el dios primero ordenó todas estas cosas, y luego de ellas constituyó este universo, viviente único que contiene en sí mismo a todos los vivientes mortales e inmortales. De los vivientes divinos el demiurgo se encarga, mientras que la generación de los vivientes mortales la confió llevar a cabo a sus propios hijos (los dioses creados). Y estos últimos, a imitación de su padre, cuando recibieron el principio inmortal del alma, le forjaron un cuerpo mortal alrededor y le dieron como vehículo la totalidad del cuerpo. Además, edificaron en este último otra especie de alma, la mortal, que tiene en sí pasiones terribles e inevitables: en primer

¹⁷⁷ Platón, *Phd.* 66 b-c.

¹⁷⁸ J. Hirschberger, *Historia de la filosofía. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, t. I, Barcelona, Herder, 1994, p. 119.

¹⁷⁹ Cf. Platón, *Ti.* 41 d-42 c.

¹⁸⁰ Cf. *Ibidem*, 41 c-d.

lugar, el placer, el mayor reclamo al mal, después, los dolores, que nos hacen huir de los bienes, además, la osadía y el temor, dos consejeros insensatos, el arrebato, difícil de apaciguar, y la esperanza, fácil de extraviar. Ellos mezclaron estas pasiones con la sensación irracional y el deseo que todo lo intenta, y constituyeron por sometimiento a la necesidad la especie mortal.¹⁸¹

Pero hablar de otra alma, no es referir la existencia de otra entidad, sino de las partes que constituyen un alma, tal como lo expresa en la *República*: la racional o espiritual, que se muestra en el pensar puro y contemplar suprasensible; la irascible a la que pertenecen los afectos nobles como la ira, la ambición, el valor, la esperanza; y la concupiscible, que ofrece el instinto de conservación y el apetito sexual, así como el placer, el desagrado y el deseo de descanso.¹⁸² Pero siempre se mantiene la unidad como “la potencia reunida en un esfuerzo único del tronco de caballos de un carro de carrera junto con su auriga”.¹⁸³

Platón no es materialista ni sensista, pero tampoco es espiritualista o panlogista, trata de proponer una cierta ecuanimidad, aunque no sea perfecto equilibrio, ya que tiene una inclinación a lo espiritual.¹⁸⁴

Platón presenta un dualismo antropológico, pues en el hombre se encuentran dos principios opuestos: el cuerpo que vincula con la realidad material y pertenece al Mundo Sensible, y el alma que es el principio inmaterial, divino e inmortal y que vincula al Mundo de las Ideas. Continuando con las características del alma, Platón propone que es principio vital, así que se advertía donde había vida, no solo en el hombre, sino también en los animales y plantas, pero también es principio de movimiento,¹⁸⁵ por eso queda convertida en punto medio (μεταξύ) entre la idea y el mundo sensible.¹⁸⁶

El alma experimenta su encarnación, pero al final de esta primera vida, el alma junto con el cuerpo se presenta ante el juez de los muertos para dar cuenta de su vida, si vivió bien, va a reunirse con los bienaventurados, pero si no, va al lugar del castigo en las regiones subterráneas, después de mil años, tiene lugar un segundo nacimiento.¹⁸⁷

¹⁸¹ *Ibidem*, 69c-d

¹⁸² Cf. Platón, *R.* IV 435 c-441 c.

¹⁸³ Cf. Platón, *Phdr.* 246 a.

¹⁸⁴ Cf. J. Hirschberger, *op. cit.*, p. 121.

¹⁸⁵ Cf. Platón, *Phdr.* 245 a.

¹⁸⁶ Cf. J. Hirschberger, *op. cit.*, p. 122.

¹⁸⁷ Cf. Platón, *Phd.* 69 b- 114 c.

La idea de la inmortalidad del alma corona la antropología platónica y se presenta en su escrito del *Fedón*, de manera especial las pruebas en 71 c-105 d, se añade el pasaje de *Fedro* 245 c, *República* 608 d y *Leyes* 895 a-899 d.

En una especie de reinterpretación, debido a que a lo largo del tiempo la Academia fue perdiendo su rigor intelectual y se convirtió en una doctrina ecléctica, el platonismo tuvo dos propuestas más: el platonismo medio y el neoplatonismo.

El platonismo medio aparece en el siglo II d. C. teniendo como propuesta principal la comprensión de la verdad sobre el mundo divino y el conocimiento del camino para alcanzar la mayor semejanza con Dios. Unió la Mente suprema postulada por Aristóteles y el bien postulado por Platón. Seguía a Platón en el mundo trascendente de las formas, pero entendidas como pensamientos de Dios. Celso, un representante de esta escuela y opositor de Orígenes, sostenía que Dios no podía haber creado el cuerpo ni nada mortal, solo habría creado directamente el alma.¹⁸⁸

El pensador filosófico más importante de esta escuela es Albino, también nombrado Alcinoos (c. 100-199), quien junto con Apuleyo y Plutarco son los representantes de esta variante platónica,¹⁸⁹ nacida en Alejandría,¹⁹⁰ su obra *Didaskalikós* es un manual que se usó para estudiar el platonismo durante el siglo II.¹⁹¹

Albino, siguiendo a Platón en la antropología,¹⁹² dice que el hombre es generado por los dioses, su alma procede de la misma alma del cosmos, pero con un cuerpo dotado de sensaciones y pasiones, que necesita de ella para vivir. Las almas que dominan (κρατήσασαι) las pasiones viven según la justicia y regresan a su lugar de origen, un astro, pero aquellas que no, volverán a la vida en menor escala de vivientes, por eso el alma humana debe dominar las pasiones.¹⁹³

El alma humana tiene carácter inmortal, cuyo cometido es dominar a las demás partes de la naturaleza humana que, por contraposición, son mortales. El alma está dividida en tres partes:

¹⁸⁸ Cf. G. Reale y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico, t. I: Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, Herder, 1995, pp. 289-290.

¹⁸⁹ Cf. J. García, «Contenido y enseñanza del platonismo en el siglo II», *Filosofía Unisonos* 16/3, 2015, pp. 213-214.

¹⁹⁰ Cf. G. Fraile, *op. cit.*, p. 686.

¹⁹¹ Cf. G. Martino, «Alcinoos, exposición didáctica de las doctrinas de Platón, Introducción, traducción y notas de una selección de capítulos», *Revista Latinoamericana de Filosofía* 40/1, 2014, pp. 1-40.

¹⁹² Cf. J. Buganza, «Metafísica, antropología y ética en Albino», *Revista de Filosofía, arte, literatura, historia* 29, 2021, pp. 125-147.

¹⁹³ Cf. Albino, *Didaskalikós* XVI, 2.

la irascible, la concupiscible y la racional, ésta tiene por objeto lo inteligible. Todo aquello que está asociado al alma está vivo, pero lo que está vivo no admite la muerte; por ende, el alma es inmortal, pues se trata de una substancia incorpórea, inmutable en su esencia, inteligible, invisible.¹⁹⁴

Albino sigue la doctrina antropológica de que el hombre es libre, y depende de él que se sigan unas u otras consecuencias, a este respecto dice: “el hecho de actuar o no actuar depende de ella; no es fruto de la coerción, sino de las consecuencias de su actuar que se cumplirán en conformidad con el destino,¹⁹⁵ esto es influencia aristotélica.¹⁹⁶

Otro medioplatónico es Plutarco de Queronea (45-125 d. C.), quien elabora una antropología sencilla, mantiene el dualismo platónico-pitagórico entre alma y cuerpo (σῶμα-ψυχή), pero añade el entendimiento (νοῦς), más elevado que el alma y afín a la naturaleza divina, inspiración aristotélica. El cuerpo se compara a la tierra; el alma, a la luna, y el entendimiento, al sol.¹⁹⁷ El alma es inmortal, por eso en la vida futura se conocerá plenamente la verdad y disfrutará de la compañía de sus amigos y parientes.¹⁹⁸ Conocerá también a Dios, a quien en esta vida apenas podemos llegar a entrever por medio de la filosofía, pero, cuando el alma sea liberada del cuerpo, Dios será su guía y su rey.¹⁹⁹

El neoplatonismo es un sistema de filosofía idealista y espiritualista con tendencia al misticismo. El máximo representante de este movimiento es Plotino (205-270) y dice que Dios es visto como el Uno, fuente de la que emana todo ser y a la que también tiende; es simple, puede ser llamado Bien. Después del Uno sigue en la jerarquía la segunda hipóstasis, el νοῦς, mente o pensamiento; luego, como emanación, el alma –πνεῦμα– dividida en dos: el alma superior y el alma inferior (φύσις). El Uno es lo más importante y de él todo emana. Es de interés e importancia, no solo porque es el último intento del pensamiento griego por rehabilitarse a sí mismo y restablecer su vitalidad exhausta mediante el recurso a las ideas religiosas orientales, sino también porque definitivamente entró en servicio del politeísmo pagano y fue usado como arma contra el cristianismo. Su nombre se deriva del hecho de que sus principales representantes obtuvieron su inspiración de las doctrinas de Platón, a pesar

¹⁹⁴ Estos elementos son ya explicados en la propuesta platónica, *vid. supra*, “Platonismo”.

¹⁹⁵ Cf. Albino, *Didaskalikós* XXV, 3.

¹⁹⁶ Cf. P. Moraux, *L'aristotelismo presso i greci*, t. II, Milán, Vita e Pensiero, 2000, pp. 45-46.

¹⁹⁷ Cf. Plutarco, *De facie in orbe lunae*.

¹⁹⁸ Cf. Plutarco, *Non posse suaviter* 28 ss.

¹⁹⁹ Cf. Plutarco, *De Iside et Osiride* 77-78.

de que es bien conocido que varios de los tratados en que ellos se basaron no son obras genuinas de Platón. El neoplatonismo se originó en Egipto, esta circunstancia, por sí misma, indicaría que, no obstante, el sistema, haya sido un producto característico del espíritu helenista, fue ampliamente influenciado por los ideales religiosos y las tendencias místicas del pensamiento oriental.

Para entender el sistema neoplatónico, así como también entender la actitud del cristianismo hacia él, es necesario explicar la doble finalidad que movió a sus fundadores. Por un lado, el pensamiento filosófico del mundo helénico había probado ser inadecuado para la tarea de la regeneración moral y religiosa. El estoicismo, epicureísmo, eclecticismo y aún el escepticismo se habían fijado, cada uno, la tarea de hacer felices a los hombres y, cada uno, en su turno, había fallado. Entonces surgió la convicción de que el idealismo de Platón y las fuerzas religiosas del oriente podrían unirse bien en un movimiento filosófico que daría definición, homogeneidad y unidad a todos los esfuerzos del mundo pagano por rescatarse a sí mismo de la ruina que lo amenazaba. Por otro lado, la fortaleza y, desde el punto de vista pagano, la agresividad del cristianismo comenzaba a desarrollarse. Llegó a ser necesario, en el mundo intelectual, imponerse a los cristianos, mostrando que el paganismo no estaba totalmente en bancarrota y, en el mundo político, rehabilitar el politeísmo oficial del Estado proporcionando una interpretación de él, que debería ser aceptable en el ámbito de la filosofía.

Con respecto al pensamiento antropológico,²⁰⁰ el hombre no constituye un compuesto sustancial único. Se compone de un elemento material y corruptible, que es el cuerpo, y de otro espiritual e inmortal, que es el alma: “Todo ser es doble, es un compuesto de alma y de cuerpo, y es un yo, es decir, un alma separada, pura e incorruptible”.²⁰¹ En su Psicología, Plotino yuxtapone conceptos platónicos, aristotélicos y estoicos, sin cuidarse demasiado de armonizarlos entre sí. Por una parte, el alma proviene del mundo suprasensible, se une violentamente al cuerpo y tiende a separarse de él, influencia del platonismo; por otra, el alma es concebida como forma organizadora del cuerpo, elemento del aristotelismo y estoicismo. Todas las almas proceden del Alma universal y todas son iguales, pero se hallan en distintos estados. Unas permanecen separadas y viven absortas en la contemplación del

²⁰⁰ Cf. G. Fraile, *op. cit.*, pp. 734-737.

²⁰¹ Plotino, *Enéada* II 3, 9.

mundo inteligible, no tienen conciencia, ni memoria, ni deseos, ni dolores. Otras se hallan como flotando entre el cielo y la tierra, son las de los demonios y los genios, de los cuales unos son buenos y otros malos. Pero otras cayeron en el mundo terrestre por haberse apartado de la contemplación del mundo ideal, y fueron encerradas en cuerpos materiales. De esta unión resultan en ellas la conciencia, los deseos, las pasiones y la memoria.²⁰² Aunque en otros lugares explica la unión del alma con el cuerpo como si se tratara de una cosa natural dentro del proceso general de la emanación de los seres,²⁰³ pero todas las almas constituyen una unidad viviente (πᾶσαι αἱ ψυχὰὶ τοῖνον μίαν). La esencia del hombre consiste en su alma, todo lo demás es yuxtapuesto y accidental.²⁰⁴ En el hombre hay tres almas, que son tres formas o tres diferencias distintas: la superior, que es la intelectiva (νοῦς), por la cual el hombre participa de la Inteligencia y puede contemplar el mundo inteligible; la racional (διάνοια), que corresponde al alma universal, y con la que puede raciocinar para apartarse del cuerpo y elevarse a la intuición del Alma superior; y la sensitiva (αἰσθητική), que es la que propiamente se une al cuerpo como forma para realizar las funciones sensitivas y vegetativas.

El alma intelectiva no está unida al cuerpo como forma, ni contenida en él como en un lugar, ni como la parte en el todo,²⁰⁵ sino más bien como la luz en el aire, sin mezclarse con el cuerpo ni cambiar a pesar de las mutaciones que éste pueda experimentar.²⁰⁶ La prueba de que el alma intelectiva permanece siempre separada de la materia es que razona siempre que se quiere, sin embargo, no se entiende siempre que se quiere.²⁰⁷ Pero ni siquiera el alma racional y la sensitiva están completamente unidas al cuerpo a la manera de forma sustancial. Sólo están sumergidas en el cuerpo parcialmente, como el que se encuentra con los pies dentro del agua, pero con el resto del cuerpo fuera. De aquí proviene la diferencia entre las almas. Por esencia todas son iguales, pero unas están más inmersas que otras en la materia. El máximo grado de inmersión, y, por lo tanto, de degradación, corresponde a las plantas.²⁰⁸

²⁰² *Ibidem* V 1, 1.

²⁰³ *Ibidem* VI 4, 16.

²⁰⁴ *Ibidem* IV 4, 18.

²⁰⁵ *Cf. Ibidem* IV 3, 20.

²⁰⁶ *Cf. Ibidem* IV 3, 22.

²⁰⁷ *Cf. Ibidem* V 3, 3.

²⁰⁸ *Cf. Ibidem* V 2, 2.

Del alma se desprende un fluido activo ($\piνεῦμα$) que causa los movimientos del cuerpo y lo utiliza como instrumento para su servicio, pero la unión del alma con el cuerpo es accidental y violenta y, por lo tanto, tiende a separarse de él para retornar a su estado primitivo: “El alma humana se dice que en el cuerpo sufre todos los males, vive miserablemente, rodeada de dolores, de deseos, de temores y otros males. Para el alma, el cuerpo es una cárcel y una tumba, y el mundo una caverna y un antro”.²⁰⁹ La vida terrestre no es más que una sombra y una apariencia. En esto consiste el drama de la vida, pues el alma conserva el recuerdo del mundo superior y tiende a liberarse del cuerpo. Pero esto no es posible, sino mediante la purificación, la cual Plotino concibe como retorno a la unidad, como un esfuerzo que el hombre puede realizar con sus propias fuerzas. La salvación no requiere ninguna ayuda extrínseca, sino que es un resultado del propio esfuerzo individual. El Uno está presente en todas las cosas, y, por lo tanto, en el mismo hombre. Basta querer llegar a él para poder conseguirlo.²¹⁰

2.2.2 Estoicismo

El estoicismo²¹¹ es una corriente filosófica fundada por Zenón de Citio en el 301 a. C., el sistema estaba compuesto de lógica, metafísica y ética, y cautivó muchos adeptos. Se enseñaba el dominio de sí mismo, la vida según la naturaleza, partiendo del principio racional, y la fraternidad de los seres humanos. Teológicamente, afirmaba un materialismo panteísta, por lo que el universo era todo material y su cimiento era la οὐσία, pero también era su fuerza y energía que se manifestaba a través del $\piνεῦμα$. El fundamento del mundo era él mismo, pues era eterno, inabarcable e infinito y tenía una razón – $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ – que daba la armonía y leyes, por lo tanto, era la semilla de todo porvenir, esta razón fue equiparada con Dios, quien se despliega y hace surgir todo, de hecho, el hombre es una emanación del fuego divino,²¹² por tanto, el alma era independiente del cuerpo, pero ambos eran mortales; las partes del alma eran el poder de hablar, de expresarse, de reproducirse y de razonar, éste era el que lo gobernaba, siendo así el alma, el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ del hombre, distinguido en razón pura,

²⁰⁹ *Ibidem* IV 8, 3.

²¹⁰ *Cf. Ibidem* VI 9, 7.

²¹¹ *Cf. J. Hirschberger, op. cit.*, pp. 217-218.

²¹² Epicteto, *Diss.* I 14, 6.

inmanente (λόγος ἐνδιάθετος) y la que le permitía expresarse por medio de la palabra (λόγος προφορικός).

El hombre es un microcosmos compuesto de cuerpo y alma. El cuerpo es una mezcla de elementos suministrados por los padres, está compuesto de tierra y agua. El alma es espíritu (πνεῦμα) y como tal se considera como un agregado de fuego y aire, así que es un cuerpo, pero que no se localiza en ninguna parte determinada, sino que está en todo el cuerpo y sólo por excepción se dice que está en el corazón, o como alma racional, en la cabeza. Se nota la misma vacilación que en Platón y Aristóteles, unas veces es material, otras, inmaterial; sensible y espiritual; dividida y unida; por un lado, es distinta del cuerpo, por otro, principio de vida del cuerpo, que forma una unidad viviente con él. Por ser tan importante el alma racional, la *Stoa* propone que ha de regir en el hombre, de ahí el término “alma rectora”.

Por su característica sensible, el alma humana tiene instintos (ὁρμή), donde influyen cuerpo, sensibilidad y razón, que crean impresiones sensibles, que son recibidas por el hombre como representaciones y desatan movimientos instintivos. El instinto es una pasión (πάθος), que al excederse se convierte en afecto innoble, éste se suscita porque la razón rectora no acompaña ni domina al hombre, pero si logra dominar el apetito e instinto, el hombre se convierte en imagen del macrocosmos, un microcosmos regido por la razón exactamente como aquel, así surge la voluntad como apetito racional.²¹³

El hombre que sabe regirse por la razón se convierte en sabio, es independiente, libre, cimentado en la realidad y verdad. En él se producen afectos nobles como la voluntad recta, circunspección, la alegría pura, se alimenta de la conciencia de una vida virtuosa, que es el culmen de la vida humana.²¹⁴

Al igual que las escuelas filosóficas anteriores, se mantiene la idea de que el alma racional es algo divino y eterno, razón por la cual no puede perecer, sino que es inmortal.

Los Padres del siglo II están de acuerdo con la *Stoa* en concebir al hombre como animal racional, compuesto en una unidad, en contra del dualismo platónico en el que el cuerpo es cárcel del alma; la doctrina estoica le permite a Tertuliano defender la resurrección y recomposición de alma y cuerpo en contra del gnosticismo platonizante. El estoicismo conoce una especie de Providencia que se expresa inmanentemente en el mundo, en cuanto

²¹³ Cf. J. Hirschberger, *op. cit.*, pp. 225-228.

²¹⁴ Cf. G. Fraile, *op. cit.*, p. 619.

que la divinidad regula cada una de las cosas: se trata de un concepto adecuado para expresar el dogma cristiano. Se puede registrar una amplia convergencia entre los estoicos y los cristianos en la visión del hombre como centro del cosmos. En relación con el matrimonio, cuya justificación está solo en el fin procreativo, el estoicismo parece más radical aún que la *Biblia*: se excluye el placer aislado de la procreación, dado que hay que desarraigar todo tipo de pasiones.

2.2.3 Aristotelismo

Finalmente, el aristotelismo tiene injerencia en esta época principalmente en la dialéctica, la lógica, y también en algunos aspectos antropológicos, principalmente en la división de las almas y la unidad de la sustancia individual (οὐσία) en sustrato o materia (ὑποκείμενον οὐλη) y forma (μορφή), así como la unidad constitutiva del cuerpo y el alma en el hombre. También defiende la inmortalidad del alma y a Dios como fuente del movimiento y cambio en todo lo que no es alma, así la mente eterna es inmóvil, primer motor de todo lo que existe. La propuesta aristotélica²¹⁵ que interesa en este trabajo es la que se refiere a la distinción del alma y su inmortalidad, de la cual hay algunos atisbos en los Padres de la Iglesia,²¹⁶ conocidos principalmente por la influencia que tenía el neoplatonismo del aristotelismo o peripatetismo.²¹⁷

La distinción entre seres vivos e inanimados, cuya característica es el movimiento, responde a la concepción de la vida. Para Aristóteles, la vida es, sobre todo, auto-movimiento, capacidad de moverse y obrar por sí mismo en diversos grados. El principio de la vida es el alma (ψυχή).

Para explicar qué es el alma, Aristóteles recurre a su concepción hilemórfica de la realidad, pues toda realidad sensible está compuesta de materia como potencia y forma como acto, también para los seres vivos. Aristóteles sostiene que los cuerpos vivientes tienen vida, pero no en tanto que cuerpos, pues su corporalidad es como el sustrato material y potencial del que el alma es la forma y acto. El alma, por consiguiente, en cuanto forma, es acto, y es acto de un cuerpo susceptible de recibir la vida, de un cuerpo orgánico.

²¹⁵ Cf. G. Reale, *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1985, pp. 83-96.

²¹⁶ Para este tema, consúltese T. Runia, «Aristotle in the greek Patres», *Vigiliae Christianae* 43, 1989, pp. 1-34.

²¹⁷ Cf. *DPAC*, s. v. «Aristotelismo».

En consecuencia, todo cuerpo natural dotado de vida será sustancia, y lo será precisamente en el sentido de sustancia compuesta. Pero ya que se trata precisamente de un cuerpo de una determinada especie, esto es, que tiene vida, el alma no es el cuerpo, ya que el cuerpo no es una de las determinaciones de un sujeto, sino más bien el cuerpo es sujeto y materia. Necesariamente pues, el alma es sustancia, en el sentido que es forma de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia. Ahora, tal sustancia es acto, y por tanto el alma es acto del cuerpo que se ha dicho [...] el alma es el acto primero de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia.²¹⁸

La definición propia del alma humana es la siguiente: alma es “aquello por lo que vivimos, sentimos y entendemos”.²¹⁹ Es decir, el alma es el principio vital mismo, y es raíz de todas las operaciones vitales del viviente.

Al definir de este modo el alma, Aristóteles se sitúa en una posición intermedia entre los presocráticos, que identificaban el alma con algún principio físico, y Platón, quien la concebía como contrapuesta al cuerpo, como su motor, pero no como su principio sustancial. Para Aristóteles, el alma es algo unido al cuerpo, puesto que es su principio formal (*ἐντελέχεια*); no se trata de una sustancia, sino de la forma o acto primero del cuerpo. De este modo se salva la unidad del ser vivo.

Analizando las funciones de los vivientes, los fenómenos de la vida, Aristóteles comprueba ciertas operaciones constantes y netamente diferenciadas, de modo que el alma, principio de la vida, debe tener capacidad de causar tales operaciones.

Las funciones fundamentales de la vida son:²²⁰

- a) de carácter vegetativo, como la reproducción, la nutrición y el crecimiento
- b) de carácter sensitivo y motriz, como las sensaciones, las pasiones y el movimiento
- c) de carácter intelectual, como el conocimiento, la deliberación y la elección

Así, Aristóteles introduce la distinción entre alma vegetativa, sensitiva e intelectual. El alma para Aristóteles es única en cada viviente, aunque tenga diversas funciones: las plantas poseen sólo alma vegetativa; los animales, sensitiva, que incluye en sí las funciones del alma vegetativa; los hombres tienen alma racional, que supone las dos inferiores.

El caso de las figuras es semejante al del alma, ya que siempre en el término sucesivo está contenido en potencia el término antecedente, y esto vale tanto para las figuras como para los

²¹⁸ Aristóteles, *De an.* II, 1, 412 a 15-28.

²¹⁹ *Ibidem* II, 3, 414 a 13.

²²⁰ *Ibidem* II, 2, 413 a 22.

seres animados. Por ejemplo, en el cuadrilátero está contenido el triángulo, y en la facultad sensitiva aquella nutritiva.²²¹

El carácter intelectual del alma le corresponde de manera propia al hombre, de ahí se desarrolla una teoría del conocimiento. En principio, el hombre tiene un conocimiento sensible que se divide en cinco potencias: vista, olfato, oído, gusto, y tacto, que ofrecen una comunicación a la conciencia mediante el sentido común, que tiene su sede en el corazón y que se conoce como conciencia. Los contenidos de la conciencia no desaparecen al cesar la excitación sensorial, sino que perduran, y surge la representación (φάντασμα) como residuo de la percepción, algo que pasa en la memoria cuando hay gran cantidad de representaciones. Estas capacidades anímicas en el hombre son elementos básicos del conocimiento, pues el espíritu (λόγος), que es entendimiento (διάνοια) como pensamiento discursivo que juzga, y razón (νοῦς), en cuanto intuición de nociones y principios; lo eleva, éste elabora representaciones y despliega una actividad creadora frente a la cual las imágenes significan lo material, causa eficiente. Mientras que hay otro conocimiento, llamado agente por los aristotélicos, que es universal, eterno, divino, ingenerado, inmortal, energía pura; otro, el pasivo, es, considerando el espíritu como tabula rasa, en el que se plasman las noticias del sentido y los conceptos del pensar discursivo e intuitivo, por eso es mortal.²²²

El alma humana además del lado racional tiene uno irracional, el apetito (ὄρεξις), dividido en inferior y superior. El inferior se manifiesta en los instintos naturales como la apetencia y los instintos sexuales, el superior es exclusivo del hombre, coincide con la voluntad iluminada por la razón; sin embargo, para ambos el impulso es siempre un bien real o aparente, que se determina como valioso o antivalioso, es decir, auténticamente bueno o malo, que son los móviles de la acción humana y que son elegidos por la libertad (προαίρεσις) en su vida volitiva.²²³

Para Aristóteles, el alma espiritual es esencialmente algo por encima de lo material y sensible, por tanto, no ha sido creada, sino que es preexistente; tampoco cesa con la muerte, es como en la visión platónica, algo suprasensible, ideal, que viene de los dioses y, por la cual, el

²²¹ *Ibidem* II, 3, 414 b 28-32.

²²² Cf. J. Hirschberger, *op. cit.*, pp. 191-193.

²²³ *Idem.*

hombre puede ir a ellos. Sostiene la inmortalidad del alma, pero nunca desarrolló alguna prueba demostrativa.²²⁴

2.2.4 Gnosticismo

Otra doctrina que tuvo influencia en el cristianismo es el gnosticismo, doctrina filosófica-religiosa que procede del término *gnosis* (conocimiento), que tiene cierta relación semántica con el término *epistème* y se opone a *áгноia*, pero también a *doxa*; su uso específico para este movimiento es el referido a conocimiento perfecto, distinguiéndolo del conocimiento ordinario. La *gnosis* representa a un grupo minoritario que se concibe a sí mismo como poseedor de un conocimiento superior y vehicula la necesaria referencia de grupo gnóstico al resto de la sociedad en la que vive. *Lato sensu* la *gnosis* es un grupo elitista de conocimiento, *stricto sensu* se debe establecer el carácter religioso que integra las filosofías religiosas y se define como grupo elitista de conocimiento.²²⁵

Los grupos gnósticos se consideran en posesión de criterios de interpretación superiores, exclusivos y secretos, por eso suele darse en el seno de las religiones del libro. La heresiología antigua y la historia moderna han utilizado los términos «gnosis» y «gnosticismo» para denominar a determinados grupos religiosos judíos y cristianos de los siglos I al IV.²²⁶

La filosofía del gnosticismo es de inspiración netamente platónica, con las contaminaciones aristotélicas y estoicas comunes a todas las corrientes del platonismo tardío (el llamado platonismo medio y el neoplatonismo).

Eric Voegelin propone seis características del pensamiento gnóstico: 1) el gnóstico es un individuo descontento de su situación; 2) la creencia de que todos los males de la situación son debidos a una mala organización de la existencia en el mundo, pues también hay una visión de que en el orden de la existencia es bueno; 3) la creencia en la posibilidad de liberación del mal del mundo; 4) la creencia de que el orden de la existencia tiene que ser cambiado en un proceso histórico. El mundo que es malo debe convertirse históricamente en

²²⁴ Cf. J. García, «El alma en los diálogos *Eudemo* y el *Protréptico* y relación con el tratado *Acerca del alma*», *Folios*, segunda época, 38, 2013, pp. 35-43.

²²⁵ Cf. M. Torrents, «La *gnosis*», en C. García Gual (ed.), *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 2013, pp. 363-364.

²²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 365.

uno bueno; 5) la creencia de que está en el poder humano, o sea, que le es posible al hombre con su proceder efectuar un cambio que tenga carácter liberador en el orden de la existencia; 6) investigar cómo se puede conseguir el cambio, así, el verdadero propósito del gnóstico es alcanzar el conocimiento de método para efectuar este cambio de la existencia y elaborar fórmulas para la liberación propia y la del mundo, esto le hará aparecer como profeta que comunica a la humanidad su conocimiento liberador.²²⁷

La antropología está basada en un mito de origen propuesto por los valentinianos, que sostiene que, como fruto de una pasión acaecida en el seno de la interioridad divina o Pléroma, se produjo la expulsión de una materia amorfa hacia fuera de la plenitud de Dios. Esa pasión fue suscitada por la ignorancia de una hipóstasis divina llamada Sophía, quien había sido concebida como un agente o ayudante de Dios en la creación del mundo y personificaba el aspecto falible de Dios.

Deseando conocer al Padre Desconocido o Dios Ignoto, se hizo protagonista de una tragedia cósmica. De este modo, el mito gnóstico eleva la ignorancia —así como también su opuesto, el conocimiento—, a un nivel ontológico, como principios de existencia objetiva y no sólo de experiencia subjetiva e individual. Esta ignorancia se convierte así en el principio generador del mundo infrapleromático, causa principal de la defeción de la sustancia amorfa “extramuros” de la plenitud divina. De esta manera, la materia resulta concebida como una “función” más que como una sustancia; es la expresión externa y coagulada de su principio fundante: la ignorancia; vale decir, el resultado residual de un proceso de introspección en estado de deterioro, la forma oscura y errante de su opuesto, el Pneuma pleromático, que es la única fuente suprema con la cual esa materia se relaciona a través de numerosos estados intermedios llamados eones. Del mismo modo, su causa generatriz, la ignorancia, es la forma oscura de su opuesto: el conocimiento o *gnosis*, única posibilidad de retorno al Pléroma. Ese conocimiento es la clave de la soteriología gnóstica, único medio válido para la salvación, que se convierte en un acontecimiento cósmico en cada individuo que es iluminado, pero a la vez, lo trasciende restaurando la divinidad deteriorada. Ahora bien, sostenían los valentinianos que, a partir de la materia amorfa, se escindieron tres sustancias: una “espiritual” femenina llamada Sophía, madre de los hombres “espirituales” o *pneumáticos*;

²²⁷ Cf. E. Voegelin, *Los movimientos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión*, Madrid, RIALP, 1966, pp. 10-13.

otra “racional”, que dio origen al Demiurgo Yahveh, quien a su vez constituye el origen de Hebdómada y de los hombres “rationales”, llamados también “animales” o *psýquikos*, y, en tercer lugar, una naturaleza *hýlika* que a su vez se disoció, por un lado, en “espiritual” o diabólica, origen de los ángeles malignos; por otro, en “irracional”, origen de los hombres *hýlikos*, “materiales” o irracionales y de las almas de los animales, y finalmente, en una naturaleza *hýlia* “pura”, origen de los cuatro elementos físicos, a saber: aire, tierra, fuego y agua.²²⁸

En la antropología, los gnósticos se adhieren a la corriente órfico-dionisiaca, que distingue al hombre en un elemento corporal y otro incorporeal. El hombre es presentado en tres clases: “establecen tres clases de hombres: espiritual, psíquico y terreno, correspondientes a Caín, Abel y Set, y a partir de éstos establecen las tres naturalezas, no en cada uno de los individuos, sino en el conjunto del género humano”.²²⁹

Tales categorías obedecían a una distinción en la naturaleza de la “sustancia” de la que estaban hechos y manifestaba el destino de los tres linajes: el “espiritual” estaba llamado a la salvación independientemente de sus obras; el “psíquico” podía acercarse a uno u otro extremo de la jerarquía antropológica según el ejercicio libre y racional de su *psyché*; mientras que el “material” estaba predestinado a la condenación y aniquilación en virtud de su naturaleza corrompida, más allá de la calidad moral de sus acciones.²³⁰

Proponían una división entre los habitantes del Imperio. En las ciudades del Imperio, convivían paganos, judíos y cristianos. Los paganos eran los materiales, destinado a la aniquilación. Los judíos y los cristianos corrientes eran los psíquicos: vivían la fe y estaban sometidos a las reglas morales. Los gnósticos en el seno de la comunidad cristiana eran los espirituales: poseían el conocimiento, idéntico a la centella espiritual divina, y observaban las leyes morales por amor, no por imposición. De hecho, se salvaban por naturaleza, no por conducta.²³¹

Los escritos gnósticos desarrollan el tema antropológico por medio de una exégesis esotérica de la narración del *Génesis*, por ejemplo, el pasaje correspondiente del *Apócrifo de Juan*:

²²⁸ Cf. Ireneo, *Haer.* 1, 5, 1.

²²⁹ *Ibidem* 17, 5.

²³⁰ J. Alby, «El ‘hombre que viene de lo alto’. Elitismo y marginación en la antropología valentiniana», *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* 11, 2003, p. 205.

²³¹ Cf. M. Torrents, *op. cit.*, p. 380.

“Venid, hagamos un hombre según la imagen de dios y según nuestra semejanza, a fin de que su imagen sea luz para nosotros”. Y lo crearon por medio de sus respectivos poderes, de acuerdo con las instrucciones que habían recibido. Cada potestad obró una marca distintiva en la figura de la imagen que él había entrevisto en su elemento psíquico. Los luminares, con el propósito de recuperar la potencia de la madre, impartieron a Ialtabaot las siguientes instrucciones: “Sopla sobre su rostro tu propio aliento, y su cuerpo se levantará”. Y él sopló sobre su rostro su aliento, que es la potencia de su madre; pero no lo sabía, porque era un ignorante. Entonces la potencia de la madre salió de Ialtabaot y penetró en el cuerpo psíquico que ellos habían elaborado según la semejanza del ser primordial. Y se movió, se robusteció y resplandeció.²³²

En síntesis, la antropología gnóstica se halla, al igual que su cosmología, subordinada a una teología de la salvación individual, que es un producto típico de la mentalidad helenística. Sólo en este aspecto puede hablarse de un enlace de la gnosis con las religiones de misterios de este periodo. En cambio, la doctrina gnóstica de los primeros principios, si bien presenta trazos netamente soteriológicos, responde a una dinámica filosófica independiente, que enlaza rigurosamente con la tradición intelectual del platonismo tardío. En este sentido, la gnosis de los siglos II y III constituye una auténtica corriente filosófica y es el antecedente más directo del neoplatonismo.

2.3 Antropología judeo-cristiana

El primer tema que se aborda es el de la antropología bíblica, dividido en la visión del Antiguo y Nuevo Testamento, luego se pasa a la interpretación imprescindible de un rabino del siglo II, Filón de Alejandría, para dar paso al desarrollo patrístico, que se va consolidando; por interés del trabajo, solo se presenta el periodo de los primeros cuatro siglos de los escritores de lengua griega.

2.3.1 El hombre en la *Biblia*

La Sagrada Escritura tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento presenta una visión especial del hombre, de hecho, toda ella es antropológica, pues resalta la necesaria relación del hombre con Dios, manifestada en la creación (*Gn* 1-2), la caída (*Gn* 3), la alianza (*Ex* 19, 20), la guía por medio de los patriarcas (*Gn* 12 ss.), los jueces (*Jos* y *Jc*) y los profetas, hasta

²³² *Nag Hammadi* 11, 1, 15 y 19.

la venida del Verbo Encarnado que da sentido al caminar del hombre salvándolo y extendiendo ésta a toda la humanidad (NT). El destinatario de este mensaje siempre es el hombre, quien es interpelado para que descubra su origen y su fin.²³³ Tal como lo refiere el documento *Dei Verbum*:

Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía. Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación.²³⁴

Así el recorrido de la Historia de la Salvación presentado en la *Biblia* es la historia del hombre creado, caído y redimido, por eso se convierte en un recorrido antropológico, que denota el ser, deber ser y finalidad del hombre.

2.3.1.1 Antiguo Testamento

Antes de iniciar con las referencias textuales, se propondrán conceptos semánticos propios del Antiguo Testamento que se refieren al hombre.

La cultura hebrea refiere al hombre en tres términos: *basar*, *nefes*, *ruah*, que no tienen traducción precisa en las lenguas grecorromanas, por eso en muchos casos parece una concepción extraña para los parámetros mentales occidentales con una fuerte influencia helenista.²³⁵

Basar significa originalmente la carne de cualquier ser vivo (*Is* 22, 13; 44, 16; *Lv* 4, 11), de ahí designa al ser viviente en su totalidad en cuanto ser perceptible por los sentidos, su significado más cercano con las lenguas occidentales es el de cuerpo, pues es la manifestación

²³³ Cf. M. Flick y Z. Alszeghy, *op. cit.*, p. 45.

²³⁴ *DV* 1, 2.

²³⁵ Cf. J. L. Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Burgos, Sal terrae, 1996, p. 20; Cf. M. Castaño, «El hombre desde la *Biblia*. Hacia una antropología bíblica, partiendo del Antiguo Testamento», *La colmena* 31, 2001, pp. 83-95.

exterior de la vitalidad orgánica (*Nm* 8, 7; *Jb* 4, 15). También designa al hombre entero (*Sal* 56, 5. 12) en una especie de metonimia. *Basar* refiere la debilidad tanto física como moral, fragilidad y caducidad inherentes a la condición humana (*Gn* 6, 12; *Is* 40, 6; *Sal* 78, 39), pero solo como característica, no fuente o principio, algo que sí proponen las filosofías helenistas. Entonces *basar* denota al hombre efímero.²³⁶

Nefes es el término central de la antropología hebrea. Significa garganta, el órgano de la respiración (*Jon* 2, 6; *Sal* 69, 2; 105, 18), por metonimia, respiración y aliento (*I R* 17, 21; *2 S* 16, 14) de donde toma el sentido de principio vital o vida común a hombres y animales, refiere al ser vivo en general (*Gn* 12, 5) y en especial al hombre (*Lv* 23, 30; *I S* 18, 1; *Jb* 16, 4). La *nefes* es el centro vital inmanente al ser humano, la persona concreta animada por su propio dinamismo y dotada de sus rasgos distintivos, hasta el punto de que con este término se puede significar lo que hoy llamaríamos la personalidad o la idiosincrasia de tal o cual ser humano (*Ex* 23, 9). Pero no es una entidad puramente espiritual como la *psyché* pues está afectada por la corporalidad y son inseparables, por eso no es extraño que *nefes* y *basar* se utilicen indistintamente para denotar al hombre entero, así que es *nefes-basar*, el hombre es unidad psicosomática, cuerpo animado y alma encarnada, por lo tanto, no hay concepción dualista, sino sintética. De esta concepción integracionista se deduce que ni el pecado se adscribe a la carne o al cuerpo, ni la santidad concierne a un estrato espiritual o anímico, pecado y justicia, vicio y virtud, proceden de decisiones personales que embargan al hombre entero, el cual está ante Dios en su totalidad indivisible.²³⁷

Ruah designa al hombre abierto hacia arriba, al hombre fortalecido. El término significa primeramente viento o brisa y, por consiguiente, respiración (*Gn* 41, 8) o vitalidad (*Gn* 45, 27; *Jc* 15, 19), pero también se utilizó para denotar al espíritu de Yahvé y, menormente, el espíritu comunicado al hombre es la fuerza creadora o don divino (*Jb* 33, 4; *Sal* 33, 6; 51, 12-13; 105, 29-30; *Is* 31, 3), no solo el aliento inmanente como *nefes*. Este concepto es teoantropológico y expresa una nueva dimensión del hombre: la de su apertura y relación con Dios, quien por el *ruah* fortalece su precariedad connatural, apuntala la debilidad y posibilita la trascendencia de la condición carnal por la participación del don divino.²³⁸

²³⁶ Cf. J. L. Ruíz de la Peña, *op. cit.*, pp. 20-22; H. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1975, pp. 45-51.

²³⁷ Cf. J. L. Ruíz de la Peña, *op. cit.*, pp. 22-24; H. Wolff, *op. cit.*, pp. 25-44.

²³⁸ Cf. J. L. Ruíz de la Peña, *op. cit.*, pp. 24-25; H. Wolff, *op. cit.*, pp. 53-61.

El hombre bajo estas concepciones no es objeto de una definición abstracta, esencialista o genérica, al estilo de la tradición filosófica, sino más bien describe la unidad psicosomática, dinámica, multidimensional y como sujeto de una triple relación constitutiva: es mundano, solidario con los demás seres, principalmente con sus semejantes en cuanto a *basar*; es *nefes* por estar equipado con dinamismo vital inmanente; y *ruah* en cuanto receptor del influjo carismático de Dios, que lo pone a su servicio y lo llama a un destino salvífico.²³⁹ En síntesis, el hombre es un ser-para-Dios, que se descubre en el ser-desde, manifestado en la creaturalidad.²⁴⁰

Los términos aquí explicados tuvieron una traducción al griego, que no denotaba del todo la semántica, pero al menos se acercaba, así, *basar* fue traducida como *sarx* (carne) o *soma* (cuerpo); *nefes*, por *psyché* (alma), y *ruah*, por *pneuma* (espíritu).

El tema fundamental de la antropología veterotestamentaria es el de la imagen de Dios, pero este tema se centra en el tema teológico de la Sagrada Escritura que es la historia de la salvación, cimentada en la alianza con el pueblo de Israel.²⁴¹

En esta clave hermenéutica, la historia de la salvación nos revela al hombre, pues es un ser tan especial por su imagen y semejanza que está hecho para la alianza, la cual es un compromiso mutuo, Dios se compromete con las promesas que son esencialmente cuatro: la asistencia en la necesidad, la constitución de un pueblo elegido, la obtención de una tierra prometida y la bendición de todas las naciones (*Gn* 12, 1-3; 15, 1-6; 17, 1-10) e Israel a guardar la fidelidad y honrar al único Dios verdadero (*Jos* 24, 16-24).

Sin embargo, a pesar de la alianza, el hombre la rompe, es infiel, y ese mal no sólo afecta al pecador, sino que atenta contra la relación personal con Dios, lo cual tiene consecuencias (*Jos* 24, 19-20; *2 Cro* 36, 14-21).

La alianza deja ver que el hombre tiene un lugar importante en la creación y que Dios, además de haberlo creado, le perdona las infidelidades causadas por el pecado y lo renueva para que alcance la perfección destinada para él (*Jr* 32, 37-40; *Ez* 11, 17-20).

²³⁹ Cf. J. L. Ruíz de la Peña, *op. cit.*, p. 25.

²⁴⁰ Cf. W. Mork, *El sentido bíblico del hombre*, Madrid, Gráficas Halar, 1970, p. 14 ss.; L. Scheffczyk, *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Barcelona, Herder, 1967, p. 37.

²⁴¹ Cf. J. Lorda, *Antropología teológica*, p. 27.

La creación

Existen dos relatos de la creación en los capítulos 1 y 2 de *Génesis*, cada uno con detalles específicos, influenciados por la tradición de los hagiógrafos, a saber, la sacerdotal (*Gn* 1-2, 4a), que se interesa por las genealogías, ritos, leyes y fechas y refiere a Dios como un ser trascendental y distante, y la yahvista (*Gn* 24b-25) que suele designar a Dios con el nombre de Yahvé y atribuirle relaciones y actitudes humanas, como un dios familiar y cercano.²⁴² Ambos relatos cuentan no sólo la historia de los orígenes, sino que expresan las formas permanentes de la realidad, al decir cómo ha sido creado el hombre, expresa también cómo es.²⁴³

Gn 1, 1-2, 4a

Al principio Dios creó el cielo y la tierra. La tierra era algo informe y vacío, las tinieblas cubrían el abismo, y el soplo de Dios se cernía sobre las aguas. Entonces Dios dijo: “Que exista la luz”. Y la luz existió.

Dios vio que la luz era buena, y separó la luz de las tinieblas; y llamó Día a la luz y Noche a las tinieblas. Así hubo una tarde y una mañana: este fue el primer día.

Dios dijo: “Que haya un firmamento en medio de las aguas, para que establezca una separación entre ellas”. Y así sucedió.

Dios hizo el firmamento, y este separó las aguas que están debajo de él, de las que están encima de él; y Dios llamó Cielo al firmamento. Así hubo una tarde y una mañana: este fue el segundo día.

Dios dijo: “Que se reúnan en un solo lugar las aguas que están bajo el cielo, y que aparezca el suelo firme”. Y así sucedió. Dios llamó Tierra al suelo firme y Mar al conjunto de las aguas. Y Dios vio que esto era bueno.

Entonces dijo: “Que la tierra produzca vegetales, hierbas que den semilla y árboles frutales, que den sobre la tierra frutos de su misma especie con su semilla adentro”. Y así sucedió.

La tierra hizo brotar vegetales, hierba que da semilla según su especie y árboles que dan fruto de su misma especie con su semilla adentro. Y Dios vio que esto era bueno.

Así hubo una tarde y una mañana: este fue el tercer día.

Dios dijo: “Que haya astros en el firmamento del cielo para distinguir el día de la noche; que ellos señalen las fiestas, los días y los años, y que estén como lámparas en el firmamento del cielo para iluminar la tierra”. Y así sucedió.

Dios hizo dos grandes astros –el astro mayor para presidir el día y el menor para presidir la noche– y también hizo las estrellas. Y los puso en el firmamento del cielo para iluminar la tierra, para presidir el día y la noche, y para separar la luz de las tinieblas. Y Dios vio que esto era bueno. Así hubo una tarde y una mañana: este fue el cuarto día.

Dios dijo: “Que las aguas se llenen de una multitud de seres vivientes y que vuelen pájaros sobre la tierra, por el firmamento del cielo”.

²⁴² Para un panorama de las tradiciones: José Loza y Raúl Duarte, *Introducción al Pentateuco. Génesis*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2007, pp. 131-133.

²⁴³ J. Lorda, *Antropología teológica*, p. 32.

Dios creó los grandes monstruos marinos, las diversas clases de seres vivientes que llenan las aguas deslizándose en ellas y todas las especies de animales con alas. Y Dios vio que esto era bueno. Entonces los bendijo, diciendo: “Sean fecundos y multiplíquense; llenen las aguas de los mares y que las aves se multipliquen sobre la tierra”.

Así hubo una tarde y una mañana: este fue el quinto día.

Dios dijo: “Que la tierra produzca toda clase de seres vivientes: ganado, reptiles y animales salvajes de toda especie”. Y así sucedió.

Dios hizo las diversas clases de animales del campo, las diversas clases de ganado y todos los reptiles de la tierra, cualquiera sea su especie. Y Dios vio que esto era bueno.

Dios dijo: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo”. Y Dios creó al hombre a su imagen; lo creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer.

Y los bendijo, diciéndoles: “Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra”.

Y continuó diciendo: “Yo les doy todas las plantas que producen semilla sobre la tierra, y todos los árboles que dan frutos con semilla: ellos les servirán de alimento.

Y a todas las fieras de la tierra, a todos los pájaros del cielo y a todos los vivientes que se arrastran por el suelo, les doy como alimento el pasto verde”. Y así sucedió.

Dios miró todo lo que había hecho, y vio que era muy bueno. Así hubo una tarde y una mañana: este fue el sexto día.

Así fueron terminados el cielo y la tierra, y todos los seres que hay en ellos.

El séptimo día, Dios concluyó la obra que había hecho, y cesó de hacer la obra que había emprendido.

Dios bendijo el séptimo día y lo consagró, porque en él cesó de hacer la obra que había creado. Este fue el origen del cielo y de la tierra cuando fueron creados.

El texto narra el acto libre de la creación, pues nadie lo propuso ni lo ordenó. El hagiógrafo presenta el orden y armonía que se gestó por obra y poder de Dios, su voluntad increpó al vacío y su palabra creadora hizo que de la nada surgiera algo, participando el ser. Todo fue dispuesto como Dios lo ordenó, pero lo que debe llamarnos la atención es el relato de la creación del hombre, que en esta perícopa es un acto unido a la creación del universo, pero que revela su lugar en la escala de los seres creados al haber sido puesto en la cima del universo visible. A este respecto Juan Pablo II dice:

Este conciso fragmento contiene las verdades antropológicas fundamentales: el hombre es el ápice de todo lo creado en el mundo visible y el género humano, que tiene su origen en la llamada a la existencia del varón y la mujer, corona toda la obra de la creación.²⁴⁴

La doctrina judeo-cristiana ha puesto en el culmen la creación del hombre, asegurando que tiene una existencia preminente y que Dios le ha dado un lugar especial,²⁴⁵ pero nunca ha

²⁴⁴ Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, 6.

²⁴⁵ Cf. CEC, 355-361.

dicho que el hombre puede hacer lo que quiera con la creación o que es el dueño,²⁴⁶ pues al ser imagen y semejanza de Dios debe ejercer el poder como Dios, que se compromete, pone orden, organiza y transforma.²⁴⁷

El otro asunto que resalta es el de la *imago Dei*, éste ha sido muy reflexionado en la antropología bíblica y asumido por la patrística. Subraya que, frente al mundo, el hombre refleja algo de Dios, lleva una huella de las características divinas, la cual le da una dignidad especial.²⁴⁸ La imagen parece indicar a un ser capaz de dialogar con Dios, de tener una relación personal.²⁴⁹ En el contexto inmediato del Antiguo Testamento, parece establecerse una relación entre imagen y semejanza y el dominio del hombre en la tierra; en el desarrollo de la Teología, la imagen es la determinación estructural del hombre como persona, referido desde lo más profundo de su ser a Dios como fundamento y figura de su existencia, abierto al mundo y, en él, al Absoluto; mientras que la semejanza apunta a la plenitud de vida y de imagen que el hombre debe alcanzar.²⁵⁰ En esta misma línea está *Sb* 2, 23 y *Si* 17, 1-14.

Además del tema de la bendición nupcial, que destaca la idea de dominio y añade la fecundidad, con la cual, el hombre trasmite la imagen de Dios, que es la razón por la que la sexualidad humana está regida por reglas morales como señal de la santidad de su imagen.²⁵¹

El relato de *Gn* 2, 4b-25

El día en que Yahvé Dios hizo la tierra y los cielos, no había sobre la tierra arbusto alguno, ni había brotado aún ninguna planta silvestre, pues Yahvé Dios no había hecho llover todavía sobre la tierra, y tampoco había hombre que cultivara el suelo e hiciera subir el agua para regar toda la superficie del suelo. Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo de la tierra; luego sopló en sus narices un aliento de vida, y existió el hombre con aliento y vida. Yahvé Dios plantó un jardín en un lugar del Oriente llamado Edén, y colocó allí al hombre que había formado. Yahvé Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles, agradables a la vista y buenos para comer. El árbol de la Vida estaba en el jardín, como también el árbol de la Ciencia del bien y del mal. Del Edén salía un río que regaba el jardín y se dividía en cuatro brazos. El primero se llama Pisón, y corre rodeando toda la tierra de Evila donde hay oro, oro muy fino. Allí se encuentran también aromas y piedras preciosas. El segundo río se llamaba Guijón y rodea la tierra de Cus. El tercer río se llama Tigris, y fluye al oriente de Asiria. Y el cuarto río es el Éufrates. Yahvé Dios tomó al hombre y lo puso en el jardín del Edén para que

²⁴⁶ Cf. A. Wénin, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della genesi I Gen 1, 1-12, 4*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2008, pp. 29-33.

²⁴⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 24-27.

²⁴⁸ Cf. J. Lorda, *Antropología teológica*, p. 33.

²⁴⁹ Cf. M. Flick y Z. Alszeghy, *op. cit.*, pp. 98-99.

²⁵⁰ Cf. A. Martínez, *Antropología teológica fundamental*, Madrid, BAC, 2002, pp. 99-105.

²⁵¹ Cf. J. Lorda, *Antropología teológica*, p. 33.

lo cultivara y lo cuidara. Y Yahvé Dios le dio al hombre un mandamiento; le dijo: “Puedes comer todo lo que quieras de los árboles del jardín, pero no comerás del árbol de la Ciencia del bien y del mal. El día que comas de él, ten la seguridad de que morirás”. Dijo Yahvé Dios: “No es bueno que el hombre esté solo. Le daré, pues, un ser semejante a él para que lo ayude”. Entonces Yahvé Dios formó de la tierra a todos los animales del campo y todas las aves del cielo, y los llevó ante el hombre para que les pusiera nombre. Y el nombre de todo ser viviente había de ser el que el hombre le había dado. El hombre puso nombre a todos los animales, a las aves del cielo y a las fieras salvajes. Pero no se encontró a ninguno que fuera a su altura y lo ayudara. Entonces Yahvé hizo caer en un profundo sueño al hombre y éste se durmió. Le sacó una de sus costillas y relleno el hueco con carne. De la costilla que Yahvé había sacado al hombre, formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces el hombre exclamó: “Esta sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada varona porque del varón ha sido tomada”. Por eso el hombre deja a su padre y a su madre para unirse a su mujer, y pasan a ser una sola carne. Los dos estaban desnudos, hombre y mujer, pero no sentían vergüenza.

Tres son los elementos importantes para la antropología: la escena de la creación del hombre; la descripción del Paraíso con sus dos árboles y el mandato de Dios; y la soledad de Adán y la creación de la mujer.²⁵²

Este relato subraya la importancia del trabajo como colaboración a la creación y presenta una visión sumamente plástica de la creación con el polvo del suelo y el soplo en su nariz como aliento de vida, que manifiesta la doble naturaleza humana: la material y la divina.

La descripción del Paraíso manifiesta la existencia de dos árboles, el de la vida y el de la ciencia del bien y mal, cuyo fruto no debe ser comido. El precepto quiere probar la obediencia y sumisión, pero no como una trampa, sino como fortalecimiento de la libertad, que también es un don de la imagen de Dios, el árbol simboliza la ley moral, a la cual el hombre debe estar sometido para realización de su ser.

Finalmente, la creación de la mujer como compañía para el hombre manifiesta el carácter social del género humano que necesita de la compañía y ayuda. La mujer es de la misma naturaleza que el hombre, por tanto, comparte su dignidad y cooperación en el mundo.

Estos textos resaltan características antropológicas muy importantes, pues revelan el ser, quehacer y finalidad del hombre.

Otro asunto fundamental en la antropología es el de la caída, el pecado, narrado en *Gn* 3, 1-24:

La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que el Señor Dios había hecho, y dijo a la mujer: “¿Así que Dios les ordenó que no comieran de ningún árbol del jardín?” La mujer le respondió: “Podemos comer los frutos de todos los árboles del jardín. Pero respecto

²⁵² Cf. *Ibidem*, pp. 41-49.

del árbol que está en medio del jardín, Dios nos ha dicho: ‘No coman de él ni lo toquen, porque de lo contrario quedarán sujetos a la muerte’”. La serpiente dijo a la mujer: “No, no morirán. Dios sabe muy bien que cuando ustedes coman de ese árbol, se les abrirán los ojos y serán como dioses, conocedores del bien y del mal”.

Cuando la mujer vio que el árbol era apetitoso para comer, agradable a la vista y deseable para adquirir discernimiento, tomó de su fruto y comió; luego se lo dio a su marido, que estaba con ella, y él también comió.

Entonces se abrieron los ojos de los dos y descubrieron que estaban desnudos. Por eso se hicieron unos taparrabos, entretejiendo hojas de higuera.

Al oír la voz del Señor Dios que se paseaba por el jardín, a la hora en que sopla la brisa, se ocultaron de él entre los árboles del jardín. Pero el Señor Dios llamó al hombre y le dijo: “¿Dónde estás?”.

“Oí tus pasos por el jardín, respondió él, y tuve miedo porque estaba desnudo. Por eso me escondí”.

Él replicó: “¿Y quién te dijo que estabas desnudo? ¿Acaso has comido del árbol que yo te prohibí?”.

El hombre respondió: “La mujer que pusiste a mi lado me dio el fruto y yo comí de él”.

El Señor Dios dijo a la mujer: “¿Cómo hiciste semejante cosa?”. La mujer respondió: “La serpiente me sedujo y comí”.

Y el Señor Dios dijo a la serpiente: “Por haber hecho esto maldita seas entre todos los animales domésticos y entre todos los animales del campo. Te arrastrarás sobre tu vientre, y comerás polvo todos los días de tu vida. Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo. Él te aplastará la cabeza y tú le acecharás el talón”.

Y el Señor Dios dijo a la mujer: “Multiplicaré los sufrimientos de tus embarazos; darás a luz a tus hijos con dolor. Sentirás atracción por tu marido, y él te dominará”.

Y dijo al hombre: “Porque hiciste caso a tu mujer y comiste del árbol que yo te prohibí, maldito sea el suelo por tu culpa. Con fatiga sacarás de él tu alimento todos los días de tu vida. Él te producirá cardos y espinas y comerás la hierba del campo. Ganarás el pan con el sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la tierra, de donde fuiste sacado. ¡Porque eres polvo y al polvo volverás!”.

El hombre dio a su mujer el nombre de Eva, por ser ella la madre de todos los vivientes.

El Señor Dios hizo al hombre y a su mujer unas túnicas de pieles y los vistió.

Después el Señor Dios dijo: “El hombre ha llegado a ser como uno de nosotros en el conocimiento del bien y del mal. No vaya a ser que ahora extienda su mano, tome también del árbol de la vida, coma y viva para siempre”.

Entonces expulsó al hombre del jardín de Edén, para que trabajara la tierra de la que había sido sacado.

Y después de expulsar al hombre, puso al oriente del jardín de Edén a los querubines y la llama de la espada zigzagueante, para custodiar el acceso al árbol de la vida.

La escena del pecado tiene lugar en el Paraíso, que representa la peculiar relación con Dios, la protección del dolor y la muerte. Pero esta narración no sólo expresa la caída original, sino lo esencial del pecado, que es el engaño de ocupar el lugar de Dios y ser autosuficientes, por eso abusa de su libertad, desobedece a Dios y no confía en Él. Así la vida del hombre queda encerrada en sus propios límites, en una independencia destructiva.²⁵³ Las consecuencias del

pecado son las miserias de la condición humana como la muerte que revela su límite temporal y afectan los aspectos de la imagen: la dignidad, capacidad de representar a Dios frente al mundo; la fecundidad y las relaciones humanas.²⁵⁴

Como el hombre experimenta su pequeñez, Dios lo busca para superarlo y el pueblo judío lo experimentó en la presencia de hombres que buscaban a Dios y reestablecían la amistad con él como los patriarcas, jueces y profetas. Para poder restablecer su unión propuso una alianza con la emisión de los mandamientos (*Ex 19-20*), que son preceptos de humanización, es decir, hacen al hombre identificarse con lo que es, recuperando la semejanza con Dios. Así que en adelante la antropología va a tener su referencia en el decálogo. El surgimiento de los jueces y profetas ayudarán al pueblo de Israel a no perder la alianza humanizante, esa alianza que los llevara a la plenitud y realización.²⁵⁵

Por esa razón, el hombre que quiere entablar nuevamente la amistad con Dios debe asumir su esencia que es saberse necesitado del Creador y reestablecer la relación a través de la oración que alaba su grandeza y bondad, que implora su auxilio en las necesidades y que pide perdón por los pecados. Como lo expresa el *Salmo 8*.²⁵⁶

¡Oh Señor, nuestro Dios,
qué grande es tu nombre en toda la tierra!
Y tú gloria por encima de los cielos,
hasta bocas de niños y lactantes
recuerdan tu poder a tus contrarios
y confunden a enemigos y rebeldes.
Al ver tu cielo, obra de tus dedos,
la luna y las estrellas que has fijado,
¿qué es el hombre, para que te acuerdes de él?,
¿qué es el hijo de Adán para que cuides de él?
Un poco inferior a un dios lo hiciste,
lo coronaste de gloria y esplendor.
Le has hecho que domine las obras de tus manos,
tú lo has puesto todo bajo sus pies:
ovejas y bueyes por doquier,
y también los animales silvestres,
aves del cielo y peces del mar,
y cuantos surcan las sendas del océano.
¡Oh Señor, Dios nuestro,
qué grande es tu Nombre en toda la tierra!

²⁵⁴ Cf. J. Lorda, *Antropología bíblica, de Adán a Cristo*, Madrid, Ediciones Palabra, 2005, pp. 49-57.

²⁵⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 63-126.

²⁵⁶ Cf. J. Lorda, *Antropología teológica*, pp. 39-41.

2.3.1.2 Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento presenta una clara imagen de lo que el hombre debe ser, principalmente en los Evangelios sinópticos y en los escritos paulinos,²⁵⁷ pues en la Encarnación, Dios se hace hombre y se convierte en paradigma y camino de la humanidad como lo recuerda la Constitución *Gaudium et spes*, n. 22:

En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación.

Así la teología neotestamentaria es eminentemente cristológica, por eso san Pablo recuerda que el hombre fue creado a imagen de Dios y Cristo es la nueva imagen del Padre: “Él es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación” (*Col* 1, 15). Además, se subraya que frente al pecado que separa al hombre de Dios, Jesús ha traído la redención y salvación, en él se revela el ser de Dios y el designio para el hombre como dice *Col* 1, 13-14: “Él nos liberó del poder de las tinieblas y nos trasladó al Reino de su Hijo querido, por quien recibimos la redención: el perdón de los pecados”.

La antropología bajo estos criterios de lectura se convierte en Cristología y Soteriología, que reafirman la categoría de “imagen de Dios”.

El hombre, al haber sido creado por Dios, recibe su ser y su conservación (*cf. Mt* 6, 25-34) y la respuesta de éste es observar el primero de todos los mandamientos: “Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas” (*Mc* 12, 29-32). En esa relación, se entabla un diálogo en el que Dios habla y el hombre escucha y, por medio de la oración, el hombre habla y Dios escucha. Por eso, los Evangelios subrayan la característica del hombre como un “oyente de la palabra”,²⁵⁸ característica que pone al

²⁵⁷ Es un esquema general que se puede ver en los libros: C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris, Du cerf, 1961; L. Scheffczyk, *op. cit.*; K. H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento I, Creación: el mundo, el tiempo, el hombre*, Barcelona, Herder, 1975.

²⁵⁸ Sintagma asumido y presentado detalladamente por K. Rahner en su obra con el mismo nombre.

hombre en el lugar más importante de la creación,²⁵⁹ pues tiene una relación estrecha con su Creador, convirtiéndose incluso en colaborador (cf. *Gn* 1, 28-30).

Todo el Nuevo Testamento sigue teniendo en cuenta la constante antropológica hebrea del hombre como unidad psicosomática,²⁶⁰ lo cual cuestiona la posible incorporación de la concepción helenista, por ejemplo, las 37 veces que se utiliza la palabra *psyché* en los sinópticos se equipara a *nefes*:²⁶¹ “porque quien quiera salvar su *psyché* la perderá, pero quien pierda su *psyché* por mí y por el Evangelio, la salvará” (*Mc* 8, 35). El término *psyché* que se traduce como “vida”, implica una unidad indivisible, a este respecto la versión de *Lc* 9, 25 dice: “Pues ¿de qué le sirve al hombre haber ganado el mundo entero, si él mismo se pierde o se arruina?” La idea de *psyché* es expresada en este texto con un pronombre reflexivo, quizá porque ese Evangelio fue destinado a la comunidad griega y no tendría la misma recepción. Otros textos principalmente de Mateo y Marcos manifiestan el sentido de vida de *psyché* y en *Lucas* hay alusiones, por ejemplo, 6, 9: “Entonces Jesús les dijo: ‘quiero preguntarles si en sábado es lícito hacer el bien en vez de hacer el mal, salvar una *psyché* o destruirla’”. El término significa por sinécdoque un hombre, una persona.

Sin embargo, hay algunos textos en los que *psyché* significa alma en el sentido griego, principio vital, muestra de ello se tiene el texto de *Mt* 6, 25 con su paralelo *Lc* 12, 22-23: “Por eso les digo: No anden preocupados por su *psyché*, qué comerán, ni por su *soma*, con qué se vestirán. ¿No vale más la *psyché* que el alimento, y el *soma* más que el vestido?”; así como *Mt* 10, 28 con su paralelo *Lc* 12, 4-5: “No teman a los que dañan el *soma*, pero no pueden matar la *psyché*, teman más bien a aquel que puede llevar a la perdición *psyché* y *soma* en el *gehena*”.

El término *soma* también tiene la connotación de referir la totalidad del ser humano, a tal grado que se sustituye con un pronombre personal *Mt* 6, 22-23: “La lámpara del cuerpo es el ojo. Si tu ojo está sano, todo tu *soma* estará luminoso; pero si tu ojo está malo, todo tu *soma* estará a oscuras. Y, si la luz que hay en ti es oscuridad, ¡qué oscuridad habrá!”. Entonces el concepto también es usado en sentido bíblico y no heleno.

²⁵⁹ Cf. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Maliaño, Sal Terrae, 2019, p. 63.

²⁶⁰ A este respecto H. Schelkle, *op. cit.*, pp. 124-127, 140-141.

²⁶¹ Cf. L. Ruiz de la Peña, *op. cit.*, p. 64.

Además de las características mencionadas, los sinópticos subrayan la característica filial en el hombre. A Dios se le llama Señor, pero no con la referencia de “dueño”, sino de “cuidador”, de proveedor de beneficios para sus súbditos,²⁶² sin embargo, el nombre más propio en los sinópticos es el de “padre”, con el cual Jesús suele referirse a Dios y cuya máxima representación está en *Mt* 6, 9: “Ustedes oren así: Padre nuestro que estás en el cielo, santificado sea tu nombre”,²⁶³ desde esta perspectiva, el hombre se ve y se siente como hijo de Dios, característica que le permite estar más unido a Dios y le da una confianza plena de realización, pues está sustentado por su padre. Dicha filiación implica el amor de entrega, que hace reflejar la característica de santidad de su padre (*cf. Mt* 5, 43-48).

El hombre manifiesta su pecado, y frente a Dios que es santo, el hombre se asume pecador, tal concepción está presente también en el Antiguo Testamento, pero el Nuevo lo recuerda para matizar el carácter soteriológico de Jesús. Así, en *Lc* 5, 8 Pedro manifiesta el sentimiento de la humanidad:²⁶⁴ “aléjate de mí, Señor, que soy un hombre pecador”, también *Mc* 10, 18 recuerda que entre los hombres nadie se puede adjudicar el cualidad de bondad, sino sólo Dios; Jesús resalta el carácter perverso de la generación de su tiempo (*Mc* 8, 39). *Lc* 13, 1-5 relata que Jesús se entera de la muerte de algunos galileos por manos de Pilato y afirma que no fue porque eran más pecadores que los que se salvaron, así que motiva a la conversión para que no perezcan de la misma manera, destacando que la muerte no sólo es un proceso natural, sino que es consecuencia del pecado, un castigo.

Derivado de lo anterior, se postula otra característica del hombre, siempre en relación con alguna de Dios. Dios es juez, así que el hombre es un condenado y por eso debe esperar un juicio: “por eso les digo que el día del juicio habrá menos rigor para la tierra de Sodoma que para ti” (*Mt* 11, 24); en el mismo argumento, *Mt* 12, 41 declara: “la gente de Nínive se levantará en el juicio con esta generación y la condenarán, porque al menos ellos se convirtieron por la predicación de Jonás.

En los Evangelios, el hombre está proyectado como hombre frente a Dios, pero frente a la división de la humanidad en judíos y gentiles, en la que sólo los judíos pueden tener esa experiencia, Jesús abre la posibilidad a que todos los hombres de todas las culturas accedan a estar frente a Dios, pues es la realización del género humano. Con esta visión panorámica

²⁶² *Cf.* H. Schelkle, *op. cit.*, p. 146.

²⁶³ También pueden consultarse *Mt* 5, 48; 6, 4. 32; 7, 11.

²⁶⁴ *Cf.* H. Schelkle, *op. cit.*, p. 150.

de los sinópticos, se manifiesta la continuidad y discontinuidad del tratamiento antropológico, pues en el Antiguo Testamento se proponían muchas esperanzas para la realización del hombre, pero en el Nuevo, Jesús las hace presentes y las plenifica.

En la concepción paulina del hombre se subraya el concepto de imagen, asentando que se ha manifestado de manera clara en la Encarnación del Verbo, por eso hace frecuentes comparaciones entre Adán y Cristo, que se manifestó como el hombre pleno, por lo cual, para que el hombre se realice, debe configurarse con Él; dicha comparación le lleva a presentar dualidades en la concepción antropológica como las del hombre terrestre y el hombre espiritual (*cf. 1 Co 15, 45-47*); el hombre exterior y el hombre interior (*cf. 2 Co 4, 16*); y el hombre viejo y el hombre nuevo (*cf. Col 3, 9*).

Pablo no intenta sistematizar la antropología, sino que le interesa la dimensión teológica del hombre, la cual es asumida del Antiguo Testamento,²⁶⁵ es un ser creado y no existe más que en función de Dios (*cf. Rm 9, 20*) y para glorificarlo (*cf. Rm 1, 21*), pero privado de perfecciones (*cf. Rm 1, 23*).

La terminología que utiliza es griega, los conceptos *soma*, *psyché*, *nous* y *pneuma* son usados de manera popular, pero también con un sentido metafórico, inspirado en la concepción hebrea, así en la despedida de la *Carta a los Tesalonicenses* dice: “Que Él, el Dios de la paz, los santifique plenamente y que todo su ser, espíritu (*pneuma*), alma (*psyché*) y cuerpo (*soma*) se conserven sin mancha” (*1 Ts 5, 23*). Ahí, aunque usa la división con un sentido muy helenístico, está marcando la unidad, propia del judaísmo, así que el hombre es, en este sentido, un ser total que está llamado a la perfección con todo su ser. El término *pneuma* adquiere un matiz semántico muy importante, no es sólo la parte superior del alma, sede de las funciones espirituales, sino también el lugar de encuentro con Dios y donde se inicia la renovación, pues es la presencia del Espíritu de Dios lo que le participa la vida divina y lo transforma (*cf. 1 Co 12, 3; Rm 8, 5. 15; Ga 5, 18, 25*).²⁶⁶

Cristo es el modelo de la humanidad, por lo tanto, su antropología es cristología, muestra de ello es el siguiente himno cristológico, en el cual se perfila una concepción del hombre.

Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo; por cuanto nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor;

²⁶⁵ Cf. C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris, Du cerf, 1961, pp. 147-148.

²⁶⁶ Cf. J. Lorda, *Antropología teológica*, pp. 60-62.

eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia con la que nos agració en el Amado.

En él tenemos por medio de su sangre la redención, el perdón de los delitos, según la riqueza de su gracia que ha prodigado sobre nosotros en toda sabiduría e inteligencia, dándonos a conocer el Misterio de su voluntad, según el benévolo designio que en él se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra.

A él, por quien entramos en herencia, elegidos de antemano, según el previo designio del que realiza todo conforme a la decisión de su voluntad, para ser nosotros alabanza de su gloria, los que ya antes esperábamos en Cristo.

En él también ustedes, tras haber oído la Palabra de la verdad, el Evangelio de su salvación, y creído también en él, fueron sellados con el Espíritu Santo de la Promesa, que es prenda de nuestra herencia, para redención del Pueblo de su posesión, para alabanza de su gloria (*Ef* 1, 3-14).

Una característica importante del hombre paulino es que debe ser santo en el amor y para lograrlo ha recibido la gracia, la ayuda divina, por eso está llamado a vivir en la santidad, además subraya la filiación con Dios, el hombre es su hijo, quien, frente al pecado, ha sido salvado, redimido y sellado por el Espíritu Santo para vivir en unión plena con Él. Así el hombre recobra su dignidad y puede vivir en plenitud. Este himno manifiesta esa antropología unida a la cristología, pues es Cristo quien le ha mostrado al hombre lo que verdaderamente es.

Otro acontecimiento importante es la resurrección de Jesús, imagen del hombre nuevo, pues en la gloria de su cuerpo físico, se anticipa la gloria de cada hombre, ya que “el hombre fue creado en el origen en el Verbo, que es la perfecta imagen de Dios; y alcanzará su plenitud en Jesucristo, el Verbo encarnado y resucitado glorioso”.²⁶⁷

Con esta visión Pablo manifiesta su concepción antropológica, basada en una teología de la imagen.

En *Juan*, el hecho de la Encarnación significa una elección amorosa y sacramental al hombre, por tanto, una renovación, pues ahora será iluminado con el Dios-Hombre para realizarse (*Jn* 1, 9), así el hombre auténtico será el que crea en Jesús y cumpla su voluntad con libertad, apartándose del pecado y aceptando la salvación.²⁶⁸

²⁶⁷ J. Lorda, *Antropología teológica*, pp. 55-56.

²⁶⁸ G. Colzani, *Antropología Teológica, el hombre: paradoja y misterio*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2001, pp. 127-145.

2.3.1.3 Una interpretación de la creación del hombre bajo ojos judíos: Filón de Alejandría

El pensamiento de Filón constituye un sincretismo, que, sobre el fondo judío, yuxtapone elementos platónicos, estoicos, pitagóricos, aristotélicos, cuidando poco la armonía. Su veneración hacia la Filosofía platónica le valió el calificativo de Platón hebreo.²⁶⁹

Su antropología está inspirada en el platonismo y en el estoicismo, hay una exposición de este pensamiento en su obra exegética *Sobre la creación del mundo* XXIII-XXIX, que explica *Gn* 1, 26-27 y en XLVI-LV, que expone el contenido de *Gn* 2, 7. El contenido se relaciona con otros escritos para afirmar que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma, así distingue al hombre celeste, creado a imagen de Dios, sin tomar parte de lo mortal y terrestre, asumiendo que el intelecto (νοῦς) es el garante del εἰκών; del terreno, que ha sido formado con materia dispersa.²⁷⁰ El cuerpo procede de la materia, es como la cárcel del alma, e impide ver las cosas divinas. El cuerpo es malo, así que el placer que proviene de él (μοχθήρα) también. El alma está compuesta de dos partes: la corpórea, que proviene de la tierra y que está mezclada con la sangre, y la que proviene del λόγος, soplo divino (πνεῦμα), emanación (ἀπόσπασμα) de la divinidad, en la cual se halla la inteligencia (νοῦς) y la voluntad libre, siendo éstas los bienes supremos del hombre. Esta parte se separa del cuerpo después de la muerte y retorna a su estado primitivo. Considera que hay almas de naturaleza más divina: los ángeles, los demonios y los héroes, quienes habitan en la parte superior del éter.²⁷¹ Otras encerradas en cuerpos mortales como la de los hombres carnales, que después de la muerte, por el deseo del cuerpo mortal, retornan a él. Otras, que repudian el cuerpo, lo llaman cárcel y tumba y huyen de él como de una prisión.²⁷² En el alma distingue, como los estoicos, ocho potencias: entendimiento, cinco sentidos, la palabra y la potencia generativa.²⁷³

²⁶⁹ Cf. Jerónimo, *De vir.* XI (PL 23, 659 B).

²⁷⁰ Cf. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma, Borla, 1983, p. 26.

²⁷¹ Cf. Filón, *Plant.*, 216.

²⁷² Cf. Filón, *Praem.*, 69-71; L. Pérez, «La escatología personal en Filón de Alejandría: inmortalidad y destino del alma», *Nova Tellus* 36/2, 2018, pp. 22-33.

²⁷³ Cf. Filón, *Migr.*, V 390; L. Pérez, «El destino de las almas virtuosas según Filón: ¿Qué significa la inmortalidad?», *Stylos* 27, 2018, pp. 212-226.

El cuerpo inclina al hombre a lo terreno, al placer sensible, de donde surge la tentación y el pecado, que liga al hombre al cuerpo y lo inclina al mal separándole de Dios. El cuerpo es un estorbo para creer en Dios, para conocerle y retornar a Él. Para liberar el alma se necesita despreciar el cuerpo y someterlo a un ascetismo riguroso, a fin de purificar el alma de todo contacto con las cosas de la tierra. El desprendimiento se realiza mediante la virtud, que tiene en Filón un sentido de lucha y austeridad, a la manera de los estoicos. Todos los bienes son gracias de Dios, pero esto no excluye la cooperación del esfuerzo personal del hombre.²⁷⁴

La purificación tiene cuatro grados:²⁷⁵

1. Es preciso liberarse de las impresiones falaces y relativas de los sentidos.
2. Después, de las pasiones y de todo apego a los placeres sensibles, con lo cual se llega al estado de insensibilidad (*ἀπαθεία*).
3. Luego hay que elevarse por encima del raciocinio discursivo, que es insuficiente para llegar al conocimiento de Dios. Toda ciencia es vanidad, como se ve por las disputas y contradicciones de los filósofos. Lo mejor es suspender el juicio.
4. A Dios se llega mediante la fe mística, el don de profecía y la intuición en el éxtasis pasivo (*θεωρία*). El hombre no puede conocer a Dios por sus propias fuerzas, pero Dios le ayuda gratuitamente mediante el don de profecía. En el éxtasis el alma es arrebatada de “furor divino”, llegando el hombre a un estado semejante a la embriaguez, con pérdida de la conciencia personal. En esto consiste la suprema felicidad que puede lograrse en esta vida.

2.3.2 Antropología de los Padres

En este apartado se consideran las propuestas antropológicas de algunos Padres de la Iglesia, considerando la posible influencia en el pensamiento del Niseno, por tal razón, se presentan específicamente las de entorno oriental, lengua griega y existencia hasta mediados del siglo IV, pues implica una contemporaneidad con Gregorio de Nisa.

Los Padres no crean una antropología, sino que la infieren de las Sagradas Escrituras, convirtiéndose principalmente en exégetas, sin embargo, con el bagaje cultural

²⁷⁴ Cf. G. Fraile, *op. cit.*, pp. 695-696.

²⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 696.

grecorromano, usan elementos de su reflexión antropológica, principalmente la filosófica y médica, y construyen una forma más clara de entender al hombre.

Los temas centrales de esta reflexión son: la creación del hombre (*Gn* 1, 26-27 y 2, 7), la salvación ofrecida por Jesucristo, la nueva forma de entender al hombre con su modelo, la moral que funda una doctrina de la dignidad e igualdad y el esfuerzo ascético como respuesta a Dios, con esto ofrece una visión del hombre con una perspectiva diferente en cuanto a su origen, destino, estructura y relaciones y lo comprende como imagen de Dios, llamado a divinizarse en Cristo.²⁷⁶

El desarrollo de la reflexión sobre el hombre en los inicios del cristianismo no fue tan importante como la predicación y la asimilación del Evangelio, sin embargo, hay referencias a la importancia del hombre en la creación por haber sido creado a imagen y semejanza de Dios; por ejemplo, la *Carta a los Corintios* de Clemente Romano († 101) dice:

¿Qué hemos de hacer, pues, hermanos? ¿Hemos de abstenemos ociosamente de hacer el bien, hemos de abandonar el amor? Que el Señor no permita que nos suceda tal cosa; sino apresurémonos con celo y tesón en cumplir toda buena obra. Porque el Creador y Señor del mismo universo se regocija en sus obras. Porque con su poder sumo Él ha establecido los cielos, y en su sabiduría incomprensible los ha ordenado. Y la tierra Él la separó del agua que la rodeaba, y la puso firme en el fundamento seguro de su propia voluntad; y a las criaturas vivas que andan en ella Él les dio existencia con su ordenanza. Habiendo, pues, creado el mar y las criaturas vivas que hay en él, Él lo incluyó todo bajo su poder. Sobre todo, como la obra mayor y más excelente de su inteligencia, con sus manos sagradas e infalibles Él formó al hombre a semejanza de su propia imagen. Porque esto dijo Dios: Hagamos al hombre según nuestra imagen y nuestra semejanza. Y Dios hizo al hombre; varón y hembra los hizo Él. Habiendo, pues, terminado todas estas cosas, las elogió y las bendijo y dijo: Crezcan y multiplíquense. Hemos visto que todos los justos estaban adornados de buenas obras. Sí, y el mismo Señor, habiéndose adornado Él mismo con obras, se gozó. Viendo, pues, que tenemos este ejemplo, apliquémonos con toda diligencia a su voluntad; hagamos obras de justicia con toda nuestra fuerza.²⁷⁷

Destaca que la creación fue coronada con la creación del hombre, que es imagen y semejanza. Esta es la línea de toda la patrística; sin embargo, en los primeros dos siglos, no hay una profundización ni sistematización de esta realidad.

Justino (c. 100-166), filósofo convertido al cristianismo,²⁷⁸ donde encuentra su realización y se dedica a defenderlo de los ataques de los judíos y paganos, no trata profundamente el tema

²⁷⁶ Cf. J. Lorda, *Antropología teológica*, pp. 63-65.

²⁷⁷ Clemente Romano, *Ad Cor.* XXXIII, 4.

²⁷⁸ Cf. F. García, «Justino de Roma, el primer filósofo católico», *Teología y Vida* 52, 2011, pp. 11-34.

de la imagen y semejanza, pero subraya que el hombre es una síntesis de la creación,²⁷⁹ afirmación asumida por Ireneo.²⁸⁰ Se basa en elementos bíblicos-semíticos, platónicos y estoicos²⁸¹ para sostener el tema central de su doctrina que es a identificación del *Logos* con Jesús, así que el *logos* humano (razón) es participación del *Logos* divino, que ha sembrado en todos los hombres la semilla de la verdad (*Logos spermatikós*).²⁸² La participación de la razón le da al hombre uno de sus elementos esenciales que es la libertad. La consecuencia de que el hombre tiene un lugar especial en la creación y que está íntimamente ligado al *Logos* es que es el organizador del cosmos y su protagonista hasta la conclusión escatológica.²⁸³ Con respecto a la estructura del hombre, sostiene que la propuesta tricotómica asume la presencia de tres elementos íntimamente unidos: cuerpo, alma y espíritu como la concepción bíblica-semítica. La carne no es mala, pues el *Logos* en su Encarnación la transformó, por eso el cuerpo toma una relevancia en la visión antropológica, superando la propuesta platónica que lo despreciaba, y asumiéndolo como el hombre mismo.

Que el alma viva, nadie habrá que lo contradiga. Sin embargo, si vive, no vive por ser vida, sino porque participa de la vida. Ahora bien, una cosa es lo que participa y otra aquello de que participa; y si el alma participa de la vida, es porque Dios quiere que viva. Así, de la misma manera dejará de participar un día, cuando Dios quiera que no viva. Porque no es el vivir propio de ella como lo es de Dios; como el hombre no subsiste siempre, ni está siempre el alma unida con el cuerpo, sino que, como venido el momento de deshacerse esta armonía, el alma abandona al cuerpo, y deja el hombre de existir; de modo semejante, venido el momento de que el alma tenga que dejar de existir, se aparta de ella el espíritu vivificante, y el alma ya no existe, sino que retorna nuevamente allí de donde fue tomada.²⁸⁴

Ireneo de Lyon (c. 140- 200) es el primer escritor cristiano que aborda el tema del hombre con profundidad,²⁸⁵ en principio, su interés es aclarar al gnosticismo²⁸⁶ sus errores, por eso trata los temas de interés de dicha doctrina, entre ellos el del hombre, para presentar la verdadera *gnosis* que está en la Sagrada Escritura y que manifiesta la economía divina.²⁸⁷ En su escrito *Contra los herejes*, asume el tema del hombre principalmente en el libro III, que

²⁷⁹ Cf. G. Hamman, *op. cit.*, p. 37; Justino, *Apol.* I, 10, 2.

²⁸⁰ Cf. Ireneo, *Pred.* 11.

²⁸¹ Cf. L. Félix, «Las filosofías en la Teología de Justino Mártir», *Teología y Vida* 55/3, 2014, pp. 435-448.

²⁸² Cf. Justino, *Apol.* I, 11; *Apol.* II, 8.

²⁸³ Cf. A. Hamman, *op. cit.*, p. 38.

²⁸⁴ Justino, *Dial.* 6, 2.

²⁸⁵ Cf. A. Hamman, *op. cit.*, p. 75.

²⁸⁶ *Vid.* pp. 69-72; cf. A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 49.

²⁸⁷ Cf. D. Ramos-Lissón, *op. cit.*, pp. 147-153.

trata temas de la creación y la redención de Cristo, y el V, que habla de la resurrección, desarrollando ampliamente su pensamiento sobre la imagen y semejanza, que no los toma separados, sino como formando un todo, pero aclarando que la imagen está presente en el hombre y se plenifica con la semejanza.

Su antropología está basada en el libro del *Génesis* y en las *Cartas* de san Pablo, asumiendo la unidad del hombre; según la visión semita, rescata la importancia del cuerpo, basado en *Gn 2, 7*, que subraya los elementos constitutivos del cuerpo, a saber, barro y forma; el cuerpo añade al barro la forma “a imagen y semejanza de Dios”, por lo tanto, el alma queda como una hálito de vida inherente al cuerpo, pero que desaparece para dar paso al espíritu vivificante, que es el Espíritu de Dios, así suscita a una antropología sobrenatural.

Dios será glorificado en su criatura que por su bondad ha hecho semejante a él, y conforme a la imagen de su Hijo. Pues el hombre, y no sólo una parte del hombre, se hace semejante a Dios, por medio de las manos de Dios, esto es, por el Hijo y el Espíritu. Pues el alma y el Espíritu pueden ser partes del hombre, pero no todo el hombre; sino que el hombre perfecto es la mezcla y unión del alma que recibe al Espíritu del Padre, y mezclada con ella la carne, que ha sido creada según la imagen de Dios.²⁸⁸

Este texto que resalta la unidad del hombre, continua la explicación de la visión tricotómica, que quiere aclarar a los gnósticos que no existen tres tipos de hombres, sino que sólo fue creado uno con tres partes.

El Apóstol también dice en otro lugar: "La carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios". Los herejes entienden estas palabras, de acuerdo a su demencia, y con ellas quieren objetarnos y demostrar que la criatura de Dios no puede salvarse. No ven que son tres los elementos de los cuales, como hemos dicho, consta el hombre: carne, alma y Espíritu. El tercero es el que da la forma y nos salva, esto es, el Espíritu; otro es el elemento que recibe la unión y la forma, es decir, la carne; y el tercero (el alma) media entre los dos, y es el que, cuando consiente a la carne, cae en las pasiones terrenas. Si algunos seres humanos carecen de aquello que da la salvación, unidad y forma, con razón se les llama "carne y sangre"; porque no tienen en sí el Espíritu de Dios. Por eso también el Señor los llama "muertos": "Dejad que los muertos sepulsen a sus muertos", porque no tienen el Espíritu que da vida al hombre.²⁸⁹

En Cristo glorificado, encuentra al modelo del hombre, por tanto, la Encarnación es el comienzo de la salvación del hombre.

²⁸⁸ Ireneo, *Haer.*, V, 6, 1.

²⁸⁹ *Ibidem* V, 9, 1.

No ven que el mismo Verbo Unigénito, que siempre está presente en la humanidad, uniéndose y mezclándose con su creatura según el beneplácito del Padre, y haciéndose carne, es el mismo Jesucristo nuestro Señor, que sufrió por nosotros y se despertó por nosotros, y de nuevo vendrá en la gloria del Padre para resucitar a toda carne y para manifestar la salvación y para extender la regla del justo juicio a todos los que han sido hechos por él. Así pues, como hemos demostrado, hay un solo Dios Padre, y un solo Cristo Jesús nuestro Señor, el cual vino para la salvación universal recapitulando todo en sí.

Porque el hombre es plenamente criatura de Dios. Y por eso en sí mismo recapituló al hombre, haciéndose visible el invisible, comprensible el incomprensible, pasible el impasible, el Verbo hombre, para recapitular todas las cosas en sí mismo; para que, como el Verbo de Dios tiene el primado sobre todos los seres supracelestes, espirituales e invisibles, así pueda tener el primado también sobre las cosas visibles y corporales; para, al asumir en sí el primado, darse a sí mismo a la Iglesia como Cabeza; para atraer a sí todas las cosas en el tiempo oportuno.²⁹⁰

Subraya en este texto que la carne es fundamento de la salvación, por tanto, no es un elemento negativo y que la carne del hombre fue transformada por el Verbo Encarnado,²⁹¹ por tanto, el misterio del hombre se aclara en la recapitulación de Cristo.²⁹²

Ireneo destaca una cualidad especial en el hombre, siguiendo la enseñanza de Justino, la libertad, que le compete por ser imagen y semejanza de Dios.

Al hombre empero lo plasmó Dios con sus propias manos, tomando el polvo más puro y más fino de la tierra y mezclándolo en medida justa con su virtud. Dio a aquel plasma su propia fisonomía, de modo que el hombre, aun en lo visible, fuera imagen de Dios. Porque el hombre fue puesto en la tierra plasmado a imagen de Dios. Y a fin de que pudiera vivir, sopló Dios en su rostro un hálito vital, de manera que tanto en el soplo como en la carne plasmada el hombre fuera semejante a Dios. Fue creado por Dios libre y señor de sí, destinado para ser rey de todos los seres del cosmos. Este mundo creado, preparado por Dios antes de plasmar al hombre, fue entregado al hombre como territorio propio con todos los bienes que contenía. En este lugar trabajaban, cada uno según sus propias funciones, los siervos de aquel Dios que había creado todas las cosas; y allí mandaba el regidor y cabeza que había sido constituido jefe de sus consiervos; y los siervos eran ángeles y el regidor y cabeza era un arcángel.²⁹³

Otro autor importante en el desarrollo de la antropología es Clemente de Alejandría (c. 150-217), que trata de abrir el mensaje cristiano a un auditorio influenciado de la cultura helenista. No tiene un estudio sistemático del hombre, pero se nota su preocupación para que éste alcance la salvación. En su trilogía de escritos: *Protréptico*, *Pedagogo* y *Stromata*, trata algo acerca del hombre.²⁹⁴

²⁹⁰ *Ibidem* III, 16, 6.

²⁹¹ Cf. V. Grossi, *op. cit.*, pp. 43-46.

²⁹² Cf. A. Hamman, *op. cit.*, p. 48.

²⁹³ Ireneo, *Pred.* 11.

²⁹⁴ Cf. A. Hamman, *op. cit.*, pp. 113-114.

En el *Protréptico*, dedicado a los no cristianos, su intención es presentar la salvación del hombre a través de Cristo, el *Logos* de la verdad, de la incorruptibilidad, de la salvación y de la deificación;²⁹⁵ el *Pedagogo*, dirigido a los cristianos, presenta a Cristo como el guía para alcanzar la salvación, a través de la vida virtuosa, que hace mejor al alma, por lo tanto, se manifiesta una continuidad con el escrito anterior.²⁹⁶ Los *Stromata* son un itinerario del hombre hacia Dios, pues se ofrece a los cristianos cultos un método para entender la doctrina cristiana.²⁹⁷

Clemente usa, de una manera abierta, la filosofía para dar razones de la fe, proponiéndola como propedéutica para que el hombre alcance la verdadera *gnosis*, pues el *Logos* es el gran maestro de la humanidad.²⁹⁸ Así su antropología se convierte en cristocéntrica, pues Cristo es el restaurador de la economía, pero no el glorificado en la Pascua, sino el Cristo de la historia.²⁹⁹

Afirma que el hombre es imagen de Dios por mediación del *Logos*, Éste es la imagen del Dios invisible (*Col 12, 15*), así el hombre se convierte en imagen de la imagen.

Ciertamente, imagen de Dios es su *Logos* (y el *Logos* divino es Hijo legítimo de la Inteligencia, luz arquetipo de luz), e imagen del *Logos* es el hombre verdadero, la inteligencia que hay en el hombre, por la que se dice que fue hecho a imagen y semejanza de Dios, parecido al *Logos* divino por la inteligencia de su corazón y por la que es racional. Por el contrario, las estatuas con representaciones humanas, que son imágenes terrenas y lejanas de la verdad del hombre visible y nacido de la tierra, resultan una imagen temporal.³⁰⁰

Parece que en la doctrina clementina, la carne no está incluida en la imagen, por tanto, hay una concepción más platónica y se presenta una visión dualista del hombre, que manifiesta lo espiritual como lo más importante en el hombre, esto lo separa de la visión bíblica, asumida por Ireneo.

Porque “a imagen y semejanza”, como hemos dicho, no se refiere a lo relativo al cuerpo, porque no se puede asemejar lo que es mortal a lo inmortal, sino a lo que es según el espíritu y la razón; en lo que el Señor pone adecuadamente el sello de la semejanza, en relación tanto a su bondad como a su autoridad.³⁰¹

²⁹⁵ Cf. Clemente, *Prot.* XI, 117, 3-4.

²⁹⁶ Cf. Clemente, *Paed.* I, 1, 3- 2, 1.

²⁹⁷ Clemente, *Strom.* I, 28, 1-4.

²⁹⁸ Cf. *Ibidem* VI, 67, 1.

²⁹⁹ Cf. A. Hamman, *op. cit.*, pp. 120-121.

³⁰⁰ Clemente, *Prot.* 98, 4.

³⁰¹ Clemente, *Strom.* II, 106, 2.

Así la imagen es la posibilidad de asemejarse al ideal y la semejanza es la identificación con ese ideal, por eso para el hombre la posibilidad de realizarse está en un buen comportamiento, pasando al ámbito ético, la práctica de la virtud, por eso seguir al Pedagogo es fundamental para alcanzar la plenitud del hombre.³⁰²

Orígenes de Alejandría continúa la reflexión antropológica en el ámbito platónico como respuesta a los gnósticos, poniendo como base la libertad que está unida al Verbo encarnado y que permite encontrar la semejanza con Dios.³⁰³ A pesar de esta influencia, su modelo antropológico es el tricotómico paulino de espíritu, alma y cuerpo,³⁰⁴ que representan al hombre, pero que se va destacando una nota según el proceso ascendente o descendente: el origen puro es el ser espiritual, la separación de la presencia de Dios lo convierte en alma y la caída le da un cuerpo, pero para el proceso de restauración, el cuerpo debe ser sobrepasado por el alma para reestructurarse como espíritu.³⁰⁵

Presenta los relatos de *Gn* 1, 26-27 y 2, 7 como yuxtapuestos, el primero presenta la creación de la parte inteligible y el segundo del cuerpo, sin embargo, en otras ocasiones los usa para subrayar la creación del hombre con su cuerpo primitivo, ligero y luminoso, pero no gravado por el pecado, mientras que el revestimiento de los vestidos de piel de *Gn* 3, 21 manifiesta la condición humana terrena y decaída. Asume la doctrina de la preexistencia de las almas,³⁰⁶ explicando que a este mundo le precedió otro y las almas preexistentes son espíritus que se separaron de Dios, por tal razón fueron encerradas en cuerpos materiales, y que los pecados cometidos por las almas explican la diferente medida de la gracia que Dios otorga a cada uno y la diversidad de los hombres.³⁰⁷

El hombre pleno es espíritu, pero hubo una caída; algunos seres inteligibles cayeron, distanciándose de Dios, entre ellos están los ángeles, los demonios y las almas humanas: en la prehistoria existían unos *noi*, seres creados cuyo destino dependía de su libre arbitrio, su estructura era tricotómica: *pneuma*, *nous* y *soma*. Con estos elementos, Orígenes construye su doctrina antropológica con base en su doctrina del triple sentido de la Escritura, que denota un valor ascendente del hombre, por lo cual, asume que hay tres niveles para entender la

³⁰² Cf. V. Grossi, *op. cit.*, pp. 48-49.

³⁰³ Cf. *Ibidem*, p. 50.

³⁰⁴ Cf. *1 Ts* 5, 23.

³⁰⁵ Cf. H. Crouzel, *Orígenes un teólogo controvertido*, Madrid, BAC, 2015, pp. 125-132.

³⁰⁶ Cf. E. Prinzivalli, s. v. «Antropología», en *Diccionario de Literatura patristica*, Madrid, San Pablo, 2010.

³⁰⁷ Cf. Orígenes, *Prin.* 2, 9, 1-6.

Palabra de Dios: al cuerpo le corresponde el sentido histórico real y constituye el nivel del cristiano simple; al alma, el moral, que da un grado de perfección avanzado; finalmente, el grado sumo es el sentido pneumático-místico, destinado al espíritu, es privilegio de los elegidos y perfectos.³⁰⁸

Identifica al hombre con su alma, dotada de libertad, que destina a todas las almas de manera diferente al bien o al mal.

Hemos dicho ya muchas veces, apoyándolo con las afirmaciones que hemos podido hallar en las Escrituras, que el Dios creador de todas las cosas es bueno, justo y omnipotente. Cuando Él en un principio creó todo lo que deseó crear, a saber, las criaturas inteligibles, no tuvo otro motivo para crear fuera de sí mismo, es decir, de su bondad. Ahora bien, siendo Él mismo la única causa de las cosas que habían de ser creadas, y no habiendo en Él diversidad alguna, ni mutación, ni imposibilidad, creó a todas las criaturas iguales e idénticas, pues no había en Él mismo ninguna causa de variedad o diversidad. Sin embargo, habiendo sido otorgada a las criaturas inteligibles, como hemos mostrado muchas veces, la facultad del libre albedrío fue esta libertad de su voluntad lo que arrastró a cada una –de las criaturas inteligibles–, bien a mejorarse con la imitación de Dios, bien a deteriorarse por negligencia. Ésta fue la causa de la diversidad que hay entre las criaturas inteligibles, la cual proviene, no de la voluntad o intención del Creador, sino del uso de la propia libertad. Pero Dios, que había dispuesto dar a sus criaturas según sus méritos, hizo con la diversidad de los seres intelectuales un solo mundo armónico, el cual, como una casa en la que ha de haber no solo “vasos de oro y de plata, sino también de madera y de barro, unos para usos nobles, y otros para los más bajos”, está provisto con los diversos vasos que son las almas. En mi opinión éstas son las razones por las que se da la diversidad en este mundo, pues la divina providencia da a cada uno lo que corresponde según son sus distintos impulsos y las opciones de las almas. Con esta explicación aparece que el creador no es injusto, pues otorga a cada uno lo que previamente ha merecido; ni nos vemos forzados a pensar que la felicidad o infelicidad de cada uno se debe a un azar de nacimiento o a otra cualquier causa accidental; ni hemos de creer que hay varios creadores o varios orígenes de las almas.³⁰⁹

Las almas tienen el mismo origen en la obra de Dios, pero caen en la materia y se alejan de Él, así se convierten en alma psíquica y para regresar a ser *nous* debe liberarse del cuerpo y regresar a Dios, a un estado inicial.

El mejor bien, pues, cuyo fin perseguían todas las naturalezas racionales, que también es llamado el fin de toda bendición, es definido por muchos filósofos como sigue: El mayor bien, dicen, es hacerse tan semejante a Dios como sea posible. Pero considero que esta definición no es tanto un descubrimiento suyo como nuestro, derivado de la santa Escritura. Porque mucho antes que los filósofos, cuando Moisés sobre la primera creación del hombre, dice estas significativas palabras: “Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza”, y entonces añade: “Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios”. La expresión, “creó

³⁰⁸ Cf. R. Heinzmann, *Filosofía de la Edad Media*, Barcelona, Herder, 1995, p. 70.

³⁰⁹ Orígenes, *Prin.* 2, 9, 6.

Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó” sin citar para nada la palabra “ semejanza”, no tiene otro significado que esto, que el hombre recibió la dignidad de la imagen del Dios en su primera creación; pero que la perfección de su semejanza ha sido reservada para la consumación, a saber, que pudiera adquirirla por el ejercicio de su propia diligencia en la imitación de Dios, cuya posibilidad de alcanzar la perfección se le concede desde el principio por la dignidad de imagen divina, y cuya realización perfecta de la semejanza divina será alcanzada al final por el cumplimiento de las obras necesarias.³¹⁰

El tema de la imagen y semejanza está muy presente en el Alejandrino, pues es el fundamento de la esencia del hombre, en el *Comentario al Evangelio de Juan* escribe: “nuestra sustancia principal es la que nos ha sido dada cuando fuimos formados a imagen del Creador; no aquella que viene de la caída por el cuerpo que hemos recibido, modelado por el barro de la tierra”.³¹¹ Por tanto, lo esencial en el hombre es el hombre interior, invisible, incorpóreo, incorrupto e inmortal; no el cuerpo, que no puede contener la imagen de Dios.³¹²

La imagen es una característica que no se puede ver en su cuerpo, por tanto, se debe hacer un ejercicio de interiorización, ya que ésta se conoce, es decir, se llega a ella mediante un trabajo espiritual, de tal modo que se puede decir que la invisibilidad, característica de la incorporeidad, es aplicable tanto a Dios como al hombre en cuanto imagen de Dios. Este concepto se aclara en Cristo, imagen del Dios invisible, que actúa como imagen divina intermediaria, pues es el Hijo que representa el despliegue del ser divino por toda la eternidad. Así la imagen de Dios no está en todo el hombre, sino sólo en su alma.³¹³

A través de la facultad superior propia del alma que es el *nous*, el hombre encuentra su imagen y el origen de obrar libre y moral, con lo cual el hombre puede hacer el proceso de semejanza y alcanzar la plenitud, que es la deificación y la recuperación de la incorruptibilidad originaria, este proceso es llamado por Orígenes, igual que por Clemente, *homoiosis*, cuyo paradigma y fin es Cristo.³¹⁴

En cuanto a la resurrección, que fue ganada para el hombre por el mismo Cristo, Orígenes sostiene la idea de que sólo será al nivel del espíritu como una especie de ángel y no la restauración escatológica de todo el hombre.³¹⁵

³¹⁰ *Ibidem* 3, 6, 1.

³¹¹ Orígenes, *In Io.* 20, 22.

³¹² Cf. V. Grossi, *op. cit.*, pp. 50-51.

³¹³ *Ibidem*, pp. 51-52.

³¹⁴ *Idem*.

³¹⁵ Cf. R. Trevijano, *Patrología*, Madrid, BAC, 2004, p. 178.

En cuanto a la concepción origeniana con respecto al tema de la preexistencia de las almas y la resurrección, Metodio de Olimpo, en principio seguidor de ésta, entró en controversia y argumentó sus errores.³¹⁶

Metodio asume que el hombre es alma y cuerpo y que éste es fundamental, a tal grado que también experimenta la resurrección, que será como la de Cristo, con un cuerpo glorioso, idéntico al cuerpo mortal.

Su antropología manifiesta que el hombre es creatura divina y que en Dios encuentra su principio y fin, además con respecto a su conformación, es totalizante, pues presenta al hombre como unidad del alma y cuerpo,³¹⁷ siguiendo de cerca la propuesta ireniana,³¹⁸ además de sostener que es inmortal.³¹⁹ Fue creado a imagen y semejanza de Dios,³²⁰ pero el pecado rompió el equilibrio y dañó la libertad, que es indispensable para recobrar la semejanza; por esa razón, Cristo vino a restaurar el estado de perfección original, manifestado principalmente en la virginidad,³²¹ que se alcanza con ascesis de la voluntad y la oración.³²²

Otra propuesta antropológica importante en este periodo fue la de Atanasio de Alejandría (296-373). Su concepción antropológica surge de su cristología, manifestada principalmente en *Sobre la Encarnación*, donde se encuentra la célebre frase “El Verbo de Dios se ha hecho hombre para que el hombre se hiciera Dios”,³²³ que manifiesta ya su concepción del hombre como ser que camina hacia la perfección, siguiendo el modelo real y pleno del hombre, pero este camino lo debe recorrer porque la humanidad ha caído por el pecado, así su concepción del hombre se mueve entre el pecado de Adán y la restauración por medio de Cristo,³²⁴ que es imagen consubstancial al Padre, por tanto, el hombre como “imagen de Dios” refleja el sentido ontológico que lo manifiesta como imagen de la imagen,³²⁵ por tanto, racional

³¹⁶ Cf. J. Quasten, *Patrología I*, Madrid, BAC, 1961, pp. 422-429.

³¹⁷ Cf. M. Mejzner, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2011, pp. 134-138.

³¹⁸ Cf. C. Riggi, s. v. «Metodio de Olimpo», en *DPAC*.

³¹⁹ Cf. M. Mejzner, *op. cit.*, pp. 139-151.

³²⁰ *Ibidem*, pp. 151-165.

³²¹ Cf. I. Ramelli, s. v. «Methodius», en *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*.

³²² Cf. Metodio de Olimpo, *Symp.* I, 4, 23-5, 25.

³²³ Atanasio, *Inc.* 54, 3.

³²⁴ Cf. J. Aguiñaga, «Notas de antropología patristica», *Efemérides Mexicana, estudios filosóficos, teológicos e históricos* 37, n. 111, 2019, p. 461.

³²⁵ Cf. P. la Paz, «La divinización del hombre en Atanasio de Alejandría», *Teología y Vida* 22, 1991, pp. 175-183.

(λογικός), así el pecado es un cegamiento del hombre, que le hace perder la relación con el *Logos* y convertirse en un *alogos*, semejante a los seres irracionales, pero esta caída no aniquila su imagen, sólo la ensucia hasta hacerla irreconocible, por eso el Verbo encarnado lo dirige para que adquiriera nuevamente su ser racional.³²⁶

La Encarnación es un acto salvífico, pues cuando el Cristo asumió la naturaleza humana la santificó y curó, así la antropología de Atanasio se cimenta en la cristología y soteriología.³²⁷

Los Padres Capadocios, sobre todo Basilio y Gregorio de Nisa,³²⁸ asumen la doctrina del hombre como imagen de Dios; a este respecto, Basilio dice: *Nosotros somos alma e intelecto, fuimos hechos a imagen y semejanza del Creador y es nuestro el cuerpo y lo que percibimos a través de él.*³²⁹ Esto le da al hombre primacía y dignidad sobre las otras cosas:

Recibiste un alma inteligente por la cual te acercas al conocimiento de Dios, examinas mediante la razón la naturaleza de los seres, cosechas el dulcísimo fruto de la sabiduría. Todos los animales, los terrestres, domésticos y salvajes, todos los que sirven en las aguas, así como los que cruzan el aire son tus siervos y súbditos.³³⁰

El alma inteligente es fundamental en la iconicidad, pues es esa cualidad la que le permite al hombre asumir su participación con lo divino, pero a ello se suma la libertad y el amor, elementos con los cuales se ejercita la ascesis que permite reflejar la imagen.³³¹ Con respecto a la antropología de Basilio, no hay nada explícito, pues en el *Comentario a los seis días de la creación (Hexaemeron)*, no se encuentra el día sexto,³³² sin embargo, se le han atribuido dos homilías que abordarían tal tema,³³³ por permanecer en discusión, en este trabajo se considera sólo como una información.

En el siglo IV, se conoce un tratado antropológico llamado *Sobre la naturaleza del hombre*, que fue atribuido a Gregorio de Nisa, pero que ahora se sabe que fue escrito por Nemesio de

³²⁶ Cf. J. Aguiñaga, *op. cit.*, pp. 460-462.

³²⁷ Cf. D. Ramos-Lissón, *op. cit.*, pp. 238-239.

³²⁸ Cf. V. Grossi, *op. cit.*, p. 58.

³²⁹ Basilio, *Attende tibi* 3.

³³⁰ *Ibidem* 6.

³³¹ Cf. J. Fernández, *Historia de la antropología cristiana, de la antropología cultural a la teología fundamental*, Barcelona, Clie, 2016, pp. 154-155; Grossi, *op. cit.*, p. 59.

³³² Cf. Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi (Omelia sull'essamerone)*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mandadori, 1990.

³³³ Cf. Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, Paris, Du cerf, 1970.

Emesa, el escrito aborda la pregunta sobre la relación del cuerpo y el alma, además de contar con un análisis de las capacidades sensitivas e intelectuales, sensaciones y facultades, dirigido a los cristianos, pero también a los paganos.³³⁴

Con este recorrido sobre las propuestas antropológicas de algunos autores cristianos, en el siguiente capítulo se expone la propuesta filosófico-teológica del Niseno.

³³⁴ Cf. Nemesio de Emesa, *De la nature de l'homme*, Paris, Hachette, 1844.

CAPÍTULO 3

Antropología filosófico-teológica de Gregorio

El pensamiento antropológico de Gregorio está principalmente presente en su obra *Sobre la Creación del hombre* (Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου), de ésta se ha subrayado su valor teológico³³⁵ por estar basada en *Gn* 1, 26-27, pero, por todo el arsenal filosófico, puede presentarse también como muestra de este ámbito.³³⁶ Gregorio conoce a los autores profanos, principalmente a los filósofos, y su formación cristiana le permitió conocer a los autores principales que tocaron este tema como Clemente, Orígenes y Metodio de Olimpo.³³⁷ Su búsqueda de la verdad lo llevó a no cerrar la posibilidad de unión entre la Filosofía y Teología, manifestando en sus escritos que sabe relacionarlas y asumirlas como complementarias para un estudio más profundo.³³⁸

Dicho lo anterior, aunque en el tiempo de Gregorio de Nisa no existe propiamente una antropología filosófica y teológica, el gran aporte de este autor consiste en poner en la escena reflexiva al hombre, visto bajo la mirada de la razón y de la fe. Así el tratado de *La creación del hombre* se convierte en una primera tarea sistemática en los planos filosófico y teológico, siendo esto un gran avance para su tiempo y contribución para la posteridad.

El estudio de este tema avanza y se ciñe a los enfoques antropológicos actuales, de manera que se puede rescatar un concepto de persona, gestado en el siglo IV, pero que propone algo al hombre de hoy.

3.1 La propuesta gregoriana

La antropología de Gregorio de Nisa en su tratado *Sobre la creación del hombre* propone, en primer lugar, la esencia del hombre manifestada en la imagen de Dios, por esta razón su propuesta está sustentada en la Revelación, sin embargo, el Niseno pretende asegurar que lo

³³⁵ Cf. M. Bergadá, «El hombre y su lugar en el mundo en la obra de san Gregorio de Nisa», *Teología* XXXIII/67, 1996, pp. 7-26.

³³⁶ Cf. A. García, «La idea unitaria del hombre en el *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa», *Scripta* 9, 2016, pp. 7-8.

³³⁷ Cf. Cap. I, pp. 26-27.

³³⁸ Cf. Gregorio de Nisa, *Op. hom., proem.* 3.

que Dios ha plasmado en el hombre se puede comprobar con el pensamiento de los filósofos, de manera que su propuesta será transdisciplinar, porque utiliza la información teológica, filosófica y científica con la que se contaba en ese tiempo.³³⁹

El tratamiento que el Niseno le da al asunto antropológico está desarrollado en un tema central que es la imagen y semejanza de Dios en el hombre, el cual manifiesta su esencia, unido a éste se encuentra el tratamiento del *exitus*,³⁴⁰ el hombre salido de Dios, pero que por la libertad, elige ponerse al nivel de Dios y asume la identidad de *casus*, el hombre caído, el que rechaza a Dios y pretende dirigir su existencia, sin embargo, frente a este *mysterium iniquitatis* (cf. 2 Ts 2, 7) aparece el *mysterium pietatis* (cf. 1 Tm 3, 16), que manifiesta el amor de Dios por su creatura y permite al hombre retornar a su origen, *reditus*,³⁴¹ y recobrar su esencia.³⁴² Este esquema lo desarrolla en el tratado que se aborda en este trabajo, sin embargo, hay una síntesis en su obra llamada *Gran catequesis* (c. 386), obra posterior, donde presenta la doctrina recta a los catecúmenos, manteniendo la línea temática. A continuación, se presenta dicha síntesis directamente de la obra con la finalidad de conocer el pensamiento del autor con respecto a su concepción antropológica.

La *Catequesis* está dividida en 40 capítulos, de los cuales cuatro están referidos a la antropología. En el capítulo V, aborda la concepción sintética del hombre, diciendo, en primer lugar, que Dios creó al hombre por sobreabundancia de amor (cf. V, 3), así, la finalidad del hombre es hacerse partícipe de los bienes divinos, para tal fin, Dios crea la naturaleza humana con espíritu, lo cual es propio de la divinidad, y se refleja en la razón y la sabiduría, así como en la inmortalidad (cf. V, 4-6).

Subraya también la característica de la creación a imagen y semejanza de Dios, punto medular en toda teología antropológica; pues la imagen abarca todo lo que caracteriza a la divinidad, principalmente el bien, el cual no se obtiene sin más, sino a través del ejercicio de la virtud (cf. V, 8-10).

En el capítulo VI, subraya la grandeza del hombre en su naturaleza, en la cual se deja ver la naturaleza terrena y la divina, también reflexiona la limitación del humano y su caída, la cual

³³⁹ Cf. A. Hamman, *op. cit.*, p. 201; G. Maspero, s. v. «Antropología», en *Diccionario de san Gregorio de Nisa*; G. Ladner, *op. cit.*, pp. 59-94.

³⁴⁰ *Vid.* nota 30.

³⁴¹ *Vid.* nota 31.

³⁴² Cf. A. García, *op. cit.*, pp. 11-33.

no fue motivada por Dios, ya que no es un dios malo, sino creador de la existencia y no de la inexistencia, así que él, que con su voluntad se aparta de lo existente, es el único culpable de lo malo (*cf.* VI, 1- 11).

El VII aborda el problema del mal, el cual adjudica a la libertad, característica fundamental del hombre (*cf.* VII, 1-4).

El capítulo VIII presenta al hombre caído, pero rescatado por el amor de Dios, el único que sabe lo que le conviene al hombre; por eso, frente a la caída lo anima. Como se puede ver en esta escueta presentación del pensamiento antropológico del Niseno, su visión es muy positiva y exhorta al hombre a entrar al encuentro personal con Dios y sus hermanos, así como al cuidado del mundo en el que vive, porque ha sido puesto como custodio de él.

Gregorio estaba iluminado por la Revelación y apoyado en la *paideia* griega, con lo que pudo presentar la validez y pertinencia del cristianismo frente a otras doctrinas y creencias, haciéndolo parecer congruente, pues la Historia de la Salvación, es la historia de la humanidad creada, rescatada, conservada y glorificada por Dios en todo momento. Esta visión permitió a Gregorio presentar al hombre como una creatura especial, que merece un trato adecuado y al mismo tiempo tiene una responsabilidad específica con su entorno. Así la propuesta del Niseno puede dar algunas luces para la actualidad, no sólo en el campo cristiano, sino también en el ámbito secular, pues el hombre es un tema fundamental en todas las culturas y todo lo que contribuya al bienestar de éste debe ser valorado y asumido.³⁴³

En el fortalecimiento del cristianismo, época en la que se forma Gregorio de Nisa, el tema del hombre es fundamental, sobre todo por la luz que da al misterio de la Encarnación de Cristo, por esta razón, varios autores de la patrística se dan a la tarea de aclarar y contribuir a la reflexión antropológica.

Gregorio de Nisa presenta su reflexión basado en el *Génesis*, donde se habla de la creación del hombre, además de intentar seguir el trabajo precedente de su hermano Basilio de Cesarea en el *Hexaemeron*, donde en nueve homilías explica la creación, él hace énfasis particular en la creación del hombre; pero la diferencia radica en el público al que va dirigida, pues su intención es proponerla a un grupo intelectual, por eso echa mano de la Filosofía, la Biología y hasta la Medicina, atendiendo, por supuesto, a la Teología existente.³⁴⁴

³⁴³ *Cf.* J. C. Carbajal, «Algunos elementos antropológicos filosófico-teológicos en Gregorio de Nisa», en *Temas patrísticos I*, México, UNAM, 2020, pp. 73-84.

³⁴⁴ *Cf.* J. Laplace, «Introducción», en *op. cit.*, p. 6.

Mérito importante en Gregorio es su manejo del platonismo en la interpretación de Plotino y del estoicismo.³⁴⁵ Otra ventaja encontrada en este autor es la unión complementaria que se da entre la razón y la fe, la Filosofía y la Teología, problema subrayado entre los creyentes y no creyentes. Gregorio considera que la concepción filosófica y la teológica son dos luces que aclaran una sola realidad o, como lo dijo Juan Pablo II: “dos alas con las que el hombre puede elevarse hacia la contemplación de la verdad”,³⁴⁶ entonces, Gregorio es un hombre frontera que separa, pero que también relaciona estos dos campos para tener una visión más completa.³⁴⁷

El tema antropológico es fundamental en el ámbito teológico, pues Dios ha demostrado un amor especial por el hombre, a quien creó a su imagen y semejanza, lo redimió frente a la caída, y lo busca y dirige para su realización. Atenta a esto, la Teología toda está al tanto del hombre, por tal motivo, éste es un punto fundamental en algunos Padres de la Iglesia, que dicen algo del hombre, como ejemplo tenemos el trabajo sistemático y pionero de Gregorio de Nisa, pues trató este asunto en su *Gran catequesis (Or. cat.)*, en su *Sobre la creación del hombre (Op. Hom.)*, en ésta de manera más específica, en su *Sobre el alma y la resurrección (An. et res.)* y otras obras.

Gregorio aborda de muchas maneras el tema del hombre. Desde el ámbito teológico, dice que es un ser creado por Dios con notas especiales, esto siguiendo a *Gn 1, 26*: “hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”; desde el ámbito filosófico, dice que es un ser compuesto de alma, espíritu y cuerpo,³⁴⁸ con facultades intelectivas³⁴⁹ y volitivas,³⁵⁰ y por ende, libre; en el ámbito espiritual, asegura que el hombre debe llegar a la perfección, que es asemejarse a Dios, siguiendo el modelo de Jesús.³⁵¹

La propuesta antropológica de Gregorio ha sido considerada como la más importante del siglo IV en este ámbito³⁵², pues sintetiza los conocimientos bíblicos y los de muchos

³⁴⁵ Cf. E. Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa, con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano, Vita e Pensiero, 1993; H. Drobner, «Fuentes y métodos filosóficos de Gregorio de Nisa», *Teología y Vida* 43, 2002, pp. 205-215; J. Laplace, «Introducción», en *op. cit.*, pp. 19-35.

³⁴⁶ Cf. Juan Pablo II, *Fides et ratio* 1.

³⁴⁷ Cf. O. Solano Pinzón, *op. cit.*, p. 178.

³⁴⁸ *Op. hom.* VIII, 4-6; *Or. cat.* VIII, 8.

³⁴⁹ *Ibidem* 10, 1.

³⁵⁰ Cf. *Or. cat.* V, 8-12.

³⁵¹ *Ibidem* XXXV, 10-14.

³⁵² Cf. G. Maspero, s. v. «Antropología», en *Diccionario de San Gregorio de Nisa*.

importantes filósofos como Platón, Aristóteles, Posidonio y Galeno; y teólogos como Filón, Ireneo y Orígenes.³⁵³ Así, el pensamiento de Gregorio conjugó elementos filosóficos y teológicos, pues en su haber intelectual están esos dos rubros y en su interés religioso ambos son importantes, ya que debe acrecentar la fe de sus hermanos y, al mismo tiempo, dar razones de ella como un buen creyente que conjuga la fe y la razón.

La concepción de la antropología gregoriana se manifiesta en tres puntos, con los que intenta presentar de una manera completa al hombre, a saber, el hombre creado, que manifiesta el origen y la esencia; el hombre caído, que presenta la situación actual del hombre, la debilidad y el pecado; y el hombre redimido, que retorna a su Creador y es restaurado en su naturaleza. Se seguirá este esquema para el tratamiento antropológico, presentando principalmente la doctrina del Niseno expresada en *Sobre la creación del hombre*.

3.2 *Homo exitus*: La naturaleza original del hombre

Conocer a un ser es saber su naturaleza o al menos algo de ella, pues con ella el ser se revela.³⁵⁴ Gregorio es atento a esta realidad, razón por la cual destina dieciséis de treinta capítulos de *Sobre la creación del hombre*. A través de éstos, el Niseno presenta en qué consiste el ser hombre y qué lugar ocupa en el universo. Este apartado considera el desarrollo temático propuesto por Gregorio para presentar su visión antropológica.

La preocupación sobre el hombre es un asunto realmente presente en la reflexión de este capadocio y puede constatarse en el prólogo de su obra.

Es necesario, considero, en cuanto concierne al hombre no dejar ahora sin examinar nada de lo que se ha supuesto, ni lo que se cree que hubo antes, ni lo que siguió a su aparición, porque este esfuerzo podría faltar a su promesa, si al haber propuesto la teoría del hombre, se omitiera algo de lo implicado en el tema. Pero también se ha llegado a creer que en él hay cosas opuestas, pues no fueron engendradas desde el principio, y ahora se ven en su naturaleza por una consecuencia inevitable: conviene complementarlas con la guía de la Escritura y con lo que se descubre con el razonamiento, así puede orientarse todo el tema de lo que se piensa que en conjunto es contrario, con lógica y orden, hacia un mismo término, de la misma manera, el poder divino descubre esperanza más allá de la esperanza y respuesta a lo inexplicable.³⁵⁵

³⁵³ Cf. A. E. Nicola, *op. cit.*, pp. 206-207.

³⁵⁴ Cf. Aristóteles, *Metaph.* V, 4, 1014 b 16-1015 a 19.

³⁵⁵ *Op. hom., proem.* 3.

Los elementos con los que pretende asumir dicha reflexión son la Escritura y la Filosofía, con palabras de Gregorio, “lo que se descubre con el razonamiento”. Con estos elementos presenta la vinculación entre Filosofía y Teología, que se pretende defender en este trabajo y se constata al hombre multidisciplinario que es el Niseno.³⁵⁶

El deseo de conocer al ser humano de la manera más completa es el deseo de todo hombre atento a dicho estudio, así hay una cierta relación con el objetivo de Max Scheler, considerado el padre de la antropología filosófica, en su obra *El lugar del hombre en el cosmos*,³⁵⁷ donde también considera las aportaciones de varios conocimientos para poder llegar a una idea unitaria del hombre; a pesar de la lejanía temporal, hay un paralelismo en la búsqueda de estos dos autores deseosos de conocer el misterio del hombre, así la búsqueda del Niseno en el siglo IV es la misma que la del Scheler en el siglo XIX y hasta parece que comparten el método. Esto apunta a que la propuesta de Gregorio puede contribuir con elementos a la reflexión actual, pues su interés es el mismo de muchos pensadores a lo largo de la historia, incluso actualmente el hombre sigue siendo una preocupación para sí mismo, por eso siguen surgiendo estudios antropológicos y hay movimientos específicos que se dedican a ese tema entre los que destaca la corriente personalista.³⁵⁸

En el primer capítulo, resalta la maravilla de la creación y el lugar que ocupa cada creatura, así como la perfección que tienen en su funcionamiento el cielo y la tierra, pues de esto depende la armonía del cosmos, que consiste en el movimiento y reposo. Destaca también a los seres que se encuentran en él, pero hace notar que su existencia no implica el disfrute, por lo que era necesario un ser que asumiera esa creación y la incorporara a su experiencia. Este faltante manifiesta ya la necesidad de crear a alguien “superior”, que ocupe un lugar especial entre todos los seres creados y que tenga notas especiales. A este respecto, Gregorio dice:

El cielo con los resplandores de las estrellas, el mar y el aire con las criaturas que nadan y vuelan, y la tierra con todas las variedades de plantas y animales, todo esto fue creado al instante por la poderosa voluntad de Dios. Y la tierra fue provista de estaciones, produciendo frutos con flores a su tiempo, los prados estaban llenos de todo cuanto crece en ellos; y todas las cimas y cumbres de las montañas, y toda ladera, pendiente y valle estaban coronados con hierba nueva, y con los variados frutos de los árboles, recién surgidos del suelo, pero que

³⁵⁶ Cf. F. Bastitta, *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*, tesis doctoral, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2015, p. 25.

³⁵⁷ Cf. M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Barcelona, Alba Editorial, 2000, pp. 33-34.

³⁵⁸ Como testimonio de esta preocupación la Asociación Española de Personalismo continua la reflexión y profundización, cf. www.personalismo.org (04-04-2022).

llegaron de inmediato a su perfecta madurez, así todo llegó a su plenitud, incluso los animales silvestres, por orden de Dios, se regocijaban saltando y corriendo de un lado a otro en los matorrales. Mientras que en todo lugar cubierto y sombreado había trinos de aves canoras. Y en el mar, parece que el panorama era igual, pues recién se había asentado en la profundidad de sus cavidades, donde los refugios y puertos excavados espontáneamente en las costas hacían que se reconciliara con la tierra y el suave movimiento de las olas competía en belleza con los prados, ondeando delicadamente con luz y gratas brisas que rozaban la superficie; y toda la riqueza de la creación en la tierra y el mar estaba listo, pero no había nadie allí para disfrutarlo.³⁵⁹

Destaca en este texto a los seres que conforman el cielo y la tierra con todo su esplendor tal como ya su hermano Basilio lo había hecho el *Hexámeron*,³⁶⁰ quizá por eso no ahonda más en este asunto, pero resalta la necesidad de un ser especial, que pudiera disfrutar (μετέχων).³⁶¹ Con este adjetivo, inicia una especialidad de la naturaleza del hombre, que se construye desde su interioridad, pero también desde su relación con el mundo que lo rodea, así que la capacidad de disfrutar está íntimamente ligada a su relación con los otros seres de la creación, esta capacidad de disfrute no es otra cosa que la disposición de los beneficios de Dios en el hombre como ya lo había subrayado Ireneo de Lyon al afirmar: “al inicio Dios no plasmó a Adán porque tuviera necesidad del hombre, sino para tener en quien disponer sus beneficios”.³⁶²

El segundo capítulo postula la primacía del hombre en la creación y lo compara con un rey,³⁶³ que llega al final, no por ser menos importante, sino porque todo debe estar preparado para su llegada. Esta idea de supremacía no es para demeritar a los otros seres, sino para destacar que en el ser humano se encuentra una síntesis del cosmos,³⁶⁴ pero más aún para destacar que hay una participación especial del Creador en esta creatura: la dignidad.

Por esta razón, el hombre fue el culmen de la creación, no fue relegado al último como algo inútil, sino que desde su nacimiento le corresponde ser rey de sus súbditos. Y como un buen anfitrión no invita a su comensal antes de preparar el banquete, sino cuando ya ha preparado todo con decoro y ha aseado su casa con lo más apropiado: sus asientos y su mesa, listo lo necesario para su invitado, lo hace entrar; de la misma manera, nuestro rico y espléndido anfitrión, cuando ya había adornado nuestra morada con bellezas de todo tipo y había alistado este gran y variado banquete en todo sus detalles, entonces hizo entrar al hombre, asignándole

³⁵⁹ *Op. hom.* I, 5.

³⁶⁰ Cf. Basilio di Cesarea, *op. cit.*

³⁶¹ El disfrute es una capacidad humana, cf. J. Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, Salamanca, Sígueme, 2016, pp. 59-77.

³⁶² Ireneo, *Haer.* IV, 14, 1.

³⁶³ Los elementos de realeza en el hombre ya se encuentran en autores estoicos como Diógenes Laercio, *Vitae* VII, 122 y Estobeo, *Anthologium* II, 108, 26-28.

³⁶⁴ Cf. M. Beuchot, *Microcosmos, el hombre como compendio del ser*, México, UNAM, 2009.

como tarea, no la adquisición de lo que había, sino el disfrute de las cosas que ya estaban allí y por esta razón le proporcionó los instintos de una doble naturaleza, mezclando lo divino con lo terrenal, para que por medio de ambos pudiera estar natural y adecuadamente dispuesto a lo que le compete, disfrutando a Dios gracias a su naturaleza divina y a las bondades de la tierra por su sensibilidad terrena.³⁶⁵

Nuevamente se resalta el disfrute como asignación del encargo divino, es el hombre el ser que tiene capacidad de asumir la belleza de Dios plasmada en las creaturas (*cf. Rm 1, 20*), por eso se habla de la doble naturaleza: la divina y la humana, que le permite disfrutar de la creación terrenal y al mismo tiempo de Dios, con lo cual también manifiesta la imagen divina que gobierna todo.³⁶⁶

Gregorio sigue la doctrina de la dignidad basada en la *imago Dei* igual que los otros Padres, pero la transforma en un privilegio inalienable de toda persona, tanto en su dimensión interior como exterior.³⁶⁷

Resalta la dignidad humana en varios capítulos, apelando a la imagen divina, representada en la supremacía del alma y en la forma del cuerpo, la inteligencia, la palabra y la capacidad de amar, así como el lugar dispuesto que ocupa en la creación, además, afirma la igualdad de dignidad entre el hombre y la mujer.

El hombre todavía no aparecía entre los seres existentes como lo máspreciado. Pues no era justo que el dirigente apareciera antes que los dirigidos, pero cuando su dominio fue preparado, lo que seguía era que el rey se manifestara; ahora entonces, el Hacedor de todo había preparado de antemano, por así decirlo, una morada real para el futuro rey.³⁶⁸

Pero ¿qué es la dignidad? Con esta palabra “se designa principalmente una cierta preeminencia o excelencia, por la cual algo resalta entre otros seres por razón del valor que le es exclusivo o propio”.³⁶⁹ Entonces dignidad humana refiere perfección intrínseca, valor de la persona en sí misma, valor absoluto y fundamento de derechos.³⁷⁰ La doctrina católica subraya este valor diciendo “la dignidad humana está enraizada en su creación a imagen y semejanza de Dios” (*GS 29*), previo a esto, declara que “cada hombre es querido por Dios,

³⁶⁵ *Op. hom.* II, 2.

³⁶⁶ *Cf. A. Hamman, op. cit.*, p. 206.

³⁶⁷ *Ibidem*, 18.

³⁶⁸ *Op. hom.* II, 1.

³⁶⁹ A. Millán-Puelles, s. v. «persona», en *Léxico filosófico*, Madrid, Rialp, 1984.

³⁷⁰ *Cf. J. M. Burgos, Antropología breve*, Madrid, Palabra, 2010, pp. 19-20.

uno por uno, y todos están dotados de dignidad, que consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios” (GS 19).

El tema de la Dignidad en Gregorio está íntimamente vinculado con la reflexión de su hermano Basilio, quien en el *Hexámeron* IX comenta sobre los animales terrestres y subraya la supremacía del hombre en la estructura de su cuerpo, por su posibilidad de alzar la cabeza, y por la grandeza de su alma, pues esto supone que el hombre tiene la capacidad de buscar a Dios, por ende, de elevarse por encima de las contingencias terrestres. En su *Homilía sobre el origen del hombre* recuerda la impronta délfica “conócete a ti mismo”, pero con matiz cristiano, para que tome conciencia de su lugar en el mundo, de su grandeza, pues fue hecho a imagen de Dios, lo cual debe entenderse como dotado de razón (I, 8). Así su dignidad radica en el privilegio que Dios le concedió al modelarlo con sus propias manos (II, 2).

Quizá Gregorio tiene claridad sobre este tema, porque lo vivió en carne propia en su casa, bajo el cuidado de Emilia, su madre, y Macrina, su hermana, pues fieles a las enseñanzas del Evangelio vivían con sus servidores en unión y respeto, valorando la dignidad de cada persona.³⁷¹ Estas y muchas otras experiencias vitales lo llevaron a ser sensible a la condición humana incluso en sus formas más desplazadas, siendo capaz de sustraerse a muchas de las determinaciones propias de su cultura y de su tiempo.³⁷²

Gregorio atribuye otro aspecto de importancia en la creación, la forma como se creó, no fue un hacer por hacer, sino con un proyecto y con un modelo. En esto está en consonancia con los otros Padres.

Pero es importante no descuidar este asunto aún no tratado, porque al establecerse el mundo y sus partes, tal como son, como una base elemental para la formación de todo el universo, la creación es, por así decirlo, hecha a la ligera por el poder divino, que aparece en el instante de su mandato, mientras que la deliberación precede a la creación del hombre; y lo que debe ser es anunciado por el Hacedor en una descripción verbal, y de qué manera es apropiado que sea, y en qué clase de arquetipo es apropiado que tenga su semejanza, y su finalidad, y cuál será su cometido cuando se realice, y quién lo gobernará; todas estas cosas que el pensamiento examina de antemano, de modo que posea un rango asignado antes de su creación, y tenga dominio sobre las cosas que estaban antes de su aparición. Porque dice: "dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, que rija los peces del mar, las bestias de la tierra, las aves del cielo, el ganado, y toda la tierra".³⁷³

³⁷¹ Gregorio de Nisa, *Macr.* VII y XI.

³⁷² F. Bastitta, «Filiación divina, Dignidad y tolerancia, de Epicteto a Gregorio de Nisa», en *Tolerancia: Teoría y práctica en la Edad Media. Actas del coloquio de Mendoza (15-18 de junio de 2011)*, Rubén Rivas (ed.), Mendoza, 2012, p. 15.

³⁷³ *Op. hom.* III, 1.

Los verbos utilizados en el relato de la creación cuando se refiere a los otros seres es un imperativo “haya”, en cambio en la creación del hombre hay un acuerdo y deliberación manifiestas con la expresión “hagamos”, además se presenta una misión colaborativa con el Creador a través del poder y encargo que le otorga: regir.

En el libro IV, Gregorio da una idea muy precisa de lo que entiende por dignidad e incluso manifiesta en qué se sustenta, utilizando la imagen de una obra escultórica.

¿Por qué la creación del hombre supone un gran poder sobre todo? Porque, como en esta vida los artífices diseñan una herramienta adecuada para su uso, así también el mejor Artífice hizo de nuestra naturaleza algo apto para el ejercicio de la realeza, preparándola con las ventajas superiores del alma, y por la forma misma del cuerpo, como conviene a la realeza: porque el alma muestra inmediatamente su carácter real y excelso, muy alejado de su propia sencillez, en el sentido de que no posee señorío, sino que es autónoma, al ser dominada autocráticamente por voluntad propia. ¿De quién es propio esto último sino de un rey? Y además de esto, el hecho de que es la imagen de esa Naturaleza que gobierna todo no significa nada más que esto, que nuestra naturaleza fue creada precisamente para ser real. Porque, en el uso ordinario de los hombres, los que hacen imágenes de príncipes, moldean la figura de su forma y representan junto con esto el rango real por la vestidura púrpura, e incluso por la apariencia se dice comúnmente: “es un rey”; así también la naturaleza humana, como se hizo para gobernar el resto, fue, por su semejanza con el Rey de todo, hecha como una imagen viva, participando del arquetipo tanto de rango como de nombre, no rodeada de púrpura, ni distinguiéndose su rango por el cetro y la diadema (porque el arquetipo no tiene esas cosas), sino que en lugar de la túnica púrpura, fue vestida con virtud, que es en verdad la más real de todas las vestimentas, y en lugar del cetro, se apoya en la dicha de la inmortalidad, y en lugar de la diadema real, se adorna con la corona de la justicia, de modo que es exactamente semejante a la belleza del arquetipo que muestra su dignidad real.³⁷⁴

Como se puede ver, el autor tiene gran estima por el género humano y da muchas pautas para reconocer que es especial, asegurando que su dignidad está basada principalmente en el cuidadoso acto creador de Dios y en la *imago Dei*, lo cual le da un valor especial, que no debe ser menospreciado por nadie. Además, precisa que tanto en el cuerpo como en el alma manifiesta tal dignidad, esto subraya la unidad entre estos dos elementos como parte de un compuesto unitario llamado hombre.³⁷⁵ En este ser se encuentra una característica fundamental, la libertad, señalada como “alma autónoma, dominada autocráticamente por voluntad propia”, especificación que le permite al hombre realizarse, pues tiene autonomía por la inteligencia, delibera intelectualmente lo que quiere y, finalmente, elige. Así como Dios gobierna sobre todas las cosas, el hombre rige sobre el mundo material, principalmente

³⁷⁴ *Ibidem* IV.

³⁷⁵ Cf. G. Amengual, *op. cit.*, pp. 73-74.

sobre su cuerpo, consolidado el autocontrol como don excelso, pero que, si es mal usada, puede convertirse en miseria, causa de caída y origen del mal.³⁷⁶

Para Gregorio, el hombre y la mujer tienen igual dignidad, pues fueron creados bajo los mismos principios.

[...] “a la imagen” es una cosa y lo que ahora se manifiesta en la miseria es otra. “Dios creó al hombre”, dice; “a imagen de Dios lo creó”. La creación tiene un fin para lo que se hizo “a la imagen”: luego se reanuda el relato de la creación, y dice: “varón y hembra los creó”. Presumo que todos saben que esto se aleja del Prototipo: porque “en Cristo Jesús”, como dice el apóstol, no hay diferencia entre varón y hembra. Sin embargo, la Escritura declara que el género humano se distingue por esto.³⁷⁷

Además de la dignidad, el hombre se asemeja con Dios por la participación en las bellezas divinas como las virtudes: pureza, impasibilidad, felicidad, liberación de todo mal y todos los atributos similares.³⁷⁸ Siguiendo con las semejanzas, Gregorio subraya tres características especiales: la inteligencia, la razón y el amor, que el hombre comparte con Dios; a este respecto dice:

Y si tuvieras que examinar en conjunto los otros puntos por los cuales se expresa la belleza divina, encontrarías que para ellos también se conserva perfectamente la semejanza en la imagen que presentamos. La Deidad es inteligencia y palabra, pues “en el principio era la Palabra” (*Jn* 1, 1) y los seguidores de Pablo “tienen la inteligencia de Cristo” que “habla en ellos” (*cf.* *1 Co* 2, 16; *2 Co* 13, 3). La humanidad tampoco está muy alejada de esto. Puedes ver en ti mismo la palabra y la inteligencia, una imitación auténtica de la Inteligencia y la Palabra. Nuevamente, Dios es amor y la fuente del amor, pues el gran Juan declara: “el amor procede de Dios” y “Dios es amor” (*1 Jn* 4, 8): el Modelador de nuestra naturaleza ha hecho que ésta sea también nuestra característica, porque “por la presente” –dice– “todos los hombres sabrán que ustedes son mis discípulos, si se aman los unos a los otros” (*cf.* *Jn* 13, 35), así, si esto está ausente, toda marca de semejanza se modificaría. La Deidad contempla todo, escucha todo e infiere todo; tú también tienes el poder de comprender las cosas por medio de la vista y el oído, y el entendimiento que indaga en las cosas y las escudriña.³⁷⁹

El tema de la inteligencia es destacable en la semejanza divina, pues es lo que distingue al hombre de los otros seres, gracias a esos bienes, el hombre puede conocer y saber que conoce,

³⁷⁶ Cf. J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, Vrin, 1953; Cf. A. García, *op. cit.*, pp. 21-23.

³⁷⁷ *Op. hom.* XVI, 7.

³⁷⁸ *Cf. Ibidem* V, 1.

³⁷⁹ *Ibidem* V, 2.

desarrollar su conocimiento y amor.³⁸⁰ La inteligencia ha sido una nota característica del hombre, por medio de ella, el conocimiento del hombre no es sólo un proceso mental, sino una conformación entre lo que se conoce y lo conocido, una forma de apropiarse la realidad y poder alcanzar la verdad.³⁸¹ El amor es fundamental en el desarrollo de la persona, pues, a través de éste, el hombre puede tener una relación auténtica con el mundo y con los hombres,³⁸² el tema del amor se ha desarrollado en muchos autores y el cristianismo lo ha hecho de una manera especial, pues es la identificación con Dios, que es amor (*1 Jn 4, 8*), así que en la medida en que el hombre ama se identifica más con Dios.³⁸³

El capítulo VI presenta una exposición de cómo el hombre conoce a través de los sentidos, que son varios,³⁸⁴ pero que no por eso el sujeto del conocimiento es diferente, es decir, el conocimiento se unifica en el cognoscente, argumento que utiliza para atacar la doctrina de los anomeos que defienden la desemejanza del Hijo respecto a Padre,³⁸⁵ pues si el hombre en el conocimiento sigue siendo él, aún usando diversas capacidades, en Dios no se puede aceptar la misma esencia en su distinción de poderes. Además subraya que el conocimiento de Dios es diferente al del hombre, pues Dios es simplicidad absoluta y no necesita intermediarios para conocer, sino que conoce inmediatamente. A este respecto dice:

Si en el hombre, entonces, aunque los órganos formados por la naturaleza para los propósitos de la percepción, pueden ser diferentes: el que opera y se mueve por medio de todos, y utiliza cada uno de manera apropiada para el objeto que tiene ante sí, es uno y el mismo, sin cambiar su naturaleza por las diferentes operaciones, ¿cómo podría alguien sospechar la multiplicidad de la esencia en Dios sobre la base de sus variados poderes?, pues “El que hizo el ojo” (*Sal 94, 9*), como dice el profeta, y “que colocó la oreja”, estampó en la naturaleza humana estas operaciones para que fueran características significativas, tomándose él mismo como modelo; porque Él dijo, “Hagamos al hombre a nuestra imagen” (*Gn 1, 26*).³⁸⁶

El capítulo VII manifiesta una característica especial y esencial de la humanidad que es su aparente debilidad frente a los otros animales por no tener armas o vestidos naturales, pero

³⁸⁰ Cf. H. U. von Balthasar, *Presence et pensée, essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, Beauchesne, 1988, pp. 60-67.

³⁸¹ J. Sanguinetti, *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*, Madrid, Palabra, 2005, pp. 37-54.

³⁸² Cf. M. Scheler, *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós, 1996.

³⁸³ Cf. K. Rahner, *Amar a Jesús. Amar al hermano*, Santander, Sal Terrae, 1983.

³⁸⁴ Parece que hay una influencia aristotélica. Aristóteles, *De an.* II, 4-5, 416 a 33-424 a 17.

³⁸⁵ Su doctrina está atacada de una forma esquemática en su *Contra Eunomio*.

³⁸⁶ *Op. hom.* VI, 2.

que es en realidad su capacidad de crear cultura³⁸⁷ por medio de su inteligencia, pues frente a la necesidad, el hombre da respuestas y crea su entorno para vivir mejor. La aparente debilidad es, entonces, una fortaleza, pues se usa la creación para la supervivencia y realización.

Fue la lentitud y el movimiento difícil de nuestro cuerpo lo que llevó al caballo a suplir nuestra necesidad y lo domesticó. Fue la desnudez de nuestro cuerpo lo que hizo necesario nuestro manejo de las ovejas, lo que abastece anualmente la deficiencia de nuestra naturaleza con producción de lana. Fue el hecho de que importamos de otros los suministros para nuestra vida lo que sometió a tales bestias de carga a ese servicio: además, fue el hecho de que no podemos comer pasto, como el ganado, lo que trajo al buey para prestar servicio a nuestra vida, lo que nos hace la vida fácil gracias a su trabajo; y debido a que necesitábamos dientes para poder morder y someter a algunos de los otros animales con ellos, al perro le dio, junto con su rapidez, su propia mandíbula para suplir nuestra necesidad, convirtiéndose así en una espada viva para el hombre; y el hombre ha descubierto el hierro, más fuerte y penetrante que los cuernos prominentes o las garras afiladas, no como ocurre con las bestias, siempre presentes en ellas por su naturaleza, sino como nuestro aliado por un tiempo, despojándose de él después. En lugar de la piel escamosa del cocodrilo, se puede hacer que esa misma sirva de armadura vistiéndola cuando es necesario, y si no, el metal toma la forma gracias a su fabricación, el cual en su momento se usa para la guerra, dejando al hoplita libre de su carga en tiempo de paz. Las alas de las aves también contribuyen a nuestra vida, de modo que con la ayuda de nuestro ingenio aprovechamos la velocidad de su vuelo, pues algunas de ellas se vuelven dóciles y sirven a aquellos que las capturan y, por sus medios, otras son domesticadas para servir nuestras necesidades; además, el arte de nuestro ingenio hace que las flechas salgan de las plumas, y por medio del arco la velocidad de las plumas cubre nuestra necesidad; mientras que por el hecho de que nuestros pies se lastiman y desgastan fácilmente por la travesía, se hace necesaria la ayuda que proporciona la caza de animales, porque de ahí salen los zapatos para nuestros pies.³⁸⁸

Esta visión manifiesta la atención de Gregorio con respecto al hombre, pues no escatima nada para poder hablar de su naturaleza y asume los temas necesarios para poder abarcar lo más posible el conocimiento de este ser que tiene un lugar especial en la creación e interacciona con ella de igual forma.

Como elemento fundamental en la antropología del Niseno, está el lugar que ocupa el cuerpo, que también define al hombre, por esa razón dice que el cuerpo tiene una estructura erguida,³⁸⁹ con la posibilidad de que la cabeza se dirija hacia el cielo; con esta imagen asume la realeza del hombre, y su supremacía frente a las otras creaturas agrega a esta estructura el

³⁸⁷ Cf. E. Cassirer, *Antropología filosófica, introducción a una filosofía de la cultura*, México, FCE, 1968, pp. 27-40.

³⁸⁸ *Op. hom.* VII, 3.

³⁸⁹ Cf. C. Marmelada, «Evolución humana: los descubrimientos más recientes», 2005, en unav.edu.web/ciencia-razón-fe/evolución-humana (09/02/2022).

uso de las manos que le permiten tener soltura y la ejecución de artes que permiten visualizar su razonamiento.³⁹⁰ También expone la doctrina de los tres tipos de almas que presenta Aristóteles en su *De anima*.³⁹¹ En esto se nota la influencia del estagirita, que le permite distinguir a los seres creados y ratificar la supremacía de los hombres que poseen un alma superior, la intelectual, que asume la vegetativa y sensitiva, con la cual el hombre puede ejecutar su poder y dominio en el mundo y que además lo hace semejante a su Creador.³⁹² Gregorio continúa la reflexión sobre la naturaleza humana y asegura que hay dos gracias divinas otorgadas por la imagen y semejanza: la inteligencia y la prudencia,³⁹³ las cuales necesitan un artefacto para manifestarse, así asegura que la constitución del hombre, su estructura corporal, es ese instrumento apropiado para su realización, pues todo está dispuesto para el desarrollo de sus capacidades. Es claro que el Niseno tiene en mente las disposiciones del cuerpo para la ejecución de la razón y el habla, ambas están en el hombre, pero la primera es interna y recibe las concepciones, mientras que la otra sirve para expresarse por medio de los sonidos producidos,³⁹⁴ así el proceso del lenguaje se da a través de la realidad captada y asumida en ideas por el pensamiento, el cual se puede externar por medio de la palabra.³⁹⁵ Como, a través del habla, el hombre manifiesta su conocimiento y puede interactuar con sus iguales, Gregorio se da a la tarea de explicar médicamente este proceso:

Así pues, la música del instrumento humano es una especie de compuesto de flauta y lira, que suenan juntas en combinación, como una pieza musical concertada. En cuanto a la respiración, cuando es expulsada de los conductos que reciben aire a través de la tráquea, cuando el impulso del hablante pronuncia un sonido armónico y cuando golpea contra las protuberancias internas que dividen este paso en forma de flauta en una disposición circular, imita de alguna manera el sonido emitido a través de ella, siendo conducido por las proyecciones membranosas; pero el paladar recibe el sonido de abajo en su propia concavidad y divide el sonido por los dos conductos que se extienden hasta las fosas nasales y por los cartílagos alrededor del hueso etmoides, como por alguna protuberancia escamosa, hace que su resonancia sea más fuerte; mientras que la mejilla, la lengua y el mecanismo de la faringe por el que se relaja la barbilla al estirarla y se tensa cuando se extiende hasta determinado punto, todo esto responde al movimiento del plectro sobre las cuerdas de muchas y variadas maneras, según la ocasión, la disposición de los tonos, y la apertura y el cierre de los labios

³⁹⁰ *Op. hom.* VIII, 1-2.

³⁹¹ II, 2, 413 a 2-413 b 28.

³⁹² *Cf. Op. hom.* VIII, 3-7.

³⁹³ *Cf. Ibidem* IX, 1.

³⁹⁴ *Cf. Ibidem* 2.

³⁹⁵ Esta es la triada fundamental de la filosofía del lenguaje. *Cf.* F. Conesa y J. Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, Barcelona, Herder, 2002, pp. 82-98.

tienen el mismo efecto que los ejecutantes producen cuando controlan el aire de la flauta con sus dedos, según el ritmo de la melodía.³⁹⁶

La música se refiere al habla, este pasaje manifiesta su conocimiento médico, pues utiliza conceptos específicos y conoce el funcionamiento asumido en ese tiempo.³⁹⁷ El objetivo de Gregorio se cumple en la medida en que echa mano de todos los conocimientos adquiridos y presenta su desarrollo en una idea concreta de ser humano.³⁹⁸

En los capítulos X y XI, Gregorio hace una exposición de la inteligencia, inicia detallando cómo actúan los sentidos que son múltiples en el conocimiento, llevando información a la facultad intelectual para que ésta la procese y la asimile apropiándose, pero guardando la distinción del sentido que percibe, para esta explicación usa un ejemplo muy adecuado de las entradas a las ciudades amuralladas.

La capacidad del instrumento es doble: una para producir el sonido; la otra, para recibir los conceptos desde afuera sin mezclarse una con otra, ateniéndose a la operación para la cual fue designada por naturaleza, sin interferir con la otra, ya sea el oír cuando se habla, o el hablar cuando se escucha, porque el último siempre está emitiendo algo, mientras que el oído, como bien dice Salomón en algún lugar, no se satura, aunque escuche continuamente.

Y como en el ejemplo de la ciudad, muchas veces hay familiares y parientes que no entran por la misma puerta, ingresando por diversos lugares, como puede suceder, pero ninguno es menos cuando entra en el circuito de la muralla, pues otra vez se vuelven a juntar, manteniéndose entre sí en estrecha relación, y puede ser que suceda lo contrario para los que son extraños y mutuamente desconocidos, que a menudo toman una misma entrada a la ciudad, sin embargo, la entrada común no los une, porque incluso cuando están dentro pueden separarse para unirse a su parentela. Veo que tal cosa se discierne en el amplio territorio de nuestra inteligencia, porque a menudo el conocimiento que obtenemos de los diferentes sentidos es uno, ya que el mismo objeto se divide en varias partes en relación con ellos y nuevamente, por el contrario, podemos aprender de un sentido muchas y variadas cosas que no tienen afinidad entre sí.³⁹⁹

Los sentidos son piezas importantes en la epistemología, pues a través de ellos se conoce la realidad material,⁴⁰⁰ la inteligencia los usa como medios y se apropia de la información de éstos, uniéndolos o separando las sensaciones, pero respetando siempre el sentido que las emite.⁴⁰¹

³⁹⁶ *Op. hom.* IX, 3.

³⁹⁷ Gregorio hace referencia al tratado médico de Galeno *Del uso de las partes*, VII; cf. I. Rodríguez, «Patología de la voz en Galeno», en *Galeno, lengua, composición literaria, léxico, estilo*, Madrid, 2015, pp. 203-222.

³⁹⁸ Cf. J. Zachhuber, *Human nature in Gregory of Nyssa, Philosophical background and Theological significance*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 2-13.

³⁹⁹ *Op. hom.* X, 4-5.

⁴⁰⁰ Aristóteles, *De an.* II, 6-11.

⁴⁰¹ Cf. J. Sellés, F. Gallardo, *Teoría del conocimiento* (libro electrónico), Pamplona, EUNSA, 2019, pp. 28-67.

A continuación, se pregunta qué es la inteligencia y la diferencia de los sentidos, asumiendo que está en todos, pero no es ninguno de ellos. Ve que es una facultad importante, pero compleja, así que su origen lo atribuye a Dios, quien la otorgó al ser humano en la imagen y semejanza.

¿Qué es entonces, en su propia naturaleza, la inteligencia, que se divide en operaciones sensibles y recibe, por medio de cada una, el conocimiento de los seres? Supongo que ninguno de los seres racionales duda que sea una cosa distinta de los sentidos; pues si fuera idéntica a éstos, se reduciría a uno la igualdad de las operaciones del sentido, porque éste es simple y en lo que es simple no se puede encontrar diversidad. Sin embargo, todos concuerdan en que tocar es una cosa y oler otra, y como los demás sentidos están situados de manera similar entre sí para excluir la intercomunicación o la mezcla, por eso debemos suponer, ya que la inteligencia está presente en cada uno, que es totalmente diferente a la naturaleza sensible, de modo que ninguna variación se mezcla con lo inteligible.⁴⁰²

Da a la inteligencia un lugar especial y la atribuye a las características del ser humano que están ligadas a la imagen y semejanza de Dios, es decir, el hombre comparte con Dios la capacidad inteligible, por medio de la cual puede apropiarse de los seres espiritualmente, conocer e interactuar en el mundo y con sus semejantes. Los sentidos son importantes, pero en cada uno de ellos está presente la inteligencia, misma que es diferente a lo sensible, porque la rebasa lo material con lo que lo sensible está íntimamente ligado. Así, la inteligencia es una nota de superioridad en el pensamiento del Niseno.

Después de considerar la importancia de la inteligencia, examina el lugar en donde reside el alma inteligente, propia del hombre, principio rector, es decir, de dónde surge o en dónde está. Las respuestas presentan dos órganos fundamentales para la vida que ya se habían considerado como principios de la inteligencia: el cerebro, el corazón,⁴⁰³ en los cuales se ha puesto el principio rector del alma:

Baste, entonces, toda discusión vana y conjetural de aquellos que limitan la capacidad inteligible a ciertos órganos corporales; de los que algunos establecen que el principio rector está en el corazón, mientras que otros dicen que la inteligencia reside en el cerebro, fortaleciendo tales opiniones con algunas superficialidades plausibles. Porque el que atribuye la autoridad principal al corazón pone de manifiesto la posición local de su argumento, ya que parece que, de alguna manera, está en medio del cuerpo, sobre la base de que el movimiento de la voluntad se distribuye fácilmente desde el centro a todo el cuerpo, y así

⁴⁰² *Op. hom.* XI, 1.

⁴⁰³ De esto hace referencia Aristóteles en *Metaph.* IV, 1013 a 4-6; el encefalocentrismo se representa con Anaxímenes, Alcmeón, Demócrito, Diógenes de Apolonia y Platón, mientras que la cardiocentrismo se representa con Heráclito, Empédocles y Aristóteles, a este respecto cf. A. Rabano, «El 'error' de Aristóteles: estructura y función del cerebro en los trabajos biológicos», *Neurosciences and History* 6/4, 2018, pp. 138-143.

procede a la operación; y hace que la disposición problemática y apasionada del hombre sea un testimonio de su argumento, porque tales afectos parecen, de alguna manera, acoger este argumento con simpatía. Aquellos, por otra parte, que consagran el cerebro al razonamiento, dicen que la cabeza ha sido construida por la naturaleza como una ciudadela del cuerpo, y que en ella la inteligencia mora como un rey defendido por los sentidos que lo rodean, como mensajeros o escuderos; estos encuentran un signo de su opinión en el hecho de que el razonamiento de aquellos que han sufrido alguna lesión en la membrana del cerebro está distorsionada de manera anormal, y que aquellos cuyas cabezas están llenas de intoxicación ignoran lo que es aparente.⁴⁰⁴

En el mismo capítulo XII, asume los fenómenos fisiológicos de las lágrimas y la risa, pues estas dos acciones están ligadas, la una al corazón,⁴⁰⁵ la otra al cerebro,⁴⁰⁶ pero ambas vinculadas al alma, pues se originan de la vitalidad y la inteligencia, características propias de ésta, que por naturaleza es inmaterial, incorpórea.⁴⁰⁷

Una característica de la vida material es el movimiento, el cual no puede cesar, pues su ausencia es el fin de éste, pero frente a esta realidad, hay una estación que permite la recuperación de la energía gastada en la moción, que es el descanso, que cuando se da, pone inactiva a la inteligencia y voluntad, pero, por ser característica propia del hombre, pueden manifestarse, aún en el descanso, a través de los sueños. Este análisis gregoriano es muy fisiológico, pero lo hace para comprobar la naturaleza humana.⁴⁰⁸

A pesar de las propuestas, Gregorio es de la idea de que el hombre es una unidad corporal y espiritual, por ello no asume un lugar para el alma, sino que la atribuye al ser del hombre.⁴⁰⁹

Admito que es verdad que la parte intelectual del alma a menudo se ve perturbada por la prevalencia de las pasiones y que la razón es embotada por algún accidente corporal para obstaculizar la operación natural, y que el corazón es una fuente de fuego para el cuerpo, y se corresponde con los impulsos de las pasiones; y además de esto, no rechazo, ya que conozco muy de cerca esta explicación de aquellos que dedican su tiempo a investigaciones anatómicas, la afirmación de que la membrana cerebral, según la teoría de los que tienen una amplia visión fisiológica, envolviendo en sí mismo al cerebro e impregnándolo de los vapores que emanan de él, forma una base para los sentidos; sin embargo, no sostengo esto como una prueba de que la naturaleza incorpórea esté acotada por límites espaciales.⁴¹⁰

⁴⁰⁴ *Op. hom.* XII, 1.

⁴⁰⁵ *Cf. Ibidem* 4.

⁴⁰⁶ *Cf. Ibidem* 5.

⁴⁰⁷ *Cf. Ibidem* 8.

⁴⁰⁸ *Cf. Ibidem* XIII.

⁴⁰⁹ *Cf. Ibidem* XIV.

⁴¹⁰ *Ibidem* 3.

Asegurando la importancia del alma, se asume que la del hombre es intelectual y que esta característica es una nota propia, a través de la cual se manifiesta el carácter espiritual en él.

La facultad de la inteligencia es, de los atributos conocidos en el hombre, más digna que el elemento material de su ser, porque la inteligencia no se limita a ninguna parte de nosotros, sino que es igual en todos y para todos, ni se limita en el exterior ni rige el interior; porque estas frases se aplican correctamente a los toneles u otros cuerpos que se colocan uno dentro del otro, pues la unión de lo espiritual con lo corporal presenta una conexión indescriptible e inconcebible, sin estar dentro de él –porque lo incorpóreo no está encerrado en un cuerpo–, ni rodeado por fuera, porque lo incorpóreo no está rodeado, sino que la inteligencia que se aproxima a nuestra naturaleza, de una manera inexplicable e incomprensible, y que entra en contacto con ella, no está implantada ni envuelta en ella, sino de una manera que no podemos expresar ni concebir, excepto en lo que respecta a esto: que mientras la naturaleza prospera de acuerdo con su propio orden, la inteligencia también opera; si alguna desgracia le sucede a la primera, también se frena la operación del intelecto.⁴¹¹

La inteligencia, característica peculiar del hombre, es la capacidad que manifiesta la espiritualidad y su apertura a la realidad.

Al concluir un análisis detallado de lo que es el hombre, realiza una síntesis con la idea bíblica del hombre creado a imagen y semejanza de *Gn* 1, 26, pues es la definición teológica más exacta de hombre, no propone cuál es su materia o forma, sino lo que es realmente, imagen de Dios, así que analiza lo que significa ser imagen y cuáles son las notas que configuran esa imagen con Dios, pues quiere subrayar que el hombre visto, como un microcosmos⁴¹² como lo veían los griegos, no dice mucho de él, ya que el texto bíblico asegura que no es imagen del mundo, sino del Creador del mundo, eso lo hace más grande y digno.

Qué mezquinas e indignas de la grandeza del hombre son las fantasías de los paganos que magnifican la humanidad comparándola con este cosmos, como suponen, pues dicen que el hombre es un microcosmos, compuesto de los mismos elementos que todo lo demás. Aquellos que otorgan a la naturaleza humana tal elogio de nombre para el cosmos, olvidan que están dignificando al hombre con los atributos del mosquito y el ratón; porque ellos también tienen la composición de estos cuatro elementos, pues ciertamente una parte mayor o menor de cada uno de ellos se contempla en lo animado, porque sin ellos ningún ser sensible puede subsistir. Entonces, ¿cuál es la grandeza de que el hombre sea llamado representación y semejanza del

⁴¹¹ *Ibidem* XV, 3.

⁴¹² Parece que el primero que sostuvo esta idea fue Demócrito de Abdera (*DK*. Fr. 34), Platón lo propone en el *Timeo* 27a- 31b; Aristóteles en la *Física* VIII, 2, 252 b 26, también hablan los estoicos y los epicúreos. A este respecto pueden consultarse M. Beuchot, *Microcosmos, el hombre como compendio del ser*, México, UNAM, 2009 y P. Algárate, «El hombre como microcosmos en el pensamiento de san Máximo el confesor», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 63, 1996, pp. 177-198; la visión gregoriana del microcosmos no es negativa, incluso la usa para referir al hombre en *Inscip.* I, 3, pero asegura que es mejor ser imagen del Creador que del cosmos.

mundo, del cielo que pasa, de la tierra que cambia, de todas las cosas que llegan al final del camino cuando desaparece aquello que los rodea?⁴¹³

Gregorio quiere realzar la importancia del hombre frente a las visiones naturalistas y materialistas del hombre, pues es verdad que está compuesto de materia, pero no se reduce a eso, así afirma que la doctrina de la Iglesia dice que no es semejante al mundo, sino a imagen del Creador.⁴¹⁴ Pero qué significa ser imagen, el Niseno admite rasgos del pensamiento platónico que percibe la imagen con el mismo estilo que lo verdadero,⁴¹⁵ así remite, duplica y se asemeja,⁴¹⁶ su estatuto ontológico es secundario, pues es en cuanto remite; a este respecto dice:

Hay una gran diferencia entre lo concebido en el arquetipo y lo hecho a su imagen: porque la imagen se llama así propiamente si mantiene su parecido con el prototipo; pero si la imitación dista del sujeto, la cosa es otra, y ya no es su imagen.⁴¹⁷

Pero como en Platón, esto sólo sucede en la materia en relación con el mundo inteligible, a pesar de haber analogía, hay inferioridad.⁴¹⁸ Por tanto, el obispo asume como sinónimos imagen y semejanza, y designa una verdadera comunidad de naturaleza, no es una participación deficiente, sino relación de origen en la perfecta igualdad de naturaleza,⁴¹⁹ por la cual el hombre tiene un carácter divino, que se identifica con el Dios pleno, a saber, al decir “imagen de Dios”, no se piensa en una de las personas trinitarias específicamente, sino en las tres, pues son una sola naturaleza.

Debemos, entonces, acudir a la Sagrada Escritura, por si acaso podemos encontrar alguna guía a esa pregunta acerca de lo que está escrito. Después de decir: “Hagamos al hombre a nuestra imagen” y con qué fines se dijo: “hagámoslo”, agrega esto: “y Dios creó al hombre; a imagen de Dios lo creó, varón y hembra los creó” (*Gn* 1, 27). Ya hemos dicho antes, que esta afirmación se hizo en contra de la impiedad herética, a fin de enseñar que el Hijo unigénito hizo al hombre a imagen de Dios, no debemos separar de ninguna manera la Deidad del Padre y el Hijo, dado que la Sagrada Escritura da a cada uno igualmente el nombre de Dios, a Aquél que hizo al hombre, y a Aquel a cuya imagen fue hecho.

⁴¹³ *Op. hom.* XVI, 1.

⁴¹⁴ *Cf. Ibidem* 2.

⁴¹⁵ *Cf. Platón, Soph.* 240a7-8.

⁴¹⁶ *Cf. C. Delgado, «Apariencia e imagen: examen a partir de algunos diálogos platónicos», Estudios de Filosofía* 54, 2016, pp. 137-138.

⁴¹⁷ *Op. hom.* XVI, 3.

⁴¹⁸ *Cf. J. Daniélou, Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nysse*, Paris, Montaigne, 1955, p. 52.

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 53.

El hombre es imagen y semejanza, así que se deben presentar las notas de semejanza, sin embargo, el texto mismo dice: “varón y mujer los creó” y es claro que en Dios no hay esa distinción, así que Gregorio explica el relato en dos momentos, mismos que manifiestan la dimensión espiritual y material.

Así, en cierto sentido, la creación de nuestra naturaleza es doble: una semejante a lo divino, la otra dividida según esta distinción: para esto, el pasaje se transmite sombríamente en ese orden de palabras, donde dice por primera vez: “Dios creó al hombre, a imagen de Dios lo creó”, y luego, agregando a lo dicho: “hombre y mujer los creó”, algo que es ajeno a nuestras concepciones de Dios.

Aquí surge el tema de la doble creación, recuperada de Filón, quien habla de dos creaciones sucesivas, primero la del hombre imagen y luego la del hombre animal⁴²⁰ que pueden ser dos momentos, pero en realidad es la asignación de dos dimensiones ontológicas, la primera se encuentra en la mente de Dios desde la eternidad y la otra es histórica, en un momento específico en la creación del hombre terrestre, siguiendo *I Co 15, 45* que habla del primer Adán, hombre físico, y el segundo, hombre espiritual.⁴²¹

Con esta idea de la doble creación, se manifiesta la paradoja de lo espiritual y lo corporal, esto unido a la distinción animal del sexo,⁴²² pero que no se presenta como característica de la imagen, mientras que el espíritu sí.

Pienso que con estas palabras, la Sagrada Escritura nos transmite una doctrina grande y elevada; y la doctrina es esta: mientras que dos naturalezas, la naturaleza divina e incorpórea, y la vida irracional de los brutos están separadas entre sí como extremos, la naturaleza humana es la media entre ellas; porque en la naturaleza compuesta del hombre podemos ver una parte de cada una de ellas; de lo Divino, el elemento racional e inteligente, que no admite la distinción de varón y hembra; de lo irracional, nuestra forma y estructura corporal, dividida en masculino y femenino: cada uno de estos elementos se encuentra ciertamente en todo lo que participa de la vida humana. Sin embargo, como el elemento intelectual precede al otro, aprendemos de alguien que da en orden un relato de la creación del hombre; y también aprendemos que lo que es común y afín a lo irracional es para el hombre una provisión para la reproducción. Porque dice primero que “Dios creó al hombre a su imagen” –mostrando con estas palabras, como dice el Apóstol, que en tal ser no hay hombre o mujer–, luego agrega los atributos peculiares de la naturaleza humana “varón y hembra los creó”.⁴²³

⁴²⁰ Cf. Filón, *Opif.*, 181.

⁴²¹ Cf. J. Daniélou, «nota 1», en Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, p. 155; cf. U. Bianchi, «La doppia creazione dell'uomo come oggetto di ricerca storico-religiosa», en *La doppia creazione dell'uomo negli alessandrini, nei cappadoci e nella gnosi*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1978, pp. 1-23.

⁴²² Cf. J. Behr, The rational animal: «A rereading of Gregory of Nyssa's *De hominis opificio*», *Journal of Early Christian Studies* 7, 1999, pp. 219-247.

⁴²³ *Op. hom.* XVI, 9.

Entonces ¿en qué consiste la imagen de Dios en el hombre? El Niseno responde que en la bondad, porque es la primera característica de Dios:⁴²⁴

Dios tiene en su propia naturaleza todo lo que nuestra mente puede concebir del bien, es más, trasciende todo el bien que podemos concebir o comprender. Él crea al hombre por la única razón de que Él es bueno; y siendo así, y teniendo esto como su razón para la creación de nuestra naturaleza, Él no exhibiría el poder de su bondad en una forma imperfecta, dándole de sus bienes y a la vez envidiando lo que le ha compartido, sino que la forma perfecta de su bondad consiste en esto: en hacer pasar al hombre del no ser al ser y de no privarle de ningún bien. Pero, como la lista de las bondades es larga, no es fácil enumerarla. Por ello el lenguaje de las Escrituras lo expresa de manera concisa mediante una frase que lo abarca todo al decir que el hombre fue creado “a imagen de Dios”: porque esto es lo mismo que decir que Él hizo a la naturaleza humana partícipe de todo bien; porque si la Deidad es la plenitud del bien, y ésta es Su imagen, entonces la imagen es semejante al Arquetipo al estar colmada de toda bondad.

Entonces la imagen de Dios en el hombre se identifica con el bien, por eso el hombre está llamado a identificarse con su Arquetipo en su ser y hacer, a través de la sabiduría, las virtudes y la libertad. Sin embargo, aquello que posee la imagen es el rasgo, no la materia, a este respecto no se le atribuyen a Dios características humanas, pues es el hombre imagen de Dios, y no Dios, imagen del hombre, así que el hombre puede poseer independencia y libertad, tendencia de la voluntad, por semejanza con su Creador, pero éste no podría participar de la diferencia de sexo, que es propio de la naturaleza menos racional.⁴²⁵

La imagen de Dios está plasmada en todo el género humano, no en éste o aquel hombre, pues la expresión “Dios creó al hombre” no expresa individualidad, sino universalidad, pues la creación está en el conocimiento y poder divinos. En la experiencia, el ser humano experimenta la individualidad por sus dimensiones corporales, pero al ser concebido por Dios, se ve como un todo que implica la plenitud, pues tiene su imagen, misma que está en toda la naturaleza desde la creación hasta la eternidad como dice Gregorio:⁴²⁶

Por esta razón, se habló de todo el género como de un solo hombre, porque para el poder de Dios nada es pasado ni futuro, sino que incluso lo que esperamos lo comprende, al igual que lo que existe en la actualidad, por su poder que lo contiene todo. Entonces toda nuestra naturaleza, que se extiende desde el inicio hasta el final, es, por así decirlo, una imagen de Aquel que es, pero la distinción de género en hombre y mujer se agregó a su trabajo al último, como supongo, por la razón que sigue.⁴²⁷

⁴²⁴ Este concepto es muy platónico, se encuentra desarrollado en la *República* 507 a-517 c.

⁴²⁵ Cf. *Op. hom.* XVI, 14.

⁴²⁶ Cf. *Ibidem*, 16-17.

⁴²⁷ *Ibidem*, 18.

En la misma línea del *homo exitus*, el capítulo XXX presenta una explicación del cuerpo con visión médica, se nota claramente el conocimiento que Gregorio tiene de Galeno,⁴²⁸ como su objetivo era presentar todo lo que se conocía del hombre⁴²⁹ para abordarlo de una manera íntegra, no deja de lado los conocimientos que ofrecía la medicina, mismos que él sabía y asumía como enseñanza necesaria y que la daba a conocer con autoridad eclesiástica porque sirve para entender que el hombre es una unidad psicósomática:

Sin embargo, cada hombre aprende desde sí mismo, viendo, viviendo y sintiendo la estructura exacta de su cuerpo, teniendo como maestra su propia naturaleza, y le es posible también alcanzar todas las enseñanzas con exactitud sobre esto si se empeña en las obras de los sabios, de los cuales, habiendo obtenido el conocimiento exacto por la anatomía, unos tienen este conocimiento por la posición de cada una de nuestras partes, otros también consideraron y explicaron todos los miembros del cuerpo; de modo que proponiendo el conocimiento de la estructura humana, ayudaron a los estudiosos. Pero si alguien busca que la Iglesia sea su maestra en todos estos puntos, para no necesitar la voz de los de fuera –porque esta es ley de las ovejas espirituales, como dice el Señor, que no oigan una voz extraña– (cf. *Jn* 10, 5), tomaremos brevemente en cuenta también estos asuntos.⁴³⁰

Todo conocimiento que aclare la creación debe ser asumido y enseñado por la Iglesia, este es el principio científico y fronterizo de un pensador serio, que no menosprecia el saber, sino que sabe asumirlo y usarlo para alcanzar con más precisión un objeto de conocimiento, actualmente se pide de las investigaciones científicas ser multidisciplinarias, interdisciplinarias y transdisciplinarias para conformar un conocimiento más completo o al menos con mayor alcance.⁴³¹

⁴²⁸ Los escritos de Galeno refieren las funciones del cuerpo y estos son la principal influencia de Gregorio. A este respecto pueden consultarse *Sobre las facultades naturales*, *Las facultades del alma según los temperamentos del cuerpo*, *Sobre el uso de las partes* y *Sobre la localización de las enfermedades*.

⁴²⁹ Cf. *Op. hom.*, prol. 3.

⁴³⁰ *Ibidem* XXX, 1.

⁴³¹ Cf. F. Paoli, «Multi, inter y transdisciplinariedad», *Problema. Anuario de filosofía y teoría del Derecho* 13, 2005, pp. 345-357.

El Niseno se propone abordar los órganos fundamentales para la vida: el cerebro,⁴³² el corazón⁴³³ y el hígado,⁴³⁴ el estómago y los pulmones; así como las funciones vitales: el sistema muscular⁴³⁵, óseo⁴³⁶, nervioso,⁴³⁷ respiratorio⁴³⁸ y digestivo.

Estos temas son abordados para manifestar la grandeza del hombre y su carácter vital, mismo que depende de la estructura corporal, pero que se sustenta en la fuerza vital que es distinta del cuerpo y que lo mantiene animado.

Nuestro propósito era mostrar que la causa fundamental de nuestra constitución no es un alma sin cuerpo, ni un cuerpo sin alma, sino que, a partir de cuerpos animados y vivos se genera al principio como un ser vivo y animado, y que nuestra humanidad lo toma y lo aprecia como una cría con los recursos que ella misma posee y, por lo tanto, crece en ambos lados y hace que su crecimiento se manifieste como le corresponde en cualquiera de las partes; porque se muestra de inmediato, por este proceso artificial y científico de formación, el poder del alma que se entrelaza en él, apareciendo, al principio, de manera algo oscura, pero aumentando luego en resplandor simultáneamente con el perfeccionamiento de la obra.⁴³⁹

El hombre no puede comprenderse sólo como cuerpo, a pesar de que el cuerpo tiene una estructura propicia para la vida, sino que se debe considerar aquello que da la vida, pues es notorio que cuando esto se termina, la estructura corporal se mantiene, pero la vida no, así, el alma es el principio vital, pero el alma humana es la más perfecta y verdadera por contar con la razón y la inteligencia.⁴⁴⁰

Este capítulo muestra la unidad del hombre y puede considerarse una síntesis del capítulo I al XVI, donde se aborda el tema del hombre creado a imagen y semejanza de Dios y se presentan sus características fundamentales.

3.3 *Homo cadus*: realidad actual

Frente a la grandeza del hombre, se manifestará una caída, misma que transformó la naturaleza que tendía al bien y que, frente a la elección incorrecta, queda debilitada y

⁴³² Cf. *Op. hom.* XXX, 10. 24-25.

⁴³³ Cf. *Ibidem* 11. 15. 26.

⁴³⁴ Cf. *Ibidem* 12.14. 22

⁴³⁵ Cf. *Ibidem* 8.

⁴³⁶ *Ibidem* 9.

⁴³⁷ Cf. *Idem*, 18-21.

⁴³⁸ *Ibidem* 16-17.

⁴³⁹ *Ibidem* 29.

⁴⁴⁰ *Ibidem* 32-33.

tendiente al mal, sin que se convierta en su esencia, pues es una tendencia volitiva e intelectual que se asume libremente, cuando la libertad no tiene claridad del bien y lo confunde, pero principalmente es el rechazo y desconfianza en Dios. Esta realidad está presente en la cultura judeo-cristiana, pues sólo se entiende por la Revelación, y tiene implicaciones en el hombre: en su ser, conocer y querer;⁴⁴¹ por esta razón, Gregorio presenta la caída como un estado actual de miseria, donde los rasgos divinos casi han desaparecido, así que relaciona las características del *homo cadus* con las características del hombre físico que tiene relación con los seres irracionales, manifestando una contrariedad entre el origen y la condición presente.⁴⁴²

La concepción del hombre caído surge de la percepción en el mundo del mal físico y moral que se experimenta y hace cuestionarse el porqué de tal realidad, sobre todo cuando se conoce la acción creadora de Dios, que todo lo hizo bueno.⁴⁴³

El tema de la caída es un tema eminentemente teológico, pues el mismo libro del *Génesis* narra cómo el hombre rechaza a Dios y recibe las consecuencias del dolor, cansancio y muerte,⁴⁴⁴ despojados de las vestiduras de la felicidad primigenia, manifiesta en la inmortalidad, confianza en Dios y dominio de las pasiones, son revestidos con túnicas de pieles,⁴⁴⁵ que manifiestan la inmortalidad, propia de los seres irracionales.⁴⁴⁶

Un primer aspecto tratado por Gregorio es el de la postura de los gnósticos⁴⁴⁷ y los encratitas,⁴⁴⁸ que afirman que la procreación es consecuencia del pecado y, por ende, la rechazan,⁴⁴⁹ pues los primeros consideraron que la carne era mala y que la procreación era extensión del mal, mientras que los otros, decían que era dar alimento a la muerte y prolongar la existencia de seres infelices:

Es mejor para nosotros buscar primero la solución de la pregunta planteada por nuestros adversarios, antes de investigar este punto; porque dicen que previo al pecado, no se conocía la procreación, ni el sufrimiento, ni el deseo de engendrar, hasta que fueron expulsados del Paraíso después de su pecado, y condenada la mujer por la sentencia del parto; así entró Adán a unirse en unión matrimonial y luego tuvo lugar el comienzo de la procreación. Si, entonces,

⁴⁴¹ Cf. CEC, 385-387.

⁴⁴² Cf. J. García, *op. cit.*, p. 24.

⁴⁴³ Cf. Gregorio, *Or. cat.* VI, 1-4.

⁴⁴⁴ Cf. *Gn* 3, 1-19.

⁴⁴⁵ Cf. *Gn* 2, 21; Clemente de Alejandría, *Strom.* III, 14; Orígenes, *Cont. Cels.* IV, 40.

⁴⁴⁶ Cf. Gregorio, *op. cit.*, VIII, 1-4.

⁴⁴⁷ Cf. Clemente de Alejandría, *op. cit.*, III, 3, 12.

⁴⁴⁸ Cf. *Ibidem* 6, 45.

⁴⁴⁹ Cf. M. Mira, «Matrimonio y familia en los Padres de la Iglesia», *Scripta Theologica* 47, 2015, p. 93.

el matrimonio no existía en el Paraíso, ni el parto, ni la procreación; dicen que se sigue, como una conclusión necesaria, que las almas de los hombres no existieran en la pluralidad, si la gracia de la inmortalidad hubiera desaparecido hasta la mortalidad y el matrimonio hubiera preservado nuestro género por medio de descendientes, introduciendo a la descendencia para ocupar su lugar, de modo que, de cierta manera, el pecado que entró en el mundo fuera provechoso para la vida de los hombres; porque el género humano habría permanecido en la primera pareja, sin propiciar, por el miedo a la muerte, la naturaleza de la procreación.⁴⁵⁰

El argumento de los detractores está cimentado en el texto bíblico de *Gn* 4, 1-2, que refiere el nacimiento de Caín y Abel, que viene justamente después de la expulsión del Paraíso, por eso afirman que sin el pecado no hubiera entrado la muerte y el hombre hubiera permanecido en el estado primigenio. También se fundamentan en la expresión de *Lc* 20, 35-36, donde Jesús responde a los saduceos, que no creen en la resurrección, que en ésta los hombres no se casan, así se concluye que, si la resurrección es restablecimiento de la creación, en el origen fue igual y se asegura que es consecuencia del pecado.⁴⁵¹ Pero Gregorio salva la procreación, argumentando que si Dios ya sabía en su presciencia que el hombre podía caer, otorgó la posibilidad de la procreación para el aumento de las almas a través del modo animal y no del angelical, por eso dice:

Aquel que creó todas las cosas y creó al hombre como un todo por su propia voluntad a la imagen divina, no esperó a ver el número de almas constituidas hasta su plenitud apropiada por las adiciones graduales de los que venían después, sino que al observar la naturaleza del hombre en su totalidad y plenitud mediante el ejercicio de su presciencia y honrándolo con la excelsa dignidad de los ángeles, Él vio de antemano, por su poder que todo lo ve, que no seguían el camino recto de la elección de la bondad, y su consiguiente caída de la vida angelical; así, para que la multitud de almas humanas no fuera mutilada por su caída del poder de incrementarse que tienen los ángeles, por esta razón, yo digo que Él formó para nuestra naturaleza un plan para el aumento que corresponde a aquellos que habían caído en pecado, implantándose en la humanidad, en lugar de la majestad angelical, ese modo animal e irracional por el cual se transmite la vida a otros.

Lo importante en esta discusión es que el hombre tenía una vida parecida a la de los ángeles, pero hubo un acontecimiento, la caída, que le quitó esa condición y lo dejó afin a la naturaleza animal, irracional e inclinado a lo material. Como consecuencia, el hombre es proclive a las pasiones:

Creo que, desde este principio, cada una de las pasiones puestas en la vida humana surgen a partir de un origen, prueba de esto es la relación de las pasiones presentes tanto en nosotros como en los animales irracionales; pues, ciertamente, que la Ley no hizo la naturaleza humana a la imagen divina

⁴⁵⁰ *Op. hom.* XVII, 1.

⁴⁵¹ *Cf. Ibidem* 2.

se testimonia desde el comienzo de la enfermedad pasional, pero cuando la vida de los irracionales entró por primera vez en el mundo, y el hombre, por el motivo ya mencionado, tomó aquello de su naturaleza –me refiero al modo de generación–, por lo tanto, tomó al mismo tiempo una parte de los otros atributos contemplados en su naturaleza; porque la semejanza del hombre con Dios no se encuentra en el deseo, ni la naturaleza superior se caracteriza por el placer; la cobardía, la audacia, el deseo de ganancia, el disgusto de la pérdida y todo lo demás están muy alejados de la impronta divina.⁴⁵²

La realidad del pecado ha debilitado al hombre y lo ha inclinado a las pasiones, opacando la imagen y semejanza de Dios en él, dejándolo con las características de las bestias, quienes por naturaleza están sujetas a las pasiones.

Entonces, la naturaleza humana tomó estos atributos para sí misma de la parte irracional. Porque la vida irracional de aquéllos estaba dispuesta para su conservación, pues cuando se transmitió a la vida humana, se transformó en pasiones; porque los animales carnívoros se preservan por su ferocidad y los que se reproducen, por su placer; la cobardía salva al débil; el miedo, al que se deja aprender fácilmente por animales más temibles, y la glotonería, a los de gran volumen; así, perder todo lo que tiende al placer es para los irracionales doloroso. Todos estos y otros afectos similares entraron en la constitución del hombre por el modo animal de generación.⁴⁵³

Con esta nueva realidad, el hombre experimenta la paradoja de la existencia actual, por un lado, no pierde rasgos divinos como el de la inteligencia, que lo conforma a la belleza divina, por otro, es motivado por sus impulsos apasionados que lo asemejan a la naturaleza irracional:

Permítaseme describir con palabras la imagen del hombre como obra maravillosa. Pues, como puede verse, la talla de los artífices en los modelos logra maravillar a los espectadores cuando esculpen en una cabeza dos caras distintas; así, el hombre me parece que posee una doble semejanza con las cosas opuestas –por su inteligencia divina está conformado a la belleza de Dios, pero por sus impulsos apasionados posee una semejanza con la naturaleza irracional; aunque a menudo incluso su razón se vuelve brutal y oculta el mejor elemento con el peor debido a su inclinación y disposición a lo que es irracional. Porque cada vez que un hombre arrastra su carácter racional hacia estos afectos y obliga a su razón a convertirse en esclava de sus pasiones, se produce una especie de conversión de la buena impronta en la imagen irracional, una vez más se remonta a toda su naturaleza. Ese diseño de su razón cultiva los comienzos de sus pasiones y gradualmente las multiplica; cuando cede a la pasión, produce una abundante cosecha de males.⁴⁵⁴

A pesar de la tendencia al mal, el hombre no pierde su capacidad de bien, de manera que el placer es consecuencia de la semejanza con lo irracional, mal manejo de la razón, pero las

⁴⁵² *Ibidem* XVIII, 1.

⁴⁵³ *Ibidem* 2.

⁴⁵⁴ *Ibidem* 3.

pasiones se pueden convertir en virtudes por el uso de la razón, que le permitiría identificarse con su auténtica naturaleza,⁴⁵⁵ sin embargo, esta caída ha debilitado tanto al hombre que gana en sus acciones el pecado, Gregorio lo explica:

Pero la inclinación al pecado es algo más pesado y descendente, lo otro parece más pleno; porque el elemento dominante de nuestra alma está más inclinado a ser arrastrado hacia abajo por el peso de la naturaleza irracional que el elemento pesado y terrenal a ser exaltado por la elevación del intelecto; por lo tanto, la miseria que nos rodea hace que a menudo se olvide el don divino y extienda las pasiones de la carne, como una fea máscara, sobre la belleza de su imagen.⁴⁵⁶

Sin embargo, el pecado no es naturaleza humana, pues el hombre tiene características elevadas, prueba de ello es la vida de los convertidos, es decir, los hombres que asumen que el pecado no es su situación original y adecúan su vida a las virtudes:

Entonces a los que vemos caídos por las pasiones se les excusa, ya que no admiten fácilmente que la impronta divina está en ellos, pero por la vida de los convertidos podemos contemplar la imagen divina en los hombres. Porque si el hombre que está sujeto a la pasión y lo carnal hace que sea increíble que el hombre haya sido revestido con la belleza divina, seguramente el hombre de virtud elevada y puro confirmará la mejor concepción de la naturaleza humana.

Así la naturaleza del hombre está actualmente dañada por el pecado que lo redujo a semejarse con los seres irracionales, sin embargo, el hombre tiene necesidad de superarse y abrirse a la trascendencia, recuperando su deseo de bien y tendiendo a él el hombre puede reencontrar su naturaleza y superar la situación actual, de hecho, Dios mismo ha ofrecido esa superación a través de la restauración, por eso el hombre está llamado a ser partícipe de esa realidad, poniendo sus fuerzas para alcanzar su identificación plena.⁴⁵⁷

3.4 *Homo reditus*: la vuelta al estado original

Para Gregorio, el pecado no tiene la última palabra, pues frente a la caída, se da un plan de restitución, ya que el fin para el que fue hecho el hombre no puede quedar frustrado por una elección equivocada, sino cumplido por su intervención y su deseo de superación.

⁴⁵⁵ Cf. *Ibidem* 5-6.

⁴⁵⁶ *Ibidem* 6.

⁴⁵⁷ En la doctrina de Gregorio se explica la caída y la consecuencia de la muerte con la idea de los vestidos de pieles que refiere Gn 3, 21, en donde se señala su revestimiento de la animalidad, sin embargo, éste no es un argumento presentado en el tratado (cf. L. Mateo-Seco, s. v. «Túnicas de pieles», en *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, 2006).

Así como se resaltó la grandeza humana en la creación, ahora se propone la redención como una superación a la caída, pues ese no es su estado real:

La maldad, sin embargo, no es tan fuerte como para prevalecer sobre el poder del bien ni la inconstancia de nuestra naturaleza es más poderosa y duradera que la sabiduría de Dios; porque es imposible que lo que siempre es mutable y variable sea más firme y duradero que lo que siempre permanece igual y está anclado a la bondad, pero es absolutamente cierto que el consejo divino posee inmutabilidad, mientras que el cambio de nuestra naturaleza no permanece arraigado en el mal.⁴⁵⁸

Gregorio asegura que la resurrección⁴⁵⁹ es reclamada por las cosas mismas, pues la naturaleza implica realización:

Nuestro curso, entonces, una vez más estará en lo que es bueno, por el hecho de que la naturaleza del mal está limitada por los límites necesarios. Pues así como los expertos en astronomía nos dicen que todo el universo está lleno de luz y que la oscuridad está hecha para proyectar su sombra por la interposición del cuerpo formado por la tierra y que esta oscuridad apaga los rayos del sol, en forma de cono, según la figura del cuerpo en forma de esfera, detrás de él; mientras que el sol, que excede a la tierra en un tamaño muchas veces más grande que el suyo, envolviéndola por todos lados con sus rayos, une en el límite del cono las corrientes de luz concurrentes; de modo que si –por suponer el caso– alguien tuviera el poder de pasar más allá de la medida a la que se extiende la sombra, ciertamente se encontraría en una luz ininterrumpida por la oscuridad; aun así, creo que deberíamos entendernos a nosotros mismos, que al pasar el límite de la maldad volveremos a tener nuestra conversión a la luz, ya que la naturaleza del bien, en comparación con la medida de la maldad, es incalculablemente superabundante.⁴⁶⁰

La tendencia al bien es imperante en toda la creación, pues se encuentra en su naturaleza, el mal es un estado momentáneo de la voluntad y la inteligencia, que entra en una especie de sombra, pero que no puede quedar en ella para la eternidad, pues la mutabilidad de los seres los puede llevar a un límite que forzosamente los vuelve a su línea, a eso se refiere el ejemplo astronómico.

Cuando se sabe que la resurrección es la restauración, se anhela impacientemente y se pregunta por qué no se da inminentemente, pero como todo está gobernado por la sabiduría divina, esta espera tiene una razón. A este respecto, el obispo da una explicación:

⁴⁵⁸ *Ibidem* XXI, 1.

⁴⁵⁹ Los términos restitución, restauración, redención y resurrección se usan en este capítulo con cierta sinonimia, pues todos implican la vuelta al estado original del hombre, aunque en sentido estricto cada uno tenga una especificación.

⁴⁶⁰ *Op. hom.* XXI, 3.

En efecto, viendo que el número completo de hombres preconcebidos por la operación de preconocimiento cobrará vida por medio de esta generación animal, Dios, que gobierna todas las cosas en un cierto orden y secuencia, desde la inclinación de nuestra naturaleza a lo que está debajo, el que contempla el futuro al mismo tiempo que el presente y lo conoce antes de que exista, hizo que tal forma de generación fuera absolutamente necesaria para la humanidad; por lo tanto, también sabía el tiempo coextensivo con la creación de los hombres, de modo que la extensión de tiempo debe adaptarse para la entrada de las almas predeterminadas, y el flujo y el movimiento del tiempo deben detenerse en el momento en que la humanidad ya no se produzca por medio de ella, cuando culmine la generación de hombres, el tiempo debe cesar junto con su finalización, y luego debe tener lugar la restitución de todas las cosas, y con el cambio del mundo, la humanidad también debe cambiar de lo corruptible y terrenal a lo impasible y eterno.⁴⁶¹

Esta humanidad cambiará completamente, de tal manera que se incorporan en la restitución tanto los que aún quedan con vida como los que ya murieron, pues al igual que la creación fue del género humano, la redención también lo es.⁴⁶²

La restitución será real, pero no se da en el momento que se desea, aunque cause desesperación, pues para gozar de tal dicha se debe actuar con la fe y esperanza de los patriarcas, que no vieron la promesa cumplida, pero creyeron y esperaron, pues la seguridad de que se dará fortalece al hombre y lo motiva a la acción para gozar de ella:

Por lo tanto, esperen el tiempo que necesariamente es coextensivo con el desarrollo de la humanidad. Incluso para Abraham y los patriarcas, aunque tenían el deseo de ver las cosas buenas prometidas, y no dejaron de buscar la tierra celestial, como dice el Apóstol, pues aún están en la condición de esperar esa gracia, “previendo Dios algo mejor para nosotros”, según las palabras de Pablo, “que ellos sin nosotros no deberían ser perfeccionados” (*Hb* 11, 40). Si ellos, entonces, soportan la demora que sólo por fe y por esperanza vieron las cosas buenas “lejos” y “las abrazaron” (*Hb* 11, 13), como testifica el Apóstol, poniendo su certeza del disfrute de las cosas que esperaba en que “juzgaran fiel a quien se lo había prometido” (*Hb* 11, 11), ¿qué deberíamos hacer la mayoría de nosotros, que no tenemos un asimiento de la mejor esperanza del carácter de nuestras vidas? Incluso el alma del profeta se desvaneció de deseo y en su salmo confiesa este amor apasionado, diciendo que su “alma tiene un deseo y anhelo de estar en las cortes del Señor” (*cf. Sal* 84, 3), incluso si debe ser rechazado a un lugar entre los más bajos, ya que es mejor y más deseable ser el último allí que ser el primero entre las tiendas impías de esta vida; sin embargo, fue paciente en la demora, consideró, de hecho, la vida bendecida allí, y contaba con una breve participación en ella más deseable que mil años, porque dice, “un día en tus palacios es mejor que miles” (*Sal* 84, 11); sin embargo, no se quejó de la dispensación necesaria con respecto a las cosas existentes, y pensó que era una dicha suficiente para el hombre tener esas cosas buenas incluso a modo de esperanza; por lo que dice al final del salmo: “Señor de los ejércitos, bendito es el hombre que espera en ti” (*cf. Sal* 84, 13).⁴⁶³

⁴⁶¹ *Ibidem* XXII, 5.

⁴⁶² *Cf. Ibidem* 6.

⁴⁶³ *Ibidem* 7.

La esperanza se convierte en una virtud del que cree y esto lo hace bienaventurado, pues la dicha de la restitución propicia el cambio de vida y la disposición para trabajar por los bienes de arriba, al tiempo que motiva a compartir este gran don, por eso para el hombre de fe, la espera es ya un gozo.

La espera de un fin con su restablecimiento se sigue de la aceptación del inicio, que es característica de la materia, que, aunque algunos piensen que es eterna,⁴⁶⁴ se constata por el poder de Dios en la creación que pudo sacar lo existente de algo inexistente, así la materia no es eterna, sino creada en un principio y orientada hacia un fin, en el que se puede regenerar por la gracia divina.⁴⁶⁵

No falta quien ante tan gran e incomprensible misterio piensa que la resurrección es algo imposible⁴⁶⁶ porque argumentan que el cuerpo se separa del alma y el primero se descompone, se quema o es tragado por las bestias, pero la fe en el poder de Dios preserva de esas dudas, por eso Gregorio dice:

Pero reducimos sus argumentos ilógicos al reconocer que la disolución del cuerpo en sus partes componentes se da, y no sólo la tierra regresa a la tierra, sino que el aire y la humedad también revierten a su elemento afín, según la Palabra divina, así tiene lugar un retorno de cada uno de nuestros componentes a esa naturaleza a la que está aliada; aunque el cuerpo humano se disperse entre las aves carnívoras, o entre las bestias más salvajes al convertirse en su alimento, aunque pase por los dientes de los peces y se convierta por el fuego en vapor y polvo, cualquiera que sea el argumento que suponga que el hombre es removido, seguramente permanece en el mundo; y el mundo, nos dice la voz de la inspiración, es sostenido por la mano de Dios. Si, entonces, no ignoras ninguna de las cosas presentes, ¿podrás creer que el conocimiento de Dios es más débil que tu propio poder, que no puede descubrir la más mínima de las cosas que están dentro del alcance del poder divino?

El poder de Dios que creó de la nada puede regenerar la materia que ya existía, no por capricho, sino por voluntad y promesa, llevando a conclusión su designio salvador, para afirmar el tema, sigue el tratamiento en el capítulo XXVII.

Al terminar el tema de la resurrección, asume que en ella el hombre todo participa, pues es una unidad indivisible, así que resucita el hombre entero, cuerpo-alma, devolviendo al cuerpo su naturaleza bondadosa en contra de los platónicos y gnósticos.

⁴⁶⁴ La concepción platónica de la materia existente ordenada por el Demiurgo en el *Timeo*.

⁴⁶⁵ Cf. *Op. hom.* XXIII, 1-5.

⁴⁶⁶ Se refiere a los filósofos paganos o judaizantes de escuela saducea, para quienes la resurrección racionalmente es imposible, pues implica la fe.

Así entonces reflexionamos esto de lo que estamos hablando, de lo que es cálido y activo inferimos que no es inanimado; pero como, con respecto a su parte corpórea, no decimos que es carne, huesos y cabello, y todo lo que observamos en el ser humano, sino que potencialmente es cada una de estas cosas, aunque no parece ser tal; así también de la parte que pertenece al alma, los elementos de racionalidad, deseo y enojo, y todas sus potencias, incluso si no son visibles, afirmamos que tienen lugar en él y que las energías del alma también crecen con el sujeto de manera similar a la formación y perfección del cuerpo.

Así como el hombre compuesto tiene una actividad del alma revelada totalmente, pues al comienzo de su existencia se muestra en él mismo la cooperación, que es adecuada y de acuerdo a su fin, en conformidad con la materia asumida; porque no suponemos que sea posible que el alma se adapte a un edificio extraño, así como tampoco es posible que el sello impreso en cera se ajuste a un grabado que no esté de acuerdo con él.⁴⁶⁷

Con estos elementos, Gregorio explica el *reditus*, que expone esa vuelta al estado que perdió, pero que no se previó su estancia en la caída, pues el hombre fue visto desde la eternidad en la mente de Dios y ejecutado en la creación como un ser para la plenitud, eso manifiesta la visión positiva del hombre que propone el cristianismo y expresa muy bien en este tratado el Niseno.

⁴⁶⁷ *Ibidem* XXIX, 5-6.

CAPÍTULO 4

Revaloración para las reflexiones contemporáneas

Después de analizar la reflexión antropológica de Gregorio, se expone una visión esbozada de la situación actual, que manifiesta una crisis que se suscita por la pérdida de sentido de la existencia. El hombre pierde su identidad y no reconoce a sus congéneres, ocasionando un caos en las relaciones, que devienen injusticias, violaciones o guerras. Se presenta la exposición del concepto de persona, que es el término con el cual se define mejor al ser humano, abordando la propuesta del personalismo que se ejemplifican someramente con dos pensadores: Max Scheler y Hans Urs von Balthasar. Finalmente, se propone un concepto de persona basado en *Sobre la creación del hombre* de Gregorio de Nisa para remarcar la validez de pensamiento en la actualidad.

4.1 Contexto antropológico actual: la crisis de la humanidad

En este apartado se reflexiona sobre la crisis actual que vive la humanidad. El hombre ha perdido su identidad, desconoce su origen y fin, cayendo en un vacío existencial⁴⁶⁸ que le ha hecho suplantar su ser por su tener,⁴⁶⁹ convirtiéndose en un ser que asume como identidad la materia: esto tiene implicaciones morales, pues su deseo de tener, lo lleva a despreciar su esencia y a sus congéneres, o a usarlos como medio para alcanzar sus planes; con esta actitud, demuestra que el aferrarse a lo inmediato, lo confirma como un ser contingente y limitado. El ser humano toma las riendas de realidad y se apodera de ella, convirtiéndose en el centro de la realidad y minusvalorando su entorno como si nada tuviera importancia más que él, suscitando la actitud de soberbia, por la que el hombre se inclina a un amor propio irracional, desordenado y egoísta, haciéndose el centro de todo por sentirse superior.⁴⁷⁰

⁴⁶⁸ Cf. V. Frankl, *Ante el vacío existencial: hacia una humanización de la psicoterapia*, Barcelona, Herder, 2007; P. Giraldo, «El vacío existencial y la pérdida del sentido de la vida del sujeto posmoderno: retos para el cristianismo del siglo XXI», *Cuestiones Teológicas* 4/96, 2014, pp. 425-444.

⁴⁶⁹ Cf. G. Marcel, *Ser y Tener*, Madrid, Caparrós editores, 2003; J. Urabayen, «Estudio del tener según Gabriel Marcel y Leonardo Polo», *Studia Poliana* 5, 2003, pp. 199-239.

⁴⁷⁰ G. Chalmeta, *Ética especial. El orden ideal de la vida buena*, Pamplona, EUNSA, 1996, pp. 50-51.

Las consecuencias a lo largo de la historia se han dejado ver en la imposición de regímenes, usurpación de espacios, esclavitud, violencia, guerras, de suerte que la humanidad ha vivido varias crisis y suele salir de ellas cuando reafirma la dignidad del hombre.

Cada vez que el hombre desconoce o se olvida de su esencia, de su lugar en el mundo y la actitud que debe tomar, tratando de ponerse por encima de todos, la humanidad cae en crisis, entendida ésta como incompreensión del hombre y valoración de los aspectos egoístas, que manifiestan un carácter desigualitario entre los seres humanos y menosprecio de la naturaleza con lo que se entra en una desarmonización cósmica, que deviene problemas ecológicos, políticos, sociales, salubres y morales.⁴⁷¹

Entre el siglo XVIII y XXI, el hombre ha avanzado en conocimientos: ciencia, arte, técnica y tecnología, que le permiten vivir de mejor manera; los avances tecnológicos y científicos han proporcionado una mejor calidad de vida a las personas, han fortalecido los medios de comunicación y transporte, permitiendo una interacción más efectiva entre la humanidad. Estos avances también se han reflejado en la cultura y la educación.

El ser humano a lo largo del tiempo se ha convertido en el director de la historia, sin embargo, ha asumido su superioridad como poder de subordinación, olvidando el carácter colaborativo por ser parte del mundo; al olvidar su inclusión y armonización, se convierte en un manipulador y destructor de la naturaleza e, incluso, somete a sus congéneres para alcanzar sus objetivos dominantes.

Esta experiencia ha llevado a la humanidad a entrar en una crisis, pues cuando un hombre se cree poderoso, intenta someter lo que está a su alrededor, esto se manifiesta en el deseo de dominación, lo cual deviene destrucción de la naturaleza, extinción de plantas y animales, menoscabo de la dignidad del hombre y, como consecuencia, las guerras.

Albert Camus lo advertía en su conferencia *La crisis humana*, pronunciada en la Universidad de Columbia el 28 de marzo de 1946. Al terminar la Segunda Guerra Mundial, habló de esta lucha desde su perspectiva francesa, considerando que el final de la guerra no significó el fin de la amenaza contra la humanidad, pues ésta es una “crisis humana” nacida de la decadencia moral, caracterizada por la violencia y la indiferencia por el sufrimiento ajeno, y solo puede superarse creando un ideal humano alternativo. Camus subraya:

⁴⁷¹ Un buen panorama de esta realidad se encuentra en las encíclicas del papa Francisco *Laudato si* y *Fratelli tutti*, donde se reflexiona sobre el daño que la humanidad ha hecho a la naturaleza y las desigualdades que existen entre los hombres respectivamente.

Intentamos resolverla con los valores de los que disponíamos, es decir, sin ningún valor. Aparte de la conciencia del absurdo que vivíamos. Fue así como tuvimos que entrar a la guerra y el terror, sin consuelo ni certeza. Sólo sabíamos que no podíamos ceder ante las bestias que tomaban el mando en las cuatro esquinas de Europa. Pero no teníamos ni idea de cómo justificar nuestra resistencia. Incluso los más lúcidos entre nosotros se daban cuenta de que no conocían ningún principio en cuyo nombre pudieran oponerse al terror y repudiar el asesinato.

Porque si no se cree en nada, si nada tiene sentido y si no se puede afirmar ningún valor, entonces todo está permitido y nada es importante. Por lo tanto, no existe ni el bien ni el mal y Hitler no estaba ni equivocado ni acertado. Uno puede llevar a millones de inocentes al crematorio tan fácilmente como puede dedicarse a sanar a los leprosos. Uno puede arrancarle las orejas a un hombre con una mano y tranquilizarlo con la otra. Uno puede limpiar la casa delante de personas que acaban de ser torturadas. Uno puede honrar a los muertos o tirarlos a la basura. Todo es lo mismo. Y como pensamos que nada tiene sentido, tuvimos que concluir que el hombre que triunfa tiene la razón. Esto es tan cierto que, incluso hoy, muchos escépticos inteligentes dirían que si Hitler, por casualidad, hubiera ganado la guerra. La historia le habría rendido homenaje y consagrado el horrible pedestal en el que se posó. No cabe duda de que la historia, tal como la concebimos hoy, habría consagrado a Hitler y justificado el terror y el asesinato tal como todos consagramos y justificamos el terror y el asesinato cuando tenemos el descaro de pensar que nada tiene sentido.⁴⁷²

El sinsentido que vive la humanidad se nota principalmente en la pérdida de valores, mismos que en algún momento dieron fortaleza y dignidad al hombre, éstos permiten al hombre relacionarse con respeto y armonía, cuando se pierden, la humanidad se deshumaniza, es un círculo vicioso, pues la crisis de valores lleva a una crisis de la humanidad, pero también la humanidad en crisis pone en crisis los valores, ya que no se preocupan por su propagación.⁴⁷³

El siglo XX ha pasado a la historia como una época atormentada, muy a pesar del progreso material y de los descubrimientos tecnológicos y científicos, las dos guerras mundiales azotaron a la humanidad con millones de muertos, deportaciones masivas, los campos de concentración, la explotación laboral en las fábricas, las cámaras de gas y el terrible testimonio de las bombas atómicas. Todo esto tiene en común el desprecio a la persona humana, lo cual causa una fuerte crisis. Parecía que después de estos hechos, con la declaración de los derechos humanos, proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948, la humanidad podría vivir en paz y armonía, sin embargo, no ha sido así.⁴⁷⁴

⁴⁷² A. Camus, *La crisis de la humanidad*, en <https://www.sinpermiso.info/textos/la-crisis-humana> (16/04/2022).

⁴⁷³ Cf. Y. Guerra, «¿Las humanidades en crisis o la crisis de la humanidad?», *Revista Educación y Desarrollo Social* 2/2, 2008, pp. 135-142.

⁴⁷⁴ C. Valverde, *op. cit.*, pp. 265-266.

Basta ver las publicaciones recientes de la Organización de las Naciones Unidas (ONU)⁴⁷⁵ para dimensionar la crisis que se está viviendo. Los datos de pobreza, hambruna, enfermedades, migración, analfabetismo, violencia en todas sus manifestaciones, etc., son sorprendentes y se deben al mal uso del poder, que no atiende al valor del ser humano y su entorno, restando la posibilidad de realización.

Recientemente con la pandemia se ha vivido una experiencia que ha dejado ver la diferencia de oportunidades de salud y alimentación,⁴⁷⁶ también se ha tenido la desventura de la guerra entre Rusia y Ucrania,⁴⁷⁷ que manifiesta un menoscabo de las vidas y un interés sólo por el poder.

La constitución apostólica *Gaudium et spes* lo señala con claridad:

El género humano se halla en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero. Los provoca el hombre con su inteligencia y su dinamismo creador; pero recaen luego sobre el hombre, sobre sus juicios y deseos individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y sobre su comportamiento para con las realidades y los hombres con quienes convive. Tan es así esto, que se puede ya hablar de una verdadera metamorfosis social y cultural, que redundará también en la vida religiosa.

Como ocurre en toda crisis de crecimiento, esta transformación trae consigo no leves dificultades. Así, mientras el hombre amplía extraordinariamente su poder, no siempre consigue someterlo a su servicio. Quiere conocer con profundidad creciente su intimidad espiritual, y con frecuencia se siente más incierto que nunca de sí mismo. Descubre paulatinamente las leyes de la vida social, y duda sobre la orientación que a ésta se debe dar. Jamás el género humano tuvo a su disposición tantas riquezas, tantas posibilidades, tanto poder económico. Y, sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria y son muchedumbre los que no saben leer ni escribir. Nunca ha tenido el hombre un sentido tan agudo de su libertad, y entretanto surgen nuevas formas de esclavitud social y psicológica. Mientras el mundo siente con tanta viveza su propia unidad y la mutua interdependencia en ineludible solidaridad, se ve, sin embargo, gravísimamente dividido por la presencia de fuerzas contrapuestas. Persisten, en efecto, todavía agudas tensiones políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas, y ni siquiera falta el peligro de una guerra que amenaza con destruirlo todo. Se aumenta la comunicación de las ideas; sin embargo, aun las palabras definidoras de los conceptos más fundamentales revisten sentidos hartamente diversos en las distintas ideologías. Por último, se busca con insistencia un orden temporal más perfecto, sin que avance paralelamente el mejoramiento de los espíritus.⁴⁷⁸

⁴⁷⁵ <https://news.un.org/es/tags/crisis-humanitaria> (12/04/2022).

⁴⁷⁶ <https://www.aa.com.tr/es/mundo/jefe-de-la-onu-advierte-que-la-pandemia-se-est%C3%A1-convirtiendo-en-una-crisis-humanitaria/1816021> (12/04/2022).

⁴⁷⁷ <https://news.un.org/es/story/2022/03/1505402> (12/04/2022).

⁴⁷⁸ GS 4.

Estos acontecimientos deben motivar al hombre a preguntarse nuevamente por su esencia: ser, hacer y finalidad; pues al tener en cuenta esto, su vida puede tomar rumbo y alcanzar su realización.

Por eso, todo conocimiento que aporte una concepción del hombre que le permita encontrar el sentido de su ser debe ser valorada y transmitida. Las ciencias han tratado de dar algunas propuestas, pero en algunos casos se han fijado en una dimensión, considerándola como la más importante, la única, lo que hace caer en un reduccionismo y, por ende, en una pérdida de identidad.

Frente a esta crisis, es necesario motivar, de una manera más comprometida y seria, la reflexión del hombre, atendiendo a lo que el hombre es, a su ser, querer y hacer; lo que lo identifica, lo desarrolla y lo finaliza. Actualmente muchas ramas de estudio han hecho un esfuerzo por darle al hombre un lugar en el mundo, pero sobre todo por rescatar la dignidad de la humanidad que permita un respeto y la sana convivencia. La Filosofía y la Teología han manifestado su interés, que va anejo a su campo de estudio, pues ambas tienen al hombre como objeto, una desde la razón, otra desde la Revelación.

4.2 Panorama del concepto de hombre en la actualidad

En este apartado se propone una visión breve del panorama reflexivo de la antropología, como respuesta a la crisis de la humanidad, después de dos guerras mundiales, revoluciones de grupos vulnerados, imposición de regímenes injustos, etc. Los esfuerzos por rescatar el valor del hombre y hacer que se comprenda su dignidad se han centrado principalmente en destacar la esencia humana, que se ve concentrada en la palabra “persona”, con tradición de pensamiento y clarificada en el mismo desarrollo. Con este avance reflexivo, se va dilucidando que la persona tiene un valor especial que debe ser reconocido por el sólo hecho de ser humano, sin atender a su posición social, religiosa, económica o racial; también se pone al hombre como sujeto de bienestar y realización, dándole un lugar especial en el cosmos. Este panorama presenta un breve desarrollo del concepto persona para tener claridad en cuanto a su significado y alcance, así como la propuesta del personalismo como filosofía propiamente antropológica que quiere poner en un lugar adecuado al hombre para que pueda desarrollarse plenamente y alcanzar su realización.

La Filosofía y la Teología siguen reflexionando sobre el tema del hombre, ambas tratan de dar un concepto más claro y plenificador, la Filosofía parte de la experiencia y la reflexión, pues sólo así el hombre puede investigar sobre sí mismo;⁴⁷⁹ la Teología, basada en la Revelación, quiere dar el sentido pleno al hombre, subrayando la imagen de Dios en él y el modelo auténtico de Jesucristo, imagen de la imagen.⁴⁸⁰

Frente a la crisis de la humanidad, los hombres quieren dar una dirección para superar sus problemas y encontrar la realización. Muchas propuestas se han limitado a subrayar un elemento específico del ser humano, reduciendo su naturaleza y condenándolo al fracaso, pues el hombre es una unidad compleja que abarca varias dimensiones, surgidas de sus facultades: inteligencia y voluntad; todas ellas unidas como *synolón*.

Del hombre se puede experimentar su estructura a través de distintas experiencias llamadas dimensiones, en este apartado se expone la visión de Marie Dominique Philippe, que consta de siete dimensiones, todas ellas relacionadas, por ser un pensamiento que subraya lo fundamental.⁴⁸¹

La autonomía: En el “yo soy” se ve una autonomía radical. El ser hace al hombre autónomo. Claro está que el filósofo deberá preguntarse si esta autonomía radical es absoluta o si existe otro ser que puede fundar esta autonomía, pero es preciso tener la experiencia del “yo soy” y a partir de ella hacer la experiencia de la autonomía en el orden del ser, puesto que el ser humano es el único que puede descubrir este “yo soy”. Por medio del “yo soy” se tiene una experiencia concreta de la substancia, que es el principio propio de lo que es según la forma. En el “yo soy”, se toca de manera intelectual la substancia —no como principio propio de lo que es en cuanto ser, sino en su modalidad propia de existir, el cómo (πῶς). Lo propio de la substancia es subsistir, existir por sí misma.⁴⁸²

La búsqueda de la verdad: El “yo soy” implica enseguida la capacidad de buscar la verdad. Yo existo (soy) buscando la verdad y así se descubre lo que estructura a la persona como espíritu. Esta búsqueda de la verdad en el “yo soy” puede realizarse bajo diferentes

⁴⁷⁹ G. Amengual, *op. cit.*, pp. 14-19.

⁴⁸⁰ Cf. Col 1, 15.

⁴⁸¹ Hay varias propuestas, como las de G. Amengual en su libro *Antropología filosófica* y las de M. Ocampo Ponce en *Las dimensiones del hombre*, pero todas coinciden en destacar los constitutivos fundamentales del ser persona, que consisten en su naturaleza corporal y espiritual en unidad.

⁴⁸² Cf. D. Philippe, *Retour à la source, tome I, pour une philosophie sapientiale*, Paris, Fayard, 2005, pp. 364-373.

modalidades, pero el yo existo (soy), buscando la verdad, que de alguna manera finaliza el espíritu, implica ante todo la búsqueda de la filosofía primera sobre la realidad que existe. Se descubre un apetito por la verdad, un deseo radical de la verdad. Este deseo forma parte esencial del ser persona. Alguien que no busque la verdad carece de algo en su propia persona. Es incluso la carencia más fundamental que acarrea múltiples consecuencias. Un hombre que deliberadamente no busque la verdad es una persona imperfecta, pues la verdad es el bien de la inteligencia, del espíritu que posee la inteligencia, cuyo bien es la verdad. Ejercer la inteligencia hace descubrir necesariamente la nobleza del hombre. La persona humana adquiere su verdadera nobleza en la medida en que busca la verdad. Esta búsqueda da la experiencia del ser como un ser espiritual que puede ir más allá del mundo de la cantidad y de la materia.⁴⁸³

El amor de amistad: Así como hay en la persona humana un despertar en la búsqueda de la verdad, hay igualmente en ella la sed natural y espiritual de amar. Ésta es la tercera dimensión de la persona: el hombre es un ser sediento de amor, que no puede encontrar en sí mismo su bien absoluto. En efecto, el bien implica la existencia, y la persona humana es limitada en su ser. Más aun, siendo limitada en su ser, tiene una capacidad casi infinita de amar, semejante a su deseo infinito de verdad. Por lo mismo, la persona humana no puede ser su propio bien último, su propia finalidad.⁴⁸⁴

La prudencia, sabiduría práctica de la persona: La cuarta dimensión es el descubrimiento de la sabiduría práctica por medio de la cual se es capaz de orientar la vida al escoger los medios adecuados para la búsqueda de la verdad y para hacer progresar el amor de amistad. De alguna manera, se es dueño de sí mismo, se puede “manejar” el capital de vida en cualquier sentido. Esto es lo que se llama ordinariamente el ejercicio de la prudencia. La prudencia reclama el conocimiento de las propias capacidades y defectos. Según las diversas etapas del desarrollo de la persona, se debe tener bien claro lo que hay que evitar para adquirir una prudencia cada vez más perfecta y, sobre todo, una mayor capacidad de amar y buscar la verdad. Pero para que la prudencia exista, se deben adquirir otras virtudes, las que comúnmente se llaman virtudes cardinales: justicia, fortaleza, templanza. Estas virtudes permiten la eclosión de la prudencia y su adquisición es esencial para el desarrollo de la

⁴⁸³ Cf. *Ibidem*, pp. 374-389.

⁴⁸⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 390-400.

persona. Gracias a la prudencia, el hombre se fija en lo que hace, y todo lo realiza conscientemente y de manera finalizada.⁴⁸⁵

El trabajo: La persona humana implica la actividad, el *facere* (hacer), el trabajo. El trabajo es esencial para el desarrollo de la persona humana, ésta es su quinta dimensión. El hombre es por lo general capaz de trabajar. Cada uno en el sector en el que es capaz debe llevar a cabo un trabajo y realizarlo con la mayor perfección posible en vista de la realización de una obra. Realizar algo no es opcional para el desarrollo de la persona humana, es una manera de ser más ella misma; sin embargo, debemos decir que hay diferentes maneras en las que la persona humana puede perfeccionarse por medio del trabajo. El hombre debe transformar el universo en el que vive para ponerlo al servicio del hombre. Debe establecer una cooperación con este universo, servirse de él, pero sin explotarlo. Si abusa del universo, la persona se destruye a sí misma, porque su cuerpo forma parte del universo. Este es un problema muy importante para el futuro de la persona humana, ya que puede llegar a destruirse al hacer inhabitable el medio ambiente en el que vive; así que debería, por lo tanto, llegar a servirse de él para cooperar con la materia.⁴⁸⁶

El cuerpo: El cuerpo es parte esencial de la persona, y manifiesta a la vez su grandeza y sus límites, es su condicionamiento substancial y en él está encerrada toda la vida humana y del crecimiento de la persona. Debido a esto, la persona humana no puede contentarse con respetar el cuerpo como se respeta un instrumento distinto; debe amarlo y cooperar con él, como un instrumento complementario, como parte esencial de ella misma. No obstante, es una parte que debe someterse al alma espiritual, pues no es el cuerpo el que ennoblece a la persona, sino la búsqueda de la verdad.

El cuerpo condiciona no solamente el desarrollo de la persona humana, sino la persona misma en todo lo que es. El cuerpo condiciona la autonomía substancial al mostrar los límites. Así pues, el cuerpo es el condicionamiento substancial, radical, de la persona humana; existe desde el comienzo hasta el final de su crecimiento. Este condicionamiento que limita la autonomía, le permite al mismo tiempo existir. Debido al cuerpo que condiciona substancialmente, la persona humana implica etapas en su crecimiento. A causa del cuerpo, se forma parte del universo.⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 401-411.

⁴⁸⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 422-423.

⁴⁸⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 423-443.

La actitud religiosa: Es cierto que la persona humana es la cumbre de la filosofía, pero es precisamente a partir de ella que la inteligencia puede abrirse a la Persona primera, fuente del ser y espíritu. Es aquí donde el filósofo descubre en su “yo soy” la séptima dimensión de la persona humana, la actitud religiosa, que manifiesta su trascendencia y su dependencia en el ser. La naturaleza humana experimenta que es medida y limitada, pero su afán por ir más allá lo ha motivado a salir de sí y descubrir que su ser es un ser dependiente, pues está abierto a lo trascendente, que lo regocija, conforta y esperanza.⁴⁸⁸

Estos matices son constitutivos del hombre, la filosofía ha utilizado el concepto de “persona” para presentar todas sus realidades, tanto corporales como espirituales, dicho término viene del ámbito teológico para designar circunscripción⁴⁸⁹ en el ámbito trinitario, pero después se aplica al ámbito cristológico y, por ende, al antropológico.⁴⁹⁰

El concepto “persona” es latino y refiere la máscara como dice Juan Carlos Zavala:

El término persona deriva del latín y significa “máscara de actor”, “personaje teatral”, “personalidad, persona”. La forma latina se asegura derivada de *phersu* en etrusco. El término persona se considera propio del uso en el pueblo romano, pero también parece poseer el mismo significado que la voz griega; *πρόσωπον*, de donde se ha supuesto que derivaría la forma latina. Pues la forma griega *πρόσωπον* posee el significado de máscara.⁴⁹¹

Un testimonio del hombre como actor se cuenta en Epicteto:

Pronto llegará un momento en que los actores crean que ellos son máscaras y coturnos y colas de vestidos. Hombre, eso lo tienes como material y supuesto. Declama algo para que veamos si eres un actor trágico o cómico. Pues lo demás lo tienen ambos en común. Por ello, si alguien le quita los coturnos y la máscara y le hace salir como una sombra, ¿se acabó el actor o sigue estando? Si tiene voz, sigue estando.⁴⁹²

Así el término latino persona tiene, entre otros significados, el mismo que la voz griega *πρόσωπον*, es decir, el significado de “máscara”, usada en ámbito teatral, la que cubría el rostro de un actor al desempeñar su papel, sobre todo en la tragedia. También suele referirse

⁴⁸⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 459-465.

⁴⁸⁹ Cf. J. Daniélou, «La notion de personne chez les pères grecs, Problèmes de la Personne», en I. Mererson (ed.), *Problèmes de la personne. Colloque du Centre de Recherche de Psychologie Comparative*, Berlín-Boston, De Gruyter Mouton, 2019, pp. 113-117.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 118.

⁴⁹¹ J. Zavala, «La noción general de persona. El origen, historia del concepto y la noción de persona en grupos indígenas de México», *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey* 27-28, 2010, p. 294.

⁴⁹² Epicteto, *Diss.* I, 29, 41-43.

a que procede del verbo *per-sono, per-sonas per-sonare*, “sonar a través de algo”, “hacer resonar la voz”, como la hacía resonar el actor a través de la máscara.

Parece que los griegos no tuvieron la idea de persona identificada con la personalidad humana, esto fue una especificación posterior, pues el término estuvo ligado al papel del ser humano en la sociedad y a la función que desempeña, no en su ser.⁴⁹³

En el pensamiento hebreo Dios ve de manera individual a cada hombre,⁴⁹⁴ con su autonomía, igualdad, libertad y fin en sí mismo, esto lo manifiesta desde la creación al hacerlo a imagen y semejanza. Esta interpretación es ya una interpretación personalista.⁴⁹⁵

La noción de persona dentro del pensamiento cristiano fue elaborada en términos teológicos. Primero para asegurar el monoteísmo, pero al mismo tiempo la igualdad divina del Padre con el Hijo, que no propone dos dioses. A este respecto los padres utilizaron el término περιγραφή como circunscripción para referir a Jesucristo, pues el Padre es incircunscripto, pero en vista a la creación se circunscribe para entrar en contacto con ella, por eso engendra al Hijo y lo mismo sucede con el Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo, cuya misión es santificar.⁴⁹⁶ También, contra los que atribuían a Cristo una sola “naturaleza” y también contra los que negaban la “naturaleza” humana de Cristo, pues en términos ortodoxos, se afirma una doble naturaleza: la divina y la humana, pero sólo una persona, que es única e indivisible.⁴⁹⁷ Con ambas exposiciones, se nota que al referir “persona” en la Trinidad se refiere a un carácter existencial, a un individuo concreto subsistente, es la concretización y manifestación de una esencia.

Agustín de Hipona (354-430) fortalece el tema de la persona, asumiendo su experiencia, pues es concreción de su ser y al mismo tiempo sus acciones que no pueden identificarse con ningún otro, esto está presente en la redacción de las *Confesiones*, manifestando su intimidad. Esta idea, es decir, la experiencia y la intuición de la intimidad, le sirvió para hacer de esta relación consigo mismo no una relación abstracta, sino una concreta y real. Reconociendo así a la persona como individual, que se distingue en su proceder y hacer, y es relacional.⁴⁹⁸

⁴⁹³ Cf. C. Betancur, «Persona y máscara», *Praxis filosófica* [en línea] 30, 2010, pp. 127-143.

⁴⁹⁴ Cf. *I S* 16, 7.

⁴⁹⁵ Cf. G. Amengual, *op. cit.*, pp. 209-210.

⁴⁹⁶ Cf. J. Daniélou, «La notion de personne chez les pères grecs, Problèmes de la Personne», p. 115.

⁴⁹⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 118-119.

⁴⁹⁸ Cf. L. F. Mateo-Seco, *Dios uno y trino*, Pamplona, EUNSA, 2008, pp. 254-281.

Uno de los autores más influyentes en la historia de la noción de persona es Boecio (480-524), quien se refirió al sentido de persona como “máscara”, pero puso de relieve que este sentido es sólo un punto de partida para entender el significado último de persona en el lenguaje filosófico y teológico. Así proporcionó la definición de *persona* que fue tomada como base por casi todos los pensadores medievales: *Persona est naturae rationalis individua substantia*.⁴⁹⁹

Tanto Agustín como Boecio definen a la persona como: “aquello que singulariza radicalmente al ser y lo constituye en individuo subsistente a partir de una esencia universal”.⁵⁰⁰

En el desarrollo del concepto, Tomás de Aquino (1225-1274) contribuye, asumiendo la propuesta boeciana, a ver a la persona como supuesto racional, que se expresa en la capacidad de actos inmanentes como el conocer y querer, como apertura a la verdad y libertad.⁵⁰¹

Con Descartes (1596-1650), el concepto procura algunos cambios, pues ya no se define respecto a la autonomía en el ser individual, sino como autoconciencia, a éste le sigue John Locke (1632-1704) diciendo que el término “persona” es para la parte puramente mental.⁵⁰²

Con estos filósofos inicia una cierta separación de los componentes del hombre, lo cual manifiesta una visión dicotómica que puede perjudicar la concepción antropológica, pues al dividir al hombre, se conflictúa su identidad.

Leibniz (1646-1716) dice que la palabra “persona” conlleva la idea de un ser pensante e inteligente, capaz de razón y de reflexión, que puede considerarse a sí mismo como él mismo, como la misma cosa, que piensa en distintos tiempos y en diferentes lugares, lo cual hace únicamente por medio del sentimiento que posee de sus propias acciones.⁵⁰³

Por su parte, Immanuel Kant (1724-1804) definió a la persona como “la libertad e independencia frente al mecanismo de la Naturaleza entera, considerada a la vez como la facultad de un ser sometido a leyes propias, es decir, a leyes puras prácticas establecidas por su propia razón”.⁵⁰⁴ La persona es un fin en sí misma; no puede ser sustituida por otra, y tiene dignidad, no precio.

⁴⁹⁹ Boecio, *Liber de persona et duabus naturis* III.

⁵⁰⁰ G. Amengual, *op. cit.*, p. 215.

⁵⁰¹ Cf. Tomás de Aquino, *S Th.* I, q. 29, a.3.

⁵⁰² Cf. G. Amengual, *op. cit.*, p. 218.

⁵⁰³ Leibniz, *Sobre el entendimiento humano* II, XXVII, 9.

⁵⁰⁴ Kant, *K. p. V.* 155.

El personalismo es un movimiento filosófico originado por Emmanuel Mounier en 1930, en sentido amplio esta filosofía reivindica la dignidad de la persona contra las diversas negaciones del materialismo, pero, en sentido estricto, es la doctrina que mantiene que el ser en su principio es personal o se deriva de la persona como manifestación de la comunicación entre personas. Asume bases del colectivismo y el individualismo para construir una doctrina equilibrada, por eso:

- 1) Da primacía a la persona sobre la sociedad.
- 2) Transforma al individuo en persona señalándole un deber de solidaridad social.
- 3) Al personalismo también se le ha llamado personalismo comunitario por establecer una relación equilibrada entre persona y sociedad. El personalismo es una filosofía realista, original y moderna, la realidad existe independientemente de la persona.⁵⁰⁵

Realza el concepto de persona como unidad de ser corporal y espiritual, ofreciendo elementos de identidad al ser humano.

Como testimonio de esta corriente se presenta a Max Scheler (1874-1928), por ser el sistematizador e iniciador de la corriente de pensamiento antropológico del siglo XX, y a Hans Urs von Balthasar, que da una visión en el campo de la antropología teológica y además fue conocedor del pensamiento de Gregorio de Nisa, pudo haberse elegido a Rahner, pero se optó por este autor debido a la afinidad con el autor abordado en este trabajo.

Max Scheler ha reflexionado mucho el tema de la persona, subrayando que es una unidad inseparable, por tanto, devuelve ese carácter unitario al hombre, que lo identifica con su ser y hacer.⁵⁰⁶ Scheler propone:

La persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa, que en sí antecede a todas las diferencias esenciales de actos (y en particular a la diferencia de percepción exterior íntima, querer exterior e íntimo sentir, amar, odiar, etc., exteriores e íntimos). El ser de la persona fundamenta todos los actos esencialmente diversos.⁵⁰⁷

La doctrina scheleriana está basada en el amor, pues no pone el fundamento en la substancia, pues reduciría al hombre a ser como las otras cosas, tampoco coincide con la suma de los actos psíquicos, pues esos son medios; a este respecto, es importante distinguir el yo y el

⁵⁰⁵ Cf. J. Burgos, *Introducción al personalismo*, Madrid, Ediciones Palabra, 2012, pp. 4-31.

⁵⁰⁶ Cf. F. Santamaría, «La persona: valor y amor en la filosofía de Max Scheler», *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades* 74, 2009, pp. 71-94.

⁵⁰⁷ M. Scheler, *Ética, nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Caparrós Editoriales, 2001, p. 512.

carácter como algo hecho y concluido del ser personal, pues la persona es siempre actuante sin estar sometida a la determinación causal, su actuar es movido por el amor y con esto participa de la persona primitiva y originaria, que es Dios.⁵⁰⁸

En el ámbito teológico algunos pensadores han seguido esta línea personalista, pues es muy afín al campo, un testimonio concreto se tiene en Hans Urs von Balthasar, quien no sistematizó su comprensión de persona, pero asumida la idea de creación divina, asume a la persona como yo con fundamento último en el acto libre del amor infinito, desde el dinamismo intradivino de las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.⁵⁰⁹

La persona es un yo llamado a la existencia, lo cual constituye su *a priori* teológico metafísico, convirtiéndose en su núcleo, esta realidad se comprende desde el otro. Con los aportes patrísticos de Orígenes, Gregorio de Nisa y Máximo el Confesor,⁵¹⁰ ha radicalizado su comprensión de la persona humana como nexos ónticos entre la naturaleza universal y el modo concreto de existir, que se realiza en libertad. Así la persona es un modo de existir que se apropia del ser.⁵¹¹

Con este recorrido, se presenta una definición de persona que contiene los elementos esenciales y resalta el carácter unitivo del hombre como un ser corporo-espiritual. A este respecto, Emerich Coreth dice: “Llamamos persona a la unidad esencial humana de cuerpo y espíritu como ser individual autónomo que se realiza en la posesión consciente y la libre disposición de sí mismo”.⁵¹² Dicha definición permite comprender la actualidad del pensamiento del Niseno, pues su propuesta tiene muy claros los elementos constitutivos del hombre, que pueden construir una definición completa y profunda del ser humano.

4.3 Aportes de Gregorio de Nisa a la reflexión actual

Actualmente se dice que el concepto más propio para designar al ser humano, por asumir todas las dimensiones, es el de persona, así con la doctrina del Niseno, con su reflexión sobre

⁵⁰⁸ Cf. R. Gabás, *Historia de la Filosofía III. Filosofía del siglo XX*, Barcelona, Herder, 2011, pp. 85-86.

⁵⁰⁹ Cf. A. Meis, «La persona como singularidad concreta en la obra de Hans Urs von Balthasar», *Teología y Vida. Revista de Teología de la Universidad Católica de Chile* 42/4, 2001, pp. 440-467.

⁵¹⁰ Cf. R. Polanco, «Understanding Von Balthasar's Trilogy», *Theologica Xaveriana* 184, 2017, pp. 411-430.

⁵¹¹ Cf. H. von Balthasar, «On the concept of person», *Communio, International Catholic Review* [en línea] 13/1, 1986, pp. 18-23; H. von Balthasar, «¿Quién es el hombre?», en *Ensayos teológicos IV, Pneuma e institución*, Madrid, Encuentro, 2008, pp. 15-25.

⁵¹² E. Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Barcelona, Herder, 1991, p. 211.

el hombre se ha elaborado una definición de persona, misma que subraya las características esenciales y lo presenta como un ser que está llamado a la plenitud.

Si se atiende a esta concepción, el tratamiento del hombre podría tener más aciertos, pues generalmente el hombre es asumido por sus pasiones y sus limitaciones, y los planteamientos para su bienestar parecen estar más motivados por pareceres que por necesidades propias del ser.

El pensamiento de Gregorio contiene líneas filosóficas bien determinadas como el pensamiento platónico y su vertiente neoplatónica, el estoicismo y el aristotelismo, pero no puede olvidar sus raíces cristianas y se alimenta de la Sagrada Escritura y de la interpretación de teólogos como Filón, Ireneo de Lyon, Orígenes, Metodio de Olimpo y su hermano Basilio. Con este arsenal asume el tema del hombre, del cual, atendiendo a la exposición anterior, se puede formular un concepto de persona, mismo que sustenta su actualidad.

De la exposición del capítulo 3, se puede establecer una definición de persona en lectura filosófico-teológica, asumiendo que el hombre es un ser personal a imagen de las personas divinas⁵¹³ con unicidad, relacionalidad y libertad,⁵¹⁴ que comparte la naturaleza con otros seres,⁵¹⁵ que se asume en la unidad de propiedades.⁵¹⁶ Sus características relacionadas con la bondad,⁵¹⁷ la inteligencia,⁵¹⁸ la voluntad⁵¹⁹ y el amor,⁵²⁰ lo hacen tener un lugar especial en la creación y le dan un valor superior denominado dignidad,⁵²¹ la cual surge del lugar dado por Dios en la creación⁵²² y restablecida en la redención.⁵²³ El hombre es un ser llamado a la plenitud, pero con tendencia al mal por una voluntad e inteligencia mal asumidas.⁵²⁴ Es un ser dotado de alma y espíritu en unidad, misma que está considerada desde el inicio hasta el fin, puesto en el mundo con una vida superior, la racional, que es atribuida a la imagen y semejanza con Dios.⁵²⁵ Llamado a la existencia, caído por la desobediencia y la desconfianza,

⁵¹³ Cf. *Op. hom.* XVI, 5.

⁵¹⁴ Cf. *Ibidem* 14.

⁵¹⁵ Cf. *Ibidem* 9.

⁵¹⁶ Cf. *Ibidem* IX-X.

⁵¹⁷ Cf. *Ibidem* XVI, 11.

⁵¹⁸ Cf. *Ibidem* XIV-XV.

⁵¹⁹ Cf. *Ibidem* IV.

⁵²⁰ Cf. *Ibidem* V, 2.

⁵²¹ Cf. *Ibidem* IV.

⁵²² Cf. *Ibidem* II.

⁵²³ Cf. *Ibidem* XXI.

⁵²⁴ Cf. *Ibidem* XVIII.

⁵²⁵ Cf. *Ibidem* XXIX.

pero restituido por la resurrección, de tal manera que el concepto de persona humana asume todos los rasgos del género humano tanto de orden filosófico como teológico.

Esta elaboración del concepto de persona permite tener una idea más completa del hombre que puede ser aplicable a muchos campos donde el hombre esté implicado, de manera que este pensamiento del siglo IV puede tener implicaciones en la actualidad, pues dialoga con planteamientos actuales como el personalismo.

Toda aportación que permita tener más claridad sobre el ser humano debe asumirse en las discusiones actuales acerca de la persona. Este trabajo quiere contribuir al conocimiento de un autor antiguo, pero con mucho que decir con respecto al hombre, así que la traducción completa de la obra antropológica por excelencia de Gregorio de Nisa puede ayudar a que su pensamiento sea conocido y asumido en el desarrollo actual del problema antropológico.

Conclusión

Este trabajo tuvo como objetivo principal analizar la unidad filosófico-teológica de la comprensión antropológica de Gregorio de Nisa manifestada en su obra *Sobre la creación del hombre*, tratado de gran interés para la clarificación del concepto de hombre, pero un poco desconocido en el ámbito hispanohablante por no contar con una traducción completa, para tener acceso a otra fuente de conocimiento que permita clarificar el tema antropológico, se vio necesario presentar una traducción al español del texto y un análisis contextual y doctrinal que permitió rescatar la propuesta antropológica del obispo de Nisa, la cual puede ofrecerse como un eje reflexivo para la actualidad.

Con el desarrollo del tema, se afirma la propuesta de algunos estudiosos de la Antigüedad,⁵²⁶ a saber, que los autores de ese periodo siguen teniendo mucho que decir a los hombres de todos los tiempos, pues sus preocupaciones son las de la humanidad y su búsqueda asume las condiciones de posibilidad de todo el género; así que si una persona busca sinceramente la respuesta y pone sus capacidades en tal empresa, llega a clarificar su duda y ofrece una base para seguir adelante en la profundización del conocimiento.

Con Gregorio de Nisa se tiene un ejemplo claro, pues su interés por el hombre lo llevo a elaborar un escrito en el que asume los conocimientos de su tiempo y entorno con orden y complementación para elaborar una síntesis inteligente e inteligible que pone en un lugar especial al ser humano por su esencia y finalidad.

El tratado *Sobre la creación del hombre* muestra una visión del hombre en tres momentos, que representan el ser, el no ser y el deber ser, es decir, la naturaleza del hombre, la caída accidental y la restauración. A esta visión, Gregorio llega por su conocimiento filosófico y teológico, usando fuentes imprescindibles del pensamiento griego como son Platón y sus interpretaciones, los estoicos y Aristóteles; pero complementando con el conocimiento de la Revelación, que toma sentido y se plenifica en Jesucristo, y las enseñanzas de autoridades teológicas conocidas en ese momento. La inclusión de estos conocimientos en la elaboración de su obra es analizada y valorada, pues su interés por aclarar el misterio del hombre resuena

⁵²⁶ Cf. C. García, «Leer a los clásicos», *Nueva revista de política y arte*, en <https://www.nuevarevista.net/leer-los-clasicos/> (10/06/2022).

en su conciencia; por eso presenta propuestas de autoridades intelectuales tanto del ámbito profano como judeocristiano, pero también toma distancia, explicando y dando pruebas.

Su trabajo sistematiza los conocimientos presentes en su tiempo y entorno para generar la primera antropología, o al menos en el cristianismo;⁵²⁷ pues el tema del hombre estaba presente en las reflexiones cristológicas, soteriológicas y escatológicas de los pensadores cristianos anteriores, pero no se trataba como asunto propio.

Se puede concluir que el Niseno fue principalmente un hombre de iglesia, por eso su fuente y sustento fue la Sagrada Escritura, que presenta en *Gn* 1, 26 la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, esta seguridad le permite asumir que el hombre dentro de toda la creación tiene un lugar especial y está llamado a la plenitud, que solo alcanzará en su identificación con lo divino y de una manera más específica en el seguimiento de Jesús, que es la imagen visible del Dios invisible (*Col* 1, 15), por tanto, el hombre es imagen de la imagen, que no significa copia, sino reflejo y presencia.

La idea de *imago Dei* sustenta toda la propuesta antropológica gregoriana, sin embargo, esa imagen se opacó con el pecado, que es alejamiento de Dios, por tanto, los rasgos divinos dan paso a los irracionales, se debilita la voluntad y se coarta la libertad que tiende principalmente al bien, suscitando la maldad, el sufrimiento y la muerte. Tal como lo manifiesta la Revelación; pero no todo termina ahí, pues Dios quiere rescatar a su creatura, devolverle lo que le dio en el inicio, así inicia la historia de salvación, con la que quiere encaminar al hombre a encontrar su finalidad y plenitud.

Su visión unitaria del hombre propone una simbiosis entre el cuerpo y el alma, atendiendo a la composición hile-mórfica, pues el hombre es una realidad finita e infinita, finita por la materia e infinita por su espíritu, capaz de volverse a Dios. Entonces, el hombre es un infinito en progreso perpetuo, creado continuamente y transformado en aquello que es más elevado (doctrina de la *ἐπέκτασις*), así, ser hombre es dirigirse a Dios para satisfacer el deseo de infinito que constituye su mismo ser. La contingencia del hombre es por la creaturalidad y no por la materia, quitando así la idea de degradación, algo que había subrayado el platonismo y Orígenes.

⁵²⁷ Cf. F. Bastitta, *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*, tesis doctoral, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2015, p. 25.

El hombre oscila entre la creación sensible y la inteligible, de modo que asume su posición única en la creación, la “superioridad” se fundamenta en la libertad, trascendencia ontológica del espíritu humano que no se somete a la ley de la necesidad.

Otro aspecto importante es la concepción del hombre a imagen y semejanza, pues Dios no ha creado al hombre por necesidad, sino por sobreabundancia de amor, amor que se manifiesta en la imagen, misma que sustenta la dignidad, pero también la impasibilidad (actividad), la incorruptibilidad y la felicidad, pero no puede faltar y es necesario resaltar la inteligencia y la voluntad, de la cual se desprende la libertad.

El tema de la libertad es fundamental, pues lo presenta como un don eminentemente divino que comparte con el hombre, sin embargo, en este mismo, entra el problema de la caída, que es superada por el amor de Dios, que le reestructura la libertad dirigida al bien.

Gregorio también desarrolla la dimensión histórico social, pues esta naturaleza se extiende y se distiende en el tiempo y además está llamada a ser parte de la unidad, a ser una sola cosa, por tanto, a vivir en armonía y sociedad a ejemplo de la Trinidad y dicha unidad se alcanza a través de Cristo, pues Él hace a los hombres hijos de Dios.

Lo expuesto hasta aquí es el cimiento de su reflexión, pero para presentarlo como verdad, no sólo a los creyentes, asume los conocimientos de la Filosofía y Ciencias Naturales, conocidas por los intelectuales no cristianos para dar la seguridad de que su propuesta tiene basamento verdadero y es confiable.

La propuesta de Gregorio, leída en la actualidad, da cuenta de la profundidad de su investigación, por lo que esta visión sigue teniendo vigencia, pues manifiesta todos los elementos esenciales que determinan al hombre, con los que se puede generar un concepto de persona, que ayude a fortalecer la identidad del hombre y valorar su dignidad, con el fin de respetar siempre la humanidad.

Una definición de persona alcanzada en esta investigación, siguiendo los lineamientos del Niseno, propone al hombre como un ser personal a imagen de las personas divinas⁵²⁸ con unicidad, relacionalidad y libertad,⁵²⁹ que comparte la naturaleza con otros seres,⁵³⁰ que se

⁵²⁸ Cf. *Op. hom.* XVI, 5.

⁵²⁹ Cf. *Ibidem* 14.

⁵³⁰ Cf. *Ibidem* 9.

asume en la unidad de propiedades.⁵³¹ Sus características relacionadas con la bondad,⁵³² la inteligencia,⁵³³ la voluntad⁵³⁴ y el amor,⁵³⁵ lo hacen tener un lugar especial en la creación y le dan un valor superior denominado dignidad,⁵³⁶ la cual surge del lugar dado por Dios en la creación⁵³⁷ y restablecida en la redención.⁵³⁸ El hombre es un ser llamado a la plenitud, pero con tendencia al mal por una voluntad e inteligencia mal asumidas.⁵³⁹ Es un ser dotado de alma y espíritu en unidad, misma que está considerada desde el inicio hasta el fin, puesto en el mundo con una vida superior, la racional, que es atribuida a la imagen y semejanza con Dios.⁵⁴⁰ Llamado a la existencia, caído por la desobediencia y la desconfianza, pero restituido por la resurrección, de tal manera que el concepto de persona humana asume todos los rasgos del género humano tanto de orden filosófico como teológico.

Toda aportación que permita tener más claridad sobre el ser humano debe asumirse en las discusiones actuales acerca de la persona. Este trabajo quiere contribuir al conocimiento de un autor antiguo, pero con mucho que decir con respecto al hombre, de manera que este pensamiento del siglo IV puede tener implicaciones en la actualidad, pues dialoga con planteamientos actuales como el personalismo.

Para poder acceder al pensamiento antropológico y asumir su actualidad era necesaria la traducción completa de la obra de Gregorio de Nisa y este trabajo presenta ese instrumento. La traducción del griego al español de la obra *Sobre la creación del hombre*, posiblemente la primera publicada en español, es ya una aportación importante, pues los estudiosos de Gregorio, que no son pocos en el ámbito hispanohablante, contarán con un recurso que los acerque al pensamiento del autor, además se ofrece el texto griego, que permitirá conocer el estilo y lenguaje propios del escrito.

Esta tesis deja abiertas algunas betas de investigación como son la influencia de Ireneo de Lyon, pues se reconocen en el escrito, pero no hay datos específicos de cómo llegó; también se puede profundizar la concepción de la sexualidad que trata en el capítulo XVII y que ha

⁵³¹ Cf. *Ibidem* IX-X.

⁵³² Cf. *Ibidem* XVI, 11.

⁵³³ Cf. *Ibidem* XIV-XV.

⁵³⁴ Cf. *Ibidem* IV.

⁵³⁵ Cf. *Ibidem* V, 2.

⁵³⁶ Cf. *Ibidem* IV.

⁵³⁷ Cf. *Ibidem* II.

⁵³⁸ Cf. *Ibidem* XXI.

⁵³⁹ Cf. *Ibidem* XVIII.

⁵⁴⁰ Cf. *Ibidem* XXIX.

traído interpretaciones negativas. Otro tema que queda pendiente es un glosario de términos filosófico-teológicos usados en la antropología del Niseno.

La elaboración de este trabajo durante la pandemia no permitió el acceso a bibliotecas importantes, así que también queda pendiente una compilación de material bibliohemerográfico que puede enriquecer algunos puntos de esta investigación.

Sirva este trabajo para motivar la reflexión sobre el hombre e incorporar el pensamiento gregoriano como una propuesta con actualidad, capaz de dialogar con nuevos planteamientos antropológicos como la fenomenología y el personalismo.

Bibliografía

A. Fuentes

- Alcinous, *The handbook of platonism*, introd. y trad. John Dillon, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. Valentín García, Madrid, Gredos, 2012.
- Aristóteles, *Tratado del alma*, trad. A. Ennis, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1944.
- Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, trad. Alexis Smets, Paris, Du cerf (Sources Chrétiennes 160), 1970.
- Basile, *Lettres*, vol. 1, trad. Yves Courtonne, Paris, Les Belles Lettres, 1957.
- Basile, *Lettres*, vol. 2, trad. Yves Courtonne, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi (Omeliæ sull'essamerone)*, a cura di Mario Naldini, Milán, Arnoldo Mandadori, 1990.
- Clemente de Alejandría, *Stromata I-III*, ed. y trad. Marcelo Merino Rodríguez, Madrid, Ciudad Nueva (Fuentes Patrísticas 7, 10), 1996-1998.
- Clemente de Roma, *Carta a los Corintios, Homilía anónima*, trad. Juan José Ayán, Madrid, Ciudad Nueva (Fuentes Patrísticas 4), 1994.
- Clemente, *El Pedagogo*, ed. y trad. Marcelo Merino Rodríguez y Emilio Redondo, Madrid, Ciudad Nueva (Fuentes Patrísticas 5), 1994.
- Clemente, *El Protréptico*, ed. y trad. Marcelo Merino Rodríguez, Madrid, Ciudad Nueva (Fuentes Patrísticas 21), 2008.
- Défense du christianisme par les pères des premiers siècles de l'Église contre les philosophes, les païens et les juifs*, trad. M. de Genoude, Paris, Librairie de Perrodil, 1846.
- Filón de Alejandría, *Obras completas*, I-V, trads. Francisco Lisi, Marta Alesso, José Pablo Matín, Madrid, Trotta, 2009-2016.
- Sancti patris nostri Gregorii Nysseni Basilii Magni Fratris quae supersunt omnia, «De conditione hominis»*, t. 1, ed. George Hay Forbes 1861, pp. 96-319.
- Gerolamo, *Gli uomini illustri*, ed. Aldo Ceresa-Gastaldo, Bologna, Ediciones Dehonianas Bologna (Biblioteca Patristica), 1988.

- Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, introd. y trad. Jean Laplace, Paris, Du cerf (Sources Chrétiennes 6), 1944.
- Grégoire de Nysse, *La Vie de Moïse*, introd. y trad. Jean Daniélou, Paris, Du cerf (Sources Chrétiennes 1 bis), 1956.
- Grégoire de Nysse, *Lettres*, introd. y trad. Pierre Maraval, Paris, Du cerf (Sources Chrétiennes 363), 1990.
- Gregorii Nysseni Opera*, XIII vols., Werner Jaeger *et al.* (eds.), Leiden, Brill, 1960-2013.
- Gregorio de Nisa, *La gran catequesis*, intr. Mario Naldini, trad. Argimiro Velasco, Madrid, Ciudad Nueva (Biblioteca de Patrística 9), 1990.
- Gregorio de Nisa, *Vida de Macrina, Elogio de Basilio*, introd. y trad. Lucas Mateo-Seco, Madrid, Ciudad Nueva (Biblioteca de Patrística 31), 1995.
- Gregorio de Nissa, *A criação do homem. A alma e a ressurreição. A grande catequese*, trad. Bento Silva Santos, São Paulo, Paulus Editora, 2000.
- Gregorio di Nissa, *L'uomo*, introd. y trad. Bruno Salmona, Roma, Città Nuova (Testi Patristici 32), 1982.
- Gregory of Nyssa, *Nicene and Post-nicene fathers. Gregory of Nyssa: Dogmatic treatises, etc.* II, eds. Schaff, Philip and Henry Wace, Peabody, Massach., Hendrickson publishers, vol. 5, 1995.
- Gregorius Nyssenens, *De hominis opificio* (J. P. Migne, ed., *Patrologia Graeca* 44, 124-256).
- Gregory of Nyssa, *Ad Ablabium, Trinity and man*, trad. Giulio Maspero, Leiden, Brill, 2007.
- Gregory of Nyssa, *On the making of man*, trad. W. Moore and H. A. Wilson, London, Aeterna press, 2012.
- Gregory of Nysse, *De hominis opificio*, edition with Greek parallel and commentary by Lara Sels, Köln, Böhlau (Band 21), 2009.
- Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, I, II, IV, V, ed. y trad. Adeline Rousseau y Louis Doutreleau, Paris, Du cerf (Sources Chrétiennes 263-264; 293-294, 100, 153), 1979, 1982, 1965, 1969.
- Ireneo de Lión, *Demostración de la predicación apostólica*, ed. y trad. Eugenio Romero, Madrid, Ciudad Nueva (Fuentes Patrísticas 2), 1992.
- Justine, *Apologie pour les chrétiens*, ed., trad. Chales Munier, Paris, Du cerf (Sources Chrétiennes 507), 2006.

- Plutarch, De facie quae in orbe lunae apparet textual edition with commentary*, tesis doctoral, Luisa Lesage, Países Bajos, University of Goringen, 2019.
- Metodio d'Olimpo, *La virginidad*, ed. Normando Antoniono, Roma, Città Nuova (Collana di Testi Patristici 152), 2000.
- Nemesio de Emesa, *De la nature de l'homme*, Paris, Hachette, 1844.
- Orígenes, *Comentario al evangelio de san Juan 1-2*, trad. Patricia Ciner, Madrid, Ciudad Nueva (Biblioteca de Patrística 115-116), 2020.
- Orígenes, *Sobre los Principios*, ed. y trad. Samuel Fernández, Madrid, Ciudad Nueva (Fuentes Patristicas 27), 2020.
- Platón, vol. I, *Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo, Fedón, Banquete, Fedro*, Trads. *Apología, Critón, Eutifrón, Hippias menor, Hippias mayor y Gorgias*: Julio Calonge; *Ion, Lisis, Cármides, y Fedro*: Emilio Lledó; *Laques, Protágoras y Fedón*: Carlos García; *Ménexeno*: Emilio Acosta; *Eutidemo y Menón*: Francisco José Olivieri; *Crátilo*: José Luis Calvo; *Banquete*: Marcos Martínez, Madrid, Gredos, 2010.
- Platón, vol. II, *República, Parménides, Teeteto*, trads. *República*: Conrado Eggers; *Parménides*: Ma. Isabel Santa Cruz; *Teeteto*: Álvaro Vallejo, Madrid, Gredos, 2014.
- Platón, vol. III, *Sofista, Político, Filebo, Timeo, Cartas*, Trads. *Sofista*: Néstor Luis Cordero; *Filebo*: Ma. Ángeles Durán; *Timeo y Critias*: Francisco Lisi; *Cartas*: Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 2014.
- Platón, *La República*, trad. Antonio Gómez, México, UNAM (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) 2007.
- Platón, *Timeo*, trad. José María Zamora, Madrid, Abada editores, 2010.
- Plotino, *Enéadas*. Porfirio, *Vida de Plotino*, trad. Jesús Igal, Madrid, Gredos, 2015.
- Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, vol. VI, trad. Francisca Pordomingo y José Antonio Fernández, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos 213), 1995.
- Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, vol. XII, trad. Juan Francisco Martos, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos 323), 2004.
- Tertuliano, *La corona, A Escápula, La fuga en la persecución*, trad. Salvador Vicastillo, Madrid, Ciudad Nueva (Fuentes Patristicas 32), 2018.

Tomas de Aquino, *Suma teológica* I, trad. José Martorell, Madrid, BAC, 2001.

B. Literatura crítica

Aguiñaga, Jesús Ma, «Notas de antropología patristica», *Efemérides mexicana* 37/111, 2019, 449-476.

Alby, Juan Carlos, «El ‘hombre que viene de lo alto’. Elitismo y marginación en la antropología valentiniana», *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* 11, 2003, pp. 23-44.

Amengual, Gabriel, *Antropología filosófica*, Madrid, BAC, 2007, p. 26.

Argárate, Pablo, «El hombre como microcosmos en el pensamiento de san Máximo el confesor», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 63, 1996, pp. 177-198.

Bastitta, Francisco, «Filiación divina, Dignidad y tolerancia, de Epicteto a Gregorio de Nisa», *Tolerancia: Teoría y práctica en la Edad Media. Actas del coloquio de Mendoza (15-18 de junio de 2011)*, Mendoza, 2012, pp. 13-27.

Bastitta, Francisco, *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*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2015.

Bergadá, María, «El hombre y su lugar en el mundo en la obra de san Gregorio de Nisa», *Teología* 33/67, 1996, pp. 7-26.

Berrios, Felipe, «El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis», *Teología y Vida* 45/3, 2004, pp. 412-415.

Bertrand, G. y B. Rémy, «*Legio XII Fulminata*», *Les légions de Rome sous le Haut-Empire*, Lyon, 2000, pp. 253-257.

Betancur, Carlos, «Persona y máscara», *Praxis filosófica* 30, 2010, pp. 127-143.

Beuchot, Mauricio, *Microcosmos, el hombre como compendio del ser*, México, UNAM, 2009.

Bianchi, Ugo, «La doppia creazione dell'uomo come oggetto di ricerca storico-religiosa», en *La doppia creazione dell'uomo negli alessandrini, nei cappadoci e nella gnosi*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1978, pp. 1-23.

- Blázquez, José María, «La Academia de Atenas como foco de formación humanística para paganos y cristianos. Los casos de Juliano, Basilio y Gregorio Nacianceno», *Gerión* 19, 2001, pp. 523-554.
- Buganza, Jacob, «Metafísica, antropología y ética en Albino», *Revista de Filosofía, arte, literatura, historia* 15/29, 2021, pp. 125-147.
- Burgos, Juan Manuel, *Antropología breve*, Madrid, Palabra, 2010.
- Burgos, Juan Manuel, *Introducción al personalismo*, Madrid, Palabra, 2012.
- Camus, Albert, *La crisis de la humanidad*, en <https://www.sinpermiso.info/textos/la-crisis-humana> (16/04/2022).
- Cany, Bruno, «Naissance de l'anthropologie philosophique: le moment sophistique», *Praxis filosófica* 49, 2019, pp. 11-38.
- Carbajal, Julio César, «Algunos elementos antropológicos filosófico-teológicos en Gregorio de Nisa», en M. A. Valdés García, A. J. González Rodríguez (comps.), *Temas patristicos* 1, México, UNAM, 2020, pp. 73-84.
- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica, introducción a una filosofía de la cultura*, México, FCE, 1968.
- Castaño, Adolfo, «El hombre desde la *Biblia*. Hacia una antropología bíblica, partiendo del Antiguo Testamento», *La colmena* 31, 2001, pp. 83-95.
- Chalmeta, Gabriel, *Ética especial. El orden ideal de la vida buena*, Pamplona, EUNSA, 1996.
- Comisión Teológica Internacional, *Comunión y servicio: La persona humana creada a imagen de Dios*, Ciudad del Vaticano, BAC, 2004.
- Comisión Teológica Internacional, *Teología, cristología y antropología*, Madrid, Universidad de Navarra, 1982.
- Conesa, Francisco y Jaime Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, Barcelona, Herder, 2002.
- Crouzel, Henri, *Orígenes, un teólogo controvertido*, Madrid, BAC, 2015.
- Daniélou, Jean «La notion de personne chez les pères grecs», *Problèmes de la personne. Colloque du Centre de Recherche de Psychologie Comparative*, Berlín-Boston, De Gruyter Mouton, 2019, pp. 113-117.
- Daniélou, Jean, «Chronologie des sermons de Grégoire de Nysse», *Revue des sciences religieuses* 79/4, 1955, pp. 346-372.

- Daniélou, Jean, «Grégoire de Nysse á través les lettres de Saint Basile et Saint Grégoire de Nazianze», *Vigiliae Christianae* 19/1, 1965, pp. 31-41.
- Daniélou, Jean, «La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse», *Studia Patristica* 7, 1966, pp. 159-169.
- Daniélou, Jean, *Nueva historia de la Iglesia. T. I: Desde los orígenes al Concilio de Nicea*, Madrid, Cristiandad, 1964.
- Daniélou, Jean, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nysse*, Paris, Editions Montaigne, 1955.
- Daniélou, Jean, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, Desclée, 1957.
- Delgado, Carolina, «Apariencia e imagen: examen a partir de algunos diálogos platónicos», *Estudios de Filosofía* 54, 2016, pp. 131-149.
- Di Berardino, Angelo, dir., *Diccionario de Literatura patristica*, Madrid, San Pablo, 2010.
- Di Berardino, Angelo, dir., *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, 2 vols. Salamanca, Sígueme, 1991-1992.
- Di Berardino, Angelo, *Instituzioni della Chiesa antica*, Roma, Marcianum press, 2019.
- Dogantekin, Vakkas, *Jefe de la ONU advierte que la pandemia se está convirtiendo en una crisis humanitaria*, en <https://www.aa.com.tr/es/mundo/jefe-de-la-onu-adviertequela-pandemia-se-est%C3%A1-convirtiendo-en-una-crisishumanitaria/1816021> (12/04/2022).
- Dorival, Gilles, «Hellénisme et patristique grecque: continuité et discontinuité», *Antigüedad cristiana* 7, 1990, pp. 32-34.
- Drobner, Hubertus, «Fuentes y métodos filosóficos de Gregorio de Nisa», *Teología y Vida* 43, 2002, pp. 205-215.
- Eduardo González di Pierro, *Blog XIX Congreso-Antropología filosófica de la Asociación Filosófica de México*, febrero 2018, en www.afm-ac.mx/2018/02/27/xix-congreso-antropologia (22/04/21).
- Eduardo Torres Moreno, *S. Gregorio de Nisa, De vita Moysis: Estudio estructural*, tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 1998.
- Fernández, Jesús, *Historia de la antropología cristiana, de la antropología cultural a la teología fundamental*, Barcelona, Clie, 2016.

- Fernández, Pedro, «Antropología teológica», *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas 90/352, 2013, pp. 167-172.
- Flick, Maurizio y Zoltan Alszeghy, *Antropología teológica*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía I, Grecia y Roma*, Madrid, BAC, 1997.
- Frankl, Viktor, *Ante el vacío existencial: hacia una humanización de la psicoterapia*, Barcelona, Herder, 2007.
- Gabás, Raúl, *Historia de la Filosofía III. Filosofía del siglo XX*, Barcelona, Herder, 2011.
- Gain, Benoit, *L'église de Cappadoce au IVe siècle d'après la correspondance de Basile de Cesarée (330-379)*, Roma, Pontificium Institutum Orientale, 1985.
- Gaith, Jerome, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, Vrin, 1953.
- García Cuadrado, José Ángel, «La idea del hombre en el *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa», *Scripta* 9/1, 2016, pp. 21-23.
- García Cuadrado, José Ángel, *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*, Pamplona, EUNSA, 2014.
- García, Francisco, «Justino de Roma, el primer filósofo católico», *Teología y Vida* 52, 2011, pp. 11-34.
- García, José Eduardo, «Contenido y enseñanza del platonismo en el siglo II», *Filosofía Unisonos* 16/3, 2015, pp. 213-214.
- García, José Eduardo, «El alma en los diálogos *Eudemo* y el *Protréptico* y relación con el tratado *Acerca del alma*», *Folios* 38, 2013, pp. 35-43.
- Gianni Colzani, *Antropología Teológica, el hombre: paradoja y misterio*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2001.
- Gilson, Etienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1965.
- Giraldo, Paula, «El vacío existencial y la pérdida del sentido de la vida del sujeto posmoderno: retos para el cristianismo del siglo XXI», *Cuestiones Teológicas* 4/96, 2014, pp. 425-444.
- Gómez Restrepo, Antonio, «La antropología en la *Gaudium et spes*», *Teología y Vida* 36, 1995, p. 280, pp. 279-290.
- Grossi, Vittorino, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma, Borla, 1983.

- Guerra, Yolanda «¿Las humanidades en crisis o la crisis de la humanidad?», *Revista Educación y Desarrollo Social* 2/2, 2008, pp. 135-142.
- Hamman, Adalbert-Gautier, *L'homme image de Dieu, Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, París, Desclée, 1987.
- Heinzmann, Richard, *Filosofía de la Edad Media*, Barcelona, Herder, 1995.
- Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía I. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, Barcelona, Herder, 1997.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja, México, FCE, 2005.
- La Paz, Pedro, «La divinización del hombre en Atanasio de Alejandría», *Teología y Vida* 22, 1991, pp. 175-183.
- Ladner, Gerhart, «The philosophical anthropology of saint Gregory of Nyssa», *Dumbarton Oaks Papers* 12, 1958, pp. 59-94.
- Larchet, Jean-Claude, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, Salamanca, Sígueme, 2016.
- Laura Félix, Viviana, «Las filosofías en la Teología de Justino Mártir», *Teología y Vida* 55/3, 2014, pp. 435-448.
- Leibniz, Gottfried, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, eds. Javier Echeverría y Mary Sol de Mora, Madrid, Alianza editorial, 2021.
- Lorda, Juan Luis, *Antropología bíblica, de Adán a Cristo*, Madrid, Palabra, 2005.
- Lorda, Juan Luis, *Antropología teológica*, Navarra, EUNSA, 2013.
- Loza, José y Raúl Duarte, *Introducción al Pentateuco. Génesis*, Madrid, Verbo Divino, 2007.
- Maraval, Pierre, «Nysse en Cappadoce», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 55, 1975, pp. 237-247.
- Marcel, Gabriel, *Ser y Tener*, Madrid, Caparrós editores, 2003.
- Marmelada, Carlos Alberto, *Evolución humana: los descubrimientos más recientes*, 2005, en <https://www.unav.edu/web/ciencia-razon-y-fe/evolucion-humana-los-descubrimientos-mas-recientes> (09/02/2022).
- Martínez, Alejandro, *Antropología teológica fundamental*, Madrid, BAC, 2002.
- Martino, Gabriel, «Alcinoo, exposición didáctica de las doctrinas de Platón, Introducción, traducción y notas de una selección de capítulos», *Revista Latinoamericana de Filosofía* 40/1, 2014, pp. 1-40.

- Mas Torres, Salvador, *Pensamiento romano. Una historia de la filosofía en Roma*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2006.
- Mateo-Seco, Lucas Francisco y Gulio Maspero, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, Burgos, Monte Carmelo, 2006.
- Mateo-Seco, Lucas Francisco y Gulio Maspero, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Boston, Brill, 2010.
- Mateo-Seco, Lucas Francisco, *Dios uno y trino*, Pamplona, EUNSA, 2008.
- Meis, Anneliese, «La persona como singularidad concreta en la obra de Hans Urs von Balthasar», *Teología y Vida. Revista de Teología de la Universidad Católica de Chile* 42/4, 2001, pp. 440-467.
- Mejzner, Mirosław, «Fondamento antropologico dell'escatologia metodiana», en *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2011, pp. 133-234.
- Méridier, Louis, *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nisse*, Paris, Hachette, 1906.
- Métivier, Sophie, *La Cappadoce (IV-VI siècle) une histoire provinciale de l'Empire romain d'Orient*, Paris, Sorbonne, 2005.
- Metz, Johann Baptist, *Antropocentrismo cristiano*, Salamanca, Sígueme, 1972.
- Millán-Puelles, Antonio, *Léxico filosófico*, Madrid, Rialp, 1984.
- Mira, Manuel, «Matrimonio y familia en los Padres de la Iglesia», *Scripta Theologica* 47, 2015, pp. 89-110.
- Morau, Paul, *L'aristotelismo presso i greci*, tomo II, Milano, Vita e Pensiero, 2000.
- Moreschini, Claudio y Enrico Norelli, *Patrología. Manual de literatura cristiana antigua griega y latina*, Salamanca, Sígueme, 2009.
- Moreschini, Claudio, *I padre cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Roma, Città Nuova, 2008.
- Moreschini, Claudio, *Storia della filosofia patristica*, Pisa, Morcelliana, 2005
- Mork, Wulstan, *El sentido bíblico del hombre*, Madrid, Gráficas Halar, 1970.
- Neira, Hernán, «La difícil distinción entre humanos y animales», *Revista de Filosofía* 73, 2017, pp. 161-178.

- Nicola, Alejandro Enrique, «¿Presencia de Ireneo en el *Comentario al Cantar de los cantares* de Gregorio de Nisa?», *Veritatis* 31, 2014, pp. 205-219.
- Ortiz, Mikel, «Ser personal, ser peculiar: sobre los límites de lo humano y las fronteras con otros seres», *Naturaleza y Libertad* 10, 2018, pp. 215-219.
- Paoli, Francesco, «Multi, inter y transdisciplinariedad», *Problema. Anuario de filosofía y teoría del Derecho* 13, 2005, pp. 345-357.
- Pérez, Laura, «El destino de las almas virtuosas según Filón: ¿Qué significa la inmortalidad?», *Stylos* 27, 2018, pp. 212-226.
- Pérez, Laura, «La escatología personal en Filón de Alejandría: inmortalidad y destino del alma», *Nova Tellus* 36/2, 2018, pp. 22-33.
- Peroli, Enrico, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa, con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*. Milano, Vita e Pensiero, 1993.
- Pfister, Emile, «A biographical note: the brothers and sisters of St. Gregory of Nyssa», *Vigiliae Christianae* 18, 1964, pp. 108-113.
- Philippe, Marie-Dominique, *Retour à la source, tome I, pour une philosophie sapientiale*, Paris, Fayard, 2005.
- Polanco, Rodrigo, «Understanding Von Balthasar's Trilogy», *Theologica Xaveriana* 184, 2017, pp. 411-430.
- Pontificia Comisión Bíblica, *¿Qué es el hombre? Un itinerario de antropología bíblica*, Ciudad del Vaticano, BAC, 2019.
- Prinzivalli, Emanuela, *Literatura Patristica*, Madrid, San Pablo, 2010.
- Quasten, Johannes, *Patrología I*, Madrid, BAC, 1961.
- Quasten, Johannes, *Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega*, Madrid, BAC, 2004.
- Rabano, Alberto, «El 'error' de Aristóteles: estructura y función del cerebro en los trabajos biológicos», *Neurosciences and History* 6/4, 2018, pp. 138-143.
- Rahner, Karl, «Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología», *Mysterium Salutis* 2, 1970, pp. 454-468.
- Rahner, Karl, *Amar a Jesús. Amar al hermano*, Santander, Sal Terrae, 1983.
- Ramírez, Lina, «Los sofistas: maestros del *areté* en la *paideia* griega», *Revista Perseitas* 2/1, 2014, pp. 37-61.

- Ramos-Lissón, Domingo, *Patrología*, Navarra, EUNSA, 2005.
- Ratushniak, Oleksandr, *Guerra de Ucrania: la situación humanitaria se deteriora por momentos*, en <https://news.un.org/es/story/2022/03/1505402> (12/04/2022).
- Ratzinger, Joseph y Christoph Schönborn, *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico, T. I Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, Herder, 1995.
- Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1985.
- Rodríguez, Ignacio, «Patología de la voz en Galeno», *Galeno, lengua, composición literaria, léxico, estilo*, Madrid, Ediciones clásicas, 2015, pp. 203-222.
- Ruíz de la Peña, Juan Luis, *Imagen de Dios, Antropología teológica fundamental*, Burgos, Sal terrae, 1996.
- Runia, David, «Aristotle in the greek Patres», *Vigiliae Christianae* 43, 1989, pp. 1-34.
- Sanguinetti, Juan José, *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*, Madrid, Palabra, 2005.
- Santamaría, Fredy, «La persona: valor y amor en la filosofía de Max Scheler», *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades* 74, 2009, pp. 71-94.
- Saranyana, Josep-Ignasi, *La filosofía medieval*, Pamplona, EUNSA, 1999.
- Scheffczyk, Leo, *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Barcelona, Herder, 1967.
- Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Barcelona, Alba Editorial, 2000.
- Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1994.
- Scheler, Max, *Ética, nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Caparrós Editoriales, 2001.
- Scheler, Max, *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós, 1996.
- Schelkle, Karl Hermann, *Teología del Nuevo Testamento I, creación: el mundo, el tiempo, el hombre*, Barcelona, Herder, 1975.
- Sellés José Luis y Francisco Gallardo, *Teoría del conocimiento*, Pamplona, EUNSA, 2019.
- Sobrevilla, David, «El retorno de la antropología filosófica», *Diánoia*, 51, 2006, pp. 95-124.
- Solano Pinzón, Orlando, «Inculturación de la Teología en Gregorio de Nisa: antecedentes», *Theologica Xaveriana* 179, 2015, pp. 157-183.

- Spicq, Ceslas, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris, Du cerf, 1961.
- Teja, Ramón, *Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV, según los padres capadocios*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1974.
- Torrents, Montserrat, *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 2013.
- Trevijano, Ramón, *Patrología*, Madrid, BAC, 2004.
- Urabayen, Julia, «Estudio del tener según Gabriel Marcel y Leonardo Polo», *Studia Poliana* 5, 2003, pp. 199-239.
- Valverde, Carlos, *Antropología filosófica*, Valencia, EDICEP, 2002.
- Voegelin, Eric, *Los movimientos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión*, Madrid, RIALP, 1966.
- Vogler, Christopher, «La administration impériale dans la correspondance de S. Basile et S. Grégoire de Nacianze», *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IVe siècle ap. J. C. Actes de la table ronde autour de l'oeuvre d' André Chastagnol (Paris 20-21 janvier 1989)*, Rome, 1992, pp. 447-464.
- Von Balthasar, Hans Urs, «¿Quién es el hombre?», *Ensayos teológicos IV. Pneuma e institución*, Madrid, Ediciones cristiandad, 2008, pp. 15-25.
- Von Balthasar, Hans Urs, «On the concept of person», *Communio. International Catholic Review* 13/1, 1986, pp. 18-23.
- Von Balthasar, Hans Urs, *Presence et pensée, essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, Beauchesne, 1988.
- Wénin, André, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della genesi I Gen 1, 1-12, 4*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2008.
- Wolff, Hans, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1975.
- Wygralak, Pawel, «Familia cristiana como la comunidad del amor y de la responsabilidad. Reflexión de los padres de Capadocia», *Cuadernos de Teología* 7/2, 2016, pp. 84-103.
- Yarza, Iñaki, *Historia de la filosofía antigua*, Pamplona, EUNSA, 1987.
- Zachhuber, Johannes, *Human nature in Gregory of Nyssa, Philosophical background and Theological significance*, Leiden-Boston, Brill, 2014.

Zavala, Juan Carlos, «La noción general de persona. El origen, historia del concepto y la noción de persona en grupos indígenas de México», *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey* 27-28, 2010, pp. 293-318.

Απένδισε: texto griego y traducción

Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου

Sobre la creación del hombre

Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου

Τῷ ἀδελφῷ δούλῳ Θεοῦ Πέτρῳ

Γρηγόριος ἐπίσκοπος Νύσσης

(102) 1. Εἰ ταῖς διὰ τῶν χρημάτων τιμαῖς ἔδει γεραίρειν τοὺς κατ' ἀρετὴν διαφέροντας, μικρὸς ἂν, καθὼς φησιν ὁ Σολομῶν, ὅλος ὁ κόσμος τῶν χρημάτων ἐφάνη πρὸς τὸ γενέσθαι τῆς σῆς ἀρετῆς ἰσοστάσιος. Ἐπεὶ δὲ κρείττων ἢ κατὰ πλοῦτου τιμὴν ἢ χρεωστούμενη τῇ σεμνότητί σου χάρις ἐστίν· ἀπαιτεῖ δὲ τὸ ἅγιον πάσχα τὴν συνήθη τῆς ἀγάπης δωροφορίαν· προσάγομέν σου τῇ μεγαλοφροσύνῃ δῶρον, ὃ ἄνθρωπε τοῦ Θεοῦ, μικρότερον μὲν ἢ ὡς ἄξιον εἶναι σοὶ προσκομίζεσθαι· τῆς γε μὴν δυνάμεως ἡμῶν οὐκ ἐνδεέστερον. Τὸ δὲ δῶρον λόγος ἐστίν, οἶον ἰμάτιόν τι πενιχρὸν ἐκ τῆς πτωχῆς ἡμῶν διανοίας οὐκ ἀπόνως ἐξυφασμένον· ἢ δὲ τοῦ λόγου ὑπόθεσις τολμηρὰ μὲν ἴσως τοῖς πολλοῖς εἶναι δόξει, πλὴν οὐκ ἔξω τοῦ πρέποντος ἐνομίσθη· μόνος μὲν γὰρ ἀξίως τὴν κτίσιν τοῦ Θεοῦ κατενόησεν ὁ κατὰ Θεὸν κτισθεὶς ὄντως καὶ ἐν εἰκόνι τοῦ κτίσαντος τὴν ψυχὴν μεμορφωμένος, Βασίλειος, ὁ κοινὸς ἡμῶν πατὴρ καὶ διδάσκαλος, ὃς τὴν ὑψηλὴν τοῦ παντὸς διακόσμησιν εὐληπτον (104) τοῖς πολλοῖς διὰ τῆς ἰδίας θεωρίας ἐποίησε, τὸν ἐν τῇ ἀληθινῇ σοφίᾳ παρὰ τοῦ Θεοῦ συστάντα κόσμον γνῶριμον τοῖς διὰ τῆς συνέσεως αὐτοῦ τῇ θεωρίᾳ προσαγομένοις ποιήσας· ἡμεῖς δὲ οἱ καὶ τοῦ θαυμάζειν αὐτὸν κατ' ἀξίαν ἐνδεῶς ἔχοντες, ὁμῶς τὸ λείπον τοῖς τεθεωρημένοις τῷ μεγάλῳ προσθεῖναι διενόηθημεν· οὐχ ὡς νοθεύοντες δι' ὑπερβολῆς τὸν ἐκείνου πόνον (οὐδὲ γὰρ θέμις τὸ ὑψηλὸν ἐκεῖνο καθυβρισθῆναι στόμα, τοῖς ἡμετέροις ἐπιφημιζόμενον λόγοις) ἀλλ' ὡς μὴ δοκεῖν ἐλλειπῆ τοῦ διδασκάλου τὴν δόξαν ἐν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἶναι.

2. Εἰ γὰρ, λειπούσης τῇ Ἑξαήμερῳ τῆς εἰς τὸν ἄνθρωπον θεωρίας, μηδεὶς τῶν μαθητευσάντων αὐτῷ σπουδὴν τινα πρὸς τὴν τοῦ λείποντος ἀναπλήρωσιν εἰσηνέγκατο, ἔσχεν ἂν εἰκότως κατὰ τῆς μεγάλης αὐτοῦ δοξῆς ὁ μῶμος λαβὴν, ὡς μὴ βουληθέντος, ἔξιν τινὰ κατανοητικὴν τοῖς ἀκροαταῖς ἐνεργάσασθαι· νυνὶ δὲ κατὰ δύνάμιν ἡμῶν ἐπιτολησάντων τῇ ἐξηγήσει τοῦ λείποντος, εἰ μὲν τι τοιοῦτον ἐν τοῖς ἡμετέροις εὐρεθείη οἶον τῆς ἐκείνου διδασκαλίας μὴ ἀνάξιον εἶναι, εἰς τὸν διδάσκαλον πάντως τὴν ἀναφορὰν ἔξει· εἰ δὲ μὴ καθικνοῖτο τῆς μεγαλοφυοῦς θεωρίας ὁ ἡμέτερος λόγος, ὁ μὲν ἔξω τῆς τοιαύτης ἔσται κατηγορίας, τοῦ μὴ βούλεσθαι δοκεῖν τοῖς μαθηταῖς ἐγγενέσθαι τι δεξιὸν ἐκφεύγων

Sobre la creación del hombre

A mi hermano Pedro, siervo de Dios

Gregorio, obispo de Nisa

1. Si fuera necesario honrar con riquezas a los que se distinguen en la virtud, *poco serían todas*, como dice Salomón (*Pr 17, 6a LXX*), para reconocer la valía de su virtud. Sin embargo, la deuda de gratitud contigo es mayor que el valor de la riqueza. La santa Pascua pide la acostumbrada dádiva amorosa debido a tu magnanimidad: ¡oh hombre de Dios!, te ofrecemos un regalo menor de lo que te es digno, y ciertamente no menor a nuestras posibilidades. El regalo es este discurso como humilde vestimenta tejida no sin esfuerzo por nuestro carente ingenio. El tema del tratado igualmente puede ser considerado audaz por muchos, salvo que yo no lo tendré por inapropiado. Porque sólo él consideró dignamente la creación de Dios, él que fue verdaderamente creado por Dios, conformado en su alma a imagen del Creador, me refiero a Basilio, nuestro padre y maestro común, quien hizo una elevada exposición de todo, fácilmente comprensible para cualquiera a través de su propia percepción, haciendo que el mundo constituido por Dios en la verdadera sabiduría también fuera inteligible para aquellos que se acercan a la contemplación por medio de su concepción. Pero nosotros, que no somos capaces de admirarlo de manera adecuada, al mismo tiempo hemos intentado añadir a estas reflexiones lo que le faltó al gran Basilio, no para desvirtuar su obra por medio de la suposición –pues no es justo que aquella excelsa boca sufra injuria, al ser mencionada en nuestros discursos–, sino para que la fama del maestro no se vea opacada por sus discípulos.

2. Si alguno de sus alumnos no hubiera aportado algo sustancioso para suplir la carencia, puesto que faltaba en su *Hexámeron* el asunto del hombre, de hecho, Momo habría tenido naturalmente ocasión contra su gran fama, por lo que no permitió que se propusiera alguna postura inteligente entre sus discípulos. Y ahora que me he atrevido a exponer lo que falta de acuerdo a mis capacidades; si algo se encuentra en este trabajo que no sea indigno de la enseñanza de aquel, sin duda se atribuirá al maestro, pero si el discurso no alcanzara la grandeza de su especulación, no se le acuse y tampoco se piense que él no deseaba que sus a

τὴν μέμψιν, ἡμεῖς δ' ἂν εἰκότως ὑπεύθυνοι δόξαιμεν τοῖς μωμοσκοποῦσιν, ὡς οὐ χωρήσαντες ἐν τῷ μικροφυεῖ τῆς καρδίας ἡμῶν τοῦ καθηγητοῦ τὴν σοφίαν.

3. Ἔστι δὲ οὐ μικρὸς ὁ προκείμενος ἡμῖν εἰς θεωρίαν σκοπὸς, οὐδὲ τινος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ θαυμάτων τὰ δευτέρα φερόμενος, τάχα δὲ καὶ μείζων ἐκάστου τῶν γινωσκομένων, διότι οὐδὲν ἕτερον Θεῶ ἐκ τῶν ὄντων ὁμοίωται, πλὴν τῆς κατὰ τὸν ἄνθρωπον κτίσεως. ὥστε παρὰ τοῖς εὐγνώμοσι τῶν ἀκροατῶν πρόχειρον ἡμῖν τὴν ἐπὶ τοῖς λεγομένοις συγγνώμην εἶναι, κἂν (106) πολὺ κατόπιν τῆς ἀξίας ὁ λόγος ἔλθοι· δεῖ γὰρ, οἶμαι, τῶν περὶ τὸν ἄνθρωπον ἀπάντων, τῶν τε προγεγενησθαι πεπιστευμένων, καὶ τῶν νῦν θεωρουμένων, καὶ τῶν εἰς ὕστερον ἐκβήσεσθαι προσδοκωμένων, μηδὲν παραλιπεῖν ἀνεξέταστον· ἢ γὰρ ἂν ἐλλιπεστέρα τοῦ ἐπαγγέλματος ἢ σπουδῆ διελέγχοιτο, εἰ τοῦ ἀνθρώπου προκειμένου τῇ θεωρίᾳ, παρεθίη τι τῶν συντεινόντων πρὸς τὴν ὑπόθεσιν· ἀλλὰ καὶ τὰ δοκοῦντα περὶ αὐτὸν ἐναντίως ἔχειν, διὰ τὸ μὴ τὰ αὐτὰ τοῖς ἐξ ἀρχῆς γεγενημένοις καὶ νῦν περὶ τὴν φύσιν ὀραῖσθαι διὰ τινος ἀναγκαίας ἀκολουθίας ἐκ τε τῆς γραφικῆς ὑφηγήσεως καὶ ἐκ τῆς παρὰ τῶν λογισμῶν εὐρισκομένης συναρτηῆσαι προσήκει, ὡς ἂν συμβαίνοι πᾶσα πρὸς ἑαυτὴν ἢ ὑπόθεσις εἰρμῶ καὶ τάξει τῶν ἐναντίως ἔχειν δοκούντων πρὸς ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πέρασ συμφορομένων, οὕτω τῆς θείας δυνάμεως ἐλπίδα τοῖς ὑπὲρ ἐλπίδα καὶ πόρον τοῖς ἀμηχάνοις ἐφευρισκούσης· σαφηνείας δὲ χάριν, καλῶς ἔχειν ᾤθηται, ἐπὶ κεφαλαίων σοι προθεῖναι τὸν λόγον, ὡς ἂν ἔχοις πάσης τῆς πραγματείας ἐν ὀλίγῳ τῶν καθέκαστον ἐπιχειρημάτων εἰδέναι τὴν δύναμιν.

α. Ἐν ᾧ τίς ἐστι μερικὴ περὶ τοῦ κόσμου φυσιολογία, καὶ τις ἀβροτέρα διήγησις περὶ τῶν προγεγονότων τῆς τοῦ ἀνθρώπου γενέσεως.

β. Διὰ τί τελευταῖος μετὰ τὴν κτίσιν τελευταῖος ὁ ἄνθρωπος.

γ. Ὅτι τιμιωτέρα πάσης τῆς φαινομένης κτίσεως ἢ τοῦ ἀνθρώπου φύσις.

δ. Ὅτι διὰ πάντων ἐπισημαίνει τὴν ἀρχικὴν ἐξουσίαν ἢ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆ.

(108) ε. Ὅτι ὁμοίωμα τῆς θείας βασιλείας ὁ ἄνθρωπος.

ς. Ἐξέτασις τῆς τοῦ νοῦ πρὸς τὴν φύσιν συγγενείας, ἐν ᾧ καὶ ἐκ παρόδου τὸ τῶν ἀνομοίων διελέγχεται δόγμα.

ζ. Διὰ τί γυμνὸς τῶν ἐκ φύσεως ὄπλων τε καὶ προκαλυμμάτων ὁ ἄνθρωπος.

alumnos lograran algo destacable, más bien responderemos ante nuestros censores al ser incapaces de contener en nuestro corazón la mínima sabiduría del instructor.

3. La intensidad puesta en el tema no es poca de nuestra parte, ni relegada a un segundo plano entre las maravillas del mundo, sin duda, es incluso mayor que las que conocemos, porque ninguna otra se asemeja a Dios salvo la creación del hombre; de modo que la benevolencia de mis oyentes dará tolerancia a estas palabras, aun cuando mi discurso diste mucho de su mérito. Es necesario, considero, en cuanto concierne al hombre, no dejar ahora sin examinar nada de lo que se ha supuesto, ni lo que se cree que hubo antes ni lo que siguió a su aparición, porque este esfuerzo podría faltar a su promesa, si al haber propuesto la teoría del hombre, se omitiera algo de lo implicado en el tema. Pero también se ha llegado a creer que en él hay cosas opuestas, pues no fueron engendradas desde el principio, y ahora se ven en su naturaleza por una consecuencia inevitable: conviene complementarlas con la guía de la Escritura y con lo que se descubre con el razonamiento, así puede orientarse todo el tema de lo que se piensa que en conjunto es contrario, con lógica y orden, hacia un mismo término, de la misma manera, el poder divino descubre esperanza más allá de la esperanza y respuesta a lo inexplicable. Para una mejor comprensión, consideraré bueno presentarte el discurso por capítulos, para poder conocer el tema en breve teniendo presentes los diversos argumentos de toda la obra.

Capítulo I. En el que se encuentra una investigación parcial de la naturaleza del mundo y una exposición minuciosa de las cosas que precedieron a la creación del hombre.

Capítulo II. Que el hombre fue el culmen de la creación.

Capítulo III. Que la naturaleza del hombre es máspreciada que toda la creación visible.

Capítulo IV. Que la creación del hombre supone un gran poder sobre todo.

Capítulo V. Que el hombre es semejante a la soberanía divina.

Capítulo VI. Examen del parentesco del espíritu con la naturaleza: en el que, de paso, se refuta la doctrina de los anomeos.

Capítulo VII. ¿Por qué el hombre está carente de armas y de vestido naturales?

η. Διὰ τί ὄρθιον τοῦ ἀνθρώπου τὸ σχῆμα, καὶ ὅτι διὰ τὸν λόγον αἱ χεῖρες, ἐν ᾧ τις καὶ περὶ διαφορᾶς ψυχῶν φιλοσοφία.

θ. Ὅτι ὀργανικὸν κατεσκευάσθη τοῦ ἀνθρώπου τὸ σχῆμα πρὸς τὴν τοῦ λόγου χρείαν.

ι. Ὅτι διὰ τῶν αἰσθήσεων ὁ νοῦς ἐνεργεῖ.

ια. Ὅτι ἀθεώρητος ἡ τοῦ νοῦ φύσις.

ιβ. Ἐξέτασις ἐν τίνι τὸ ἡγεμονικὸν νομιστέον, ἐν ᾧ καὶ περὶ δακρύων καὶ περὶ γέλωτος φυσιολογία, καὶ θεώρημά τι φυσικὸν περὶ τῆς κατὰ τὴν ὕλην καὶ τὴν φύσιν καὶ τὸν νοῦν κοινωνίας.

ιγ. Περὶ ὕπνου καὶ χάσσης καὶ ὀνείρων αἰτιολογία.

ιδ. Ὅτι οὐκ ἐν μέρει τοῦ σώματος ὁ νοῦς· ἐν ᾧ καὶ διάκρισις τῶν τε σωματικῶν καὶ ψυχικῶν κινήματων.

(110) ιε. Ὅτι κυρίως ψυχή, ἢ λογική καὶ ἔστι καὶ λέγεται· αἱ δ' ἄλλαι ὁμωνύμως κατονομάζονται· ἐν ᾧ καὶ τὸ, διὰ παντὸς τοῦ σώματος διήκειν τὴν τοῦ νοῦ δύναμιν καταλλήλως ἐκάστου μέρους προσαπτομένην.

ις. Θεωρία τοῦ θείου ῥήτου τοῦ εἰπόντος, ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν· ἐν ᾧ ἐξετάζεται, τίς ὁ τῆς εἰκόνας λόγος, καὶ πῶς ὁμοιοῦται τῷ μακαρίῳ τε καὶ ἀπαθεῖ τὸ ἐμπαθὲς καὶ ἐπίκτηρον, καὶ πῶς ἐν τῇ εἰκόνι τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ, ἐν τῷ πρωτοτύπῳ τούτων οὐκ ὄντων.

ιζ. Τί χρὴ λέγειν πρὸς τοὺς ἐπαποροῦντας, εἰ μετὰ τὴν ἁμαρτίαν ἢ παιδοποιΐα, πῶς ἂν ἐγένοντο αἱ ψυχαὶ εἰ ἀναμάρτητοι διέμειναν οἱ ἐξ ἀρχῆς ἄνθρωποι.

ιη. Ὅτι τὰ ἄλογα ἐν ἡμῖν πάθη ἐκ τῆς πρὸς τὴν ἄλογον φύσιν συγγενείας τὰς ἀφορμὰς ἔχει.

ιθ. Πρὸς τοὺς λέγοντας, πάλιν ἐν βρώσει καὶ πόσει εἶναι τῶν ἐλπιζομένων ἀγαθῶν τὴν ἀπόλαυσιν, διὰ τὸ ἐξ ἀρχῆς ἐν τῷ παραδείσῳ γεγράφθαι διὰ τούτων τὸν ἄνθρωπον ζῆν.

κα. Τίς ἢ ἐν τῷ παραδείσῳ ζωὴ, καὶ τί τὸ ἀπηγορευμένον ξύλον.

κα. Ὅτι ἡ ἀνάστασις οὐ τοσοῦτον ἐκ τοῦ κηρύγματος τοῦ γραφικοῦ, ὅσον ἐξ αὐτῆς τῆς ἀνάγκης τῶν πραγμάτων ἀκολούθως ἐλπίζεται.

Capítulo VIII. ¿Por qué la postura del hombre es erguida y por qué razón le fueron dadas las manos?, en donde también se presenta una reflexión sobre la diferencia de las almas.

Capítulo IX. Que la forma del hombre fue creada para servir como un instrumento al uso de la razón.

Capítulo X. Que la inteligencia actúa por medio de los sentidos.

Capítulo XI. Que la naturaleza de la inteligencia es incognoscible.

Capítulo XII. Examen que considera en dónde reside el principio rector del alma; en donde también hay una fisiología de las lágrimas y la risa, y una especulación física sobre la relación entre la materia, la naturaleza y la inteligencia.

Capítulo XIII. Etiología del sueño, el bostezo y los sueños.

Capítulo XIV. Que la inteligencia no está en una parte del cuerpo, en donde también hay una distinción de los movimientos del cuerpo y del alma.

Capítulo XV. Que el alma es y se dice propiamente racional, y las otras se llaman así por similitud; en el cual también se refiere que la facultad de la inteligencia se extiende por todo el cuerpo al adaptarse propiamente a cada parte.

Capítulo XVI. Contemplación de la expresión divina que dice: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”; en donde se examina cuál es la definición de la imagen, y cómo lo afectado y mortal se parece a lo bienaventurado e impasible, y cómo en la imagen hay hombre y mujer sin estar en el prototipo.

Capítulo XVII. ¿Qué debemos decir a los que plantean la pregunta de si la procreación es posterior al pecado?, ¿cómo se habrían generado las almas si sólo los hombres que no cometían pecados hubieran permanecido desde el principio?

Capítulo XVIII. Que las pasiones irracionales en nosotros tienen su origen en la afinidad con la naturaleza irracional.

Capítulo XIX. Para aquellos que dicen que el disfrute de las cosas buenas que buscamos también está en la comida y la bebida, porque está escrito que desde el principio el hombre vivía de esto en el Paraíso.

Capítulo XX. ¿Cómo era la vida en el Paraíso y qué, el árbol prohibido?

Capítulo XXI. Que la resurrección se espera no tanto por el anuncio de la Escritura como por la necesidad misma de las cosas.

(112) κβ. Πρὸς τοὺς λέγοντας, Εἰ καλὸν τι καὶ ἀγαθὸν ἢ ἀνάστασις, τί οὐχὶ ἤδη γέγονεν, ἀλλὰ χρόνων τισὶ περιόδοις ἐλπίζεται.

κγ. Ὅτι ὁ τὴν ἀρχὴν τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως ὁμολογῶν, ἀναγκαίως καὶ περὶ τοῦ τέλους συνθήσεται.

κδ. Αντίρρησις πρὸς τοὺς λέγοντας, συναίδιον εἶναι τῷ Θεῷ τὴν ὕλην.

κε. Πῶς ἂν τις καὶ τῶν ἔξωθεν προσαχθεῖ πιστεῦσαι τῇ γραφῇ περὶ τῆς ἀναστάσεως διδασκούμενη.

κς. Ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ εἰκότος ἢ ἀνάστασις.

κζ. Ὅτι δυνατόν ἐστιν εἰς τὰ τοῦ παντός στοιχεῖα τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος ἀναλυθέντος, πάλιν ἐκ τοῦ κοινοῦ ἐκάστῳ τὸ ἴδιον ἀποσωθῆναι.

κη. Πρὸς τοὺς λέγοντας προῦφεστάναι τὰς ψυχὰς τῶν σωμάτων, ἢ τὸ ἔμπαλιν, πρὸ τῶν ψυχῶν διαπεπλάσθαι τὰ σώματα· ἐν ᾧ τις καὶ ἀνατροπὴ τῆς κατὰ τὰς μετεμψυχώσεις μυθοποιίας.

κθ. Κατασκευὴ τοῦ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ψυχῆ τε καὶ σώματι τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως εἶναι.

λ. Θεωρία τις ἰατρικωτέρα περὶ τῆς τοῦ σώματος ἡμῶν κατασκευῆς δι' ὀλίγων.

Capítulo XXII. Contra aquellos que dicen: “Si la resurrección es algo excelente y bueno, ¿cómo es que no ha sucedido ya, sino que todavía se espera dentro de algún tiempo?”

Capítulo XXIII. Quien confiesa el comienzo de la existencia del mundo debe necesariamente estar de acuerdo con su fin.

Capítulo XXIV. Argumento en contra de aquellos que dicen que la materia es eterna con Dios.

Capítulo XXV. De qué manera un no creyente puede ser llevado a creer en lo que la Escritura enseña sobre la resurrección.

Capítulo XXVI. Que la resurrección no es mera probabilidad.

Capítulo XXVII. Que es posible, cuando el cuerpo humano se disuelve en los elementos del universo, que otra vez retornen de la materia común a la forma propia de cada uno.

Capítulo XXVIII. A aquellos que dicen que las almas existieron antes que los cuerpos o que los cuerpos se formaron antes que las almas; en donde también hay una refutación de las fábulas sobre la transmigración de almas.

Capítulo XXIX. Planteamiento de que la causa de la existencia del alma y el cuerpo es una y la misma.

Capítulo XXX. Una visión médica sobre la constitución de nuestros cuerpos desde el punto de vista de algunos.

(114) Κεφάλαιον α. Ἐν ᾧ τίς ἐστι μερικὴ περὶ τοῦ κόσμου φυσιολογία, καὶ τις ἀβροτέρα διήγησις περὶ τῶν προγεγονότων τῆς τοῦ ἀνθρώπου γενέσεως.

1. Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, φησὶν ἡ γραφή· ὅτε συνετελέσθη πᾶν τὸ φαινόμενον, καὶ πρὸς τὴν οἰκείαν θέσιν ἕκαστον τῶν ὄντων ἀποκριθὲν ἀνεχώρησεν· ὅτε περιέσχεν ἐν κύκλῳ τὰ πάντα τὸ οὐράνιον σῶμα, τὴν δὲ μέσσην τοῦ παντὸς ἀπέλαβε χώραν τὰ βαρέα καὶ κατωφερῆ τῶν σωμάτων, γῆ τε καὶ ὕδωρ, ἐν ἀλλήλοις διακρατούμενα· σύνδεσμος δὲ τις καὶ βεβαιοῦς τῶν γεγενημένων ἡ θεία τέχνη καὶ δύναμις τῆ φύσει τῶν ὄντων ἐναπετέθη, διπλαῖς ἐνεργείαις ἠνιοχοῦσα τὰ πάντα· (στάσει γὰρ καὶ κινήσει τὴν γένεσιν τοῖς μὴ οὔσι καὶ τὴν διαμονὴν τοῖς οὔσιν ἐμηχανήσατο) περὶ τὸ βαρὺ τε καὶ ἀμετάθετον τῆς ἀκινήτου φύσεως, οἷον περὶ τινὰ πάγιον ἄξονα, τὴν ὀξυτάτην τοῦ πόλου κίνησιν, τροχοῦ δίκην, ἐν κύκλῳ περιελάνουσα, καὶ δι' ἀλλήλων ἀμφοτέροις συντηροῦσα τὸ ἀδιάλυτον· τῆς τε κυκλοφορουμένης οὐσίας διὰ τῆς ὀξείας κινήσεως τὸ ναστὸν τῆς γῆς ἐν κύκλῳ περισφιγγούσης, τοῦ τε στερροῦ καὶ ἀνενδότου διὰ τῆς ἀμεταθέτου παγιότητος ἀδιαλείπτως ἐπιτείνοντος τῶν περὶ αὐτὴν κυκλουμένων τὴν δίνησιν· ἴση δὲ καθ' ἑκάτερον τῶν ταῖς ἐνεργείαις διεστηκόντων ἡ ὑπερβολὴ ἐναπειργάσθη, τῆ τε στασίμῳ φύσει καὶ τῆ ἀστάτῳ περιφορᾷ· οὔτε γὰρ ἡ γῆ τῆς ἰδίας βάσεως μετατίθεται, οὔτε ὁ οὐρανὸς ποτε τὸ σφοδρὸν ἐνδίδωσι καὶ ὑποχαλᾷ τῆς κινήσεως.

2. Ταῦτα δὲ καὶ πρῶτα κατὰ τὴν τοῦ Πεποιηκότος σοφίαν, οἷόν τις ἀρχὴ τοῦ παντὸς μηχανήματος προκατεσκευάσθη τῶν ὄντων, δεικνῦντος οἷμαι τοῦ μεγάλου Μωϋσέως, (116) διὰ τοῦ ἐν ἀρχῇ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρὰ τοῦ Θεοῦ γεγενῆσθαι εἰπεῖν, ὅτι κινήσεώς τε καὶ στάσεως ἕκγονα τὰ ἐν τῇ κτίσει φαινόμενα πάντα, κατὰ θεῖον βούλημα παραχθέντα εἰς γένεσιν· τοῦ τοίνυν οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ἐκ διαμέτρου πρὸς ἄλληλα κατὰ τὸ ἐναντίον ταῖς ἐνεργείαις διεστηκόντων, ἡ μεταξὺ τῶν ἐναντίων κτίσις ἐν μέρει τῶν παρακειμένων μετέχουσα, δι' ἑαυτῆς μεσιτεύει τοῖς ἄκροις, ὡς ἂν ἐπίδηλον γενέσθαι τὴν πρὸς ἄλληλα τῶν ἐναντίων διὰ τοῦ μέσου συνάφειαν· τὸ γὰρ ἀεικίνητον καὶ λεπτὸν τῆς πυρώδους οὐσίας μιμεῖται μὲν πῶς ὁ ἀήρ, ἐν τε τῷ κούφῳ τῆς φύσεως καὶ τῷ πρὸς τὴν κίνησιν ἐπιτηδεῖως ἔχειν· οὐ μὴν τοιοῦτός ἐστιν οἷος τῆς πρὸς τὰ πάγια συγγενείας ἀλλοτριοῦσθαι, οὔτε ἀεὶ μένων ἀκίνητος οὔτε διαπαντὸς ῥέων καὶ σκεδαννύμενος· ἀλλὰ τῆ πρὸς ἕκατερον οἰκειότητι

Capítulo I. En el que se encuentra una investigación parcial de la naturaleza del mundo y una exposición minuciosa de las cosas que precedieron a la creación del hombre.

1. Este es el libro de la creación del cielo y la tierra (*Gn 2, 4*), dice la Escritura, cuando todo lo visible se creó, y cada uno de los seres fue puesto por separado en un lugar especial, cuando el cuerpo celeste rodeaba todas las cosas, y aquellos cuerpos pesados y de tendencia descendente ocuparon un espacio en el centro de todo, es decir, sosteniéndose mutuamente la tierra y el agua. Mientras que, como una especie de vínculo y estabilidad de las cosas que se hicieron, la habilidad y el poder divino se reflejaron en la naturaleza de los seres, guiando todo con una doble fuerza, pues fue por reposo y movimiento que ideó el inicio de las cosas que no eran, y la permanencia de las que ya existían, conduciendo, sobre el elemento pesado e inmutable de naturaleza inmóvil, como sobre un camino fijo, el movimiento extremadamente rápido de la esfera, como una rueda, y preservando la indisolubilidad de ambos mediante su acción mutua, ya que la sustancia circundante, por su rápido movimiento, comprime el cuerpo compacto de la tierra alrededor, mientras que lo que es firme e inflexible, en razón de su inalterable fijación, continuamente aumenta el movimiento giratorio de las cosas que se mueven alrededor de él. Una misma tensión es producida por cada una de las sustancias separadas por sus fuerzas, pues ni la tierra se desplaza de su mismo eje ni el cielo cesa, ni abandona nunca la velocidad de su movimiento.

2. Estos elementos fueron los primeros, de acuerdo con la sabiduría del Creador fueron preparados de antemano como el comienzo de toda la máquina de los seres; al referir el gran Moisés, supongo, donde dice que en el principio “Dios creó el cielo y la tierra” (*Gn 1, 1*) que todas las cosas que se ven en la creación son producto del movimiento y el reposo, creadas por la voluntad divina. Por lo tanto, al estar el cielo y la tierra diametralmente opuestos entre sí en sus operaciones, la creación que se encuentra entre los opuestos y que participa de lo que está junto a ella, actúa así como un medio entre los extremos, por lo que hay manifiestamente un contacto mutuo de los opuestos a través del medio; porque el aire imita el movimiento perpetuo y la sutileza de la sustancia ardiente, tanto por la ligereza de la naturaleza como por ser conveniente al movimiento. Sin embargo, no es esto como ser ajeno a su relación con las cosas sólidas, pues ni permanece siempre inmóvil ni fluye y se dispersa

οἷόν τι μεθόριον τῆς τῶν ἐνεργειῶν ἐναντιότητος γίνεται, μιννὺς ἅμα καὶ διαιρῶν ἐν ἐαυτῷ τὰ διεστῶτα τῆ φύσει.

3. Κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ἡ ὑγρὰ οὐσία διπλαῖς ποιότησι πρὸς ἐκάτερον τῶν ἐναντίων ἀρμόζεται· τῷ μὲν γὰρ βαρεῖά τε καὶ κατωφερῆς εἶναι, πολλὴν πρὸς τὸ γεῶδες τὴν συγγένειαν ἔχει· τῷ δὲ μετέχειν ῥοῶδους τινὸς καὶ πορευτικῆς ἐνεργείας, οὐ πάντῃ τῆς κινουμένης ἠλλοτριῶται φύσεως· ἀλλὰ τις ἐστὶ καὶ διὰ τούτου μίξις τῶν ἐναντίων καὶ σύνοδος, τῆς τε βαρύτητος εἰς κίνησιν μετατεθείσης, καὶ τῆς κινήσεως ἐν τῷ βάρει μὴ πεδηθείσης· ὥστε συμβαίνει πρὸς ἄλληλα τὰ κατὰ τὸ ἀκρότατον τῆ φύσει διεστηκότα διὰ τῶν μεσιτευόντων ἀλλήλοις ἐνούμενα.

4. Μᾶλλον δὲ κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον, οὐδὲ αὐτὴ τῶν ἀντικειμένων ἡ φύσις ἀμίκτως πάντῃ πρὸς τὴν ἐτέραν τοῖς ιδιώμασιν ἔχει, ὡς ἂν, οἶμαι, πάντα πρὸς ἄλληλα νεῦοι τὰ κατὰ τὸν κόσμον φαινόμενα, καὶ συμπνέοι πρὸς ἑαυτὴν ἢ κτίσις ἐν τοῖς τῶν ἀντικειμένων ιδιώμασιν εὐρισκομένη· τῆς (118) γὰρ κινήσεως οὐ μόνον κατὰ τὴν τοπικὴν μετάστασιν νοουμένης, ἀλλὰ καὶ ἐν τροπῇ καὶ ἀλλοιώσει θεωρουμένης· πάλιν δ' αὖ τῆς ἀμεταθέτου φύσεως τὴν κατὰ τὸ ἀλλοιοῦσθαι κίνησιν οὐ προσιεμένης· ἐναλλάξασα τὰς ιδιότητας ἢ τοῦ Θεοῦ σοφία, τῷ μὲν ἀεικινήτῳ τὸ ἄτρεπτον, τῷ δὲ ἀκινήτῳ τὴν τροπὴν ἐνεποίησε· προμηθεῖα τινὶ τάχα τὸ τοιοῦτον οἰκονομήσασα, ὡς ἂν μὴ τὸ τῆς Φύσεως ἴδιον, ὅπερ ἐστὶ τὸ ἄτρεπτόν τε καὶ ἀμετάθετον, ἐπὶ τινος τῶν κατὰ τὴν κτίσιν βλεπόμενων, Θεὸν νομίζεσθαι τὸ κτίσμα ποιήσειεν· οὐ γὰρ ἔτι θεότητος ὑπόληψιν σχοίη, ὅπερ ἂν κινούμενον ἢ ἀλλοιούμενον τύχη· διὰ τοῦτο ἢ μὲν γῆ στάσιμός ἐστι, καὶ οὐκ ἄτρεπτος· ὁ δὲ οὐρανὸς ἐκ τοῦ ἐναντίου τὸ τρεπτόν οὐκ ἔχων, οὐδὲ τὸ στάσιμον ἔχει· ἵνα τῇ μὲν ἐστῶση φύσει τὴν τροπὴν, τῇ δὲ μὴ τρεπομένη τὴν κίνησιν, ἢ θεία συμπλέξασα δύναμις, καὶ ἀλλήλαις ἀμφοτέρας τῇ ἐναλλάξει τῶν ιδιωμάτων προσοικειώση, καὶ τῆς περὶ τὸ θεῖον ὑπολήψεως ἀλλοτριώση· οὐθέτερον γὰρ ἂν τούτων, καθὼς εἴρηται, τῆς θειοτέρας φύσεως νομισθείη, οὔτε τὸ ἄστατον, οὔτε τὸ ἀλλοιούμενον.

continuamente, sino que se convierte, por la afinidad de cada uno, en una especie de frontera de oposición entre operaciones, a la vez uniéndose en sí misma y dividiendo las cosas que son distintas por naturaleza.

3. Según la Escritura misma, la sustancia líquida también está unida por cualidades dobles a cada uno de los opuestos. Porque, en tanto que es pesado y de tendencia descendente, es muy parecido a lo terrenal y, en la medida en que participa de un cierto fluido y energía móvil, no es del todo ajeno a la naturaleza que está en movimiento, sino que por esto también se efectúa una especie de mezcla y concurrencia de los opuestos, porque el peso se transfiere al movimiento y el movimiento no encuentra obstáculo en el peso, de modo que las cosas con naturaleza radicalmente diferente se combinan unas con otras uniéndose mutuamente por aquellos que actúan como medios entre sí.

4. Más bien, para decirlo con precisión, la naturaleza misma de los opuestos es completamente pura de propiedades entre ellos. De tal manera, considero que todo lo que se ve en el mundo concordaría, y la creación, aunque se descubriera en propiedades de naturalezas contrarias, estaría en unión consigo misma. Porque como el movimiento no se concibe meramente como desplazamiento local, sino que también se entiende como cambio y alteración y, por otro lado, la naturaleza inamovible no admite movimiento por medio de la alteración, la sabiduría de Dios ha transpuesto estas propiedades y ha llevado a la inmutabilidad a lo que siempre está en movimiento, y cambia lo que es inamovible; haciendo esto, quizá, por una dispensa providencial, para que la propiedad de la naturaleza que constituye su inmutabilidad e inmovilidad no podría causar, cuando se ve en cualquier objeto creado, que la criatura sea asumida como Dios, porque lo que tendría que suceder moviéndose o cambiando dejaría de admitir la concepción divina. Por esto, la tierra es estable sin ser inmutable, mientras que el cielo, por el contrario, ya que no tiene mutabilidad, tampoco tiene estabilidad, porque el poder divino, al entretener el cambio en la naturaleza estable y el movimiento en lo no sujeto a cambio, puede unirlos a ambos mediante el intercambio de atributos, y hacerlos ajenos a la concepción de la naturaleza divina, porque como se ha dicho, ninguno de los dos, ni lo que es inestable ni lo que es mutable puede considerarse que pertenezca a la naturaleza divina.

5. Ἦδη τοίνυν τὰ πάντα πρὸς τὸ ἴδιον ἔφθασε τέλος· συνετελέσθη γὰρ, καθὼς φησι Μωϋσῆς, ὁ, τε οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ τὰ διὰ μέσου πάντα, καὶ τῷ καταλλήλῳ κάλλει τὰ καθέκαστον διεκοσμήθη· ὁ οὐρανὸς μὲν ταῖς τῶν φωστήρων ἀυγαῖς, θάλαττα δὲ καὶ ἀήρ τοῖς νηκτοῖς τε καὶ ἑναερίοις τῶν ζώων, γῆ δὲ ταῖς παντοίαις τῶν φυτῶν τε καὶ βοσκημάτων διαφοραῖς, ἅπερ ἀθρόως ἅπαντα θεῖω βουλήματι δυναμωθεῖσα κατὰ ταῦτόν ἀπεκύησε. καὶ πλήρης μὲν ἦν τῶν ὠραίων ἡ γῆ, ὁμοῦ τοῖς ἄνθεσι τοὺς καρποὺς ἐκβλαστήσασα. πλήρεις δὲ οἱ λειμῶνες τῶν ὅσα τοὺς λειμῶνας ἐπέρχεται· πᾶσαί (120) τε ῥαχίαι καὶ ἀκρόρεια καὶ πᾶν ὅσον πλάγιόν τε καὶ ὕπτιον καὶ ὅσον ἐν κοίλοις, τῇ νεοθαλεῖ πόᾳ καὶ τῇ ποικίλῃ τῶν δένδρων ὥρα κατεστεφάνωτο, ἄρτι μὲν τῆς γῆς ἀνασχόντων, εὐθύς δὲ πρὸς τὸ τέλειον κάλλος ἀναδραμόντων· ἐγεγήθει δὲ πάντα κατὰ τὸ εἰκὸς καὶ διεσκίρτα τὰ τῷ προστάγματι τοῦ Θεοῦ ζωογονηθέντα βοτὰ, κατ' ἀγέλας τε καὶ κατὰ γένη ταῖς λόχμαις ἐνδιαθέοντα, ταῖς δὲ τῶν μουσικῶν ὀρνίθων ὠδαῖς ἀπανταχῇ περιηγεῖτο πᾶν ὅσον κατηρεφές τε καὶ σύσκιον. ἦτε κατὰ θάλατταν ὄψις, ὡς εἰκὸς, ἄλλη τοιαύτη τις ἦν, ἄρτι πρὸς ἡσυχίαν τε καὶ γαλήνην ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῶν κοίλων καθισταμένη, καθ' ἣν ὄρμοι καὶ λιμένες θεῖα βουλήσει ταῖς ἀκταῖς αὐτομάτως ἐγκοιλανθέντες, προσημέρουν τῇ ἡπείρῳ τὴν θάλατταν. αἱ τε ἡρεμαῖαι τῶν κυμάτων κινήσεις τῷ κάλλει τῶν λειμώνων ἀνθωραΐζοντο, ὑπὸ λεπταῖς τε καὶ ἀπήμοσιν αὔραις κατ' ἄκραν τὴν ἐπιφάνειαν γλαφυρῶς ἐπιφρίσσουσαι· καὶ ἅπας ὁ κατὰ τὴν κτίσιν πλοῦτος, κατὰ γῆν τε καὶ θάλατταν, ἕτοιμος ἦν, ἀλλ' ὁ μετέχων οὐκ ἦν.

5. Por tanto, todas las cosas ya habían llegado a su propio fin: el cielo y la tierra, como bien dice Moisés, se concluyeron y todo lo que se encuentra en ellos (*Gn 2, 1*), y las cosas particulares fueron adornadas con su belleza propia: el cielo con los resplandores de las estrellas, el mar y el aire con las criaturas que nadan y vuelan, y la tierra con todas las variedades de plantas y animales, todo esto fue creado al instante por la poderosa voluntad de Dios. Y la tierra fue provista de estaciones, produciendo frutos con flores a su tiempo, los prados estaban llenos de todo cuanto crece en ellos; y todas las cimas y cumbres de las montañas, y toda ladera, pendiente y valle estaban coronados con hierba nueva, y con los variados frutos de los árboles, recién surgidos del suelo, pero que llegaron de inmediato a su perfecta madurez, así todo llegó a su plenitud, incluso los animales silvestres, por orden de Dios, se regocijaban saltando y corriendo de un lado a otro en los matorrales. Mientras que en todo lugar cubierto y sombreado había trinos de aves canoras. Y en el mar, parece que el panorama era igual, pues recién se había asentado en la profundidad de sus cavidades, donde los refugios y puertos excavados espontáneamente en las costas hacían que se reconciliara con la tierra y el suave movimiento de las olas competía en belleza con los prados, ondeando delicadamente con luz y gratas brisas que rozaban la superficie; y toda la riqueza de la creación en la tierra y el mar estaba listo, pero no había nadie allí para disfrutarlo.

Κεφάλαιον β. Διὰ τί τελευταῖος μετὰ τὴν κτίσιν ὁ ἄνθρωπος.

1. 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. Ἐπειδὴ τοίνυν οἷόν τινα βασιλείον καταγωγὴν τῷ μέλλοντι βασιλεύειν ὁ τοῦ παντὸς ποιητῆς προηυτρέπισεν, αὕτη δὲ ἦν γῆ τε καὶ νῆσοι καὶ θάλαττα, καὶ οὐρανὸς ὑπὲρ τούτων ὀρόφου δίκην ἐπικυρτούμενος· πλοῦτος δὲ παντοδαπὸς τοῖς βασιλείοις τούτοις ἐναπετέθη· πλοῦτον δὲ λέγω πᾶσαν τὴν (122) κτίσιν, ὅσον ἐν φυτοῖς καὶ βλαστήμασι καὶ ὅσον αἰσθητικόν τε καὶ ἔμπνουν καὶ ἔμπυχον· εἰ δὲ χρῆ καὶ τὰς ὕλας εἰς πλοῦτον καταριθμήσασθαι, ὅσαι διὰ τινος εὐχροίας τίμαι τοῖς ἀνθρωπίνοις ὀφθαλμοῖς ἐνομίσθησαν, οἷον χρυσίον τε καὶ ἀργύριον καὶ τῶν λίθων δὴ τούτων ἅς ἀγαπῶσιν οἱ ἄνθρωποι, καὶ τούτων πάντων τὴν ἀφθονίαν καθάπερ τισὶ βασιλικοῖς θησαυροῖς τοῖς τῆς γῆς κόλποις ἐγκατακρύψας –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 Πεποιηκότος δύναμιν ἀνιχνεύειν.

2. Διὰ ταῦτα τελευταῖος μετὰ τὴν κτίσιν εἰσήχθη ὁ ἄνθρωπος, οὐχ ὡς ἀπόβλητος ἐν ἐσχάτοις ἀπορρίφεις, ἀλλ' ὡς ἅμα τῇ γενέσει βασιλεὺς εἶναι τῶν ὑποχειρίων προσήκων. Καὶ ὥσπερ τις ἀγαθὸς ἐστιάτωρ οὐ πρὸ τῆς παρασκευῆς τῶν ἐδωδίων τὸν ἐστώμενον εἰσοικίζειται, ἀλλ' εὐπρεπῆ τὰ πάντα παρασκευάσας, καὶ φαιδρύνας τοῖς καθήκουσι κόσμοις τὸν οἶκον, τὴν κλισίαν, τὴν τράπεζαν, ἐφ' ἐτοίμοις ἤδη τοῖς πρὸς τὴν τροφήν ἐπιτηδεῖοις ἐφέστιον ποιεῖται τὸν δαιτυμόνα· κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ πλούσιός τε καὶ πολυτελής τῆς φύσεως ἡμῶν ἐστιάτωρ παντοίοις κάλλεσι κατακοσμήσας τὴν οἴκησιν, καὶ τὴν μεγάλην ταύτην καὶ παντοδαπὴν πανδαισίαν ἐτοιμασάμενος, οὕτως εἰσάγει τὸν ἄνθρωπον, ἔργον αὐτῷ δοὺς οὐ τὴν κτήσιν τῶν μὴ προσόντων ἀλλὰ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν παρόντων· καὶ διὰ τοῦτο διπλᾶς αὐτῷ τῆς κατασκευῆς τὰς ἀφορμὰς καταβάλλεται, τῷ γηίνῳ 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.

Capítulo II. Que el hombre fue el culmen de la creación.

1. El hombre todavía no aparecía entre los seres existentes como lo máspreciado. Pues no era justo que el dirigente apareciera antes que los dirigidos, pero cuando su dominio fue preparado, procedía que el rey se manifestara; ahora entonces, el Hacedor de todo había preparado de antemano, por así decirlo, una morada real para el futuro rey: esta era la tierra, las islas, el mar y el cielo que los cubría como un techo. Todo tipo de riqueza había sido puesto para los reyes, me refiero con riqueza a toda la creación, todos los árboles y sus brotes, y todo lo sensible, lo que respira y lo que vive. Si es necesario tomar en cuenta los materiales también como riqueza; todo lo que por su belleza se considera valioso a los ojos de los hombres, como el oro y la plata, y las piedras preciosas que son gratas a los hombres, la abundancia de todos éstos está oculta en el seno de la tierra como tesoros reales. Por tanto, hizo aparecer al hombre en el mundo, para ser el espectador de algunas de las maravillas que hay en él y señor de otras para que tenga conocimiento de su Dador a través de su disfrute, y por la belleza y majestad de lo visible reconocería el poder inefable y más allá de lo expresable del Creador.

2. Por esta razón, el hombre fue el culmen de la creación, no fue relegado al último como algo inútil, sino que desde su nacimiento le correspondía ser rey de sus súbditos. Y como un buen anfitrión no invita a su comensal antes de preparar el banquete, sino cuando ya ha preparado todo con decoro y ha aseado su casa con lo más apropiado: sus asientos y su mesa, listo lo necesario para su invitado, lo hace entrar; de la misma manera, nuestro rico y espléndido anfitrión, cuando ya había adornado nuestra morada con bellezas de todo tipo y había alistado este gran y variado banquete en todos sus detalles, entonces hizo entrar al hombre, asignándole como tarea, no la adquisición de lo que había, sino el disfrute de las cosas que ya estaban allí y por esta razón le proporcionó los instintos de una doble naturaleza, mezclando lo divino con lo terrenal, para que por medio de ambos pudiera estar natural y adecuadamente dispuesto a lo que le compete, disfrutando a Dios gracias a su naturaleza divina y a las bondades de la tierra por su sensibilidad terrena.

(124) **Κεφάλαιον γ. Ὅτι τιμιωτέρα πάσης τῆς φαινομένης κτίσεως ἢ τοῦ ἀνθρώπου φύσις.**

1. Ἄξιον δὲ μηδὲ τοῦτο παριδεῖν ἀθεώρητον, ὅτι, τοῦ τηλικούτου κόσμου καὶ τῶν κατ' αὐτὸν μερῶν στοιχειωδῶς πρὸς τὴν τοῦ παντὸς σύστασιν ὑποβληθέντων, ἀποσχεδιάζεται πῶς ἡ κτίσις ὑπὸ τῆς θείας δυνάμεως, ὁμοῦ τῷ προστάγματι ὑφισταμένη· τῆς δὲ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς βουλή προηγείται, καὶ προτυποῦται παρὰ τοῦ τεχνιτεύοντος διὰ τῆς τοῦ λόγου γραφῆς τὸ ἐσόμενον, καὶ οἷον εἶναι προσήκει, καὶ πρὸς ποῖον ἀρχέτυπον τὴν ὁμοιότητα φέρειν, καὶ ἐπὶ τίνι γενήσεται, καὶ τί ἐνεργήσει γενόμενον, καὶ τίνων ἡγεμονεύσει, πάντα προδιασκοπεῖται ὁ λόγος, ὡς πρεσβυτέραν αὐτὸν τῆς γενέσεως τὴν ἀξίαν λαχεῖν, πρὶν παρελθεῖν εἰς τὸ εἶναι τὴν τῶν ὄντων ἡγεμονίαν κτησάμενον· εἶπε γὰρ, φησὶν, ὁ Θεός, ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν θηρίων τῆς γῆς καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς.

2. Ὡς τοῦ θαύματος· ἥλιος κατασκευάζεται, καὶ οὐδεμία προηγείται βουλή· οὐρανὸς ὡσαύτως, ὧν οὐδὲν τι τῶν κατὰ τὴν κτίσιν ἴσόν ἐστὶ, ῥήματι μόνῳ τὸ τοιοῦτον θαῦμα συνίσταται, οὔτε ὅθεν οὔτε ὅπως οὔτε ἄλλο τι τοιοῦτον παρασημηναμένου τοῦ λόγου· οὕτω καὶ τὰ καθ' ἕκαστον πάντα, αἰθῆρ, ἀστέρες, ὁ διὰ μέσου ἀήρ, θάλαττα, γῆ, ζῶα, φυτὰ, πάντα λόγῳ πρὸς γένεσιν ἄγεται· μόνη δὲ τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ περισκεμμένως πρόσεισιν ὁ τοῦ παντὸς ποιητῆς, (126) 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.

Capítulo III. Que la naturaleza del hombre es máspreciada que toda la creación visible.

1. Pero es importante no descuidar este asunto aún no tratado, que al establecerse el mundo y sus partes, tal como son, como una base elemental para la formación de todo el universo, la creación es hecha, por así decirlo, fácilmente por el poder divino, que apareció en el instante de su mandato, mientras que la deliberación precedía a la creación del hombre; y lo que debía ser era anunciado por el Hacedor en una descripción verbal: de qué manera era apropiado que fuera, y en qué clase de Arquetipo era apropiado que tuviera su semejanza y su finalidad, y cuál sería su cometido cuando se realizara, y quién lo gobernaría; todas estas cosas que el pensamiento examina de antemano, de modo que poseyera un rango asignado antes de su creación y tuviera dominio sobre las cosas que estaban antes su aparición. Porque dice: “dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, que rija los peces del mar, las bestias de la tierra, las aves del cielo, el ganado y toda la tierra” (Cf. Gn 1, 26).¹

2. ¡Qué espectáculo! se hace un sol, y ningún consejo lo precede; igualmente, un cielo, y no hay nada igual a ellos en la creación. Tal maravilla se creó a una voz, y la palabra no indicó cuándo, ni cómo, ni ningún otro detalle. Así también en todos los casos particulares: el éter, las estrellas, la atmosfera, el mar, la tierra, los animales, las plantas, todo se origina con una palabra. Mientras que para la creación del hombre, el Creador del universo se adelantó con prudencia, a fin de preparar de antemano el material para su formación, y para igualar su forma con una belleza modélica, le impuso una marca con la cual había de nacer, para hacer de él una naturaleza apropiada a sus facultades de acuerdo a su plan.

¹ No es cita directa de la *Septuaginta*, pues hay variac IX Ιτα τῶν θερίων τῆς γῆς.

Κεφάλαιον δ. Ὅτι διὰ πάντων ἐπισημαίνει τὴν ἀρχικὴν ἐξουσίαν ἢ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευή.

Καθάπερ γὰρ ἐν τῷ βίῳ τούτῳ καταλλήλως τῇ χρεῖα σχηματίζεται παρὰ τῶν τεχνιτευόντων τὸ ὄργανον· οὕτως οἷόν τι σκεῦος εἰς βασιλείας ἐνέργειαν ἐπιτήδειον τὴν ἡμετέραν φύσιν ὁ ἀριστοτέχνης ἐδημιούργησε, τοῖς τε κατὰ τὴν ψυχὴν προτερήμασι καὶ αὐτῷ τῷ τοῦ σώματος σχήματι τοιοῦτον εἶναι παρασκευάσας, οἷον ἐπιτηδείως πρὸς βασιλείαν ἔχειν· ἢ μὲν γὰρ ψυχὴ τὸ βασιλικόν τε καὶ ἐπηρμένον αὐτόθεν δείκνυσι, πόρρω τῆς ιδιωτικῆς ταπεινότητος κεχωρισμένον, ἐκ τοῦ ἀδέσποτον αὐτὴν εἶναι καὶ αὐτεξούσιον, ἰδίῳις θελήμασιν αὐτοκρατορικῶς διοικουμένην· τίνας γὰρ ἄλλου τοῦτο καὶ οὐχὶ βασιλέως ἐστίν; καὶ ἔτι πρὸς τούτοις, τὸ τῆς δυναστευούσης τῶν πάντων φύσεως εἰκόνα γενέσθαι, οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν, ἢ εὐθὺς βασιλίδα δημιουργηθῆναι τὴν φύσιν. Ὡσπερ γὰρ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην συνήθειαν, οἱ τὰς εἰκόνας τῶν κρατούντων κατασκευάζοντες, τὸν τε χαρακτῆρα τῆς μορφῆς ἀναμάσσονται, καὶ τῇ περιβολῇ τῆς πορφυρίδος τὴν βασιλικὴν ἀξίαν συμπαραγράφουσι, καὶ λέγεται κατὰ συνήθειαν καὶ ἡ εἰκὼν, βασιλεύς· οὕτω καὶ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἐπειδὴ πρὸς ἀρχὴν τῶν ἄλλων κατεσκευάζεται, διὰ τῆς πρὸς τὸν βασιλέα τοῦ παντὸς ὁμοιότητος, οἷόν τις ἔμψυχος εἰκὼν ἀνεστάθη, κοινωνοῦσα τῷ ἀρχετύπῳ καὶ τῆς ἀξίας καὶ τοῦ ὀνόματος· οὐ πορφυρίδα περικειμένη, οὐδὲ σκῆπτρῳ καὶ διαδήματι τὴν ἀξίαν ἐπισημαίνουσα, οὐδὲ γὰρ τὸ (128) ἀρχέτυπον ἐν τούτοις ἐστίν· ἀλλ' ἀντὶ μὲν τῆς ἀλουργίδος τὴν ἀρετὴν ἡμφιεσμένη, ὃ δὴ πάντων βασιλικώτατον ἐσθημάτων ἐστίν· ἀντὶ δὲ τοῦ σκῆπτρου, τῇ μακαριότητι τῆς ἀθανασίας ἐρειδομένη· ἀντὶ δὲ τοῦ βασιλικοῦ διαδήματος, τῷ τῆς δικαιοσύνης στεφάνῳ κεκοσμημένη· ὥστε διὰ πάντων ἐν τῷ τῆς βασιλείας ἀξιώματι δείκνυσθαι δι' ἀκριβείας πρὸς τὸ ἀρχέτυπον κάλλος ὁμοιωθεῖσαν.

Capítulo IV. Que la creación del hombre supone un gran poder sobre todo.

Porque, como en esta vida los artífices diseñan una herramienta adecuada para su uso, así también el mejor Artífice hizo de nuestra naturaleza algo apto para el ejercicio de la realeza, preparándola con las ventajas superiores del alma y con la forma misma del cuerpo, como conviene a la realeza: porque el alma muestra inmediatamente su carácter real y excelso, muy alejado de su propia sencillez, en el sentido de que no posee un amo, sino que es autónoma al ser dominada autocráticamente por voluntad propia. ¿De quién es propio esto último, sino de un rey? Y además de esto, el hecho de ser la imagen de esa Naturaleza que lo gobierna todo no significa nada más que esto, que nuestra naturaleza fue creada precisamente para ser real. Porque, en la costumbre de los hombres, los que hacen imágenes de príncipes, moldean la figura de su forma y representan junto con esto el rango real por la vestidura púrpura, e incluso por la apariencia se dice comúnmente: “es un rey”; así también la naturaleza humana, como se hizo para gobernar el resto, fue, por su semejanza con el Rey de todo, hecha como una imagen viva, participando del Arquetipo tanto de rango como de nombre, no revestida de púrpura, ni distinguiéndose su rango por el cetro y la diadema –porque el Arquetipo no tiene esas cosas–, sino que en lugar de la túnica púrpura, fue vestida con la virtud, que es en verdad la más real de todas las vestimentas, y en lugar del cetro, se apoya en la dicha de la inmortalidad y, en lugar de la diadema real, se adorna con la corona de la justicia, de modo que es exactamente semejante a la belleza del Arquetipo para mostrar, en todo, su dignidad real.

Κεφάλαιον ε. Ὅτι ὁμοίωμα τῆς θείας βασιλείας ὁ ἄνθρωπος.

1. Τὸ δὲ δὴ θεῖον κάλλος οὐ σχήματί τινι καὶ μορφῆς εὐμοιρία, διὰ τινος εὐχροίας ἐναγλαίζεται, ἀλλ' ἐν ἀφράστῳ μακαριότητι κατ' ἀρετὴν θεωρεῖται. Ὡσπερ τοίνυν τὰς ἀνθρωπίνας μορφὰς διὰ χρωμάτων τινῶν ἐπὶ τοὺς πίνακας οἱ γραφεῖς μεταφέρουσι, τὰς οἰκείας τε καὶ καταλλήλους βαφὰς ἐπαλείφοντες τῷ μιμήματι, ὡς ἂν δι' ἀκριβείας τὸ ἀρχέτυπον κάλλος μετενεχθεῖη πρὸς τὸ ὁμοίωμα· οὕτω μοι νόει καὶ τὸν ἡμέτερον πλάστην, οἷόν τισι βαφαῖς τῇ τῶν ἀρετῶν ἐπιβολῇ πρὸς τὸ ἴδιον κάλλος τὴν εἰκόνα περιανθίσαντα, ἐν ἡμῖν δεῖξαι τὴν ἰδίαν ἀρχὴν· πολυειδῆ δὲ καὶ ποικίλα τὰ οἰονεὶ χρώματα τῆς εἰκόνας, δι' ὧν ἡ ἀληθινὴ ἀναζωγραφεῖται μορφή· οὐκ ἐρύθημα καὶ λαμπρότης καὶ ἡ ποιά τούτων πρὸς ἄλληλα μίξις, οὐδέ τινος μέλανος ὑπογραφὴ ὄφρυν τε καὶ ὄφθαλμὸν ὑπαλείφουσα, καὶ κατὰ τινα κρᾶσιν τὰ κοῖλα τοῦ χαρακτῆρος ὑποσκιάζουσα, καὶ ὅσα τοιαῦτα ζωγράφων χεῖρες ἐπετεχνήσαντο, ἀλλ' ἀντὶ τούτων καθαρότης, ἀπάθεια, μακαριότης, κακοῦ παντὸς ἀλλοτρίωσις, καὶ ὅσα τοῦ τοιούτου γένους ἐστὶ, δι' ὧν μορφοῦται τοῖς ἀνθρώποις ἢ πρὸς τὸ Θεῖον ὁμοίωσις· τοιούτοις ἀνθεσιν ὁ Δημιουργὸς τῆς ἰδίας εἰκόνας τὴν ἡμετέραν διεχάραξε φύσιν.

2. (130) Εἰ δὲ καὶ τὰ ἄλλα συνεξετάζοις, δι' ὧν τὸ Θεῖον κάλλος χαρακτηρίζεται, εὐρήσεις καὶ πρὸς ἐκεῖνα δι' ἀκριβείας σωζομένην ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς εἰκόνι τὴν ὁμοιότητα. νοῦς καὶ λόγος ἡ Θεϊότης ἐστίν· ἐν ἀρχῇ τε γὰρ ἦν ὁ Λόγος, καὶ οἱ κατὰ Παῦλον νοῦν Χριστοῦ ἔχουσι τὸν ἐν αὐτοῖς λαλοῦντα· οὐ πόρρω τούτων καὶ τὸ ἀνθρώπινον· ὁρᾷς ἐν σεαυτῷ καὶ τὸν λόγον καὶ τὴν διάνοιαν, μίμημα τοῦ ὄντως νοῦ τε καὶ λόγου. ἀγάπη πάλιν ὁ Θεὸς, καὶ ἀγάπης πηγὴ· τοῦτο γὰρ φησιν Ἰωάννης ὁ μέγας, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, καὶ ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ· τοῦτο καὶ ἡμέτερον πεποιήται πρόσωπον ὁ τῆς φύσεως Πλάστης· ἐν τούτῳ γὰρ, φησὶ, γινώσκονται πάντες, ὅτι μαθηταὶ μου ἐστέ, ἐὰν ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. οὐκοῦν μὴ παρούσης ταύτης, ἅπας ὁ χαρακτῆρ τῆς εἰκόνας μεταπεποιήται. Πάντα ἐπιβλέπει, καὶ πάντα ἐπακούει τὸ Θεῖον, καὶ πάντα διερευνᾶται· εχεις καὶ σὺ τὴν δι' ὄψεως καὶ ἀκοῆς τῶν ὄντων ἀντίληψιν, καὶ τὴν ζητητικὴν τε καὶ διερευνητικὴν τῶν ὄντων διάνοιαν.

Capítulo V. Que el hombre es semejante a la soberanía divina.

1. La belleza divina no tiene figura alguna ni está provista de forma ni resplandece con algún adorno, sino que se contempla como excelsa en una dicha inefable. A medida que los pintores transfieren las formas humanas a sus pinturas por medio de ciertos colores, plasman en su copia los tintes apropiados y correspondientes, de modo que la belleza del Arquetipo pueda transferirse con exactitud en su reproducción; entonces, imagina a nuestro Hacedor, que pinta el retrato para asemejarse a su propia belleza mediante la adición de virtudes; como con colores, plasma en nosotros su propia soberanía, y múltiples y variados son los tintes, por así decirlo, con los que se retrata su verdadera forma: no rojo o blanco, o la mezcla de estos, como se llamen, ni un toque de negro que pinte la ceja y el ojo, y sombree con alguna combinación las dimensiones de la figura, y todas las demás artes que logran las manos de los pintores, sino que en lugar de esto plasmó la pureza, la impasibilidad, la felicidad, la liberación de todo mal y todos aquellos atributos similares que ayudan a formar en los hombres la semejanza de Dios con todos estos matices, el Hacedor marcó su propia imagen en nuestra naturaleza.

2. Y si tuvieras que examinar en conjunto los otros puntos por los cuales se expresa la belleza divina, encontrarías que para ellos también se conserva perfectamente la semejanza en la imagen que presentamos. La Deidad es inteligencia y palabra, pues “en el principio era la Palabra” (*Jn 1, 1*) y, según Pablo, los seguidores “tienen la inteligencia de Cristo” que “habla en ellos” (*Cf. 1 Co 2, 16; 2 Co 13, 3*). La humanidad tampoco está muy alejada de esto. Puedes ver en ti mismo la palabra y la inteligencia, una imitación auténtica de la Inteligencia y la Palabra. Nuevamente, Dios es amor y la fuente del amor, pues el gran Juan declara: “el amor procede de Dios” y “Dios es amor” (*1 Jn 4, 8*): el Modelador de nuestra naturaleza ha hecho que esta sea también nuestra característica, porque “por la presente” –dice– “todos los hombres sabrán que ustedes son mis discípulos, si se aman los unos a los otros” (*Cf. Jn 13, 35*), así, si esto estuviera ausente, toda marca de semejanza se modificaría. La Deidad contempla todo, lo escucha todo y lo infiere todo; tú también tienes el poder de comprender las cosas por medio de la vista y el oído, y el entendimiento que indaga en las cosas y las escudriña.

Κεφάλαιον ς. Ἐξέτασις τῆς τοῦ νοῦ πρὸς τὴν Φύσιν συγγενείας, ἐν ᾧ καὶ ἐκ παρόδου τὸ τῶν Ἀνομοίων διελέγχεται δόγμα.

1. Καί με μηδεὶς οἰέσθω καθ' ὁμοιότητα τῆς ἀνθρωπίνης ἐνεργείας ἐν διαφόροις δυνάμεσι τὸ Θεῖον λέγειν τῶν ὄντων ἐφάπτεσθαι. Οὐ γάρ ἐστι δυνατόν ἐν τῇ ἀπλότητι τῆς Θεϊότητος τὸ ποικίλον τε καὶ πολυειδὲς τῆς ἀντιληπτικῆς ἐνεργείας κατανοῆσαι. οὐδὲ γὰρ παρ' ἡμῖν πολλαί τινες εἰσὶν αἱ ἀντιληπτικαὶ τῶν πραγμάτων δυνάμεις, εἰ καὶ πολυτρόπως διὰ τῶν αἰσθήσεων τῶν κατὰ ζωὴν ἐφαπτόμεθα· μία γὰρ τις ἐστὶ δύναμις, αὐτὸς ὁ ἐγκείμενος νοῦς, ὁ δι' ἐκάστου τῶν (132) αἰσθητηρίων διεξιῶν καὶ τῶν ὄντων ἐπιδρασσόμενος· οὗτος θεωρεῖ διὰ τῶν ὀφθαλμῶν τὸ φαινόμενον· οὗτος συνίησι διὰ τῆς ἀκοῆς τὸ λεγόμενον, ἀγαπᾷ τε τὸ καταθύμιον, καὶ τὸ μὴ καθ' ἡδονὴν ἀποστρέφεται, καὶ τῇ χειρὶ χρῆται πρὸς ὅ, τι βούλεται, κρατῶν τε δι' αὐτῆς καὶ ἀπωθούμενος, καθ' ὅπερ ἂν λυσιτελεῖν κρίνη, τῇ τοῦ ὄργανου συνεργίᾳ εἰς τοῦτο συγχρώμενος.

2. Εἰ τοίνυν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, κἂν διάφορα τύχη τὰ πρὸς αἴσθησιν κατεσκευασμένα παρὰ τῆς φύσεως ὄργανα, ὁ διὰ πάντων ἐνεργῶν καὶ κινούμενος καὶ καταλλήλως ἐκάστῳ πρὸς τὸ προκείμενον κεχρημένος, εἷς ἐστὶ καὶ ὁ αὐτὸς, ταῖς διαφοραῖς τῶν ἐνεργειῶν οὐ συνεξאלλάσσω τὴν φύσιν· πῶς ἂν τις ἐπὶ τοῦ Θεοῦ διὰ τῶν ποικίλων δυνάμεων τὸ πολυμερὲς τῆς οὐσίας καθυποπτεύσειεν; ὁ γὰρ πλάσας τὸν ὀφθαλμὸν, καθὼς φησὶν ὁ προφήτης, καὶ ὁ φυτεύσας τὸ οὖς, πρὸς τὰ ἐν αὐτῷ παραδείγματα τὰς ἐνεργείας ταύτας οἷόν τινας γνωριστικούς χαρακτήρας τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων ἐνεσημήνατο· ποιήσωμεν γὰρ, φησὶν, ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν.

3. Ἀλλὰ ποῦ μοι τῶν Ἀνομοίων ἡ αἴρεσις; τί πρὸς τὴν τοιαύτην ἐροῦσι φωνήν; πῶς διασώσουσιν ἐν τοῖς εἰρημένους τοῦ δόγματος αὐτῶν τὴν κενότητα; ἄρα δυνατόν εἶναι φήσουσι, μίαν εἰκόνα διαφόροις ὁμοιωθῆναι μορφαῖς; εἰ ἀνόμοιος κατὰ τὴν φύσιν τῷ Πατρὶ ὁ Υἱός, πῶς μίαν κατασκευάζει τῶν διαφόρων φύσεων τὴν εἰκόνα; ὁ γὰρ ποιήσωμεν κατ' εἰκόνα ἡμετέραν εἰπὼν, καὶ διὰ τῆς πληθυντικῆς σημασίας τὴν ἁγίαν Τριάδα δηλώσας, οὐκ

Capítulo VI. Examen de la relación del espíritu con la naturaleza: en el que, de paso, se refuta la doctrina de los anomeos.

1. Y no permito que nadie me diga que la Deidad está en contacto con las cosas existentes de una manera similar a la operación humana, por medio de diferentes facultades. Porque es imposible concebir en la simplicidad de la Deidad la naturaleza variada y diversa de la operación aprehensiva; pues ni siquiera en nuestro caso son las facultades que aprehenden muchas cosas, aunque estamos en contacto con las cosas que afectan nuestra vida en muchos aspectos por medio de nuestros sentidos; porque hay una facultad, la inteligencia concedida, que pasa a través de cada uno de los órganos de los sentidos y atrapa lo existente; ésta observa por medio de los ojos lo que puede verse, ésta es la que por medio de la audición entiende lo que se dice, se complace con lo que es de nuestro gusto, se desvía de lo desagradable y usa la mano para alcanzar lo que quiere, apoderándose de ello o rechazándolo por sus medios, usando la ayuda del órgano para este propósito precisamente como lo considera conveniente.

2. Si en el hombre, entonces, aunque los órganos formados por la naturaleza para los propósitos de la percepción, pueden ser diferentes: el que opera y se mueve por medio de todos, y utiliza cada uno de manera apropiada para el objeto que tiene ante sí, es uno y el mismo, sin cambiar su naturaleza por las diferentes operaciones, ¿cómo podría alguien sospechar la multiplicidad de la esencia en Dios sobre la base de sus variados poderes?, pues “El que hizo el ojo” (*Sal 94, 9*), como dice el profeta, y “qué colocó la oreja”, estampó en la naturaleza humana estas operaciones para que fueran características significativas, tomándose él mismo como modelo; porque Él dijo, “Hagamos al hombre a nuestra imagen” (*Gn 1, 26*).

3. Pero ¿qué hacemos con la herejía de los anomeos?, ¿qué responderemos a esta declaración?, ¿cómo defenderemos la vanidad de su dogma en vista de las palabras citadas?, ¿dirán ellos que es posible que una imagen se haga con formas diferentes? Si el Hijo es de naturaleza diferente a la del Padre, ¿cómo es que la semejanza que Él forma de las diferentes naturalezas es una?, porque Quien dijo: “Hagamos al hombre a nuestra imagen”, por el significado plural también revela la Santísima Trinidad, pues si los modelos fueran diferentes

ἂν τῆς εἰκόνοσ μοναδικῶσ ἐπεμνήσθη, εἶπερ ἀνομοίωσ εἶχε πρὸσ ἄλληλα τὰ ἀρχέτυπα. οὐδὲ γὰρ ἦν δυνατὸν τῶν ἀλλήλοισ μὴ συμβαινόντων ἐν ἀναδειχθῆναι ὁμοίωμα· ἀλλ' εἰ διάφοροι ἦσαν αἱ φύσεισ, διαφοροὺσ ἂν πάντωσ καὶ τὰσ εἰκόνασ αὐτῶν ἐνεστήσατο, τὴν κατάλληλον ἐκάστη δημιουργήσασ· ἀλλ' ἐπειδὴ μία μὲν ἡ εἰκὼν, οὐχ ἐν δὲ τὸ τῆσ εἰκόνοσ ἀρχέτυπον· τίσ οὕτωσ ἔξω διανοίασ ἐστὶν ὡσ ἀγνοεῖν, ὅτι τὰ τῶ ἐνὶ ὁμοιούμενα καὶ πρὸσ ἄλληλα πάντωσ ὁμοίωσ ἔχει; διὰ τοῦτό φησι· (τάχα τὴν κα κίαν ταύτην ἐν τῇ κατασκευῇ τῆσ ἀνθρωπίνησ ζωῆσ ὁ λόγος ὑποτεμνόμενοσ) ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν.

entre sí, hubiera mencionado la imagen en singular, porque sería imposible que hubiera semejanza entre lo que no concuerda entre sí. Si las naturalezas fueran diferentes, seguramente habrían determinado su imagen también de manera diferente, creando la imagen apropiada para cada una, pero dado que la imagen es una, mientras que el Arquetipo no es uno, ¿quién estaría tan lejos de comprender que desconociera que lo que se parece es una sola cosa y que tiene absoluta semejanza una con otra? Por eso dice la palabra que corta de tajo la maldad en la creación de la vida humana: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”.

Κεφάλαιον ζ. Διατί γυμνὸς τῶν ἐκ φύσεως ὄπλων τε καὶ προκαλυμμάτων ὁ ἄνθρωπος.

1. Ἀλλὰ τί βούλεται τὸ τοῦ σχήματος ὀρθιον; τί δὲ οὐχὶ συμφυεῖς εἰσιν αἱ πρὸς τὸν βίον δυνάμεις τῷ σώματι, ἀλλὰ γυμνὸς μὲν τῶν φυσικῶν σκεπασμάτων, ἄοπλος δὲ τις καὶ πένης ὁ ἄνθρωπος καὶ τῶν πρὸς τὴν χρείαν ἐνδεῆς ἀπάντων, ἐπὶ τὸν βίον παράγεται, ἐλεεῖσθαι μᾶλλον ἢ μακαρίζεσθαι κατὰ τὸ φαινόμενον ἄξιος, οὐ προβολαῖς κεράτων καθωπλισμένος, οὐκ ὀνύχων ἀκμαῖς, οὐχ ὀπλαῖς ἢ ὀδοῦσιν ἢ τινι κέντρῳ θανατηφόρον ἰὸν ἐκ φύσεως ἔχοντι, οἷα δὴ τὰ πολλὰ τῶν ζῶων ἐν ἑαυτοῖς πρὸς τὴν τῶν λυπούντων ἄμυναν κέκτηται, οὐ τῆ τῶν τριχῶν περιβολῇ τὸ σῶμα κεκαλύπτεται, καίτοιγε ἴσως τὸν εἰς ἀρχὴν τῶν ἄλλων προτεταγμένον οἰκείοις ὄπλοις ἔδει περιπεφράχθαι παρὰ τῆς φύσεως, ὡς ἂν μὴ τῆς παρ' ἐτέρων ἐπικουρίας πρὸς τὴν ἰδίαν ἀσφάλειαν δέοιτο· νυνὶ δὲ λέων μὲν καὶ σὺς καὶ τίγρις καὶ πάρδαλις καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀρκοῦσαν ἔχει πρὸς σωτηρίαν τὴν ἐκ φύσεως δύναμιν· καὶ τῷ ταύρῳ μὲν τὸ κέρασ, καὶ τῷ λαγωῷ τὸ τάχος, καὶ τῇ δορκάδι τὸ πήδημα καὶ τὸ κατὰ τὸν ὀφθαλμὸν ἀσφαλές, καὶ ἄλλῳ τινὶ ζῳῷ τὸ μέγεθος, καὶ ἐτέροις ἢ προνομαία, καὶ τοῖς πετεινοῖς τὸ πτερόν, καὶ τῇ μελίσση τὸ κέντρον, καὶ πᾶσι πάντως ἔν τι εἰς σωτηρίαν παρὰ τῆς φύσεως ἐμπέφυκε· μόνος δὲ πάντων ὁ ἄνθρωπος, τῶν μὲν ταχυδρομούντων ἀργότερος, τῶν δὲ πολυσαρκούντων βραχύτερος, τῶν δὲ τοῖς συμφύτοις (136) ὄπλοις ἠσφαλισμένων εὐαλωτότερος· καὶ πῶς, ἐρεῖ τις, ὁ τοιοῦτος τὴν ἀρχὴν τὴν κατὰ πάντων κεκλήρωται;

2. Ἀλλ' οὐδὲν οἶμαι χαλεπὸν δεῖξαι, ὅτι τὸ δοκοῦν ἐπίδεξ τῆς φύσεως ἡμῶν, ἀφορμὴ πρὸς τὸ κρατεῖν τῶν ὑποχειρίων ἐστίν· εἰ γὰρ οὕτω δυνάμεως εἶχεν ὁ ἄνθρωπος ὡς τῆ μὲν ὠκύτητι παρατρέχειν τὸν ἵππον, ἄτριπτον δὲ ὑπὸ στερρότητος ἔχειν τὸν πόδα, ὀπλαῖς τισιν ἢ χηλαῖς ἐρειδόμενον, κέρατα δὲ καὶ κέντρα καὶ ὄνυχας ἐν ἑαυτῷ φέρειν· πρῶτον μὲν θηριώδης τις ἂν ἦν καὶ δυσάντητος, τοιούτων αὐτοῦ τῷ σώματι συμπεφυκότων· ἔπειτα δὲ παρεῖδεν ἂν τὴν τῶν ἄλλων ἀρχὴν, οὐδὲν τῆς συνεργίας τῶν ὑποχειρίων δεόμενος· νυνὶ δὲ τούτου χάριν ἐφ' ἕκαστον τῶν ὑπεξευγμένων ἡμῖν αἱ τοῦ βίου χρεῖαι κατεμερίσθησαν, ὡς ἀναγκαίαν ποιεῖν τὴν κατ' ἐκείνων ἀρχὴν.

Capítulo VII. ¿Por qué el hombre está carente de armas y de vestido naturales?

1. ¿Qué denota la posición erguida de su figura?, ¿por qué esas facultades para vivir no son inherentes a su cuerpo?, pues el hombre carece de vestido natural, está desarmado y pobre, desprovisto de todo lo útil; digno de compasión, según las apariencias, más que de admiración, no armado con cuernos prominentes ni garras afiladas, ni con pezuñas; los dientes no poseen por naturaleza ningún veneno mortal en su mordedura, cosas que la mayoría de los animales tienen en su propio poder de defensa contra aquellos que les hacen daño; su cuerpo no está protegido con una cubierta de pelo y, sin embargo, posiblemente era necesario que el que fue puesto para gobernar al resto de las criaturas estuviera provisto de armas propias por naturaleza, de modo que no necesitara la ayuda de otros para su propia seguridad. Sin embargo, el león, el jabalí, el tigre, el leopardo y todos los demás tienen una cualidad natural suficiente para su seguridad; el toro tiene su cornamenta, la liebre su velocidad, el ciervo su salto y una vista aguda, y algunos otros animales tienen gran tamaño; otros su trompa, los pájaros tienen sus alas y la abeja tiene su aguijón, y generalmente en todos hay algún poder protector implantado por la naturaleza, sólo el hombre de entre todos es el más lento de las bestias que son rápidas a pie, más pequeño que los de gran volumen, más indefenso que los protegidos por armas naturales; y ¿cómo, se preguntarán, ha recibido tal ser la soberanía sobre el cosmos?

2. Pues creo que no sería nada difícil demostrar que lo que parece ser una deficiencia de la naturaleza es un medio para obtener dominio sobre las criaturas. Porque si el hombre hubiera tenido la capacidad de correr más rápido que el caballo, o un pie que, por su solidez, no se pudiera desgastar, sino que se reforzara con cascos o garras de algún tipo, y poseyera cuernos, aguijones y garras, sería, para empezar, una criatura de aspecto salvaje y aterrador. Si tales cosas crecieran en su cuerpo, habría descuidado su dominio sobre las otras criaturas y no tendría necesidad de la cooperación de sus súbditos; mientras que los servicios necesarios para la vida se distribuyen entre los animales que están bajo su dominio por esta razón, para hacer que nuestro dominio sobre ellos sea necesario.

3. Τὸ μὲν γὰρ βραδὺ τοῦ σώματος ἡμῶν καὶ δυσκίνητον, τὸν ἵππον τῇ χρεΐα προσήγαγέ τε καὶ ἐδαμάσατο· ἡ δὲ τῆς σαρκὸς γυμνότης, ἀναγκαίαν τὴν τῶν προβάτων ἐπιστασίαν ἐποίησεν, ἐκ τῆς ἐτησίου τῶν ἐρίων φορᾶς τῆς ἡμετέρας φύσεως ἀναπληροῦσαν τὸ λείπον· τὸ δὲ τὰς ἀφορμὰς ἡμῖν τὰς πρὸς τὸν βίον καὶ ἐξ ἐτέρων εἰσάγεσθαι, τὰ ἀχθοφόρα τῶν ζῶων ταῖς τοιαύταις ὑπηρεσίαις ὑπέζευξεν· ἀλλὰ μὴν τὸ μὴ δύνασθαι καθ' ὁμοίότητα τῶν βοσκημάτων ποηφαγεῖν, ὑποχείριον τῷ βίῳ τὸν βοῦν ἀπειργάσατο, τοῖς ἰδίῳις πόνοις τὴν ζωὴν ἡμῖν ἐξευμαρίζοντα· ἐπεὶ δὲ καὶ ὀδόντων καὶ δῆγματος ἦν ἡμῖν χρεΐα πρὸς τὸ καταγωνίζεσθαι τινα τῶν ἄλλων ζῶων διὰ τῆς τῶν ὀδόντων λαβῆς, παρέσχεν ὁ κύων μετὰ τοῦ τάχους τὴν ἰδίαν γένυν τῇ ἡμετέρᾳ χρεΐᾳ, οἷόν τις ἔμψυχος μάχαιρα τῷ ἀνθρώπῳ γενόμενος· κεράτων δὲ προβολῆς καὶ ὀνύχων ἀκμῆς ἰσχυρότερός τε καὶ τομώτερος ἐπινενόηται τοῖς ἀνθρώποις ὁ σίδηρος, οὐκ ἀεὶ συμπεφυκὼς ἡμῖν, ὥσπερ τοῖς θηρίοις ἐκεῖνα, ἀλλ' ἐπὶ καιροῦ συμμαχήσας, τὸ λοιπὸν ἐφ' ἑαυτοῦ μένει· καὶ ἀντὶ τῆς κροκοδείλου φολίδος, ἔστι μὲν καὶ αὐτὸν ἐκεῖνον ὄπλον ποιήσασθαι, κατὰ καιρὸν τὴν δορὰν περιθέμενον· εἰ δὲ μὴ, σχηματίζεται καὶ πρὸς τοῦτο παρὰ τῆς τέχνης ὁ σίδηρος, ὃς ἐπὶ καιροῦ πρὸς τὸν πόλεμον ὑπηρετήσας, πάλιν ἐλεύθερον τοῦ ἄχθος ἐπ' εἰρήνης τὸν ὀπλίτην κατέλιπεν· ὑπηρετεῖ δὲ τῷ βίῳ καὶ τὸ πτερὸν τῶν ὀρνέων, ὡς μηδὲ τοῦ πτηνοῦ τάχους δι' ἐπινοίας ἡμᾶς ἀπολείπεσθαι· τὰ μὲν γὰρ ἐξ αὐτῶν τιθασσὰ γίνεται, καὶ συνεργεῖ τοῖς θηρεύουσι· τὰ δὲ δι' ἐκείνων ταῖς χρεΐαις ἡμῶν δι' ἐπινοίας ὑπάγεται· ἀλλὰ καὶ πτερόεντας ἡμῖν τοὺς οἰστοὺς ἢ τέχνη δι' ἐπινοίας ποιησαμένη, τὸ πτηνὸν τάχος ταῖς ἡμετέραις χρεΐαις διὰ τοῦ τόξου χαρίζεται· τὸ δὲ εὐπαθεῖς καὶ εὐτρίπτους ἡμῖν πρὸς τὴν πορείαν εἶναι τὰς βάσεις, ἀναγκαίαν ποιεῖ τὴν ἐκ τῶν ὑποχειρίων συνεργίαν· ἐκεῖθεν γὰρ ἔστι τοῖς ποσὶ περιαρμόσαι τὰ πέδιλα.

3. Fue la lentitud y el movimiento difícil de nuestro cuerpo lo que llevó al caballo a suplir nuestra necesidad, y lo domesticó. Fue la desnudez de nuestro cuerpo lo que hizo necesario nuestro manejo de las ovejas, lo que abastece anualmente la deficiencia de nuestra naturaleza con producción de lana. Fue el hecho de que importamos de otros los suministros para nuestra vida lo que sometió a tales bestias de carga a ese servicio: además, fue el hecho de que no podemos comer pasto, como el ganado, lo que trajo al buey para prestar servicio a nuestra vida, lo que nos hace la vida fácil gracias a su trabajo; y debido a que necesitábamos dientes y poder morder para someter a algunos de los otros animales con ellos, el perro le dio, junto con su rapidez, su propia mandíbula para suplir nuestra necesidad, convirtiéndose así en una espada viva para el hombre; y el hombre ha descubierto el hierro, más fuerte y penetrante que los cuernos prominentes o las garras afiladas, no como ocurre con las bestias, siempre presentes en ellas por su naturaleza, sino como nuestro aliado por algún tiempo, despojándose de él después. En lugar de la piel escamosa del cocodrilo, se puede hacer que esa misma sirva de armadura vistiéndola cuando es necesario, y si no, el metal toma la forma gracias a su fabricación, el cual en su momento se usa para la guerra, dejando al hoplita libre de su carga en tiempo de paz. Las alas de las aves también contribuyen a nuestra vida, de modo que con la ayuda de nuestro ingenio aprovechamos la velocidad de su vuelo, pues algunas de ellas se vuelven dóciles y sirven a aquellos que las capturan y, por sus medios, otras son domesticadas para servir nuestras necesidades; además, el arte de nuestro ingenio hace que las flechas salgan de las plumas, y por medio del arco la velocidad de las plumas cubre nuestra necesidad; mientras que por el hecho de que nuestros pies se lastiman y se desgastan fácilmente por la travesía, se hace necesaria la ayuda que proporciona la caza de animales, porque de ahí salen los zapatos para nuestros pies.

Κεφάλαιον η. Διατί ὀρθιον τοῦ ἀνθρώπου τὸ σχῆμα, καὶ ὅτι διὰ τὸν λόγον αἱ χεῖρες, ἐν ᾧ τις καὶ περὶ διαφορᾶς ψυχῶν φιλοσοφία.

1. Ὄρθιον δὲ τῷ ἀνθρώπῳ τὸ σχῆμα καὶ πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀνατείνεται καὶ ἄνω βλέπει· ἀρχικὰ καὶ ταῦτα καὶ τὴν βασιλικὴν ἀξίαν ἀποσημαίνονται· τὸ γὰρ μόνον ἐν τοῖς οὐσι τοιοῦτον εἶναι τὸν ἀνθρώπον, τοῖς δὲ ἄλλοις ἅπασι πρὸς τὸ κάτω νενευκέναι τὰ σώματα, σαφῶς δείκνυσι τὴν τῆς ἀξίας διαφορὰν, τῶν τε ὑποκυπτόντων τῇ δυναστείᾳ καὶ τῆς ὑπερανεστῶσης αὐτῶν ἐξουσίας· τοῖς μὲν γὰρ ἄλλοις ἅπασι τὰ ἔμπροσθεν κῶλα τοῦ σώματος πόδες εἰσὶ, διότι τὸ κεκυφὸς ἐδεῖτο πάντως τοῦ ὑπερείδοντος· ἐπὶ δὲ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς χεῖρες τὰ κῶλα ἐγένοντο· τοῦ γὰρ ὀρθίου σχήματος αὐτάρκης ἦν πρὸς τὴν χρεῖαν μία βᾶσις, διπλοῖς ποσὶν ἐν ἀσφαλείᾳ τὴν στάσιν ἐρείδουσα.

2. Ἄλλως δὲ καὶ τῇ τοῦ λόγου χρεῖα συνεργός ἐστιν ἡ τῶν χειρῶν ὑπουργία· καὶ τις ἴδιον τῆς λογικῆς φύσεως τὴν τῶν χειρῶν ὑπηρεσίαν εἰπὼν, οὐ τοῦ παντὸς ἀμαρτήσεται· οὐ μόνον πρὸς τὸ κοινὸν τοῦτο καὶ πρόχειρον ἀποτρέχων τῇ διανοίᾳ, ὅτι (140) γράμμασι τὸν λόγον διὰ τῆς τῶν χειρῶν εὐφυΐας ἐνσημαινόμεθα· ἔστι μὲν γὰρ οὐδὲ τοῦτο λογικῆς χάριτος ἄμοιρον, τὸ φθέγγεσθαι διὰ γραμμάτων ἡμᾶς, καὶ τρόπον τινὰ διὰ χειρὸς διαλέγεσθαι, τοῖς τῶν στοιχείων χαρακτηρῆσαι τὰς φωνὰς διασώζοντας· ἀλλ' ἐγὼ πρὸς ἕτερον βλέπων, συνεργεῖν φημι τὰς χεῖρας τῇ ἐκφωνήσει τοῦ λόγου.

3. Μᾶλλον δὲ πρὶν περὶ τούτου διεξετάσαι, τὸν παρεθέντα λόγον κατανοήσωμεν· μικροῦ γὰρ ἡμᾶς τὸ κατὰ τὴν τάξιν τῶν γεγονότων διέλαθεν – τίνος χάριν προηγεῖται μὲν ἡ βλάστη τῶν ἐκ τῆς γῆς φυομένων, ἐπιγίνεται δὲ τὰ ἄλογα τῶν ζώων, καὶ οὕτω μετὰ τὴν κατασκευὴν τούτων ὁ ἀνθρώπος· τάχα γὰρ οὐ μόνον τὸ ἐκ τοῦ προχείρου νοούμενον διὰ τούτων μανθάνομεν, ὅτι τῶν ζώων ἔνεκεν ἡ πόα χρήσιμος ἐφάνη τῷ Κτίσαντι, διὰ δὲ τὸν ἀνθρώπον τὰ βοτᾶ· οὗ χάριν πρὸ μὲν τῶν βοσκημάτων ἢ ἐκείνων τροφή, πρὸ δὲ τοῦ ἀνθρώπου τὸ ὑπηρετεῖν μέλλον τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ.

Capítulo VIII. ¿Por qué la postura del hombre es erguida y por qué razón le fueron dadas las manos, en donde también se presenta una reflexión sobre la diferencia de las almas?

1. El hombre tiene su constitución erguida, se yergue hacia el cielo y mira hacia arriba. Estas son marcas de soberanía que muestran su dignidad real, pues de entre los seres, esta cualidad sólo la tiene el hombre, mientras que todos los demás tienen sus cuerpos inclinados hacia abajo, esto manifiesta claramente la diferencia de dignidad entre aquellos que se inclinan bajo su dominio y la potestad del hombre que se eleva sobre ellos. Todos los demás tienen las extremidades delanteras de su cuerpo como patas, porque lo que se inclina necesita de apoyo total, pero el hombre fue dotado de manos como extremidades, pues una base era suficiente para apoyar el cuerpo erguido, asegurando su estabilidad con la firmeza de dos pies.

2. Ahora bien, la presencia de las manos es ayuda esencial en el ejercicio de la razón. No estaría totalmente equivocado si dijera que el uso de las manos es propio de la naturaleza racional, y eso no solo porque esté dispuesto y sea común al pensamiento, porque nos expresamos con la escritura gracias a la habilidad de nuestras manos. –Pues no es ajeno al carácter racional el expresarnos por escrito y, en cierto modo, conversamos con la ayuda de nuestras manos, preservando los sonidos mediante las letras–, pero me refiero a otra cosa cuando hablo del apoyo de las manos para expresar la razón. Sin embargo, antes de discutir, consideremos el asunto que pasamos por alto.

3. Casi se nos escapa lo del orden de las cosas creadas, a saber, el brote de lo que nace de la tierra, luego los animales irracionales y, en la cima de la creación, el hombre. Pues, sin duda, adquirimos el conocimiento de esto no solo por lo inmediato, porque el pasto se mostró al Creador útil para el bien de los animales, mientras que las bestias fueron hechas para el hombre, por esta razón, antes de los animales se creó su alimento, y antes del hombre, lo necesario para su vida.

4. Ἄλλ' ἐμοὶ δοκεῖ δόγμα τι τῶν κεκρυμμένων παραδηλοῦν διὰ τούτων ὁ Μωϋσῆς, καὶ τὴν περὶ ψυχῆς φιλοσοφίαν δι' ἀπορρήτων παραδιδόναι, ἦν ἐφαντάσθη μὲν καὶ ἡ ἔξωθεν παίδευσις, οὐ μὴν τηλαυγῶς κατενόησε· διδάσκει γὰρ ἡμᾶς διὰ τούτων ὁ λόγος, ἐν τρισὶ διαφοραῖς τὴν ζωτικὴν καὶ ψυχικὴν δύναμιν θεωρεῖσθαι· ἡ μὲν γὰρ τις ἐστὶν ἀξητική τε μόνον καὶ θρεπτική, τὸ κατάλληλον εἰς προσθήκην τῶν τρεφομένων προσάγουσα, ἢ 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 εἶδός ἐστίν, ὃ καὶ τοῦτο ἔχει καὶ τὸ κατ' αἰσθησιν οἰκονομῆσαι προσεῖληφεν, ὅπερ ἐν τῇ φύσει τῶν ἀλόγων ἐστίν· οὐ γὰρ μόνον τρέφεται καὶ αὔξεται, ἀλλὰ καὶ τὴν αἰσθητικὴν ἐνέργειάν τε καὶ ἀντίληψιν ἔχει· ἡ δὲ τελεία ἐν σώματι ζωὴ ἐν τῇ λογικῇ, τῇ ἀνθρωπίνῃ λέγω, καθορᾶται φύσει, τρεφομένη καὶ αἰσθανομένη καὶ λόγου μετέχουσα καὶ νῶ διοικουμένη. (142)

5. Γένοιτο δ' ἂν ἡμῖν τοιαύτη τις ἡ τοῦ λόγου διαίρεσις· τῶν ὄντων τὸ μὲν τι νοητὸν, τὸ δὲ σωματικὸν πάντως ἐστίν· ἀλλὰ τοῦ μὲν νοητοῦ παρείσθω νῦν ἡ πρὸς τὰ οἰκεῖα τομῆ· οὐ γὰρ τούτων ὁ λόγος· τοῦ δὲ σωματικοῦ, τὸ μὲν ἄμοιρον καθόλου ζωῆς, τὸ δὲ μετέχει ζωτικῆς ἐνεργείας· πάλιν τοῦ ζωτικοῦ σώματος, τὸ μὲν αἰσθήσει συζῆ, τὸ δὲ ἄμοιρῆ τῆς αἰσθήσεως· εἶτα τὸ αἰσθητικὸν τέμνεται πάλιν εἰς λογικὸν τε καὶ ἄλογον· διὰ τοῦτο πρῶτον μετὰ τὴν ἄψυχον ὕλην οἷον ὑποβάθραν τινὰ τῆς τῶν ἐμψύχων ιδέας τὴν φυσικὴν ταύτην ζωὴν συστήναι λέγει ὁ νομοθέτης, ἐν τῇ τῶν φυτῶν βλάστη προὔποστᾶσαν· εἶθ' οὕτως ἐπάγει τῶν κατ' αἰσθησιν διοικουμένων τὴν γένεσιν· καὶ ἐπειδὴ κατὰ τὴν αὐτὴν ἀκολουθίαν, τῶν διὰ σαρκὸς τὴν ζωὴν εἰληχότων τὰ μὲν αἰσθητικὰ καὶ δίχα τῆς νοερᾶς φύσεως ἐφ' ἑαυτῶν εἶναι δύναται, τὸ δὲ λογικὸν οὐκ ἂν ἐτέρως γένοιτο ἐν σώματι, εἰ μὴ τῷ αἰσθητῷ συγκραθεῖ· διὰ τοῦτο τελευταῖος μετὰ τὰ βλαστήματα καὶ τὰ βοτὰ κατεσκευάσθη ὁ ἄνθρωπος, ὁδῶ τινι πρὸς τὸ τέλειον ἀκολούθως προϊούσης τῆς φύσεως· διὰ πάσης γὰρ ιδέας τῶν ψυχῶν κατακρινᾶται τὸ λογικὸν τοῦτο ζῶον, ὁ ἄνθρωπος· τρέφεται μὲν γὰρ κατὰ τὸ φυσικὸν τῆς ψυχῆς εἶδος· τῇ δὲ ἀξητικῇ δυνάμει ἢ αἰσθητικῇ προσεφύη, μέσως ἔχουσα κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν τῆς τε νοερᾶς καὶ τῆς ὑλωδεστέρας οὐσίας· τοσοῦτῳ παχυμερεστέρα ταύτης ὄσῳ καθαρωτέρα

4. Pero me parece que, por estos hechos, Moisés revela una doctrina oculta, y en secreto entrega esa sabiduría con respecto al alma, de la cual el conocimiento profano apenas tiene cierta imagen, pero no una comprensión clara. Su discurso entonces nos enseña que el poder de la vida y el alma pueden ser considerados en tres divisiones: una sólo con un poder de crecimiento y nutrición que proporciona lo que es adecuado para el apoyo de los cuerpos que se nutren, lo que se llama alma vegetativa, y se percibe en las plantas para que podamos ver en su crecimiento un cierto poder vital carente de sensibilidad; y hay otra forma de vida además de ésta, que, si bien incluye la forma antes mencionada, también posee el poder de actuar según el sentido; y esto se encuentra en la naturaleza de los animales irracionales, porque no solo se nutren y crecen, sino que también tienen la capacidad de sentir y percibir. Pero la vida corporal perfecta se ve en la naturaleza racional, me refiero a la humana, que se nutre y está dotada de sentido, y también participa de la razón y está ordenada gracias a la inteligencia.

5. Podríamos hacer una división respecto a este tema de la siguiente manera: De los seres existentes, unos son noéticos y otros, totalmente somáticos. Pero, por el momento, dejemos de lado la división de lo noético con sus características propias, porque no hay razón para ello. De lo somático, una parte está totalmente desprovista de vida, y la otra participa de fuerza vital. Además, unos cuerpos vivientes poseen sensibilidad, otros carecen de ella; por último, los que tienen sensibilidad se dividen, nuevamente, en racional e irracional. Por ello, el legislador dice que después de la materia inanimada, como un tipo de fundamento para la forma de cosas animadas, primero surge la vida vegetativa, que existe en el crecimiento de las plantas; luego, crea a aquellas criaturas que se rigen por el instinto; y dado que, siguiendo el mismo orden, de las cosas que han obtenido la vida en la carne, las que tienen instinto pueden existir por sí mismas, incluso sin la naturaleza intelectual, mientras que el principio racional no puede ser encarnado de otra manera, sino mezclado con lo sensible, por esta razón el hombre fue hecho en último lugar, después de las plantas y los animales, ya que la naturaleza siguió su curso ordenado hacia la perfección. Por eso este animal racional, el hombre, está conformado de todos los tipos de almas; pues se nutre por el alma vegetativa, y a la facultad de crecimiento se suma la sensibilidad, la cual se encuentra a mitad de camino, según su naturaleza, entre la esencia intelectual y material, que es más básica que la propia y

ἐκείνης· εἶτά τις γίνεται πρὸς τὸ λεπτόν καὶ φωτοειδὲς τῆς αἰσθητικῆς φύσεως ἢ τῆς νοερᾶς οὐσίας οἰκείωσίς τε καὶ ἀνάκρασις, ὡς ἐν τρισὶ τούτοις τὸν ἄνθρωπον τὴν σύστασιν ἔχειν· καθὼς καὶ παρὰ τοῦ ἀποστόλου τὸ τοιοῦτον ἐμάθομεν, ἐν οἷς πρὸς τοὺς Ἐφεσίους ἔφη, προσευχόμενος αὐτοῖς τὴν ὀλοτελῆ χάριν τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ πνεύματος ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου φυλαχθῆναι· ἀντὶ τοῦ θραπευτικοῦ μέρους τὸ σῶμα λέγων, τὸ δὲ αἰσθητικὸν τῇ ψυχῇ διασημαίνων, τὸ νοερὸν δὲ τῷ πνεύματι· ὡσαύτως καὶ τὸν γραμματέα διὰ τοῦ εὐαγγελίου παιδεύει ὁ Κύριος, πάσης ἐντολῆς προτιθέναι τὴν εἰς Θεὸν ἀγάπην τὴν ἐξ ὅλης καρδίας καὶ ψυχῆς καὶ διανοίας ἐνεργουμένην· καὶ γὰρ ἐνταῦθα τὴν αὐτὴν δοκεῖ μοι διαφορὰν ἐρμηνεύειν ὁ λόγος, τὴν μὲν σωματικωτέραν κατάστασιν καρδίαν εἰπὼν, ψυχὴν δὲ τὴν μέσην, διάνοιαν δὲ τὴν ὑψηλοτέραν φύσιν, τὴν νοεράν τε καὶ διανοητικὴν δύναμιν.

6. Ὅθεν καὶ τρεῖς διαφορὰς προαιρέσεως ὁ Ἀπόστολος οἶδε, τὴν μὲν σαρκικὴν κατονομάζων, ἢ περὶ γαστέρα καὶ τὰς περὶ ταύτην ἠδυπαθείας 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· διό φησι πρὸς Κορινθίους, τὸ ἀπολαυστικὸν αὐτῶν καὶ ἐμπαθὲς ὀνειδίζων, ὅτι σάρκινοί ἐστε καὶ τῶν τελειοτέρων δογμάτων ἀχώρητοι· ἐτέρωθι δὲ σύγκρισίν τινα τοῦ μέσου πρὸς τὸ τέλειον ποιούμενος, λέγει, ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν· ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται· ὡς οὖν ἀναβέβηκεν ὁ ψυχικὸς τὸν σαρκικόν, κατὰ τὴν αὐτὴν ἀναλογίαν καὶ ὁ πνευματικὸς τούτου ὑπερανέστηκεν.

7. Εἰ οὖν τελευταῖον μετὰ πᾶν ἔμψυχον ἢ γραφὴ γεγενῆσθαι λέγει τὸν ἄνθρωπον, οὐδὲν ἕτερον ἢ φιλοσοφεῖ τὰ περὶ ψυχῆς ἡμῖν ὁ νομοθέτης, ἐπ' ἀναγκαίᾳ τινὶ τῇ τῆς τάξεως ἀκολουθίᾳ τὸ τέλειον ἐν τελευταίοις βλέπων· ἐν μὲν γὰρ τῷ λογικῷ καὶ τὰ λοιπὰ περιεῖληπται, ἐν δὲ τῷ αἰσθητικῷ καὶ τὸ φυσικὸν εἶδος πάντως ἐστίν, ἐκεῖνο δὲ περὶ τὸ ὑλικόν

más perfecta que la otra. Entonces tiene lugar una cierta alianza y mezcla de la esencia intelectual con el elemento sutil e iluminado de la naturaleza sensible, de modo que el hombre esté conformado de estos tres; tal como el Apóstol nos enseña en la *Carta a los efesios*², cuando ora por ellos para que la gracia completa de su cuerpo, alma y espíritu pueda ser preservada hasta la venida del Señor; a la parte nutritiva se le denomina “cuerpo”, denota lo sensible con la palabra “alma”, y lo intelectual, con “espíritu”. Del mismo modo, el Señor enseña al escriba, en el Evangelio, que debe poner como mandamiento más importante amar a Dios con todo el corazón, el alma y el espíritu (*cf. Mt 22, 37*); aquí también me parece que la frase indica la misma diferencia, nombrando a la existencia más corpórea “corazón”, al “alma” como intermedia, y a la naturaleza superior, la facultad intelectual y mental, “espíritu”.

6. Por lo tanto, también el Apóstol reconoce tres divisiones en la disposición, puesto que nombra a una “sárquica”, la que está representada con el estómago y los placeres relacionados con él; a otra “psíquica”, la que ocupa una posición intermedia con respecto a la virtud y al vicio, elevándose por encima de uno, pero sin participación pura en el otro; y a la última “pneumática”, que recibe la perfección de la vida piadosa; por eso él dice a los corintios, reprochando su indulgencia en el placer y la pasión, “ustedes son sárquicos” (*Cf. I Co 3, 1*), e incapaces de recibir la doctrina más perfecta; mientras que en otra parte, haciendo una comparación de lo medio y lo perfecto, dice: “el hombre psíquico no recibe las cosas del Espíritu, porque son locura para él; pero el pneumático juzga todo y él no es juzgado por ningún hombre” (*Cf. I Co 2, 14*). Así como el hombre psíquico supera al sárquico, por la misma medida también el hombre pneumático es superior a éste.

7. Si, por lo tanto, la Escritura nos dice que el hombre se hizo al último, después de los seres animados, el Legislador no hace otra cosa más que revelarnos la doctrina del alma, considerando que lo que es perfecto está al final, según la secuencia necesaria del orden; ya que en lo racional también se incluyen los otros, mientras que en todo lo sensible también se da la forma vegetativa, y eso sólo se concibe en relación con lo material. Así, al parecer, la

² Esta cita no se encuentra en la *Epístola a los efesios*, sino en *1Ts 5, 23*.

θεωρεῖται μόνον· οὐκοῦν εἰκότως καθάπερ διὰ βαθμῶν ἢ φύσις, τῶν τῆς ζωῆς λέγω ἰδιωμάτων, ἀπὸ τῶν μικροτέρων ἐπὶ τὸ τέλειον ποιεῖται τὴν ἄνοδον.

8. Ἐπειδὴ τοίνυν λογικόν τι ζῶόν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, κατάλληλον ἔδει τῇ χρεῖα τοῦ λόγου κατασκευασθῆναι τὸ τοῦ σώματος ὄργανον· καθάπερ τοὺς μουσικούς ἐστιν ἰδεῖν πρὸς τὸ (146) τῶν ὀργάνων εἶδος τὴν μουσικὴν ἐκπονοῦντας, καὶ οὔτε διὰ βαρβίτων αὐλοῦντας οὔτε ἐν αὐλοῖς κιθαρίζοντας· κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἔδει τῷ λόγῳ κατάλληλον εἶναι τὴν τῶν ὀργάνων κατασκευὴν, ὡς ἂν προσφυῶς ἐνηχοίη πρὸς τὴν τῶν ῥημάτων χρεῖαν ὑπὸ τῶν φωνητικῶν μορίων τυπούμενος· διὰ τοῦτο συνητηθήσαν αἱ χεῖρες τῷ σώματι· εἰ γὰρ καὶ μυρίας ἐστὶν ἀπαριθμήσασθαι τὰς κατὰ τὸν βίον χρεῖας πρὸς ἃς τὰ εὐμήχανα ταῦτα καὶ πολυαρκτὴ τῶν χειρῶν ὄργανα χρησίμως ἔχει, πρὸς πᾶσαν τέχνην καὶ πᾶσαν ἐνέργειαν, τὸν κατὰ πόλεμόν τε καὶ εἰρήνην, εὐαφῶς μετιόντα· ἀλλὰ γε πρὸ τῶν ἄλλων διαφερόντως τοῦ λόγου χάριν προσέθηκεν αὐτὰς ἡ φύσις τῷ σώματι· εἰ γὰρ ἄμοιρος τῶν χειρῶν ὁ ἄνθρωπος ἦν, πάντως ἂν αὐτῷ καθ' ὁμοιότητα τῶν τετραπόδων καταλλήλως τῇ τῆς τροφῆς χρεῖα διεσκεύαστο τοῦ προσώπου τὰ μόρια· ὥστε προμήκη τε τὴν μορφήν εἶναι καὶ ἐπὶ μυκτῆρας ἀπολεπτύνεσθαι, καὶ προβεβληθῆσθαι τὰ χεῖλη τοῦ στόματος τυλώδη καὶ σταθερὰ καὶ παχέα, πρὸς τὴν ἀναίρεσιν τῆς πύας ἐπιτηδεῖως ἔχοντα· ἐγκεῖσθαι δὲ τοῖς ὀδοῦσι τὴν γλῶτταν, ἄλλην τινὰ τοιαύτην, πολύσαρκον καὶ ἀντιτυπὴ καὶ τραχεῖαν καὶ συγκατεργαζομένην τοῖς ὀδοῦσι τὸ ὑπ' ὀδόντα γινόμενον· ἢ ὑγρὰν τε καὶ διακεχυμένην κατὰ τὰ πλάγια, οἷα ἢ τῶν κυνῶν τε καὶ τῶν λοιπῶν τῶν ὠμοβόρων ἐστὶ, τῷ καρχάρῳ τῶν ὀδόντων μεταξὺ τῶν διαστημάτων ἐνδιαρρέουσα· εἰ οὖν μὴ παρήσαν αἱ χεῖρες τῷ σώματι, πῶς ἂν ἔναρθρος τούτῳ ἐνετυπώθη φωνή, τῆς κατασκευῆς τῶν κατὰ τὸ στόμα μορίων οὐ συνδιασηματιζομένης πρὸς τὴν χρεῖαν τοῦ φθόγγου; ὡς ἐπάναγκες εἶναι ἢ βληχᾶσθαι πάντως ἢ μηκάζειν ἢ ὑλακτεῖν ἢ χρεμετίζειν τὸν ἄνθρωπον, ἢ βουσὶν ἢ ὄνοις βοᾶν παραπλήσιον, (148) ἢ τινα θηριώδη μυκηθμὸν ἀφιέναι· νυνὶ δὲ, τῆς χειρὸς ἐντεθείσης τῷ σώματι, εὐσχολόν ἐστι τὸ στόμα τῇ ὑπηρεσίᾳ τοῦ λόγου. οὐκοῦν ἴδιον τῆς λογικῆς φύσεως αἱ χεῖρες ἀναπεφῆνασιν, οὕτω τοῦ Πλάστου διὰ τούτων ἐπινοήσαντος τῷ λόγῳ τὴν εὐκολίαν.

naturaleza lleva a cabo un ascenso, me refiero a las diversas propiedades de la vida, desde la básica hasta la perfecta.

8. Por lo tanto, puesto que el hombre es un animal racional, el instrumento de su cuerpo debe adaptarse al uso de la razón; como puede verse en los músicos que producen su música de acuerdo a la forma de sus instrumentos y no soplan las arpas ni tañen las flautas, del mismo modo, es necesario que la organización de estos instrumentos se adapte a la razón, de tal manera que al golpear los órganos vocales suenen correctamente las palabras. Por esta razón las manos están unidas al cuerpo; aunque se pueden contar en la vida cotidiana muchos usos para los cuales estos instrumentos fueron hábilmente diseñados y útiles: nuestras manos que siguen fácilmente cada arte y cada técnica, tanto en la guerra como en la paz, son útiles, por eso la naturaleza las puso en nuestro cuerpo privilegiándolas por una causa lógica. Porque si el hombre estuviera desprovisto de manos, las diversas partes de su rostro se habrían dispuesto de igual manera que los cuadrúpedos para adaptarse al propósito de su alimentación, de modo que su forma se habría alargado y habría apuntado hacia las fosas nasales y la boca. Los labios se habrían proyectado desde su boca, grumosos, rígidos y gruesos, aptos para recoger el pasto, y su lengua se habría colocado entre sus dientes, de tal manera que coincidiría con sus labios carnosos, duros y ásperos, ayudando a sus dientes a lidiar con lo que estaba debajo de sus muelas, o habría estado húmedo y colgando a un lado como el de los perros y otras bestias carnívoras, proyectándose a través de los huecos en su mandíbula con una hilera de dientes. Si, entonces, nuestro cuerpo no tuviera manos, ¿cómo se habría podido producir el sonido articulado en él, al ver que la forma de las partes de la boca no tenían la estructura adecuada para el uso del habla?, de modo que era absolutamente necesario que el hombre balara, berreara, ladrara, relinchara o bramara como los bueyes o asnos, o emitiera algún sonido bestial, pero como la mano es parte del cuerpo, la boca está libre para el servicio del habla. Entonces es evidente que las manos son parte de la naturaleza racional, pues el Creador ha ideado por sus medios una ventaja para la razón.

Κεφάλαιον θ. Ὅτι ὀργανικὸν κατεσκευάσθη τοῦ ἀνθρώπου τὸ σχῆμα πρὸς τὴν τοῦ λόγου χρείαν.

1. Ἐπειδὴ τοίνυν θεοειδῆ τινα χάριν τῷ πλάσματι ἡμῶν ὁ ποιήσας δεδώρηται, τῶν ἰδίων ἀγαθῶν ἐνθεὶς τῇ εἰκόνι τὰς ὁμοιότητας· διὰ τοῦτο τὰ μὲν λοιπὰ τῶν ἀγαθῶν ἔδωκεν ἐκ φιλοτιμίας τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει· νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως οὐκ ἔστι κυρίως εἰπεῖν ὅτι δέδωκεν ἀλλ' ὅτι μετέδωκε, τὸν ἴδιον αὐτοῦ τῆς φύσεως κόσμον ἐπιβαλὼν τῇ εἰκόνι. ἐπεὶ οὖν νοερόν τι χρῆμα καὶ ἀσώματόν ἐστιν ὁ νοῦς, ἀκοινώνητον ἂν ἔσχε τὴν χάριν καὶ ἄμικτον, μὴ διὰ τινος ἐπινοίας φανερουμένης αὐτοῦ τῆς κινήσεως· τούτου χάριν τῆς ὀργανικῆς ταύτης προσεδεήθη κατασκευῆς, ἵνα πλήκτρον δίκην τῶν φωνητικῶν μορίων ἀπτόμενος, διὰ τῆς ποιᾶς τῶν φθόγγων τυπώσεως ἐρμηνεύσῃ τὴν ἔνδοθεν κίνησιν.

2. Καὶ ὥσπερ τις μουσικῆς ἔμπειρος ὢν, ἰδίαν ἐκ πάθους μὴ ἔχει φωνήν, βουλόμενος δὲ φανεράν ποιῆσαι τὴν ἐπιστήμην, ἀλλοτρίαις ἐμμελωδοίῃ φωναῖς, δι' αὐλῶν ἢ λύρας δημοσιεύων τὴν τέχνην· οὕτω καὶ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, παντοδαπῶν νοημάτων εὐρετῆς ὢν, τῷ μὴ δύνασθαι τοῖς διὰ σωματικῶν αἰσθήσεων ἐπαΐουσι γυμνῇ τῇ ψυχῇ δεικνύειν τὰς τῆς διανοίας ὁρμὰς, καθάπερ τις ἀρμοστής ἔντεχνος, τῶν ἐμψύχων (150) τούτων ὀργάνων ἀπτόμενος, διὰ τῆς ἐν τούτοις ἡχῆς φανερὰ ποιεῖ τὰ κεκρυμμένα νοήματα.

3. Σύμμικτος δὲ τις ἢ μουσικῆ περὶ τὸ ἀνθρώπινον ὄργανον αὐλοῦ καὶ λύρας, ὥσπερ ἐν συνωδίᾳ τινὶ κατὰ ταῦτόν ἀλλήλοις συμφθεγγομένων. τὸ μὲν γὰρ πνεῦμα διὰ τῆς ἀρτηρίας, ἀπὸ τῶν πνευματοδόχων ἀγγείων ἀνωθούμενον, ὅταν ἡ ὁρμὴ τοῦ φθεγγομένου πρὸς φωνὴν τονώσῃ τὸ μέλος, ταῖς ἔνδοθεν προσαρασσόμενον προσβολαῖς, αἱ κυκλοτερῶς τὸν αὐλοειδῆ τοῦτον διειλήφασιν πόρον, μιμεῖται πῶς τὴν διὰ τοῦ αὐλοῦ γινομένην φωνήν, ταῖς ὑμενώδεσιν ἐξοχαῖς ἐν κύκλῳ περιδονούμενον· ὑπερῶα δὲ τὸν κάτωθεν φθόγγον ἐκδέχεται τῷ κατ' αὐτὴν κενώματι, διδύμοις αὐλοῖς τοῖς ἐπὶ τοὺς μυκτῆρας διήκουσι, καὶ οἷον λεπίδων τισὶν ἐξοχαῖς τοῖς περὶ τὸν ἡθμὸν χόνδροις τὴν φωνὴν περισχίζουσα, γεγωνοτέραν τὴν ἡχὴν ἀπεργάζεται· παρειαὶ δὲ καὶ γλῶσσα καὶ ἡ περὶ τὸν φάρυγγα διασκευῆ, καθ' ἣν ὁ ἀνθερεὼν ὑποχαλᾶται

Capítulo IX. Que la forma del hombre fue creada para servir como un instrumento al uso de la razón.

1. Entonces desde que nuestro Creador ha otorgado a nuestra creación una cierta gracia divina al implantar a su imagen la semejanza de sus propias excelencias, por esta razón dio, de su generosidad, sus demás dones a la naturaleza humana; pero no podemos decir estrictamente que Él dio la inteligencia y la prudencia, sino que las compartió, agregando a la imagen el adorno apropiado de su naturaleza. Entonces, dado que la inteligencia es una cosa inteligible e incorpórea, su gracia habría sido incomunicable y aislada, si su movimiento no se manifestara por algún artefacto. Por esta causa, todavía se necesitaba esta organización instrumental, que podría, como un plectro, tocar los órganos vocales e indicar por la calidad de las notas tocadas, el movimiento interno.

2. Y como si fuera un músico experto que pudo haber sido privado por algún afecto de su propia voz, y que, aun así, deseara dar a conocer su habilidad, podría hacer una melodía con voces de otros, y manifestar su arte con la ayuda de flautas o de la lira, así también la inteligencia humana descubre todo tipo de concepciones, ya que no es capaz, por la simple alma, de revelarse a aquellos que oyen por los sentidos corporales los movimientos de su comprensión, toca, como un compositor hábil, estos instrumentos animados y da a conocer sus pensamientos ocultos por medio del sonido producido con ellos.

3. Así pues, la música del instrumento humano es una especie de compuesto de flauta y lira, que suenan juntas en combinación, como una pieza musical concertada. En cuanto a la respiración, cuando es expulsada de los conductos que reciben aire a través de la tráquea, cuando el impulso del hablante pronuncia un sonido armónico y cuando golpea contra las protuberancias internas que dividen este paso en forma de flauta en una disposición circular, imita de alguna manera el sonido emitido a través de ella, siendo conducido por las proyecciones membranosas; pero el paladar recibe el sonido de abajo en su propia concavidad y divide el sonido por los dos conductos que se extienden hasta las fosas nasales y por los cartílagos alrededor del hueso etmoides, como por alguna protuberancia escamosa, hace que su resonancia sea más fuerte; mientras que la mejilla, la lengua y el mecanismo de la faringe

κοιλαινόμενος, καὶ ὀξύτονῶν ἐπιτείνεται –ταῦτα πάντα τὴν ἐν ταῖς νευραῖς τοῦ πλήκτρου κίνησιν ὑποκρίνεται ποικίλως καὶ πολυτρόπως, ἐπὶ καιροῦ σὺν πολλῷ τῷ τάχει μεθαρμόζοντα πρὸς τὴν χρείαν τοῦς τόνους· χειλέων δὲ διαστολὴ καὶ ἐπίμυσις ταῦτὸν ποιεῖ τοῖς διὰ τῶν δακτύλων ἐπιλαμβάνουσι τοῦ ἀύλου τὸ πνεῦμα κατὰ τὴν ἀρμονίαν τοῦ μέλους.

por el que se relaja la barbilla al estirarla y se aprieta cuando se extiende hasta determinado punto, todo esto responde al movimiento del plectro sobre las cuerdas de muchas y variadas maneras, según la ocasión, la disposición de los tonos, y la apertura y el cierre de los labios tienen el mismo efecto que los ejecutantes producen cuando controlan el aire de la flauta con sus dedos, según el ritmo de la melodía.

Κεφάλαιον ι. Ὅτι διὰ τῶν αἰσθήσεων ὁ νοῦς ἐνεργεῖ.

1. Οὕτω τοίνυν τοῦ νοῦ διὰ τῆς ὀργανικῆς ταύτης κατασκευῆς ἐν ἡμῖν μουσουργοῦντος τὸν λόγον, λογικοὶ γεγόναμεν, οὐκ ἂν (ὡς οἶμαι) ἔχοντες τὴν τοῦ λόγου χάριν εἰ τὸ βαρὺ τε καὶ (152) ἐπίπονον τῆς κατὰ τὴν βρῶσιν λατρείας χεῖλεσι τὴν χρεῖαν τοῦ σώματος ἐπορίζομεν· νυνὶ δὲ τὴν τοιαύτην λειτουργίαν αἱ χεῖρες εἰς ἑαυτὰς μετενέγκασαι, εὐθετον τῇ ὑπηρεσίᾳ τοῦ λόγου τὸ στόμα κατέλιπον.

2. Διπλῆ δὲ περὶ τὸ ὄργανον ἢ ἐνέργεια· ἢ μὲν πρὸς ἐργασίαν ἠχῆς, ἢ δὲ πρὸς ὑποδοχὴν τῶν ἔξωθεν νοημάτων· καὶ οὐκ ἐπιμίγνυται πρὸς τὴν ἑτέραν ἢ ἄλλη, ἀλλὰ παραμένει τῇ ἐνεργείᾳ ἐφ' ἣ ἐτάχθη παρὰ τῆς φύσεως, οὐκ ἐνοχλοῦσα τῇ γείτονι, οὔτε τῆς ἀκοῆς λαλούσης, οὔτε τῆς φωνῆς ἀκουούσης· ἢ μὲν γὰρ ἀεὶ τι πάντως προίεται, ἢ δὲ ἀκοὴ δεχομένη διηνεκῶς οὐκ ἐμπίπλαται, καθὼς φησί που Σολομών.

3. Ὁ μοι δοκεῖ καὶ μάλιστα τῶν ἐν ἡμῖν ἄξιον εἶναι καὶ θαυμάζεσθαι, τί τὸ πλάτος ἐκείνου τοῦ ἔνδοθεν χωρήματος, εἰς ὃ πάντα συρρεῖ τὰ διὰ τῆς ἀκοῆς εἰσχεόμενα; τίνες οἱ ὑπομνηματογράφοι τῶν εἰσαγομένων ἐν αὐτῇ λόγων; καὶ ποῖα δοχεῖα τῶν ἐντιθεμένων τῇ ἀκοῇ νοημάτων; καὶ πῶς, πολλῶν τε καὶ παντοδαπῶν ἀλλήλοις ἐπεμβαλλομένων, σύγχυσις καὶ πλάνη κατὰ τὴν ἐπάλληλον θέσιν τῶν ἐγκειμένων οὐ γίνεται; τὸ ἴσον δ' ἂν τις καὶ ἐπὶ τῆς τῶν ὄψεων ἐνεργείας θαυμάσειεν· ὁμοίως γὰρ καὶ διὰ τούτων ὁ νοῦς τῶν ἔξω τοῦ σώματος ἐπιδράσεται, καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἔλκει τῶν φαινομένων τὰ εἶδωλα, τοὺς χαρακτῆρας τῶν ὀρατῶν ἐν ἑαυτῷ καταγράφων.

4. Καὶ ὥσπερ εἴ τις πολύχωρος εἴη πόλις ἐκ διαφόρων εἰσόδων τοὺς πρὸς αὐτὴν συμφοιτῶντας εἰσδεχομένη, οὐκ ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τι τῶν ἐν τῇ πόλει συνδραμοῦνται οἱ πάντες, ἀλλ' οἱ μὲν κατὰ τὴν ἀγορὰν, οἱ δὲ κατὰ τὰς οἰκήσεις, ἄλλοι δὲ κατὰ τὰς ἐκκλησίας ἢ τὰς πλατείας ἢ τοὺς στενωπούς, ἢ τὰ θέατρα, κατὰ τὴν ἰδίαν ἕκαστος γνώμην μεταχωρήσουσι· τοιαύτην τινὰ βλέπω καὶ τὴν τοῦ νοῦ πόλιν τὴν ἔνδοθεν ἐν ἡμῖν συνφικισμένην, ἣν διάφοροι

Capítulo X. Que la inteligencia actúa por medio de los sentidos.

1. Ya que la inteligencia produce la música del lenguaje por medio de nuestra creación instrumental, nacemos con la capacidad de hablar, mientras que, creo, no deberíamos haber tenido la gracia del lenguaje si hubiéramos tenido que emplear nuestros labios para suplir la necesidad del cuerpo: la parte pesada y laboriosa de la tarea de proporcionar alimentos. Sin embargo, las manos se apropian de tal menester y dejan la boca disponible para el servicio del habla.

2. La capacidad del instrumento es doble: una, para producir el sonido; la otra, para recibir los conceptos desde afuera sin mezclarse una con otra, ateniéndose a la operación para la cual fue designada por naturaleza, sin interferir con la otra, ya sea el oír cuando se habla, o el hablar cuando se escucha, porque el último siempre está emitiendo algo, mientras que el oído, como bien dice Salomón en algún lugar, no se satura aunque escuche continuamente (*cf. Qo 1, 8*).

3. Esto me parece del más alto valor y admiración ¿cuál es el alcance de ese receptáculo interno hacia el que fluye todo lo que es vertido en nuestra audición?, ¿qué registra las palabras introducidas en ella?, ¿qué almacena los conceptos que entran en nuestro oído? y ¿cómo es que, cuando muchos de ellos, de varios tipos, se sobreponen unos con otros, no surge confusión ni error en la posición de las cosas allí depositadas? Y uno puede tener la sensación de asombro con respecto a la operación de la vista, porque la inteligencia también capta aquellas cosas que son externas al cuerpo, y atrae hacia sí las imágenes de los fenómenos, imprimiendo en sí las cosas que se ven.

4. Y como si hubiera una gran ciudad que recibiera a todos los que llegan por diferentes entradas, que no se juntan en ningún lugar en particular, sino que algunos irán al ágora, otros a las casas, otros a las iglesias, a las calles, a las callejuelas o a los teatros, cada uno de acuerdo con su propia inclinación; veo esa ciudad de la inteligencia establecida dentro de nosotros, la cual está llena de diferentes entradas, a saber, los sentidos; mientras que la

μὲν αἰ διὰ τῶν (154) αἰσθήσεων εἴσοδοι καταπληροῦσιν· ἕκαστον δὲ τῶν εἰσιόντων φιλοκρινῶν τε καὶ διεξετάζων ὁ νοῦς, τοῖς καταλλήλοις τῆς γνώσεως τόποις ἐναποτίθεται.

5. Καὶ ὥσπερ ἐπὶ τοῦ κατὰ τὴν πόλιν ὑποδείγματος, ἔστι πολλάκις ὁμοφύλους τινὰς ὄντας καὶ συγγενεῖς μὴ διὰ τῆς αὐτῆς πύλης ἐντὸς γενέσθαι, ἄλλου κατ' ἄλλην εἴσοδον κατὰ τὸ συμβὰν εἰσδραμόντος, οὐδὲν δὲ ἦττον ἐντὸς τῆς περιβολῆς τοῦ τείχους γενόμενοι, πάλιν μετ' ἀλλήλων εἰσι, πρὸς ἀλλήλους οἰκείως ἔχοντες· καὶ τὸ ἔμπαλιν ἐστὶν εὐρεῖν γινόμενον· οἱ γὰρ ἀπεξενωμένοι τε καὶ ἄγνωστοι ἀλλήλων μιᾷ χροῶνται πρὸς τὴν πόλιν εἰσόδῳ πολλάκις, ἀλλ' οὐ συνάπτει τούτους ἀλλήλοις ἢ κατὰ τὴν εἴσοδον κοινωνία· δύνανται γὰρ καὶ ἐντὸς γενόμενοι διακριθῆναι πρὸς τὸ ὁμόφυλον· τοιοῦτόν τι βλέπω καὶ ἐπὶ τῆς κατὰ τὸν νοῦν εὐρυχωρίας· πολλάκις γὰρ καὶ ἐκ διαφόρων τῶν αἰσθητηρίων μία γνῶσις ἡμῖν συναγείρεται, τοῦ αὐτοῦ πράγματος πολυμερῶς πρὸς τὰς αἰσθήσεις μεριζομένου· πάλιν δ' αὖ τὸ ἐναντίον, ἔστιν ἐκ μιᾶς τινος τῶν αἰσθήσεων πολλὰ καὶ ποικίλα μαθεῖν, οὐδὲν ἀλλήλοις κατὰ τὴν φύσιν συμβαίνοντα.

6. Οἶον· κρεῖττον γὰρ ἐν ὑποδείγματι διασαφηνίσει τὸν λόγον· προκείσθω ζητεῖσθαι τι περὶ χυμῶν ιδιότητος, τί μὲν ἡδὺ πρὸς τὴν αἴσθησιν, τί δὲ φευκτὸν τοῖς γευομένοις ἐστίν· οὐκοῦν εὐρέθη διὰ τῆς πείρας ἦτε τῆς χολῆς πικρότης καὶ τὸ προσηγὲς τῆς κατὰ τὸ μέλι ποιότητος· φανερῶν δὲ ὄντων τούτων, μίαν εἰσάγει γνῶσιν (τὸ αὐτὸ πρᾶγμα πολυμερῶς τῇ διανοίᾳ εἰσοικιζόμενον) ἢ γεῦσις, ἢ ὄσφρησις, ἢ ἀκοή, πολλάκις δὲ καὶ ἡ ἀφή, καὶ ἡ ὄψις· καὶ γὰρ ἰδὼν τις τὸ μέλι, καὶ τοῦ ὀνόματος ἀκούσας, καὶ τῇ γεύσει λαβὼν, καὶ τὸν ἀτμὸν διὰ τῆς ὀσφρήσεως ἐπιγνοῦς, καὶ τῇ ἀφῆ δοκιμάσας, τὸ αὐτὸ πρᾶγμα δι' ἑκάστου τῶν αἰσθητηρίων ἐγνώρισε. (156)

7. Ποικίλα δὲ πάλιν καὶ πολυειδῆ διὰ μιᾶς τινος αἰσθήσεως διδασκόμεθα· τῆς τε ἀκοῆς παντοίας δεχομένης φωνὰς, τῆς τε διὰ τῶν ὀφθαλμῶν ἀντιλήψεως ἀδιάκριτον ἐχούσης τὴν ἐνέργειαν ἐπὶ τῆς τῶν ἑτερογενῶν θεωρίας· ὁμοίως γὰρ λευκῷ τε προσπίπτει καὶ μέλανι καὶ πᾶσι τοῖς κατὰ τὸ ἐναντίον διεστῶσι τῷ χρώματι. οὕτως ἢ γεῦσις, οὕτως ἢ ὄσφρησις, οὕτως ἢ διὰ τῆς ἀφῆς κατανόησις, παντοδαπῶν πραγμάτων ἐκάστη διὰ τῆς οἰκείας ἀντιλήψεως τὴν γνῶσιν ἐντίθησιν.

inteligencia, distinguiendo y examinando cada cosa que le llega, la almacena en sus correspondientes lugares de conocimiento.

5. Y como en el ejemplo de la ciudad, muchas veces hay familiares y parientes que no entran por la misma puerta, ingresando por diversos lugares, como puede suceder, pero ninguno es menos cuando entra en el circuito de la muralla, pues otra vez se vuelven a juntar, manteniéndose entre sí en estrecha relación, y puede ser que suceda lo contrario para los que son extraños y mutuamente desconocidos, que a menudo toman una misma entrada a la ciudad, sin embargo, la entrada común no los une, porque incluso cuando están dentro pueden separarse para unirse a su parentela. Veo que tal cosa se discierne en el amplio territorio de nuestra inteligencia, porque a menudo el conocimiento que obtenemos de los diferentes sentidos es uno, ya que el mismo objeto se divide en varias partes en relación con los sentidos y nuevamente, por el contrario, podemos aprender de un sentido muchas y variadas cosas que no tienen afinidad entre sí.

6. Por ejemplo, ya que es mejor aclarar este argumento con una ilustración, supongamos que estamos investigando la propiedad de los gustos: lo que es dulce para el sentido y lo que deben evitar los catadores. Encontramos, entonces, por experiencia, tanto la amargura de la hiel como la dulzura de la miel, pero cuando se experimentan estos sabores, se produce un conocimiento –lo mismo se está introduciendo en nuestra comprensión de varias maneras– por el gusto, el olfato, el oído y, a menudo también, por el tacto y la vista. Porque cuando uno ve la miel, oye su nombre y la recibe a través del gusto, identifica su olor por el olfato, y la palpa por el tacto, reconoce el mismo objeto con cada uno de sus sentidos.

7. Por otro lado, obtenemos información variada y multiforme por un sentido, ya que a medida que la audición recibe todo tipo de sonidos y nuestra percepción visual ejerce su función al contemplar cosas de diferentes formas, ya que se iluminan por igual en blanco y negro y todas las cosas que se distinguen por el contraste del color, así el gusto, el olfato y la percepción por el tacto. Cada uno implanta en nosotros mediante su propio poder perceptivo el conocimiento de todo tipo de sensaciones.

Κεφάλαιον ια. Ὅτι ἀθεώρητος ἡ τοῦ νοῦ φύσις.

1. Τί τοίνυν ἐστὶ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ νοῦς, ὁ ταῖς αἰσθητικαῖς δυνάμεσιν ἑαυτὸν ἐπιμερίζων, καὶ δι' ἐκάστης καταλλήλως τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ἀναλαμβάνων; ὅτι γὰρ ἄλλο τι παρὰ τὰς αἰσθήσεις ἐστίν, οὐκ ἂν οἶμαί τινα τῶν ἐμφρόνων ἀμφιβάλλειν· εἰ γὰρ ταῦτόν ἦν τῇ αἰσθήσει, πρὸς ἕν πάντως εἶχε τῶν κατ' αἴσθησιν ἐνεργουμένων τὴν οἰκειότητα, διὰ τὸ ἀπλοῦν μὲν αὐτὸν εἶναι, μηδὲν δὲ ποικίλον ἐν τῷ ἀπλῷ θεωρεῖσθαι· νυνὶ δὲ πάντων συντιθεμένων, ἄλλο μὲν τι τὴν ἀφήν εἶναι, ἄλλο δὲ τὴν ὄσφρησιν, καὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως ἀκοινωνήτως τε καὶ ἀμίκτως πρὸς ἄλληλα διακειμένων, ἐπειδὴ κατὰ τὸ ἴσον ἐκάστη καταλλήλως πάρεστιν, ἕτερόν τινα χρὴ πάντως αὐτὸν παρὰ τὴν αἰσθητικὴν ὑποτίθεσθαι φύσιν, ὡς ἂν μὴ τις ποικιλία τῷ νοητῷ συμμιχθεῖη.

2. Τίς ἔγνω νοῦν Κυρίου; φησὶν ὁ ἀπόστολος· ἐγὼ δὲ παρὰ τοῦτό φημι, τίς τὸν ἴδιον νοῦν κατενόησεν; εἰπάτωσαν οἱ τοῦ Θεοῦ τὴν φύσιν ἐντὸς ποιούμενοι τῆς ἑαυτῶν καταλήψεως, εἰ ἑαυτοὺς κατενόησαν; εἰ τοῦ ἰδίου νοῦ τὴν φύσιν ἐπέγνωσαν; Πολυμερὴς τις ἐστὶ καὶ πολυσύνθετος; καὶ πῶς τὸ νοητὸν ἐν συνθέσει; ἢ τίς ὁ τῆς τῶν ἑτερογενῶν ἀνακράσεως τρόπος; (158) Ἄλλ' ἀπλοῦς καὶ ἀσύνθετος; καὶ πῶς εἰς τὴν πολυμέρειαν τὴν αἰσθητικὴν διασπείρεται; πῶς ἐν μονότητι τὸ ποικίλον; πῶς ἐν ποικιλίᾳ τὸ ἕν;

3. Ἄλλ' ἔγνω τῶν ἠπορημένων τὴν λύσιν, ἐπ' αὐτὴν ἀναδραμὼν τοῦ Θεοῦ τὴν φωνήν· ποιήσωμεν γὰρ, φησὶν, ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν. ἢ γὰρ εἰκὼν ἕως ἂν ἐν μηδενὶ λείπηται τῶν κατὰ τὸ ἀρχέτυπον νοουμένων, κυρίως ἐστὶν εἰκὼν· καθ' ὃ δ' ἂν διαπέση τῆς πρὸς τὸ πρωτότυπον ὁμοιότητος, κατ' ἐκεῖνο τὸ μέρος εἰκὼν οὐκ ἔστιν· οὐκοῦν ἐπειδὴ ἐν τῶν περὶ τὴν θείαν φύσιν θεωρουμένων ἐστὶ τὸ ἀκατάληπτον τῆς οὐσίας· ἀνάγκη πᾶσα καὶ τούτῳ τὴν εἰκόνα πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἔχειν τὴν μίμησιν.

4. Εἰ γὰρ ἢ μὲν τῆς εἰκόνας φύσις κατελαμβάνετο, τὸ δὲ πρωτότυπον ὑπὲρ κατάληψιν ἦν· ἢ ἐναντιότης τῶν ἐπιθεωρουμένων τὸ διημαρτημένον τῆς εἰκόνας διήλεγχεν· ἐπειδὴ δὲ διαφεύγει τὴν γνῶσιν ἢ κατὰ τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον φύσις, ὅς ἐστι κατ' εἰκόνα τοῦ

Capítulo XI. Que la naturaleza de la inteligencia es incognoscible.

1. ¿Qué es entonces, en su propia naturaleza, la inteligencia, que se divide en operaciones sensibles y recibe, por medio de cada una, el conocimiento de los seres? Supongo que ninguno de los seres racionales duda que sea una cosa distinta de los sentidos; pues si fuera idéntica a éstos, se reduciría a uno la igualdad de las operaciones del sentido, porque éste es simple y en lo que es simple no se puede encontrar diversidad. Sin embargo, todos concuerdan en que tocar es una cosa y oler, otra, y como los demás sentidos están situados de manera similar entre sí para excluir la intercomunicación o la mezcla, por eso debemos suponer, ya que la inteligencia está presente en cada uno, que es totalmente diferente a la naturaleza sensible, de modo que ninguna variación se mezcla con lo inteligible.

2. ¿Quién ha conocido el pensamiento del Señor? (*Rm* 11, 34), pregunta el Apóstol; y yo pregunto esto, ¿quién ha comprendido su propio pensamiento? Los que consideren que la naturaleza de Dios está dentro de su comprensión digan si se comprenden a sí mismos y si conocen la naturaleza de su propia inteligencia. Es múltiple y compleja. ¿Cómo puede ser compuesto lo inteligible? o ¿de qué forma se mezcla lo heterogéneo? Pero si es simple y no compuesto, ¿cómo se hace presente en los múltiples sentidos?, ¿cómo hay diversidad en la singularidad? y ¿cómo en la diversidad hay unidad?

3. Encuentro la solución de estas dificultades recurriendo a la Palabra de Dios; porque Él dice: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (*Gn* 1, 26). La imagen es propiamente una imagen siempre que no falle en ninguno de esos atributos que percibimos en el arquetipo, pero cuando no tiene parecido con el prototipo, deja de ser una imagen; por lo tanto, dado que uno de los atributos que se puede ver en la naturaleza divina es la incomprendibilidad de la esencia, es claramente necesario que la imagen sea imitación del arquetipo.

4. Porque si la naturaleza de la imagen fuera aprehendida, y el prototipo estuviera por encima de nuestra comprensión, la diversidad de atributos que se contemplan probaría el defecto de la imagen; pero dado que no conocemos la naturaleza de nuestra inteligencia, que es la

Κτίσαντος, ἀκριβῆ πρὸς τὸ ὑπερκείμενον ἔχει τὴν ὁμοιότητα, τῷ καθ' ἑαυτὸν ἀγνώστῳ
χαρακτηρίζων τὴν ἀκατάληπτον φύσιν.

imagen del Creador, porque tiene una semejanza precisa con la naturaleza superior, por la propia inconciencia, desconoce la naturaleza incomprensible.

Κεφάλαιον ιβ. Ἐξέτασις ἐν τίνι τὸ ἡγεμονικὸν νομιστέον, ἐν ᾧ καὶ περὶ δακρύων καὶ γέλωτος φυσιολογία, καὶ θεώρημά τι φυσικὸν περὶ τῆς κατὰ τὴν ὕλην καὶ τὴν φύσιν καὶ τὸν νοῦν κοινωνίας.

1. Σιγάτω τοίνυν πᾶσα στοχαστικὴ ματαιολογία τῶν μορίοις τισὶ σωματικοῖς τὴν νοητὴν ἐναποκλειόντων ἐνέργειαν· ὧν οἱ μὲν ἐν καρδίᾳ τὸ ἡγεμονικὸν εἶναι τίθενται, οἱ δὲ τῷ ἐγκεφάλῳ τὸν νοῦν ἐνδιαιτᾶσθαι φασιν, ἐπιπολαίοις τισὶ πιθανότησι τὰς τοιαύτας ἐπινοίας κρατοῦντες. Ὁ μὲν γὰρ τῇ καρδίᾳ προστιθεὶς τὴν ἡγεμονίαν, τὴν κατὰ τόπον αὐτῆς θέσιν ποιεῖται τοῦ λόγου (160) τεκμήριον, διὰ τὸ δοκεῖν πως τὴν μέσην τοῦ παντὸς σώματος ἐπέχειν χώραν αὐτὴν, ὡς τῆς προαιρετικῆς κινήσεως εὐκόλως ἐκ τοῦ μέσου πρὸς ἅπαν μεριζομένης τὸ σῶμα, καὶ οὕτως εἰς ἐνέργειαν προϊούσης· καὶ μαρτύριον ποιεῖται τοῦ λόγου τὴν λυπηράν τε καὶ θυμώδη τοῦ ἀνθρώπου διάθεσιν, ὅτι δοκεῖ πως τὰ τοιαῦτα πάθη συγκινεῖν τὸ μέρος τοῦτο πρὸς τὴν συμπάθειαν. Οἱ δὲ τὸν ἐγκέφαλον ἀφιεροῦντες τῷ λογισμῷ, ὥσπερ ἀκρόπολιν τινα τοῦ παντὸς σώματος τὴν κεφαλὴν δεδομησθαι παρὰ τῆς φύσεως λέγουσιν· ἐνοικεῖν δὲ ταύτῃ καθάπερ τινὰ βασιλέα τὸν νοῦν, οἷόν τισιν ἀγγελοφόροις ἢ ὑπασισταῖς, τοῖς αἰσθητηρίοις ἐν κύκλῳ δορυφορούμενον· σημεῖον δὲ καὶ οὗτοι τῆς τοιαύτης ὑπονοίας ποιοῦνται, τὸ παράγεσθαι τοῦ καθεστηκότος τὸν λογισμὸν τῶν κεκακωμένων τὰς μήνιγγας, καὶ τὸ ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ πρόποντος γίνεσθαι τοὺς ἐν μέθῃ καρηβαρήσαντας.

2. Προστιθέασι δὲ καὶ τινὰς φυσικώτερας αἰτίας τῆς τοιαύτης περὶ τὸ ἡγεμονικὸν ὑπονοίας ἐκάτερος τῶν ταύταις ταῖς δόξαις παρισταμένων. Ὁ μὲν γὰρ πρὸς τὸ πυρῶδες συγγενῶς ἔχειν τὴν ἐκ τῆς διανοίας κίνησιν λέγει, διὰ τὸ ἀεικίνητον εἶναι καὶ τὸ πῦρ καὶ τὴν διάνοιαν· καὶ ἐπειδὴ πηγάζειν ἐν τῷ μορίῳ τῆς καρδίας ἢ θερμότης ὁμολογεῖται, διὰ τοῦτο τῷ εὐκινήτῳ τῆς θερμότητος τὴν τοῦ νοῦ κίνησιν ἀνακεκρᾶσθαι λέγων, δοχεῖον τῆς νοερᾶς φύσεως τὴν καρδίαν εἶναι φησιν, ἐν ἧ τὸ θερμὸν περιεῖληπται. Ὁ δὲ ἕτερος πᾶσι τοῖς αἰσθητηρίοις οἷον ὑποβάθραν τινὰ καὶ ρίζαν εἶναι λέγει τὴν μήνιγγα (οὕτω γὰρ ὀνομάζουσι τὸν περιεκτικὸν τοῦ ἐγκεφάλου ὑμένα) καὶ τούτῳ πιστοῦται τὸν ἴδιον λόγον· ὡς οὐχ ἐτέρωθι τῆς νοητικῆς ἐνεργείας καθιδρυμένης, εἰ μὴ κατ' ἐκεῖνο τὸ μέρος, ᾧ καὶ τὸ οὖς ἐφηρμοσμένον τὰς

Capítulo XII. Examen que considera en dónde reside el principio rector del alma; en donde también hay una fisiología de las lágrimas y la risa, y una especulación física sobre la relación entre la materia, la naturaleza y la inteligencia.

1. Baste, entonces, toda discusión vana y conjetural de aquellos que limitan la capacidad inteligible a ciertos órganos corporales; de los que algunos establecen que el principio rector está en el corazón, mientras que otros dicen que la inteligencia reside en el cerebro, fortaleciendo tales opiniones con algunas superficialidades plausibles. Porque el que atribuye la autoridad principal al corazón pone de manifiesto la posición local de su argumento, ya que parece que, de alguna manera, está en medio del cuerpo, sobre la base de que el movimiento de la voluntad se distribuye fácilmente desde el centro a todo el cuerpo, y así procede a la operación; y hace que la disposición problemática y apasionada del hombre sea un testimonio de su argumento, porque tales afectos parecen, de alguna manera, acoger este argumento con simpatía. Por otra parte, aquellos que consagran el cerebro al razonamiento, dicen que la cabeza ha sido construida por la naturaleza como una ciudadela del cuerpo, y que en ella la inteligencia mora como un rey defendido por los sentidos que lo rodean, como mensajeros o escuderos; estos encuentran un signo de su opinión en el hecho de que el razonamiento de aquellos que han sufrido alguna lesión en la membrana del cerebro está distorsionada de manera anormal, y que aquellos cuyas cabezas están llenas de intoxicación ignoran lo que es aparente.

2. Cada uno de los que defienden estos puntos de vista expone algunas razones de un carácter más físico en pro de su opinión con respecto al principio rector. Uno declara que el movimiento que procede de la comprensión es un tanto similar a la naturaleza del fuego, porque el fuego y la comprensión están igualmente en movimiento continuo; y dado que se concibe que el calor tiene su origen en la región del corazón, éste dice que el movimiento de la mente se complica con la movilidad del calor, y afirma que el corazón, en el cual el calor está concentrado, es el receptáculo de la naturaleza inteligente. Aquel declara que la membrana cerebral –pues así llaman al tejido que rodea el cerebro– es fundamento y raíz de todos los sentidos, y, por lo tanto, hace su propio argumento, sobre la base de que la energía intelectual no puede tener su sede, salvo en esa parte donde el oído, conectado con ella, entra

ἐμπιπούσας αὐτῷ φωνὰς προσαράσσει· καὶ ἡ ὄψις κατὰ τὸν πυθμένα τῆς τῶν ὀφθαλμῶν ἔδρας συμπεφυκυῖα, διὰ τῶν ἐμπιπτόντων ταῖς (162) κόραις εἰδώλων πρὸς τὸ ἔσω ποιεῖται τὴν τύπωσιν· καὶ τῶν ἀτμῶν αἱ ποιότητες διὰ τῆς τῶν ὀσφρήσεων ὀλκῆς ἐν αὐτῷ διακρίνονται· καὶ ἡ κατὰ τὴν γεῦσιν αἴσθησις τῇ ἐπικρίσει τῆς μήνιγγος δοκιμάζεται, ἐκ τοῦ σύνεγγυς ἐκφύσεις τινὰς νευρώδεις ἀφ' ἑαυτῆς αἰσθητικὰς διὰ τῶν ἀύχενίων σπονδύλων ἐπὶ τὸν ἰσθμοειδῆ πόρον κατὰ τοὺς αὐτόθι μύας ἐγκαταμιξάσης.

3. Ἐγὼ δὲ τὸ μὲν ἐπιταράσσεσθαι πολλάκις πρὸς τὰς τῶν παθημάτων ἐπικρατήσεις τὸ διανοητικὸν τῆς ψυχῆς, καὶ ἀμβλύνεσθαι τῆς κατὰ φύσιν ἐνεργείας τὸν λογισμὸν ἕκ τινος σωματικῆς περιστάσεως, ἀληθὲς εἶναι φημί· καὶ πηγὴν τινὰ τοῦ κατὰ τὸ σῶμα πυρώδους τὴν καρδίαν εἶναι, πρὸς τὰς θυμώδεις ὀρμὰς συγκινουμένην· καὶ ἔτι πρὸς τούτοις, τὸ ὑποβεβλήσθαι τοῖς αἰσθητηρίοις τὴν μήνιγγα, κατὰ τὸν λόγον τῶν τὰ τοιαῦτα φυσιολογούντων, περιπτυσσομένην ἐν ἑαυτῇ τὸν ἐγκέφαλον καὶ τοῖς ἐκεῖθεν ἀτμοῖς ὑπαλειφομένην, τῶν ταῖς ἀνατομικαῖς θεωρίας ἐσχολακότων τὸ τοιοῦτον ἀκούων, οὐκ ἀθετῶ τὸ λεγόμενον· οὐ μὴν ἀπόδειξιν ποιῶμαι ταύτην τοῦ τοπικαῖς τισι περιγραφαῖς ἐμπεριελήφθαι τὴν ἀσώματον φύσιν.

4. Τὰς τε γὰρ παραφορὰς οὐκ ἐκ μόνης καρηβαρίας γίνεσθαι μεμαθήκαμεν, ἀλλὰ καὶ τῶν τὰς πλευρὰς ὑπεζωκότων ὑμένων ἐμπαθῶς διατεθέντων ὁμοίως ἀρρωστεῖν τὸ διανοητικὸν διορίζονται οἱ τῆς ἰατρικῆς ἐπιστήμονες, φρενίτιν τὸ πάθος καλοῦντες, ἐπειδὴ φρένες τοῖς ὑμέσι τούτοις ἐστὶ τὸ ὄνομα. Καὶ ἡ ἀπὸ τῆς λύπης ἐπὶ τὴν καρδίαν γινομένη συναίσθησις ἐσφαλμένως ὑπονοεῖται· οὐ γὰρ τῆς καρδίας ἀλλὰ τοῦ στόματος τῆς κοιλίας δριμυσομένου, εἰς τὴν καρδίαν τὸ πάθος ὑπ' ἀπειρίας ἀνάγουσι. Τοιοῦτον δὲ τι φασὶν οἱ ἐπεσκεμμένοι δι' ἀκριβείας τὰ πάθη, ὅτι συμπτώσεως τῶν πόρων καὶ μύσεως (164) ἐν ταῖς λυπηραῖς διαθέσεσι φυσικῶς περὶ ἅπαν γινομένης τὸ σῶμα, πρὸς τὰς ἐν τῷ βάθει κοιλότητος συνωθεῖται πᾶν τὸ πρὸς τὴν διαπνοὴν κωλυόμενον· ὅθεν καὶ τῶν ἀναπνευστικῶν σπλάγγνων στενοχωρουμένων τῷ περιέχοντι, βιαιότερα πολλάκις ἡ ὀλκὴ τοῦ πνεύματος ὑπὸ τῆς φύσεως γίνεται, πρὸς τὴν τῶν συμπεπτωκότων διαστολὴν τὸ στενωθὲν εὐρυνούσης· τὸ δὲ τοιοῦτον ἄσθμα σύμπτωμα λύπης ποιούμεθα, στεναγμὸν αὐτὸ καὶ ἀναποπνιασμὸν ὀνομάζοντες. Ἀλλὰ καὶ τὸ δοκοῦν ὑποθλίβειν τὸ περικάρδιον μέρος, οὐ τῆς καρδίας ἀλλὰ τοῦ στόματός ἐστι τῆς γαστρὸς ἀηδία, διὰ τῆς αὐτῆς αἰτίας, λέγω δὴ, τῆς κατὰ τὴν σύμπτωσιν τῶν πόρων, τοῦ χοληδόχου ἀγγείου

en contacto con los sonidos que percibe, y la vista que naturalmente pertenece a las órbitas de

los ojos hace su representación interna por medio de las imágenes que llegan a las pupilas, mientras que los olores se perciben en él al ser aspirados por la nariz, y el sentido del gusto se prueba mediante la membrana cerebral, que envía desde sí procesos nerviosos sensibles a través de las cervicales hacia la cavidad etmoidal y se une con los músculos allí mismo.

3. Admito que es verdad que la parte intelectual del alma a menudo se ve perturbada por la prevalencia de las pasiones y que la razón es embotada por algún accidente corporal para obstaculizar la operación natural, y que el corazón es una fuente de fuego para el cuerpo, y se corresponde con los impulsos de las pasiones; y además de esto, no rechazo, ya que conozco muy de cerca esta explicación de aquellos que dedican su tiempo a investigaciones anatómicas, la afirmación de que la membrana cerebral, según la teoría de los que tienen una amplia visión fisiológica, envolviendo en sí mismo al cerebro e impregnándolo de los vapores que emanan de él, forma una base para los sentidos; sin embargo, no sostengo esto como una prueba de que la naturaleza incorpórea esté acotada por límites espaciales.

4. Ciertamente, somos conscientes de que los delirios no surgen sólo de la ebriedad, sino que los médicos expertos declaran que nuestro intelecto también está debilitado por las membranas que subyacen a los lados afectados por la enfermedad que llaman frenesí, ya que el nombre dado a esas membranas es *phrenes*. Y se supone erróneamente que la sensación resultante del dolor surge en el corazón, pero no es de éste, sino que la boca del estómago es lo que duele; por desconocimiento, las personas adjudican el afecto al corazón; sin embargo, quienes han estudiado cuidadosamente los malestares dicen que mediante la compresión y el cierre de los poros, que naturalmente tienen lugar en todo el cuerpo en una condición de dolor, todo lo que encuentra un obstáculo a su paso es conducido a las cavidades en el interior del cuerpo, por lo tanto, también al estar los órganos respiratorios presionados por lo que los rodea, el aliento de la respiración a menudo se vuelve más violento bajo la influencia de la naturaleza al tratar de ensanchar lo que se ha contraído, a fin de abrir los pasajes comprimidos; y a esa respiración la consideramos un síntoma de dolor, llamándolo grito o gemido. Pero lo que parece oprimir la región del corazón es un doloroso afecto, no del corazón, sino de la boca del estómago, y se produce por la misma causa, es decir, la

τὸν δριμὺν ἐκεῖνον καὶ δακνώδη χυμὸν ὑπὸ στενοχωρίας ἐπὶ τὸ στόμα τῆς γαστρὸς παρεγχείοντος· ἀπόδειξις δὲ τούτου τὸ ὑπωχρον γίνεσθαι καὶ ἰκτερώδη τοῖς λυπουμένοις τὴν ἐπιφάνειαν, ἀπὸ τῆς ἄγαν συνοχῆς ἐπὶ τὰς φλέβας τὸν ἴδιον χυμὸν τῆς χολῆς ἐπισπειρούσης.

5. Ἀλλὰ καὶ τὸ ἐξ ἐναντίου γινόμενον πάθος, τὸ κατὰ τὴν εὐφροσύνην φημί καὶ τὸν γέλωτα, μᾶλλον τὸν λόγον συνίστησι. διαχέονται γὰρ πῶς καὶ λύονται δι' ἡδονῆς οἱ τοῦ σώματος πόροι τῶν ἔκ τινος ἀκοῆς ἡδείας διαχεθέντων. ὥς γὰρ ἐκεῖ διὰ τῆς λύπης μύουσιν αἱ λεπταὶ τε καὶ ἄδηλοι τῶν πόρων διαπνοαὶ, καὶ διασφίγξασαι τὴν ἔνδοθεν τῶν σπλάγχχνων διάθεσιν, ἐπὶ τὴν κεφαλὴν καὶ τὰς μήνιγγας τὸν νοτερόν ἀτμὸν ἀναθλίβουσιν, ὃς πολλὸς ἐναποληφθεὶς ταῖς τοῦ ἐγκεφάλου κοιλότησι, διὰ τῶν κατὰ τὴν βάσιν πόρων ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξωθεῖται, τῆς τῶν ὀφρῦων συμπτώσεως ἐφελκομένης διὰ σταγόνων τὴν ὑγρασίαν· ἡ δὲ στάγων δάκρυον λέγεται· οὕτω μοι νόησον, ἐκ τῆς ἐναντίας διαθέσεως πλεόν τοῦ συνήθους εὐρυνομένων τῶν πόρων, εἰσέλκεσθαι τι πνεῦμα δι' αὐτῶν ἐπὶ τὸ βάθος, κάκειθεν πάλιν ἐξωθεῖσθαι παρὰ τῆς φύσεως διὰ τοῦ κατὰ τὸ στόμα πόρου, πάντων τῶν σπλάγχχνων (καὶ μάλιστα (166) γε τοῦ ἥπατος, ὡς φασι) διὰ τινος κλόνου καὶ βρασμώδους κινήσεως τὸ τοιοῦτον πνεῦμα συνεξωθούντων· ὄθεν εὐκολίαν τινὰ τῇ διεξόδῳ τοῦ πνεύματος μηχανωμένη ἡ φύσις, ἀνευρύνει τὸν περὶ τὸ στόμα πόρον, ἐκατέρωθεν περὶ τὸ ἄσθμα τὰς παρεΐας διαστέλλουσα· ὄνομα δὲ τῷ γινομένῳ γέλως ἐστίν.

6. Οὔτε οὖν διὰ τοῦτο τῷ ἥπατι τὸ ἡγεμονικὸν λογιστέον, οὔτε διὰ τὴν περικάρδιον ζέσιν τοῦ αἵματος ἐν ταῖς θυμικαῖς διαθέσεσιν ἐν καρδίᾳ νομιστέον εἶναι τοῦ νοῦ τὴν καθίδρυσιν· ἀλλὰ ταῦτα μὲν εἰς τὰς ποιὰς τῶν σωμάτων κατασκευὰς ἀνακτέον, τὸν δὲ νοῦν ὁμοτίμως ἐκάστῳ τῶν μορίων κατὰ τὸν ἄφραστον τῆς ἀνακράσεως λόγον ἐφάπτεσθαι νομιστέον.

7. Κἂν τὴν γραφὴν τινες ἡμῖν πρὸς τοῦτο προτείνωνται, τῇ καρδίᾳ τὸ ἡγεμονικὸν μαρτυροῦσαν, οὐκ ἀνεξετάστως τὸν λόγον δεξόμεθα· ὁ γὰρ καρδίας μνησθεὶς, καὶ νεφρῶν ἐμνημόνευσεν, εἰπὼν· ἐτάζων καρδίας καὶ νεφροὺς ὁ Θεὸς· ὥστε ἢ ἀμφοτέροις ἢ οὐθετέρῳ τὸ νοερὸν κατακλείουσιν.

compresión de los poros, porque el contenedor de la bilis se contrae, vertiendo ese jugo amargo y picante en la boca del estómago; y una prueba de esto es que la complexión de las personas en duelo se vuelve amarillo-verdosa y amarilla hepática, a medida que la bilis vierte su propio jugo en las venas debido a la presión excesiva.

5. Además, afirmo que el afecto opuesto de alegría y risa sostiene perfectamente este argumento, pues de alguna manera, los poros del cuerpo se relajan y dilatan por la alegría al escuchar algo agradable. Al igual que en el primer caso, las expiraciones leves e insensibles de los poros se controlan mediante la aflicción y, al comprimir la disposición interna de las vísceras superiores, conducen hacia la cabeza y la membrana cerebral el vapor húmedo, que retenido en exceso por las cavidades del cerebro es expulsado por los poros de su base a través de los ojos, mientras que el cierre de los párpados expulsa la humedad en forma de gotas a las que llamamos lágrimas; por lo que creo que cuando los poros, como resultado de la condición contraria, se ensanchan inusualmente, un poco de aire es atraído hacia el interior, y de allí es expulsado de nuevo por la naturaleza a través de la boca, mientras que todas las vísceras –y especialmente, como se dice, el hígado– se unen para expulsar este aire con cierto movimiento agitado y palpitante. Así la naturaleza, tratando de facilitar la salida del aire, ensancha su paso por la boca y expande las mejillas a ambos lados por la respiración, produciendo lo que se llama risa.

6. Entonces, no hay razón para atribuir el principio rector del alma al hígado ni al estado de ebullición de la sangre en el corazón en los momentos de cólera; pues que la sede de la inteligencia esté en el corazón se referiría a la disposición corporal, pero se debe considerar que la inteligencia está igualmente en contacto con cada una de las partes de acuerdo con un tipo de relación que es incomprensible.

7. Incluso, si alguien nos reclama a este respecto, que las Escrituras testimonian que el principio rector está en el corazón, no aceptaremos argumento sin examen; porque el que hace mención del corazón habla también de las entrañas cuando dice: “Dios prueba los corazones y las entrañas” (*Sal 7, 10*); de modo que deben limitar el principio intelectual a ambos o a ninguno.

8. Ἀμβλύνεσθαι δὲ τὰς νοητικὰς ἐνεργείας ἢ καὶ παντάπασιν ἀπρακτεῖν ἐν τῇ ποιᾷ διαθέσει

τοῦ σώματος διδαχθεῖς, οὐχ ἰκανὸν ποιοῦμαι τοῦτο τεκμήριον τοῦ τόπων τιτὴν δύναμιν τοῦ νοῦ περιεῖργεσθαι, ὡς ταῖς ἐπιγινόμεναις τοῖς μέρεσι φλεγμοναῖς τῆς οἰκείας εὐρυχωρίας ἐξειργόμενον· σωματικὴ γὰρ ἢ τοιαύτη δόξα, τὸ μὴ δύνασθαι προκατειλημμένου τοῦ ἀγγείου διὰ τινος τῶν ἐμβεβλημένων, ἕτερόν τι ἐν αὐτῷ χώραν εὐρεῖν· ἢ γὰρ νοητὴ φύσις οὔτε ταῖς κενώσεσιν ἐμφιλοχωρεῖ τῶν σωμάτων οὔτε τῷ πλεονάζοντι τῆς σαρκὸς ἐξωθεῖται· ἀλλ' ἐπειδὴ καθάπερ τι μουσικὸν ὄργανον ἅπαν τὸ σῶμα δεδημιούργηται, ὥσπερ συμβαίνει πολλάκις ἐπὶ τῶν μελωδεῖν μὲν ἐπισταμένων, ἀδυνατούντων δὲ δεῖξαι τὴν ἐπιστήμην, τῆς τῶν ὀργάνων ἀχρηστίας οὐ παραδεχομένης τὴν τέχνην. (τὸ γὰρ ἢ χρόνῳ διαφθαρὲν ἢ παρερρηγμένον ἐκ καταπτώσεως (168) ἢ ὑπὸ τινος ἰοῦ καὶ εὐρῶτος ἡχρειωμένον, ἄφθογγον μένει καὶ ἀνερέγητον, κἂν ὑπὸ τοῦ προέχειν δοκοῦντος κατὰ τὴν αὐλητικὴν τέχνην ἐμπνέηται) οὕτω καὶ ὁ νοῦς δι' ὅλου τοῦ ὀργάνου διήκων καὶ καταλλήλως ταῖς νοητικαῖς ἐνεργείαις, καθ' ὃ πέφυκεν, ἐκάστου τῶν μερῶν προσαπτόμενος, ἐπὶ μὲν τῶν κατὰ φύσιν διακειμένων τὸ οἰκεῖον ἐνήργησεν, ἐπὶ δὲ τῶν ἀσθενούντων δέξασθαι τὴν τεχνικὴν αὐτοῦ κίνησιν, ἄπρακτός τε καὶ ἀνερέγητος ἔμεινε· πέφυκε γὰρ πῶς ὁ νοῦς πρὸς μὲν τὸ κατὰ φύσιν διακειμένον οἰκειῶς ἔχειν· πρὸς δὲ τὸ παρενεχθὲν ἀπὸ ταύτης ἀλλοτριοῦσθαι.

9. Καί μοι δοκεῖ φυσικώτερον εἶναί τι κατὰ τὸ μέρος τοῦτο θεώρημα, δι' οὗ μαθεῖν ἐστὶ τι τῶν ἀστειοτέρων δογμάτων· ἐπειδὴ γὰρ τὸ κάλλιστον πάντων καὶ ἐξοχώτατον ἀγαθὸν αὐτὸ τὸ Θεῖον ἐστὶ, πρὸς ὃ πάντα νένευκεν ὅσα τοῦ καλοῦ τὴν ἔφεσιν ἔχει, διὰ τοῦτο φαμεν καὶ τὸν νοῦν, ἅτε κατ' εἰκόνα τοῦ καλλίστου γενόμενον, ἕως ἂν μετέχη τῆς πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιότητος καθόσον ἐνδέχεται, καὶ αὐτὸν ἐν τῷ καλῷ διαμένειν· εἰ δὲ πῶς ἔξω γένοιτο τούτου, γυμνοῦσθαι τοῦ κάλλους ἐν ᾧ ἦν· ὥσπερ δὲ ἔφαμεν τῇ ὁμοιώσει τοῦ πρωτοτύπου κάλλους τοῦ κατακοσμεῖσθαι τὸν νοῦν, οἷόν τι κάτοπτρον τῷ χαρακτῆρι τοῦ ἐμφαινομένου μορφούμενον· κατὰ τὴν αὐτὴν ἀναλογίαν, καὶ τὴν οἰκονομουμένην ὑπ' αὐτοῦ φύσιν ἔχεσθαι τοῦ νοῦ λογιζόμεθα, καὶ τῷ παρ' ἐκείνου κάλλει καὶ αὐτὴν κοσμεῖσθαι, οἷόν τι κατόπτρου κάτοπτρον γινομένην· κρατεῖσθαι δὲ ὑπὸ ταύτης καὶ συνέχεσθαι τὸ ὑλικὸν τῆς ὑποστάσεως, περὶ ἣν θεωρεῖται ἡ φύσις.

8. Y aunque soy consciente de que las facultades intelectuales son mitigadas, o incluso totalmente ineficaces en cierta condición del cuerpo, no tengo evidencia suficiente para limitar la facultad de la inteligencia a algún lugar en particular, de modo que ha de ser expulsada de su espacio por cualquier inflamación que surja en alguna parte del cuerpo, ya que tal opinión es corporal, pues cuando el receptáculo ya está ocupado por algo colocado en él, nada más puede encontrar lugar allí; porque la naturaleza inteligible ni habita en los espacios vacíos de los cuerpos ni es sustituida por la carne, pero, dado que todo el cuerpo está hecho como un instrumento musical, como sucede a menudo en el caso de los que saben tocar, pero no pueden mostrar su habilidad, porque los instrumentos son inapropiados para su arte –pues lo que es destruido por el tiempo o roto por una caída, o inutilizado por el óxido o la descomposición, es mudo e ineficiente, incluso si lo toca un excelente flautista– así también, la inteligencia, pasando por todo el instrumento y tocando cada una de las partes en el modo correspondiente a sus actividades intelectuales, según su naturaleza, produce su efecto adecuado en aquellas partes que se encuentran en una condición natural, pero permanece inoperante e ineficaz sobre aquellos que son incapaces de admitir el movimiento de su arte; porque la inteligencia de algún modo está naturalmente adaptada para tener estrecha relación con lo que se encuentra en una condición natural, pero no para ser ajena a lo que se separa de ella.

9. Y aquí, creo que hay una concepción más cercana a la naturaleza, por la cual se aprende algo de las doctrinas más refinadas, porque ya que el bien más hermoso y supremo de todos es la Divinidad, a la que se dirigen todas las cosas que tienden a lo bello y bueno, por ello decimos también que la inteligencia es imagen de lo más bello, incluso permanece la belleza siempre que participe, en cuanto sea posible, de la semejanza con el arquetipo; pero si no la tuviera, estaría despojada de la belleza poseída. Y como dijimos que la inteligencia estaba adornada por la semejanza de la belleza arquetípica, como un espejo que manifiesta la figura expresada, consideramos que la naturaleza que la gobierna está unida a la inteligencia en la misma relación, y que también está adornada por la belleza que procede de ella, siendo, por así decirlo, reflejo del espejo; y que por ella se rige y sostiene el elemento material de esa existencia en la que se contempla la naturaleza.

10. Ἔως ἂν οὖν ἔχηται τοῦ ἐτέρου τὸ ἕτερον, διὰ πάντων ἀναλόγως ἢ τοῦ ὄντως κάλλους κοινωνία διέξεισι, διὰ τοῦ ὑπερκειμένου τὸ προσεχὲς καλλωπίζουσα· ἐπειδὴν δέ τις γένηται τῆς ἀγαθῆς ταύτης συμφυΐας διασπασμὸς, ἢ καὶ πρὸς τὸ ἔμπαλιν, ἀντακολουθῆ τῷ ὑποβεβηκότι τὸ ὑπέρεχον, τότε (170) αὐτῆς τε τῆς ὕλης, ὅταν μονωθῆ τῆς φύσεως, διηλέχθη τὸ ἄσχημον (ἄμορφον γὰρ τι καθ' ἑαυτὴν ἢ ὕλη καὶ ἀκατάσκευον) καὶ τῆ ἀμορφία ταύτης συνδιεφθάρη τὸ κάλλος τῆς φύσεως ὃ διὰ τοῦ νοῦ καλλωπίζεται· καὶ οὕτως ἐπ' αὐτὸν τὸν νοῦν τοῦ κατὰ τὴν ὕλην αἰσχους διὰ τῆς φύσεως ἢ διάδοσις γίνεται, ὡς μηκέτι τοῦ Θεοῦ τὴν εἰκόνα ἐν τῷ χαρακτηρὶ καθορᾶσθαι τοῦ πλάσματος· 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.

11. Καὶ τούτῳ γίνεται τῷ τρόπῳ τοῦ κακοῦ ἢ γένεσις, διὰ τῆς ὑπεξαίρεσεως τοῦ καλοῦ παρυφισταμένη· καλὸν δὲ πᾶν, ὅπερ ἂν τύχη πρὸς τὸ πρῶτον ἀγαθὸν οἰκείως ἔχον· ὃ, τι δ' ἂν ἔξω γένηται τῆς πρὸς τοῦτο σχέσεώς τε καὶ ὁμοιώσεως, ἄμοιρον τοῦ καλοῦ πάντως ἐστίν. εἰ οὖν ἐν μὲν κατὰ τὸν θεωρηθέντα λόγον τὸ ὄντως ἀγαθόν· ὁ δὲ νοῦς τῷ κατ' εἰκόνα τοῦ καλοῦ γεγενῆσθαι, καὶ αὐτὸς ἔχει τὸ καλὸς εἶναι· ἢ δὲ φύσις ἢ ὑπὸ τοῦ νοῦ συνεχομένη, καθάπερ τις εἰκὼν εἰκόνοσ ἐστί· —δείκνυται διὰ τούτων ὅτι τὸ ὑλικὸν ἡμῶν συνέστηκε μὲν καὶ περικρατεῖται ὅταν οικονομῆται ὑπὸ τῆς φύσεως· λύεται δὲ καὶ διαπίπτει πάλιν, ὅταν χωρισθῆ τοῦ περικρατοῦντος τε καὶ συνέχοντος καὶ διασπασθῆ τῆς πρὸς τὸ καλὸν συμφυΐας.

12. Τὸ δὲ τοιοῦτον οὐκ ἄλλως γίνεται ἢ ὅταν τῆς φύσεως πρὸς τὸ ἔμπαλιν γένηται ἢ ἐπιστροφή, μὴ πρὸς τὸ καλὸν τῆς ἐπιθυμίας νευούσης, ἀλλὰ πρὸς τὸ χρῆζον τοῦ καλλωπίζοντος· ἀνάγκη γὰρ πᾶσα τῆ πτωχευούσης τῆς ἰδίας μορφῆς ὕλη κατὰ τὸ ἄσχημόν τε καὶ ἀκαλλῆς συµμεταμορφοῦσθαι τὸ ὁμοιούμενον.

13. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἡμῖν ἐξ ἀκολουθίας τινὸς παρεξητάσθη, διὰ τῆς εἰς τὸ προκείμενον θεωρίας ἐπεισελθόντα· τὸ γὰρ ζητούμενον ἦν, Εἰ ἐν μέρει τινὶ τῶν ἐν ἡμῖν ἢ νοερά (172) καθίδρυται δύνამις, ἢ διὰ πάντων κατὰ τὸ ἴσον διήκει· τῶν γὰρ τοπικοῖς μέρεσι περιειργόντων τὸν νοῦν καὶ εἰς σύστασιν τῆς τοιαύτης αὐτῶν ὑπολήψεως προφερόντων, τὸ

10. Así, mientras que se une una con otra, la comunión de la belleza se extiende proporcionalmente a través de todos los seres, embelleciendo por lo superior lo cercano; pero cuando surge una ruptura de esta conexión verdadera, o cuando, por el contrario, lo superior acompaña a lo inferior, se muestra la deformidad de la materia misma cuando está aislada de la naturaleza –porque en sí misma la materia es una cosa sin forma o estructura–, y por su falta de forma también se destruye esa belleza natural, la cual se embellece por la inteligencia; y así, la distribución de la fealdad, según la materia, llega gracias a la naturaleza hasta la inteligencia misma, de modo que la imagen de Dios ya no se ve totalmente en la figura de lo plasmado; en efecto, la inteligencia establece la idea del bien como un espejo en la espalda; refleja en bien resplandeciente y recibe en sí misma la falta de forma de la materia.

11. Y de esta manera se produce el origen del mal, que surge por la desaparición de lo bueno; así, todo es bueno, ya que está estrechamente relacionado con el Primer Bien; pero lo que se aparta de su relación y semejanza con éste ciertamente está privado del bien. Si, entonces, lo uno es verdaderamente bueno, según el argumento presentado, la inteligencia manifiesta la imagen de la bondad, y ella posee la bondad del ser; y la naturaleza, que es sostenida por la inteligencia, es algo como la imagen de la imagen –se demuestra por esto que lo material de nosotros se mantiene unido y ordenado cuando está regido por la naturaleza, y se divide y desorganiza cuando se separa de aquello que lo sostiene y rompe su conjunción con la bondad.

12. Por otro lado, esto no se presenta más que cuando se da un cambio de la naturaleza a lo opuesto, sin inclinarse al deseo por la bondad, sino por aquello que necesita ser adornado; porque la materia limitada tiene necesidad de forma propia, asimilada con respecto a la ausencia de forma y de bondad.

13. De paso hemos discutido estos puntos, siguiendo nuestro argumento, ya que fueron introducidos antes por especulación nuestra; el tema de esta exposición era si la facultad intelectual tiene su sede en alguna parte de nosotros o si se extiende por igual a todas ellas. Algunos delimitan la inteligencia a ciertas partes del cuerpo y progresan para establecer su

μη εὐοδοῦσθαι τὴν διάνοιαν ἐπὶ τῶν παρὰ φύσιν διακειμένων τὰς μήνιγγας, ἀπέδειξεν ὁ λόγος, ὅτι κατὰ πᾶν μέρος τοῦ ἀνθρωπίνου συγκρίματος, καθ' ὃ πέφυκεν ἕκαστος ἐνεργεῖν, ἴσως ἢ τῆς ψυχῆς δύναμις ἀνερέγητος μένει, μὴ διαμένοντος ἐν τῇ φύσει τοῦ μέρους· καὶ διὰ τούτων ἐξ ἀκολουθίας τὸ προτεθὲν παρενέπεσε τῷ λόγῳ θεώρημα, δι' οὗ μανθάνομεν, ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ συγκρίματι ὑπὸ Θεοῦ μὲν διοικεῖσθαι τὸν νοῦν, ὑπ' ἐκείνου δὲ τὴν ὑλικὴν ἡμῶν ζωὴν, ὅταν ἐν τῇ φύσει μένη· εἰ δὲ παρατραπεῖ τῆς φύσεως, καὶ τῆς κατὰ τὸν νοῦν ἐνεργείας ἀλλοτριουῖσθαι.

14. Ἄλλ' ἐπανέλθωμεν πάλιν ὅθεν ἐξέβημεν, ὅτι ἐπὶ τῶν μὴ παρατραπέντων ἐκ πάθους τινὸς τῆς φυσικῆς καταστάσεως, τὴν οἰκείαν δύναμιν ὁ νοῦς ἐνεργεῖ, καὶ ἔρρωται μὲν ἐπὶ τῶν συνεστώτων, ἀδυνατεῖ δὲ πάλιν ἐπὶ τῶν μὴ χωρούντων αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν· ἔστι γὰρ καὶ δι' ἐτέρων τὸ περὶ τούτων δόγμα πιστώσασθαι· καὶ εἰ μὴ βαρὺ τῇ ἀκοῇ τῶν προκεκμηκότων ἤδη τῷ λόγῳ, καὶ περὶ τούτων, ὡς ἂν οἴοί τε ὤμεν, δι' ὀλίγων διαληψώμεθα.

opinión, que la razón no está presente en aquellos cuyas membranas cerebrales están en condición antinatural; sin embargo, nuestro argumento demostró que, con respecto a cada parte constitutiva del hombre que tiene una función, el poder del alma permanece igualmente ineficaz si cada una no asume su naturaleza. Y así entró en nuestro argumento, siguiendo esta línea de pensamiento, el punto de vista que acabamos de exponer, mediante el cual aprendemos que en la naturaleza compuesta del hombre, la inteligencia está gobernada por Dios, y que por ella está gobernada nuestra vida material, siempre que ésta última permanezca en su estado natural, pero si se corrompe la naturaleza, también se aleja de la operación que lleva a cabo la inteligencia.

14. Sin embargo, volvamos otra vez al punto en el que comenzamos: que en aquellos que no están afectados en su condición física, la inteligencia ejerce su propia fuerza y se establece firmemente en los que gozan de buena salud, pero, por el contrario, es incapaz en quienes no admiten su funcionamiento, porque podemos confirmar nuestra opinión sobre estos asuntos con otros argumentos; y si no es tedioso para los que escuchan nuestro discurso desde hace rato, discutiremos estos asuntos también, en la medida de lo posible, en unas cuantas palabras.

Κεφάλαιον ιγ. Περὶ ὕπνου καὶ χάσμις καὶ ὀνείρων αἰτιολογία.

1. Ἡ ὑλικὴ καὶ ῥοώδης αὐτὴ τῶν σωμάτων ζωὴ, πάντοτε διὰ κινήσεως προϊοῦσα, ἐν τούτῳ ἔχει τοῦ εἶναι τὴν δύναμιν, ἐν τῷ μὴ στήναί ποτε τῆς κινήσεως. Καθάπερ δέ τις ποταμὸς κατὰ τὴν ἰδίαν ῥέων ὀρμὴν, πλήρη μὲν δείκνυσι τὴν κοιλοτητα δι' ἧς ἂν τύχη φερόμενος, οὐ μὴν ἐν τῷ αὐτῷ ὕδατι περὶ τὸν αὐτὸν (174) ἀεὶ τόπον ὀρᾶται, ἀλλὰ τὸ μὲν ὑπέδραμεν αὐτοῦ, τὸ δὲ ἐπερρῆ· οὕτω καὶ τὸ ὑλικὸν τῆς τῆδε ζωῆς διὰ τινος κινήσεως καὶ ῥοῆς τῆ συνεχεία τῆς τῶν ἐναντίων διαδοχῆς ἀμείβεται, ὡς ἂν μηδέποτε στήναι δύνασθαι τῆς μεταβολῆς, ἀλλὰ τῆ ἀδυναμία τοῦ ἀτρεμεῖν ἄπαστον ἔχειν διὰ τῶν ὁμοίων ἐναμειβομένην τὴν κίνησιν· εἰ δέ ποτε κινούμενον παύσαιτο, καὶ τοῦ εἶναι πάντως τὴν παῦλαν ἔξει.

2. Οἶον· διεδέξατο τὸ πλήρες ἢ κένωσις, καὶ πάλιν ἀντεισηλθεν ἢ πλήρωσις τῆ κενότητι· ὕπνος τὸ σύντονον τῆς ἐγρηγόρσεως ὑπεχάλασεν, εἶτα ἐγρηγόρσις τὸ ἀνεμμένον ἐτόνωσε· καὶ οὐδέτερον τούτων ἐν τῷ διηνεκεῖ συμμένει, ἀλλ' ὑποχωρεῖ ταῖς παρουσίαις ἀλλήλων ἀμφοτέρα· οὕτω τῆς φύσεως ἑαυτὴν ταῖς ὑπαλλαγαῖς ἀνακαινίζουσης, ὡς ἐκατέρων ἐν τῷ μέρει μεταλαγχάνουσιν, ἀδιασπᾶστος ἀπὸ τοῦ ἑτέρου μεταβαίνειν ἐπὶ τὸ ἕτερον. τό τε γὰρ διαπαντὸς συντετάσθαι ταῖς ἐνεργείαις τὸ ζῶον, ῥῆξιν τινα καὶ διασπασμὸν τῶν ὑπερτεινομένων ποιεῖται μερῶν· ἢτε διηνεκῆς τοῦ σώματος ἄνεσις διάπτωσιν τινα τοῦ συνεστῶτος καὶ λύσιν ἐργάζεται· τὸ δὲ κατὰ καιρὸν μετρίως ἐκατέρων ἐπιθιγγάνειν, δύναμις πρὸς διαμονὴν ἐστὶ τῆς φύσεως, διὰ τῆς διηνεκοῦς πρὸς τὰ ἀντικείμενα μεταβάσεως ἐν ἐκατέροις ἑαυτὴν ἀπὸ τῶν ἑτέρων ἀναπαυούσης. οὕτω τοίνυν τετονωμένον διὰ τῆς ἐγρηγόρσεως τὸ σῶμα λαβοῦσα, λύσιν ἐμποιεῖ διὰ τοῦ ὕπνου τῷ τόνῳ, τὰς αἰσθητικὰς δυνάμεις πρὸς καιρὸν ἐκ τῶν ἐνεργειῶν ἀναπαύσασα, οἶόν τινας ἵππους μετὰ τοὺς ἀγῶνας τῶν ἀρμάτων ἐκλύουσα.

3. Ἀναγκαία δὲ τῆ συστάσει τοῦ σώματος ἢ εὐκαιρος ἄνεσις, ὡς ἂν ἀκωλύτως ἐφ' ἅπαν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἐν αὐτῷ πόρων ἢ τροφὴ διαχέοιτο, μηδενὸς τόνου τῆ διόδῳ παρεμποδίζοντος· καθάπερ γὰρ ἐκ τῆς διαβρόχου γῆς, ὅταν (176) ἐπιθάλψη θερμότεραις ἀκτῖσιν ὁ ἥλιος, ἀτμοὶ τινες ὀμιχλώδεις ἀπὸ τοῦ βάθους ἀνέλκονται· ὁμοίον τι γίνεται καὶ ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς γῆ, τῆς

Capítulo XIII. Etiología del sueño, el bostezo y los sueños.

1. Esta vida material y pasajera de los cuerpos, siempre avanzando por el movimiento, tiene su fuerza de ser en esto: en nunca dejar de moverse. Y como el río que fluye de manera natural, siguiendo su cauce libremente, es aprovechado por nosotros, aunque sus aguas corran; así también, lo material de la vida sufre un cambio en la continuidad de la sucesión de opuestos a modo de movimiento y flujo, pues nunca puede desistir del cambio, sino que en su incapacidad para descansar, mantiene incesantemente su movimiento alternándose de manera similar; y si en algún momento dejara de moverse, seguramente, cesaría también su ser.

2. Por ejemplo, el vacío recibe lo que lo llena y, a su vez, lo que lo llena toma el lugar del vacío. El sueño relaja la tensión de la vigilia y, nuevamente, el despertar renueva lo que se había relajado; y ninguno de éstos permanece de manera continua, sino que ambos se ceden su lugar mutuamente; la naturaleza, por su cambio, se renueva a sí misma al tomar parte cuando se presenta cada uno alternando sin descanso. Para eso, el ser viviente siempre debe ejercer sus operaciones, produciendo una cierta ruptura y separación de la parte sobreexplotada; la quietud continua del cuerpo provoca una cierta relajación y laxitud en su marco, pero estar en contacto con cada uno de éstos en los momentos apropiados en un grado moderado es una capacidad de permanencia de la naturaleza, que, por transferencia continua al opuesto, cede alternativamente el descanso al otro. Así, el cuerpo se halla en tensión durante la vigilia, y concibe la relajación de la tensión por medio del sueño, dando descanso a las facultades perceptivas de sus operaciones, liberándolas como caballos de carro después de la carrera.

3. Además, el descanso oportuno es necesario para la recuperación del cuerpo, para que los nutrientes puedan esparcirse por todo el cuerpo a través de sus conductos, sin ningún tipo de esfuerzo que impida su progreso. Porque así como ciertos vapores brumosos se extraen de los huecos de la tierra cuando está empapada de lluvia, cada vez que el sol la calienta con rayos de un calor considerable, así resulta similar en la tierra que está en nosotros; con los nutrientes el interior es calentado por el calor natural y los vapores, que son naturalmente de

τροφῆς ἔσωθεν ὑπὸ τῆς φυσικῆς θερμότητος ἀναζεύουσης· ἀνωφερεῖς δὲ ὄντες οἱ ἀτμοὶ κατὰ φύσιν καὶ ἀερώδεις καὶ πρὸς τὸ ὑπερκείμενον ἀναπνέοντες, ἐν τοῖς κατὰ τὴν κεφαλὴν γίνονται χωρίοις, οἷόν τις καπνὸς εἰς ἀρμονίαν τοίχου διαδύμενος· εἶτα ἐντεῦθεν ἐπὶ τοὺς τῶν αἰσθητηρίων πόρους ἐξαμιζόμενοι διαφοροῦνται, δι' ὧν ἀργεῖ κατ' ἀνάγκην ἢ αἴσθησις, τῆ παρόδῳ τῶν ἀτμῶν ἐκείνων ὑπεξιοῦσα. αἱ μὲν γὰρ ὄψεις τοῖς βλεφάροις ἐπιλαμβάνονται, οἷόν τινος μηχανικῆς μολυβδίνης, τοῦ τοιούτου λέγω βάρους, τοῖς ὀφθαλμοῖς ἐπιχαλώσης τὸ βλέφαρον· παχυνθεῖσα δὲ τοῖς αὐτοῖς τούτοις ἀτμοῖς ἢ ἀκοή, καθάπερ θύρας τινὸς τοῖς ἀκουστικοῖς μορίοις ἐπιτεθείσης, ἡσυχίαν ἀπὸ τῆς κατὰ φύσιν ἐνεργείας ἄγει· καὶ τὸ τοιοῦτον πάθος ὕπνος ἐστίν, ἀτρεμούσης ἐν τῷ σώματι τῆς αἰσθήσεως, καὶ παντάπασιν ἐκ τῆς κατὰ φύσιν κινήσεως ἀπρακτούσης, ὡς ἂν εὐπόρευτοι γένωνται τῆς τροφῆς αἱ ἀναδόσεις, δι' ἐκάστου τῶν πόρων τοῖς ἀτμοῖς συνδιεξιῶσαι.

4. Καὶ τούτου χάριν εἰ στενοχωροῖτο μὲν ὑπὸ τῆς ἐνδοθεν ἀναθυμιάσεως ἢ περὶ τὰ αἰσθητήρια διασκευῆ, κωλύοιτο δὲ κατὰ τινα χρεῖαν ὁ ὕπνος· πληρὲς γενόμενον τῶν ἀτμῶν τὸ νευρῶδες, αὐτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ φυσικῶς διατείνεται, ὡς διὰ τῆς ἐκτάσεως τὸ παχυνθὲν ὑπὸ τῶν ἀτμῶν μέρος ἐκλεπτυνηθῆναι· οἷόν τι ποιοῦσιν οἱ διὰ τῆς σφοδροτέρας στρεβλώσεως τὸ ὕδωρ τῶν ἱματίων ἐκθλίβοντες. καὶ ἐπειδὴ κυκλοτερῆ τὰ περὶ τὸν φάρυγγα μέρη, πλεονάζει δὲ τὸ νευρῶδες ἐν τούτοις· ὅταν καὶ ἀπὸ τούτων ἐξωσθῆναι δέη τὴν τῶν ἀτμῶν παχυμέρειαν, ἐπειδὴ ἀμήχανόν ἐστι δι' εὐθείας ἀποκριθῆναι τὸ κυκλοειδὲς μέρος, εἰ μὴ κατὰ τὸ περιφερὲς σχῆμα διαταθῆι· τούτου χάριν, ἀποληφθέντος ἐν τῇ χάσμῃ τοῦ πνεύματος, ὃ, τε (178) ἀνθερῶν ἐπὶ τὸ κάτω τοῖς γαργαρεῶσιν ὑποκοιλáίνεται, καὶ τῶν ἐντὸς πάντων εἰς κύκλου σχῆμα διαταθέντων, ἢ λιγνυῶδης ἐκείνη παχύτης ἢ ἐναπειλημμένη τοῖς μέρεσι συνδιαπνεῖται τῇ διεξόδῳ τοῦ πνεύματος. πολλάκις δὲ, καὶ μετὰ τὸν ὕπνον οἶδε τὸ τοιοῦτον συμβαίνειν, ὅταν τι τῶν ἀτμῶν ἐκείνων περιλειφθῆι τοῖς τόποις ἄπεμπτόν τε καὶ ἀδιάπνευστον.

5. Ἐκ τούτων τοίνυν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς δείκνυσιν ἐναργῶς, ὅτι τῆς φύσεως ἔχεται, συνεστώσης μὲν καὶ ἐρηγορίας, καὶ αὐτὸς συνεργῶν καὶ κινούμενος· παρεθείσης δὲ τῷ ὕπνῳ, μένων ἀκίνητος, –εἰ μὴ τις ἄρα τὴν ὄνειρῶδη φαντασίαν νοῦ κίνησιν ὑπολάβοι κατὰ τὸν ὕπνον ἐνεργουμένην· ἡμεῖς δὲ φαμεν, μόνην δεῖν τὴν ἔμφρονά τε καὶ συνεστώσαν τῆς διανοίας ἐνεργεῖαν ἐπὶ τὸν νοῦν ἀναφέρειν· τὰς δὲ κατὰ τὸν ὕπνον φαντασιώδεις φλυαρίας,

tendencia ascendente y de naturaleza aérea, y aspiran lo que está sobre ellos, llegando a estar en la región de la cabeza como el humo que penetra en las articulaciones de una pared, luego se dispersan por exhalación a los puntos sensoriales y, por ello, los sentidos realmente quedan inactivos, dando paso al tránsito de estos vapores. Porque los ojos son presionados por los párpados como un instrumento de plomo, me refiero a cierto peso que baja el párpado sobre los ojos; y la audición, embotada por estos mismos vapores, como si se colocara una puerta sobre los órganos auditivos, se basa en su función natural, y es también la condición del sueño, pues cuando la sensación no actúa en el cuerpo y cesa por completo de su movimiento natural, para permitir a los procesos digestivos de los nutrientes introducirse por cada uno de los conductos con los vapores.

4. Y por esta razón, si el aparato de los órganos de los sentidos se cierra y el sueño se ve obstaculizado por alguna ocupación, el sistema nervioso, que se llena con los vapores, se extiende de forma natural y espontánea para que la parte que ha tenido su densidad aumente. Los vapores son rarificados por el proceso de expansión, al igual que los que sacan el agua de la ropa al exprimirla con vehemencia y, al ver que las partes de la faringe son algo circulares, el tejido nervioso abunda allí, siempre que sea necesaria la expulsión de esa parte de la densidad de los vapores, ya que es imposible que la parte de forma circular se separe directamente, pero solo al estar distendida en el contorno de su circunferencia, por esta razón, al exhalar en un bostezo, la barbilla se mueve hacia abajo para dejar un hueco a la úvula; y todas las partes interiores están dispuestas en círculo, esa densidad humeante que había sido detenida en el lugar cercano, se exhala con la respiración. Y, a menudo, pueden ocurrir cosas similares incluso después de dormir cuando algo de esos vapores permanece en esos lugares retenido y sin exhalar.

5. Por lo tanto, la mente humana demuestra claramente su reclamo para conectarse con su naturaleza, también coopera y se mueve con la naturaleza en su estado de sonido y vigilia, pero permanece inmóvil cuando se le abandona para dormir, a menos que alguien suponga que la imagen de los sueños es un movimiento de la mente ejercido en el sueño. Nosotros, por nuestra parte, decimos que es solo la acción consciente y sana del intelecto a la que debemos referirnos; y en cuanto a las fantasías absurdas suscitadas en el sueño, suponemos

ινδάλματά τινα τῆς κατὰ τὸν νοῦν ἐνεργείας οἰόμεθα τῷ ἀλογωτέρῳ τῆς ψυχῆς εἶδει κατὰ τὸ συμβὰν διαπλάττεσθαι· τῶν γὰρ αἰσθήσεων τὴν ψυχὴν ἀπολυθεῖσαν διὰ τοῦ ὕπνου, καὶ τῶν κατὰ τὸν νοῦν ἐνεργειῶν ἐκτὸς εἶναι κατ' ἀνάγκην συμβαίνει· διὰ γὰρ τούτων πρὸς τὸν ἄνθρωπον ἢ τοῦ νοῦ συνανάκρasis γίνεται· τῶν οὖν αἰσθήσεων παυσαμένων, ἀργεῖν ἀνάγκη καὶ τὴν διάνοιαν· τεκμήριον δὲ τὸ καὶ ἐν ἀτόποις τε καὶ ἐν ἀμηγάνοις πολλάκις δοκεῖν εἶναι τὸν φανταζόμενον· ὅπερ οὐκ ἂν ἐγένετο, λογισμῷ καὶ διανοίᾳ τῆς ψυχῆς τηρικαῦτα διοικουμένης.

6. Ἀλλά μοι δοκεῖ ταῖς προτιμοτέραις τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς ἡρεμούσης (φημι δὲ ταῖς κατὰ τὸν νοῦν καὶ τὴν αἴσθησιν ἐνεργείας) μόνον τὸ θεραπετικὸν αὐτῆς μέρος ἐνεργὸν κατὰ τὸν ὕπνον εἶναι· ἐν δὲ τούτῳ τῶν καθ' ὕπαρ γινομένων εἰδωλά τινα καὶ ἀπηχήματα τῶν τε κατ' αἴσθησιν καὶ τῶν κατὰ διάνοιαν ἐνεργουμένων, ἅπερ αὐτῇ διὰ τοῦ μνημονικοῦ τῆς ψυχῆς εἴδους ἐνετυπώθη, ταῦτα καθὼς ἔτυχεν ἀναζωγραφεῖσθαι, ἀπηχήματός τινος μνημονικοῦ τῷ τοιούτῳ εἶδει τῆς ψυχῆς παραμείναντος.

7. Ἐν τούτοις οὖν φαντασιοῦται ὁ ἄνθρωπος, οὐχ εἰρμῷ τινι πρὸς τὴν τῶν φαινομένων ὁμιλίαν ἀγόμενος, ἀλλὰ πεφυρμέναις τισὶ καὶ ἀνακολούθοις ἀπάταις περιπλανώμενος. Καθάπερ δὲ κατὰ τὰς σωματικὰς ἐνεργείας, ἐκάστου τῶν μερῶν ἰδιαζόντως τι κατὰ τὴν ἐγκειμένην αὐτῷ φυσικῶς δύναμιν ἐνεργοῦντος, γίνεται τις καὶ τοῦ ἡρεμοῦντος μέλους πρὸς τὸ κινούμενον συνδιάθεσις· ἀναλόγως καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς, κἂν τὸ μὲν αὐτῆς ἡρεμοῦν τὸ δὲ κινούμενον τύχη, τὸ ὅλον τῷ μέρει συνδιατίθεται· οὐδὲ γὰρ ἐνδέχεται συνδιασπασθῆναι πάντη τὴν κατὰ φύσιν ἐνότητα, κρατούσης ἐν μέρει τινὸς τῶν κατ' αὐτὴν δυνάμεων διὰ τῆς ἐνεργείας. Ἄλλ' ὥσπερ ἐγρηγορότων τε καὶ σπουδαζόντων ἐπικρατεῖ μὲν ὁ νοῦς, ὑπηρετεῖ δὲ ἡ αἴσθησις, οὐκ ἀπολείπεται δὲ τούτων ἡ διοικητικὴ τοῦ σώματος δύναμις· (ὁ μὲν γὰρ νοῦς πορίζει τὴν τροφὴν τῇ χρεΐα, ἡ δὲ αἴσθησις τὸ πορισθὲν ὑπεδέξατο, ἡ δὲ θεραπετικὴ τοῦ σώματος δύναμις ἑαυτῇ τὸ δοθὲν προσφκείωσεν·) οὕτω καὶ κατὰ τὸν ὕπνον ἀντιμεθίσταται πῶς ἐν ἡμῖν ἢ τῶν δυνάμεων τούτων ἡγεμονία, καὶ κρατοῦντος τοῦ ἀλογωτέρου, παύεται μὲν ἢ τῶν ἐτέρων ἐνέργεια, οὐ μὴν παντελῶς ἀποσβέννυται· ἐπειγομένης δὲ τηρικαῦτα διὰ τοῦ ὕπνου πρὸς τὴν πέψιν τῆς θεραπετικῆς δυνάμεως, καὶ πᾶσαν τὴν φύσιν πρὸς ἑαυτὴν

que algunas apariencias de las operaciones de la mente se moldean accidentalmente en la parte menos racional del alma; porque el alma, estando dissociada de los sentidos por el sueño, también está necesariamente fuera del alcance de las operaciones de la inteligencia; porque es a través de los sentidos que se da la unión de la inteligencia con el hombre; por lo tanto, cuando los sentidos están en reposo, el intelecto también debe estar inactivo; y evidencia de esto es el hecho de que el soñador a menudo parece estar en situaciones absurdas e imposibles, lo cual no ocurriría si el alma fuera guiada por la razón y el intelecto.

6. Sin embargo, me parece que cuando el alma está en reposo en lo que concierne a sus facultades más excelentes —es decir, en lo que respecta a las operaciones espirituales y sensibles—, sólo la parte nutritiva se mantiene activa, y que algunas sombras y ecos de lo que sucede en nuestros momentos de vigilia, de las operaciones tanto del sentido como del intelecto, que son impresas en ella por la memoria, que éstas se representan como un recuerdo todavía persistente en esta parte del alma.

7. Con respecto a estos asuntos, el hombre es engañado, no es llevado a conocer las cosas que se presentan por cualquier pensamiento, sino que vaga entre delirios confusos e inconsecuentes. Pero al igual que en sus operaciones corporales, mientras que cada una de las partes actúa individualmente de alguna manera con el poder que naturalmente reside en él, también surge en el miembro que está en reposo, unido al que está en movimiento, similarmente en el caso del alma, incluso si una parte está en reposo y otra en movimiento, el conjunto se ve afectado en sintonía por ésta; porque no es posible que la unidad natural sea separada de ninguna manera, aunque una de las operaciones incluidas en ella sea superior por su actividad. Pero cuando los hombres están despiertos y ocupados, la inteligencia prevalece y el sentido se subordina, sin embargo, la operación que regula el cuerpo no se disocia de ellos — porque la mente proporciona el alimento a su necesidad, el sentido recibe lo provisto y la capacidad nutritiva del cuerpo asimila los nutrientes—, de modo que en el sueño la supremacía de estas actividades se invierte de alguna manera en nosotros, y mientras lo menos racional se vuelve superior, la operación de la otra cesa. Sin embargo, no está absolutamente extinta; mientras que la capacidad nutritiva está ocupada con la digestión durante el sueño y mantiene a nuestra naturaleza ocupada consigo misma, la operación del

ἀσχολούσης, οὔτε παντελῶς διασπᾶται ταύτης ἢ κατ' αἴσθησιν δύναμις (οὐ γὰρ ἐνδέχεται τὸ ἅπαξ συμπεφυκὸς διατέμνεσθαι) οὔτε ἀναλάμπειν αὐτῆς ἢ ἐνέργεια δύναται, τῆ τῶν αἰσθητηρίων ἀργία κατὰ τὸν ὕπνον ἐμπεδηθεῖσα· κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τοῦ νοῦ πρὸς τὸ αἰσθητικὸν εἶδος τῆς ψυχῆς οἰκειουμένου, ἀκόλουθον ἂν εἶη καὶ κινουμένου τούτου συγκινεῖσθαι λέγειν αὐτὸν, καὶ ἡρεμοῦντι συγκαταπαύεσθαι.

8. Οἷον δέ τι περὶ τὸ πῦρ γίνεσθαι πέφυκεν, ὅταν μὲν ὑποκρυφθῆ τοῖς ἀχύροις ἀπανταχόθεν, μηδεμιᾶς ἀναπνοῆς (182) ἀναρριπιζούσης τὴν φλόγα, οὔτε τὰ προσπαρακείμενα νέμεται οὔτε παντελῶς κατασβέννυται, ἀλλ' ἀντὶ φλογὸς ἀτμός τις διὰ τῶν ἀχύρων ἐπὶ τὸν ἀέρα διέξεισιν· εἰ δέ τις λάβοιτο διαπνοῆς, φλόγα τὸν καπνὸν ἀπεργάζεται· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ νοῦς τῆ ἀπραξία τῶν αἰσθήσεων κατὰ τὸν ὕπνον συγκαλυφθεὶς, οὔτε ἐκλάμπειν δι' αὐτῶν δυνατῶς ἔχει οὔτε μὴν παντελῶς κατασβέννυται, ἀλλ' οἷον καπνοειδῶς κινεῖται, τὸ μὲν τι ἐνεργῶν, τὸ δὲ οὐ δυνάμενος.

9. Καὶ ὡσπερ τις μουσικὸς κεχαλασμέναις ταῖς χορδαῖς τῆς λύρας ἐμβαλὼν τὸ πλῆκτρον, οὐ κατὰ ῥυθμὸν προάγει τὸ μέλος (οὐ γὰρ ἂν τὸ μὴ συντεταμένον ἠχήσειεν) ἀλλ' ἡ μὲν χεὶρ τεχνικῶς πολλάκις κινεῖται, πρὸς τὴν τοπικὴν θέσιν τῶν τόνων τὸ πλῆκτρον ἄγουσα, τὸ δὲ ἠχοῦν οὐκ ἔστιν, εἰ μὴ ὅσον ἄσημόν τινα καὶ ἀσύντακτον ἐν τῇ κινήσει τῶν χορδῶν ὑπηγεῖ τὸν βόμβον· οὕτω διὰ τοῦ ὕπνου τῆς ὀργανικῆς τῶν αἰσθητηρίων κατασκευῆς χαλασθείσης, ἢ καθόλου ἡρεμεῖ ὁ τεχνίτης, εἴπερ τελείαν λύσιν ἐκ πληθώρας τινὸς καὶ βάρους πάθει τὸ ὄργανον· ἢ ἀτόνως τε καὶ ἀμυδρῶς ἐνεργήσει, οὐχ ὑποδεχομένου τοῦ αἰσθητικοῦ ὀργάνου δι' ἀκριβείας τὴν τέχνην.

10. Διὰ τοῦτο ἢ τε μνήμη συγκεκριμένη καὶ ἡ πρόγνωσις προκαλύμμασί τιςιν ἀμφιβόλοις ἐπινυστάζουσα, ἐν εἰδώλοις τῶν καθ' ὕπαρ σπουδαζομένων φαντασιοῦται, καὶ τι τῶν ἐκβαίνοντων πολλάκις ἐμήνυσε· τῷ γὰρ λεπτῷ τῆς φύσεως, ἔχει τι πλεον παρὰ τὴν σωματικὴν παχυμέρειαν εἰς τὸ καθορᾶν τι τῶν ὄντων δύνασθαι. οὐ μὴν δι' εὐθείας τινὸς δύναται διασαφεῖν τὸ λεγόμενον, ὡς τηλαυγῆ τε καὶ πρόδηλον εἶναι τὴν τῶν προκειμένων διδασκαλίαν, ἀλλὰ λοξῆ καὶ ἀμφίβολος τοῦ μέλλοντος ἢ δήλωσις γίνεται, ὅπερ αἴνιγμα λέγουσιν οἱ τὰ τοιαῦτα ὑποκρινόμενοι.

sentido no es completamente ajena a ella —porque eso no se puede separar una vez que se ha unido naturalmente—, ni tampoco la actividad puede darse nuevamente, ya que se ve obstaculizada por la inacción de los sentidos durante el sueño; y por la misma razón la inteligencia también está unida a la parte sensible del alma, sería como decir que deberíamos percibir que la inteligencia se mueve con esta última cuando actúa, y descansa cuando está inactiva.

8. Como ocurre naturalmente con el fuego cuando se une con la paja, y sin respiración alguna sopla la llama; no consume lo que está a su lado, ni se apaga por completo, sino que en lugar de llama se eleva al aire por la paja en forma de humo; sin embargo, si aparece alguna corriente de aire, convierte el humo en llamas, de la misma manera que la inteligencia, cuando está oculta por la inacción de los sentidos en el sueño, no es capaz de brillar a través de ellos, ni está completamente extinta, sino que tiene, por así decirlo, una actividad latente, que opera en cierta medida, pero no por sí misma.

9. Y como el músico, cuando toca con la púa las cuerdas aflojadas de una lira, no emite una melodía armónica —ya que lo que no está tenso no suena—, pero su mano suele moverse hábilmente, llevando la púa al lugar apropiado de las notas, pero sin haber sonido, excepto cuando produce por la vibración de las cuerdas una especie de zumbido incierto e indistinto; así los sentidos están relajados por el sueño; el artista está muy inactivo si el instrumento está completamente relajado, o es inútil, si los sentidos no admiten el ejercicio de su arte.

10. Por ello la memoria se confunde, y el conocimiento previo, aunque dudoso por los velos inciertos, se visualiza en las sombras de nuestras actividades de vigilia, y a menudo nos indica algo de lo que va a suceder; por sutileza natural, la inteligencia tiene alguna ventaja en la capacidad de contemplar las cosas por encima de la simple pesadez corporal; sin embargo, no puede aclarar su significado por métodos directos, de modo que la información del asunto en cuestión debe ser clara y evidente, pero su conocimiento del futuro es incierto y ambiguo, lo que llaman “enigma” los que interpretan estas cosas.

11. Οὕτως ὁ οἰνοχόος ἐκθλίβει τὸν βότρυον τῆ κύλικι τοῦ Φαραῶ· οὕτω κληρονομεῖν ὁ σιτοποιὸς ἐφαντάσθη· ἐν οἷς καθ' (184) ὕπαρ ἐκάτερος τὴν σπουδὴν εἶχεν, ἐν τούτοις εἶναι καὶ διὰ τῶν ὀνείρων οἰόμενος· τῶν γὰρ συνήθων αὐτοῖς ἐπιτηδευμάτων τὰ εἶδωλα τῷ προγνωστικῷ τῆς ψυχῆς ἐντυπωθέντα, παρέσχεν ἐπὶ καιροῦ τῶν ἐκβησομένων διὰ τῆς τοιαύτης τοῦ νοῦ προφητείας καταμαντεύσασθαι.

12. Εἰ δὲ Δανιὴλ καὶ Ἰωσήφ καὶ οἱ κατ' ἐκείνους θεία δυνάμει, μηδεμιᾶς αὐτοῦς ἐπιθολούσης αἰσθήσεως, τὴν τῶν μελλόντων γινῶσιν προεπαιδεύοντο, οὐδὲν τοῦτο πρὸς τὸν προκείμενον λόγον· οὐ γὰρ ἂν τις ταῦτα τῆ δυνάμει τῶν ἐνυπνίων λογίσαιτο, ἐπεὶ πάντως ἐκ τοῦ ἀκολουθίου καὶ τὰς καθ' ὕπαρ γινομένας θεοφανείας, οὐκ ὀπτασίαν ἀλλὰ φύσεως ἀκολουθίαν κατὰ τὸ αὐτόματον ἐνεργουμένην οἰήσεται. ὥσπερ τοίνυν πάντων ἀνθρώπων κατὰ τὸν ἴδιον νοῦν διοικουμένων, ὀλίγοι τινὲς εἰσιν οἱ τῆς θείας ὁμιλίας ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς ἀξιούμενοι· οὕτω κοινῶς πᾶσι καὶ ὁμοτίμως τῆς ἐν ὕπνοις φαντασίας κατὰ φύσιν ἐγγινομένης, μετέχουσί τινες, οὐχὶ πάντες, θειοτέρας τινὸς διὰ τῶν ὀνείρων τῆς ἐμφανείας· τοῖς δ' ἄλλοις πᾶσι, κἂν γένηται τις ἐξ ἐνυπνίων περὶ τι πρόγνωσις, κατὰ τὸν εἰρημένον γίνεται τρόπον.

13. Εἰ δὲ καὶ ὁ Αἰγύπτιος καὶ ὁ Ἀσσύριος τύραννος θεόθεν πρὸς τὴν τῶν μελλόντων ὠδηγοῦντο γινῶσιν, ἕτερόν ἐστι τὸ διὰ τούτων οἰκονομούμενον· φανερωθῆναι γὰρ ἔδει κεκρυμμένην τὴν τῶν ἀγίων σοφίαν, ὡς ἂν μὴ ἄχρηστος τῷ κοινῷ παραδράμη τὸν βίον. πῶς γὰρ ἐγνώσθη τοιοῦτος ὢν Δανιὴλ, μὴ τῶν ἐπασιδῶν καὶ μάγων πρὸς τὴν εὑρεσιν τῆς φαντασίας ἀτονησάντων; πῶς δ' ἂν περιεσώθη τὸ Αἰγύπτιον, ἐν δεσμοτηρίῳ καθειργμένου τοῦ Ἰωσήφ, εἰ μὴ παρήγαγεν εἰς μέσον αὐτὸν ἢ τοῦ ἐνυπνίου κρίσις; οὐκοῦν ἄλλο τι ταῦτα καὶ οὐχὶ κατὰ τὰς κοινὰς φαντασίας λογίζεσθαι χρή.

14. Ἡ δὲ συνήθης αὕτη τῶν ὀνείρων ὄψις κοινὴ πάντων ἐστὶ, πολυτρόπως καὶ πολυειδῶς ταῖς φαντασίαις ἐγγινομένη· ἢ γὰρ παραμένει, καθὼς εἴρηται, τῷ μνημονικῷ τῆς ψυχῆς (186) τῶν μεθημερινῶν ἐπιτηδευμάτων τὰ ἀπηχρήματα· ἢ πολλάκις καὶ πρὸς τὰς ποιὰς τοῦ σώματος διαθέσεις ἢ τῶν ἐνυπνίων κατάστασις ἀνατυποῦται. οὕτω γὰρ ὁ διψώδης ἐν πηγαῖς εἶναι

11. Así, el copero exprimía el racimo de uvas en la copa del Faraón, el panadero parecía llevar sus canastas (*cf. Gn 40, 1*); cada uno suponiendo, mientras estaba dormido, que se ocupaba de aquellos servicios que realizaba cuando estaba despierto; porque las imágenes de sus ocupaciones habituales, impresas en el elemento primitivo de su alma, les dieron durante un tiempo el poder de predecir y entender, por este tipo de profecía, lo que debía suceder.

12. Daniel y José, y otros como ellos fueron instruidos por el poder divino, sin confundir la percepción en el conocimiento del futuro, aunque esto no tenga nada que ver con la cuestión que se debate; porque nadie atribuiría esto al poder de los sueños, ya que, como consecuencia, se vería obligado a suponer que las apariencias divinas que tuvieron lugar en la vigilia no fueron una visión milagrosa, sino un resultado de la naturaleza que se produjo de manera espontánea. Como entonces, mientras todos los hombres son guiados por su propia inteligencia, hay algunos pocos que se consideran dignos de una comunicación divina evidente; así, mientras que la imaginación en los sueños se produce naturalmente de manera similar y válida para todos, algunos, no todos, comparten una manifestación divina a través de sus sueños; pero en todos los demás, incluso si una presciencia de algo ocurre como resultado de los sueños, se produce en la forma en que hemos hablado.

13. Y nuevamente, si el rey egipcio y el asirio fueron guiados por Dios al conocimiento del futuro, la dispensación que se hace por medio de ellos es diferente, porque era necesario que la sabiduría de los hombres santos se conociera, pues cada uno de ellos no podía pasar su vida sin beneficio para el pueblo. Porque, ¿cómo hubiera sido conocido Daniel por lo que era, si los adivinos y magos no hubieran sido incapaces en la tarea de interpretar el sueño (*cf. Dn 2, 1-45*)?, ¿cómo podía haber sido salvado Egipto si José estaba encerrado en la cárcel, si su interpretación del sueño no lo hubiera hecho notable? Por lo tanto, debemos considerar estos casos como excepcionales y no clasificarlos como sueños comunes.

14. Pero esta visión ordinaria de los sueños es común a todos y surge en nuestras fantasías en diferentes modos y formas; ya sea que permanezcan, como hemos dicho, en la parte reminiscente del alma, los ecos de las ocupaciones diarias o, como sucede a menudo, la constitución de los sueños está enmarcada con respecto a tal o cual condición del cuerpo;

δοκεῖ, καὶ ἐν εὐωχίαις ὁ τροφῆς προσδεόμενος, καὶ ὁ νέος σφριγώσης αὐτῷ τῆς ἡλικίας καταλλήλως τῷ πάθει φαντασιοῦται.

15. Ἔγνων δὲ καὶ ἄλλην ἐγὼ τῶν καθ' ὕπνου γενομένων αἰτίαν, θεραπεύων τινὰ τῶν ἐπιτηδείων ἐαλωκότα φρενίτιδι, ὃς βαρούμενος τῇ τροφῇ πλείονι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ προσενεχθείη, ἐβόα, τοὺς περιεστῶτας μεμφόμενος ὅτι ἔντερα κόπρου πληρώσαντες εἶεν ἐπιτεθεικότες αὐτῷ· καὶ ἤδη τοῦ σώματος αὐτῷ πρὸς ἰδρώτα σπεύδοντος, ἠτιᾶτο τοὺς παρόντας ὕδωρ ἔχειν ἠτοιμασμένον, ἐφ' ᾧ τε καταβρέξαι κείμενον· καὶ οὐκ ἐνεδίδου βοῶν, ἕως ἢ ἔκβασις, τῶν τοιούτων μέμψεων τὰς αἰτίας ἠρμήνευσεν· ἀθρόως γὰρ ἰδρῶς τε πολὺς ἐπερρῦη τῷ σώματι, καὶ ἡ γαστήρ ὑποφθαρεῖσα τὴν ἐν τοῖς ἐντέροις βαρύτητα διεσήμανεν. ὅπερ τοῖνον, ἀμβλυνηθείσης ὑπὸ τῆς νόσου τῆς νήψεως, ἔπασχεν ἢ φύσις συνδιατιθεμένη τῷ πάθει τοῦ σώματος, τοῦ μὲν ὀχλοῦντος οὐκ ἀναισθητῶς ἔχουσα, διασαφῆσαι δὲ τὸ λυποῦν ἐναργῶς, διὰ τὴν ἐκ τῆς νόσου παραφορὰν, οὐκ ἰσχύουσα· τοῦτο κατὰ τὸ εἶκος, εἰ, μὴ ἐξ ἀρρωστίας ἀλλὰ τῷ κατὰ φύσιν ὕπνω τὸ διανοητικὸν τῆς ψυχῆς κατηνύσθη, ἐνύπνιον ἂν τῷ οὕτως διακειμένῳ ἐγίνετο, ὕδατι μὲν τῆς τοῦ ἰδρώτος ἐπιρροῆς, ἐντέρων δὲ βάρει τῆς κατὰ τὴν τροφήν ἀχθηδόνας σημαινομένης.

16. Τοῦτο καὶ πολλοῖς τῶν τὴν ἰατρικὴν πεπαιδευμένων δοκεῖ, –παρὰ τὰς τῶν παθημάτων διαφορὰς, καὶ τὰς τῶν ἐνυπνίων ὄψεις τοῖς κάμνουσι γίνεσθαι· ἄλλας μὲν τῶν στομαχοῦντων, ἐτέρας δὲ τῶν κεκακωμένων τὰς μῆνιγγας, καὶ τῶν ἐν πυρετοῖς πάλιν ἐτέρας, τῶν τε κατὰ χολὴν καὶ τῶν ἐν φλέγματι κακουμένων οὐ τὰς αὐτὰς, καὶ τῶν πληθωρικῶν (188) καὶ τῶν ἐκτετηκότεων πάλιν ἄλλας· ἐξ ὧν ἔστιν ἰδεῖν, ὅτι ἡ θρεπτικὴ τε καὶ αὐξητικὴ δύναμις τῆς ψυχῆς ἔχει τι καὶ τοῦ νοεροῦ συγκατεσπαρμένον αὐτῇ διὰ τῆς ἀνακράσεως, ὃ τῇ ποιᾷ διαθέσει τοῦ σώματος τρόπον τινὰ ἐξομοιοῦται, κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν πάθος ταῖς φαντασίαις μεθαρμοζόμενον.

17. Ἔτι δὲ καὶ πρὸς τὰς τῶν ἡθῶν καταστάσεις τυποῦται τοῖς πολλοῖς τὰ ἐνύπνια· ἄλλα τοῦ ἀνδρείου καὶ ἄλλα τοῦ δειλοῦ τὰ φαντάσματα· ἄλλοι τοῦ ἀκολάστου ὄνειροι, καὶ ἄλλοι τοῦ σώφρονος· ἐν ἐτέροις ὁ μεταδοτικὸς, καὶ ἐν ἐτέροις φαντασιοῦται ὁ ἄπληστος· οὐδαμοῦ τῆς

porque así el sediento cree estar entre manantiales, el hambriento en una fiesta y el joven en pleno vigor fantasea con lo que corresponde a su pasión.

15. También conocí otra causa de lo que ocurre en el sueño cuando asistí a uno de mis familiares atacado de frenesí, quien estaba molesto por la cantidad de comida que era superior a su fuerzas, y gritaba, haciendo reproches a los que lo rodeaban por llenar sus intestinos de estiércol; y cuando su cuerpo sudaba, culpó a aquellos que estaban con él por tener agua lista para humedecerlo mientras yacía y no dejaba de gritar hasta que se manifestó el signo de estas quejas; de repente, un abundante sudor irrumpió sobre su cuerpo y el vientre indicó la pesadez de los intestinos. Entonces la sobriedad fue opacada por la enfermedad, su naturaleza afectada por la condición del cuerpo sufrió, sin percibir lo que estaba mal, pero sin ser capaz de expresar claramente su dolor por causa del desvarío que resulta de la enfermedad; esto, probablemente, si el principio inteligente del alma se calmara para descansar, no por la enfermedad, sino por el sueño natural, podría aparecer como un sueño para alguien que se encontrara en una situación similar, manifestándose la transpiración por el agua y el peso de los intestinos por la comida.

16. Este punto de vista también es tomado por muchos de los expertos en medicina, que según los diferentes padecimientos y las visiones de los sueños son diferentes en los pacientes, unas son las de las personas de estómago débil, otras las de las que sufren lesiones en la membrana cerebral, otras las de las personas con fiebre; son diferentes las de los pacientes con afecciones biliosas y flemáticas, y diferentes también las de los pletóricos y las de los que están agotados; de donde podemos ver que la capacidad nutritiva y de crecimiento del alma tiene un germen inteligente gracias a su unión con ella, que en cierto sentido se asemeja al estado particular del cuerpo, adaptándose en sus fantasías, según la enfermedad que se ha apoderado de él.

17. Además, la mayoría de los sueños de los hombres se ajustan al estado de su carácter: las fantasías del hombre valiente son de una clase, las de los cobardes, de otra; los sueños del hombre desenfrenado, de un tipo; los del hombre prudente, de otro; el hombre generoso y el hombre avaro están sujetos a diferentes fantasías; mientras que estas fantasías no están

διανοίας ἀλλὰ τῆς ἀλογωτέρας διαθέσεως ἐν τῇ ψυχῇ τὰς τοιαύτας φαντασίας ἀνατυπούσης – οἷς προειθίσθη διὰ τῆς καθ' ὕπαρ μελέτης, τούτων τὰς εἰκόνας καὶ ἐν τοῖς ἐνυπνίοις ἀναπλαττούσης.

enmarcadas en ninguna parte por el intelecto, sino por la disposición menos racional del alma, que forma incluso en los sueños las apariencias de aquellas cosas a las que cada uno está acostumbrado por la práctica durante sus horas de vigilia.

Κεφάλαιον ιδ. Ὅτι οὐκ ἐν μέρει τοῦ σώματος ὁ νοῦς· ἐν ᾧ καὶ διάκρισις τῶν τε σωματικῶν καὶ ψυχικῶν κινήματων.

1. Ἀλλὰ πολὺ τῶν προκειμένων ἀπεπλανήθημεν· δεῖξαι γὰρ ἡμῖν ὁ λόγος προέθετο τὸ, μὴ μέρει τινὶ τοῦ σώματος ἐνδεδέσθαι τὸν νοῦν, ἀλλὰ παντὸς κατὰ τὸ ἴσον ἐφάπτεσθαι, καταλλήλως τῇ φύσει τοῦ ὑποκειμένου μέρους ἐνεργοῦντα τὴν κίνησιν· ἔστι δὲ ὅπου καὶ ἐπακολουθεῖ ταῖς φυσικαῖς ὀρμαῖς ὁ νοῦς, οἷον ὑπηρετῆς γενόμενος· καθηγεῖται γὰρ πολλακίς ἢ τοῦ σώματος φύσις, καὶ τοῦ λυποῦντος αἴσθησιν ἐντιθεῖσα καὶ τοῦ εὐφραίνοντος ἐπιθυμίαν· ὥστε ταύτην μὲν τὰς πρώτας παρέχειν ἀρχὰς, ἢ βρώσεως ὄρεξιν ἢ τινος ὅλως τῶν καθ' ἡδονὴν τὴν ὀρμὴν ἐμποιοῦσαν· τὸν δὲ νοῦν ἐκδεχόμενον τὰς τοιαύτας ὀρμὰς, ταῖς οἰκείαις περινοίαις τὰς πρὸς τὸ ποθοῦμενον ἀφορμὰς συνεκπορίζειν τῷ σώματι· τὸ δὲ τοιοῦτον οὐκ ἐπὶ πάντων ἐστίν, ἀλλὰ μόνων τῶν ἀνδραποδωδέστερον διακειμένων, οἱ δουλώσαντες τὸν λόγον ταῖς ὀρμαῖς τῆς φύσεως, διὰ (190) τῆς τοῦ νοῦ συμμαχίας τὸ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἡδὺ δουλοπρεπῶς κολακεύουσιν· ἐπὶ δὲ τῶν τελειότερων οὐχ οὕτως γίνεται· καθηγεῖται γὰρ ὁ νοῦς, λόγῳ καὶ οὐχὶ πάθει τὸ λυσιτελὲς προαιρούμενος, ἢ δὲ φύσις κατ' ἴχνος ἔπεται τῷ προκαθηγουμένῳ.

2. Ἐπειδὴ δὲ τρεῖς κατὰ τὴν ζωτικὴν δύναμιν διαφορὰς ὁ λόγος εὔρε, τὴν μὲν τρεφομένην χωρὶς αἰσθήσεως, τὴν δὲ τρεφομένην μὲν καὶ αἰσθανομένην, ἀμοιροῦσαν δὲ τῆς λογικῆς ἐνεργείας, τὴν δὲ λογικὴν καὶ τελείαν διὰ πάσης διήκουσαν τῆς δυνάμεως, ὡς καὶ ἐν ἐκείναις εἶναι καὶ τῆς νοεράς τὸ πλεόν ἔχειν· μηδεὶς διὰ τούτων ὑπονοεῖτω τρεῖς συγκεκριτῆσθαι ψυχὰς ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ συγκρίματι, ἐν ἰδίαις περιγραφαῖς θεωρουμένας, ὥστε συγκρότημά τι πολλῶν ψυχῶν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν εἶναι νομίζειν. ἀλλ' ἢ μὲν ἀληθῆς τε καὶ τελεία ψυχὴ μία τῇ φύσει ἐστίν, ἢ νοερά τε καὶ ἄυλος, ἢ διὰ τῶν αἰσθήσεων τῇ ὑλικῇ καταμιγνυμένη φύσει· τὸ δὲ ὑλῶδες ἅπαν, ἐν τροπῇ τε καὶ ἀλλοιώσει κείμενον, εἰ μὲν μετέχοι τῆς ψυχούσης δυνάμεως, κατὰ αὔξησιν κινήθησεται· εἰ δὲ ἀποπέσοι τῆς ζωτικῆς ἐνεργείας, εἰς φθορὰν ἀναλύσει τὴν κίνησιν.

Capítulo XIV. Que la inteligencia no está en una parte del cuerpo, en donde también hay una distinción de los movimientos del cuerpo y del alma.

1. Pero nos hemos alejado mucho de nuestro tema, ya que nuestro argumento era mostrar que la inteligencia no está limitada a ninguna parte del cuerpo, sino que está igualmente en contacto con todo, produciendo su movimiento de acuerdo con la naturaleza de la parte que está bajo su influencia. Sin embargo, hay casos en los que la inteligencia incluso sigue los impulsos naturales y se convierte, por así decirlo, en su sirviente; porque a menudo la naturaleza del cuerpo toma la iniciativa, ya sea introduciendo la sensación de lo que da dolor o el deseo de lo que da placer, de modo que proporciona los primeros comienzos, produciendo en nosotros el deseo de comer o, en general, el impulso hacia algo agradable; mientras que la inteligencia, al recibir tal impulso, proporciona al cuerpo, mediante su propia inteligencia, los medios adecuados para alcanzar el objeto deseado. Tal condición no se da en todos, sino en aquellos de disposición un tanto más servil que sometiendo la razón a sus impulsos naturales, se esclavizan al placer de los sentidos por ese vínculo con la inteligencia; pero en los más perfectos no es así; porque la inteligencia toma la iniciativa y elige lo conveniente a la razón y no a la pasión, mientras que su naturaleza sigue las huellas del guía.

2. Pero nosotros descubrimos, en nuestra operación vital, tres capacidades diferentes: una que recibe alimento sin sensación, otra que recibe alimento de inmediato y es capaz de sentir, pero no tiene actividad de razonamiento, y una tercera racional, perfecta y coextensiva con toda la operación; de modo que, entre estas variedades, la ventaja pertenece a la intelectual, pero no supongamos, a este respecto, que en la naturaleza compuesta del hombre hay tres almas unidas, cada una contemplada en sus propios límites para que uno piense que la naturaleza del hombre es una especie de conglomerado de varias almas. El alma verdadera y perfecta es una por naturaleza, la intelectual e inmaterial, que se mezcla con nuestra naturaleza material mediante la acción de los sentidos; pero todo lo que es de naturaleza material, estando sujeto a mutación y alteración, se moverá, si debe participar de la fuerza animadora, a través del crecimiento; si, por el contrario, debe alejarse de la energía vital, se reducirá su movimiento a la destrucción.

3. Ούτε οὖν αἴσθησις χωρὶς ὑλικῆς οὐσίας, οὔτε τῆς νοερᾶς δυνάμεως χωρὶς αἰσθήσεως ἐνέργεια γίνεται.

3. Por lo tanto, ni hay percepción sin sustancia material, ni facultad intelectual sin el acto de percepción.

Κεφάλαιον ιε. Ὅτι κυρίως ψυχὴ ἢ λογικὴ καὶ ἔστι καὶ λέγεται, αἱ δὲ ἄλλαι ὁμονύμως κατονομάζονται· ἐν ᾧ καὶ τὸ, διὰ παντὸς τοῦ σώματος διήκειν τὴν τοῦ νοῦ δύναμιν, καταλλήλως ἐκάστου μέρους προσαπτομένην.

1. Εἰ δέ τινα τῆς κτίσεως τὴν θρεπτικὴν ἐνέργειαν ἔχει, ἢ πάλιν ἕτερα τῇ αἰσθητικῇ διοικεῖται δυνάμει, μήτε ἐκεῖνα αἰσθήσεως μήτε ταῦτα τῆς νοερᾶς μετέχοντα φύσεως, καὶ διὰ (192) τοῦτό τις ψυχῶν πλῆθος καθυποπτεύει—οὐ κατὰ τὸν διαιροῦντα λόγον ὁ τοιοῦτος τὴν τῶν ψυχῶν διαφορὰν δογματίζει· διότι πᾶν τὸ ἐν τοῖς οὔσι νοούμενον, εἰ μὲν τελείως εἴη ὅπερ ἐστὶ, κυρίως καὶ ὀνομάζεται ὅπερ λέγεται· τὸ δὲ μὴ διὰ πάντων ὄν ἐκεῖνο ὁ κατωνόμασται, ματαίαν καὶ τὴν προσηγορίαν ἔχει. οἷον· εἴ τις τὸν ἀληθῆ δείξειεν ἄρτον, φαμὲν τὸν τοιοῦτον κυρίως ἐπιλέγειν τῷ ὑποκειμένῳ τὸ ὄνομα· εἰ δέ τις τὸν ἀπὸ λίθου τεχνηθέντα τῷ κατὰ φύσιν ἀντιπαραδείξειεν, ᾧ σχῆμα μὲν τὸ αὐτὸ καὶ τὸ μέγεθος ἴσον καὶ ἢ τοῦ χρώματος ὁμοιότης, ὥστε διὰ τῶν πλείστων τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ πρωτοτύπῳ δοκεῖν, ἐπιλείπει δὲ αὐτῷ τὸ καὶ τροφὴν δύνασθαι εἶναι· παρὰ τοῦτο οὐ κυρίως ἀλλ’ ἐκ καταχρήσεως τῆς ἐπωνυμίας τοῦ ἄρτου τετυχηκέναι τὸν λίθον λέγωμεν· καὶ πάντα τὰ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, ἃ μὴ δι’ ὅλων ἐστὶν ὅπερ λέγεται, ἐκ καταχρήσεως ἔχει τὴν κλήσιν.

2. Οὕτω τοίνυν καὶ τῆς ψυχῆς ἐν τῷ νοερῷ τε καὶ λογικῷ τὸ τέλειον ἐχούσης, πᾶν ὃ μὴ τοῦτό ἐστιν ὁμώνυμον μὲν εἶναι δύναται τῇ ψυχῇ, οὐ μὴν καὶ ὄντως ψυχῇ, ἀλλὰ τις ἐνέργεια ζωτικῆ, τῇ τῆς ψυχῆς κλήσει συγκεκριμένη· διὸ καὶ τὴν τῶν ἀλόγων φύσιν, ὡς οὐ πόρρω τῆς φυσικῆς ταύτης ζωῆς κειμένην, ὁμοίως ἔδωκε τῇ χρήσει τοῦ ἀνθρώπου ὁ τὰ καθ’ ἕκαστον νομοθετήσας, ὡς ἀντὶ λαχάνου τοῖς μετέχουσιν εἶναι· πάντα γὰρ, φησὶ, τὰ κρέα φάγεσθε, ὡς λάχανα χόρτου· μικρὸν γὰρ τι πλεονεκτεῖν δοκεῖ τῇ αἰσθητικῇ ἐνεργείᾳ τοῦ δίχα ταύτης τρεφομένου τε καὶ αὐξανομένου· παιδευσάτω τοῦτο τοὺς φιλοσάρκους μὴ πολὺ τοῖς κατ’ αἴσθησιν φαινομένοις προσδεσμεῖν τὴν διάνοιαν, ἀλλ’ ἐν τοῖς ψυχικοῖς προτερήμασι προσασχολεῖσθαι, ὡς τῆς ἀληθοῦς ψυχῆς ἐν τούτοις θεωρουμένης, τῆς δὲ αἰσθήσεως καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις τὸ ἴσον ἐχούσης.

3. (194) Ἀλλ’ ἐφ’ ἕτερον ἢ ἀκολουθία παρηνέχθη τοῦ λόγου· οὐ γὰρ τοῦτο τῇ θεωρίᾳ προέκειτο, ὅτι προτιμότερον τῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ νοουμένων ἐστὶν ἢ κατὰ τὸν νοῦν ἐνέργεια ἢ τὸ ὑλικὸν τῆς ὑποστάσεως· ἀλλ’ ὅτι οὐχὶ μέρει τινὶ τῶν ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς περιέχεται, ἀλλ’

Capítulo XV. Que el alma es y se dice propiamente racional y las otras cosas se llaman

así por similitud; en el cual también se refiere que la facultad de la inteligencia se extiende por todo el cuerpo al adaptarse propiamente en cada parte.

1. Si algunas cosas en la creación poseen capacidad nutritiva y, a su vez, están reguladas por la capacidad de los sentidos, ni aquellas tienen la sensación ni éstas la naturaleza intelectual, y por esta razón quien considera la pluralidad de almas postulará una variedad de almas; porque todo lo conocido entre las cosas existentes, si es perfectamente lo que es y se nombra propiamente lo que se dice, aquello que no es lo que se nombra por todos, tiene también una vana denominación. Por ejemplo: si uno nos mostrara el pan verdadero, entonces diríamos que aplica el nombre al objeto de manera correcta; pero si uno nos mostrara, en cambio, lo que se fabricó de piedra similar al pan natural, teniendo la misma forma, el mismo tamaño y la similitud de color, que en la mayoría de sus cualidades pareciera ser igual a su prototipo, pero no fuera alimento, entonces diríamos que la piedra recibe el nombre de pan no de manera apropiada, sino inapropiadamente, y así serían todas las cosas bajo esta misma descripción, que no son en absoluto como se llaman, sino que tienen su designación por su uso.

2. Por lo tanto, cuando el alma encuentra su perfección en lo que es intelectual y racional, todo lo que no sea igual, puede tener alma, pero no es realmente alma, sino cierta energía vital asociada a la denominación de alma; y por esta razón, también quien dio leyes a cada ser, dio su naturaleza a los irracionales, tanto a los animales como a las plantas útiles para el hombre; porque dice: “comerás todo tipo de carne, así como hierba verde” (*cf. Gn 9, 3*); pues la capacidad sensitiva parece tener una ligera ventaja sobre la que nutre y crece. Enseñe esto a los hombres carnales a no anclarse a los fenómenos sensibles, sino a ocuparse de sus ventajas espirituales, ya que el alma verdadera se encuentra en éstas, mientras que el sentido tiene también el mismo poder entre los irracionales.

3. Pero el discurso se ha desviado del tema, pues éste no era el propósito de nuestra reflexión, que la facultad de la inteligencia es, de los atributos conocidos en el hombre, más digna que el elemento material de su ser, porque la inteligencia no se limita a ninguna parte de nosotros,

ἐπίσης ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων ἐστίν. οὔτε ἔξωθεν περιλαμβάνων οὔτε ἔνδοθεν ἐγκρατούμενος· 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, ἀλλ' ὡς οὐκ ἔστιν εἰπεῖν νοῆσαι· πλὴν ὅτι κατὰ τὸν ἴδιον αὐτῆς εἰρμὸν εὐοδομένης τῆς φύσεως, καὶ ὁ νοῦς ἐνεργὸς γίνεται· εἰ δέ τι πλημμέλημα περὶ ταύτην συμπέσοι, σκάζει κατ' ἐκεῖνο καὶ τῆς διανοίας ἢ κίνησις.

sino que es igual en todos y para todos, ni se limita en el exterior ni rige el interior; porque estas frases se aplican correctamente a los toneles u otros cuerpos que se colocan uno dentro del otro, pues la unión de lo espiritual con lo corporal presenta una conexión indescriptible e inconcebible, sin estar dentro de él –porque lo incorpóreo no está encerrado en un cuerpo–, ni rodeado por fuera, porque lo incorpóreo no está rodeado, sino que la inteligencia que se aproxima a nuestra naturaleza, de una manera inexplicable e incomprensible, y que entra en contacto con ella, no está implantada ni envuelta en ella, sino de una manera que no podemos expresar ni concebir, excepto en lo que respecta a esto: que mientras la naturaleza prospera de acuerdo con su propio orden, la inteligencia también opera; si alguna desgracia le sucede a la primera, también se frena la operación del intelecto.

Κεφάλαιον ις. Θεωρία τοῦ θείου ῥήτου τοῦ εἰπόντος, ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν· ἐν ᾧ ἐξετάζεται, τίς ὁ τῆς εἰκόνης λόγος, καὶ πῶς ὁμοιοῦται τῷ μακαρίῳ τε καὶ ἀπαθεῖ τὸ ἐμπαθὲς καὶ ἐπίκηρον· καὶ πῶς ἐν τῇ εἰκόνι τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ, ἐν τῷ πρωτοτύπῳ τούτων οὐκ ὄντων.

1. Ἄλλ' ἐπαναλάβωμεν πάλιν τὴν θεῖαν φωνὴν, ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν. Ὡς μικρά τε καὶ ἀνάξια τῆς τοῦ ἀνθρώπου μεγαλοφυΐας τῶν (196) ἕξωθέν τινες ἐφαντάσθησαν, τῇ πρὸς τὸν κόσμον τοῦτον συγκρίσει μεγαλύνοντες, ὡς ᾤοντο, τὸ ἀνθρώπινον. 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 ιδιώμασι σεμνοποιοῦντες τὸν ἄνθρωπον· καὶ γὰρ κάκεινοις ἐκ τῶν τεσσάρων τούτων ἡ κρᾶσις ἐστὶ, διότι πάντως ἐκάστου τῶν ὄντων ἢ πλείων ἢ ἐλάττων τις μοῖρα περὶ τὸ ἔμψυχον θεωρεῖται, ᾧ ἄνευ συστήναί τι τῶν αἰσθήσεως μετεχόντων, φύσιν οὐκ ἔχει. Τί οὖν μέγα, κόσμου χαρακτηῖρα καὶ ὁμοίωμα νομισθῆναι τὸν ἄνθρωπον; οὐρανοῦ τοῦ περερχομένου, γῆς τῆς ἀλλοιουμένης, πάντων τῶν ἐν τούτοις περικρατουμένων τῇ παρόδῳ τοῦ περιέχοντος συμπαρερχομένων;

2. 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.

3. Τίς οὖν ὁ τῆς εἰκόνης λόγος; ἴσως ἐρεῖς· πῶς ὁμοίωται τῷ σώματι τὸ ἀσώματον; πῶς τῷ αἰδίῳ τὸ πρόσκαιρον; τῷ ἀναλλοιώτῳ τὸ διὰ τροπῆς ἀλλοιούμενον; τῷ ἀπαθεῖ τε καὶ ἀφθάρτῳ τὸ ἐμπαθὲς καὶ φθειρόμενον; τῷ ἀμιγεῖ πάσης κακίας τὸ πάντοτε συνοικοῦν ταύτῃ καὶ συντρεφόμενον; πολὺ γὰρ τὸ μέσον ἐστὶ, τοῦ τε κατὰ τὸ ἀρχέτυπον νοουμένου, καὶ τοῦ κατ' εἰκόνα γεγεννημένου. ἢ γὰρ εἰκῶν, εἰ μὲν ἔχει τὴν πρὸς τὸ πρωτότυπον ὁμοιότητα, κυρίως τοῦτο κατονομάζεται· εἰ δὲ παρενεχθεῖ τοῦ προκειμένου ἢ μίμησις, ἄλλο τι καὶ οὐκ εἰκῶν ἐκείνου τὸ τοιοῦτόν ἐστι.

4. Πῶς οὖν ὁ ἄνθρωπος, τὸ θνητὸν τοῦτο καὶ ἐμπαθὲς καὶ ὠκύμορον, τῆς ἀκηράτου καὶ καθαρᾶς καὶ ἀεὶ οὔσης φύσεως ἐστὶν εἰκῶν; Ἀλλὰ τὸν μὲν ἀληθῆ περὶ τούτου λόγον μόνῃ

Capítulo XVI. Contemplación de la expresión divina que dice: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”; en donde se examina cuál es la definición de la imagen, y cómo lo afectado y mortal se parece a lo bienaventurado e impasible, y cómo en la imagen hay hombre y mujer sin existir en el prototipo.

1. Pero retomemos nuevamente la palabra divina: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (*Gn* 1, 26). Qué mezquinas e indignas de la grandeza del hombre son las fantasías de los paganos que magnifican la humanidad comparándola con este cosmos, como suponen, pues dicen que el hombre es un microcosmos, compuesto de los mismos elementos que todo lo demás. Aquellos que otorgan a la naturaleza humana tal elogio de nombre para el cosmos, olvidan que están dignificando al hombre con los atributos del mosquito y el ratón; porque ellos también tienen la composición de estos cuatro elementos, pues ciertamente una parte mayor o menor de cada uno de ellos se contempla en lo animado, porque sin ellos ningún ser sensible puede subsistir. Entonces, ¿cuál es la grandeza de que el hombre sea llamado representación y semejanza del mundo, del cielo que pasa, de la tierra que cambia, de todas las cosas que llegan al final del camino cuando desaparece aquello que los rodea?

2. ¿En qué consiste entonces la grandeza del hombre, de acuerdo con la doctrina de la Iglesia? No en su semejanza con el mundo creado, sino en que está hecho a imagen de la naturaleza del Creador.

3. Por lo tanto, ¿cuál es la definición de imagen? Igualmente dirás: ¿Cómo se compara lo incorpóreo con lo corpóreo?, ¿cómo lo temporal con lo eterno?, ¿lo que es mutable por el cambio con lo inmutable?, ¿lo que está sujeto a la pasión y la corrupción con lo impasible e incorruptible?, ¿lo que mora constantemente con el mal y crece con él, a lo que está libre de todo mal? Hay una gran diferencia entre lo concebido en el Arquetipo y lo hecho a su imagen: porque la imagen se llama así propiamente si mantiene su parecido con el prototipo; pero si la imitación dista del sujeto, la cosa es otra, y ya no es su imagen.

4. Entonces, ¿cómo es que el hombre es un ser mortal, pasible y temporal, imagen de esa naturaleza inmortal, pura y eterna? La verdadera respuesta a esta pregunta, de hecho, quizás

ἂν εἰδείη σαφῶς ἢ ὄντως Ἀλήθεια· ἡμεῖς δὲ καθ' ὅσον χωροῦμεν, στοχασμοῖς τισι καὶ ὑπονοίαις τὸ ἀληθὲς ἀνιχνεύοντες, ταῦτα περὶ τῶν ζητουμένων ὑπολαμβάνομεν. Οὔτε ὁ θεῖος ψεύδεται λόγος, κατ' εἰκόνα Θεοῦ εἰπὼν γεγενῆσθαι τὸν ἄνθρωπον, οὔτε ἡ ἐλεεινὴ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ταλαιπωρία τῇ μακαριότητι τῆς ἀπαθοῦς ζωῆς καθωμοίωται· ἀνάγκη γὰρ τῶν δύο τὸ ἕτερον ὁμολογεῖσθαι, εἴ τις συγκρίνοι τῷ Θεῷ τὸ ἡμέτερον, ἢ παθητὸν εἶναι τὸ Θεῖον ἢ ἀπαθὲς τὸ ἀνθρώπινον, ὡς ἂν διὰ τῶν ἴσων ὁ τῆς ὁμοιότητος λόγος ἐπ' ἀμφοτέρους καταλαμβάνοιτο· εἰ δὲ οὔτε τὸ Θεῖον ἐμπαθὲς οὔτε τὸ καθ' ἡμᾶς ἔξω πάθους ἐστίν, ἄρα τις ἕτερος ὑπολέλειπται λόγος, καθ' ὃν ἀληθεύειν φημὲν τὴν θεῖαν φωνὴν, τὴν ἐν εἰκόνι Θεοῦ γεγενῆσθαι τὸν ἄνθρωπον λέγουσαν.

5. Οὐκοῦν αὐτὴν ἐπαναληπτέον ἡμῖν τὴν θεῖαν γραφὴν, εἴ τις ἄρα γένοιτο διὰ τῶν γεγραμμένων πρὸς τὸ ζητούμενον ἡμῖν χειραγωγία. Μετὰ τὸ εἰπεῖν, ὅτι ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα, καὶ ἐπὶ τίσι ποιήσωμεν, ἐπάγει τοῦτον τὸν λόγον, ὅτι καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν· ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς· εἴρηται μὲν οὖν ἤδη καὶ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν, ὅτι πρὸς καθαίρεσιν τῆς αἰρετικῆς ἀσεβείας ὁ τοιοῦτος προαναπεφώνηται λόγος, ἵνα διδαχθέντες ὅτι ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον ὁ μονογενὴς Θεὸς κατ' εἰκόνα Θεοῦ, μηδενὶ λόγῳ τὴν Θεότητα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ διακρίνωμεν, ἐπίσης τῆς ἀγίας γραφῆς Θεὸν ἐκάτερον ὀνομαζούσης, τὸν τε πεποιηκότα τὸν ἄνθρωπον καὶ οὗ κατ' εἰκόνα ἐγένετο.

6. Ἄλλ' ὁ μὲν περὶ τούτων λόγος ἀφείσθω. πρὸς δὲ τὸ προκείμενον ἐπιστρεπτέον τὴν ζήτησιν –πῶς καὶ τὸ Θεῖον μακάριον καὶ ἐλεεινὸν τὸ ἀνθρώπινον, καὶ ὅμοιον ἐκείνῳ τοῦτο παρὰ τῆς γραφῆς ὀνομάζεται.

7. Οὐκοῦν ἐξεταστέον μετ' ἀκριβείας τὰ ῥήματα· εὐρισκομεν γὰρ, ὅτι ἕτερον μὲν τι τὸ κατ' εἰκόνα γενόμενον, ἕτερον δὲ τὸ νῦν ἐν ταλαιπωρίᾳ δεικνύμενον· ἐποίησεν ὁ Θεός, (200) φησὶ, τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. Τέλος ἔχει ἡ τοῦ κατ' εἰκόνα γεγενημένου κτίσις· εἶτα ἐπανάληψιν ποιεῖται τοῦ κατὰ τὴν κατασκευὴν λόγου, καὶ φησιν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. παντὶ γὰρ οἶμαι γνώριμον εἶναι, ὅτι ἔξω τοῦτο τοῦ πρωτοτύπου νοεῖται· ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ, καθὼς φησιν ὁ Ἀπόστολος, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ ἐστίν· ἀλλὰ μὴν εἰς ταῦτα διηρησθαι ὁ λόγος φησὶ τὸν ἄνθρωπον.

solo la Verdad la sabe; pero esto es lo que nosotros, rastreando la verdad en la medida en que somos capaces de conjeturas e inferencias, comprendemos respecto al asunto. La palabra de Dios tampoco miente cuando dice que el hombre fue creado a imagen de Dios, ni el sufrimiento lamentable de la naturaleza del hombre es semejante a la bendición de la Vida impasible; porque, si alguien comparara nuestra naturaleza con Dios, dos cosas serían necesarias para que la definición de semejanza pudiera ser comprendida en ambos casos en los mismos términos, o bien que la Deidad sea pasible, o que la humanidad sea impasible; pero si ni la Deidad es pasible ni nuestra naturaleza libre de pasión, ¿qué otro argumento queda con el que podamos argumentar que la palabra de Dios dice verdad al decir que el hombre fue creado a imagen de Dios?

5. Debemos, entonces, acudir a la Sagrada Escritura, por si acaso podemos encontrar alguna guía a esa pregunta acerca de lo que está escrito. Después de decir: “Hagamos al hombre a nuestra imagen” y con qué fines se dijo: “hagámoslo”, agrega esto: “y Dios creó al hombre; a imagen de Dios lo creó, varón y hembra los creó” (*cf. Gn 1, 27*). Ya hemos dicho antes, que esta afirmación se hizo en contra de la impiedad herética, a fin de enseñar que el Hijo unigénito hizo al hombre a imagen de Dios, no debemos separar de ninguna manera la Deidad del Padre y el Hijo, dado que la Sagrada Escritura da a cada uno igualmente el nombre de Dios, a Aquél que hizo al hombre, y a Aquel a cuya imagen fue hecho.

6. Pero dejemos este asunto y volvamos a nuestra pregunta: ¿cómo es que si la Deidad es dichosa y la humanidad miserable, se dice en la Escritura que ésta es igual que aquélla?

7. Debemos, entonces, examinar las palabras cuidadosamente; porque encontramos que lo que se hizo “a la imagen” es una cosa y lo que ahora se manifiesta en la miseria es otra. “Dios creó al hombre”, dice; “a imagen de Dios lo creó” (*Gn 1, 27*). La creación tiene un fin para lo que se hizo “a la imagen”, luego se reanuda el relato de la creación, y dice: “varón y hembra los creó”. Presumo que todos saben que esto se aleja del Prototipo: porque “en Cristo Jesús”, como dice el Apóstol, no hay diferencia entre varón y hembra (*cf. Ga 3, 28*). Sin embargo, la Escritura declara que el género humano se distingue por esto.

8. Οὐκοῦν διπλῆ τίς ἐστὶν ἢ τῆς φύσεως ἡμῶν κατασκευὴ, ἢτε πρὸς τὸ Θεῖον ὁμοιωμένη, ἢτε πρὸς τὴν διαφορὰν ταύτην διηρημένη. τοιοῦτον γὰρ τι ὁ λόγος ἐκ τῆς συντάξεως τῶν γεγραμμένων αἰνίττεται, πρῶτον μὲν εἰπὼν ὅτι, ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν· πάλιν δὲ τοῖς εἰρημένους ἐπαγαγὼν, ὅτι ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς, ὅπερ ἀλλότριον τῶν περὶ Θεοῦ νοουμένων ἐστίν.

9. Οἶμαι γὰρ ἐγὼ δόγμα τι μέγα καὶ ὑψηλὸν διὰ τῶν εἰρημένων ὑπὸ τῆς ἀγίας γραφῆς παραδίδοσθαι· τὸ δὲ δόγμα τοιοῦτόν ἐστι. Δύο τινῶν κατὰ τὸ ἀκρότατον πρὸς ἄλληλα διεστηκότων, μέσον ἐστὶ τὸ ἀνθρώπινον, τῆς τε θείας καὶ ἀσωμάτου φύσεως, καὶ τῆς ἀλόγου καὶ κτηνώδους ζωῆς· ἔξεστι γὰρ ἑκατέρου τῶν εἰρημένων ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ συγκρίματι θεωρῆσαι τὴν μοῖραν –τοῦ μὲν θείου τὸ λογικόν τε καὶ διανοητικόν, ὃ τὴν κατὰ τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ διαφορὰν οὐ προσίεται· τοῦ δὲ ἀλόγου τὴν σωματικὴν κατασκευὴν καὶ διάπλασιν εἰς ἄρρεν τε καὶ θῆλυ μεμερισμένην· ἑκατέρον γὰρ τούτων ἐστὶ πάντως ἐν παντὶ τῷ μετέχοντι τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς· ἀλλὰ προτερεύειν τὸ νοερόν, καθὼς παρὰ τοῦ τὴν ἀνθρωπογονίαν ἐν τάξει διεξεληθόντος ἐμάθομεν· ἐπιγεννηματικὴν δὲ εἶναι τῷ ἀνθρώπῳ τὴν πρὸς τὸ ἄλογον κοινωνίαν τε καὶ συγγένειαν· πρῶτον μὲν γὰρ φησιν, ὅτι ἐποίησεν ὁ Θεὸς κατ' εἰκόνα Θεοῦ τὸν ἄνθρωπον, δεικνὺς διὰ τῶν εἰρημένων, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, ὅτι ἐν τῷ τοιούτῳ ἄρρεν καὶ θῆλυ οὐκ ἔστιν· εἶτα ἐπάγει τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὰ ιδιώματα, ὅτι ἄρρεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

10. Τί οὖν διὰ τούτου μανθάνομεν; Καί μοι μηδεὶς νεμεσάτω, πόρρωθεν προσάγοντι τὸν λόγον τῷ προκειμένῳ νοήματι. Θεὸς τῇ ἑαυτοῦ φύσει πᾶν ὅτι πέρ ἐστι κατ' ἔννοιαν λαβεῖν ἀγαθόν, ἐκεῖνό ἐστι –μᾶλλον δὲ, παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ νοουμένου τε καὶ καταλαμβανομένου ἐπέκεινα ὢν, οὐ δι' ἄλλο τι κτίζει τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν ἢ διὰ τὸ ἀγαθὸς εἶναι· τοιοῦτος δὲ ὢν, καὶ διὰ τοῦτο πρὸς τὴν δημιουργίαν τῆς ἡμέτερας φύσεως ὀρμήσας, οὐκ ἂν ἡμιτελῆ τὴν τῆς ἀγαθότητος ἐνεδείξατο δύναμιν, τὸ μὲν τι δοὺς 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 ἀνενδεᾶ τῶν ἀγαθῶν ἀπεργάσασθαι· ἐπεὶ δὲ πολὺς τῶν καθ' ἕκαστον ἀγαθῶν ὁ κατάλογος, οὐ μὲν οὖν ἐστὶν ἀριθμῷ ραδίως τοῦτον διαλαβεῖν. διὰ τοῦτο περιληπτικῆ τι φωνῇ τὰ πάντα συλλαβὼν ὁ λόγος ἐσήμανεν, ἐν τῷ εἰπεῖν, κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγενῆσθαι τὸν ἄνθρωπον· ἴσον γὰρ ἐστὶ τοῦτο τῷ εἰπεῖν, ὅτι παντὸς

8. Así, en cierto sentido, la creación de nuestra naturaleza es doble: una semejante a lo divino, la otra dividida según esta distinción: para esto, el pasaje se transmite sombríamente en ese orden de palabras, donde dice por primera vez: “Dios creó al hombre, a imagen de Dios lo creó”, y luego, agregando a lo dicho: “hombre y mujer los creó”, algo que es ajeno a nuestras concepciones de Dios.

9. Pienso que con estas palabras, la Sagrada Escritura nos transmite una doctrina grande y elevada; y la doctrina es esta: mientras que dos naturalezas, la naturaleza divina e incorpórea, y la vida irracional de los brutos están separadas entre sí como extremos, la naturaleza humana es la media entre ellas; porque en la naturaleza compuesta del hombre podemos ver una parte de cada una de ellas; de lo Divino, el elemento racional e inteligente, que no admite la distinción de varón y hembra; de lo irracional, nuestra forma y estructura corporal, dividida en masculino y femenino: cada uno de estos elementos se encuentra ciertamente en todo lo que participa de la vida humana. Sin embargo, como el elemento intelectual precede al otro, aprendemos de alguien que da en orden un relato de la creación del hombre; y también aprendemos que lo que es común y afín a lo irracional es para el hombre una provisión para la reproducción. Porque dice primero que “Dios creó al hombre a su imagen” –mostrando con estas palabras, como dice el Apóstol, que en tal ser no hay hombre o mujer–, luego agrega los atributos peculiares de la naturaleza humana “varón y hembra los creó”.

10. ¿Qué aprendemos de esto entonces? Que nadie, te ruego, se indigne si traigo un argumento lejano sobre este tema. Dios tiene en su propia naturaleza todo lo que nuestra mente puede concebir del bien, es más, trasciende todo el bien que podemos concebir o comprender. Él crea al hombre por la única razón de que Él es bueno; y siendo así, y teniendo esto como su razón para la creación de nuestra naturaleza, Él no exhibiría el poder de su bondad en una forma imperfecta, dándole de sus bienes y a la vez envidiando lo que le ha compartido, sino que la forma perfecta de su bondad consiste en esto: en hacer pasar al hombre del no ser al ser y de no privarle de ningún bien. Pero, como la lista de las bondades es larga, no es fácil enumerarla. Por ello el lenguaje de las Escrituras lo expresa de manera

ἀγαθοῦ μέτοχον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἐποίησεν. εἰ γὰρ πλήρωμα μὲν ἀγαθῶν τὸ Θεῖον, ἐκείνου δὲ τοῦτο εἰκῶν· ἄρα ἐν τῷ πλήρει εἶναι παντὸς ἀγαθοῦ, πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἢ εἰκῶν ἔχει τὴν ὁμοιότητα.

11. Οὐκοῦν ἐστὶν ἐν ἡμῖν παντὸς μὲν καλοῦ ἰδέα, πᾶσα δὲ ἀρετὴ καὶ σοφία καὶ πᾶν ὅ, τι πέρ ἐστι πρὸς τὸ κρεῖττον νοούμενον· ἓν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι, καὶ μὴ ὑπεξεῦχθαί τινα 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.

12. (204) Ἐν πᾶσι τοίνυν τῆς εἰκόνας τοῦ πρωτοτύπου κάλλους τὸν χαρακτήρα φερούσης, εἰ μὴ κατὰ τι τὴν διαφορὰν ἔχει, οὐκέτ' ἂν εἴη πάντως ὁμοίωμα ἀλλὰ ταῦτόν ἐκείνῳ 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· 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 ἀεὶ ὡσαύτως ἔχειν· τὴν δὲ κτιστὴν ἀδύνατον ἄνευ ἀλλοιώσεως συστῆναι· αὐτὴ γὰρ ἢ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι πάροδος, κινήσις τίς ἐστὶ καὶ ἀλλοίωσις τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι, κατὰ τὸ θεῖον βούλημα μεθισταμένου.

13. Καὶ ὡσπερ τὸν ἐπὶ τοῦ χαλκοῦ χαρακτήρα Καίσαρος εἰκόνα λέγει τὸ εὐαγγέλιον, δι' οὗ μανθάνομεν κατὰ μὲν τὸ πρόσχημα τὴν ὁμοίωσιν εἶναι τοῦ μεμορφωμένου πρὸς Καίσαρα ἐν δὲ τῷ ὑποκειμένῳ τὴν διαφορὰν ἔχειν· οὕτω καὶ κατὰ τὸν παρόντα λόγον, ἀντὶ χαρακτήρων τὰ ἐπιθεωρούμενα τῇ τε θεῖα φύσει καὶ τῇ ἀνθρωπίνῃ κατανοήσαντες ἐν οἷς ἢ ὁμοιότης ἐστὶν· ἐν τῷ ὑποκειμένῳ τὴν διαφορὰν ἐξευρίσκομεν, ἥτις ἐν τῷ ἀκτίστῳ καὶ τῷ κτιστῷ καθορᾶται.

14. Ἐπειδὴ τοίνυν τὸ μὲν ὡσαύτως ἔχει ἀεὶ, τὸ δὲ διὰ κτίσεως γεγενημένον ἀπο ἀλλοιώσεως τοῦ εἶναι ἤρξατο καὶ συγγενῶς πρὸς τὴν τοιαύτην ἔχει τροπὴν· διὰ τοῦτο ὁ εἰδὼς τὰ πάντα

concisa mediante una frase que lo abarca todo al decir que el hombre fue creado “a imagen de Dios”: porque esto es lo mismo que decir que Él hizo a la naturaleza humana partícipe de todo bien; porque si la Deidad es la plenitud del bien, y ésta es Su imagen, entonces la imagen es semejante al Arquetipo al estar colmada de toda bondad.

11. Por lo tanto, existe en nosotros el principio de toda excelencia, toda virtud y sabiduría, y cada cosa superior que concebimos; pero la más importante entre todas es el hecho de que estamos libres de la necesidad y no sujetos a ningún poder natural, sino que tenemos la decisión en nuestro propio poder como nos plazca; pues la virtud es algo voluntario, no sujeto a dominio, ya que lo resultante de la compulsión y la fuerza no puede ser virtud.

12. Por lo tanto, la imagen lleva en sí la total apariencia de la excelencia prototípica, si no tuviera ninguna diferencia, al ser absolutamente igual, ya no sería algo semejante, sino en todo idéntica. ¿Qué diferencia, entonces, discernimos entre lo Divino y lo que se ha hecho como lo Divino? Lo encontramos en el hecho de que lo primero es increado, mientras que lo segundo tiene su ser desde la creación; y esta distinción de propiedad trae consigo otras propiedades, porque se reconoce muy ciertamente que la naturaleza no creada también es inmutable y siempre permanece igual, mientras que la naturaleza creada no puede existir sin cambio; porque su propio paso de la inexistencia a la existencia es un movimiento y cambio del no ser al ser, según el propósito Divino.

13. Cuando el Evangelio llama al sello grabado en la moneda “imagen del César” (*Mt 22, 20–21*) mediante el cual comprendemos que aquello que fue diseñado para parecerse al César se parecía sólo al aspecto exterior, no al material, también en cuanto a lo dicho; cuando consideramos que los atributos contemplados tanto en la naturaleza divina como en la humana, en los que consiste la semejanza, se encuentran en los rasgos; así encontramos en lo que subyace la diferencia que vemos en lo no creado y lo creado.

14. Entonces, como lo primero siempre permanece igual, mientras que lo otro que surgió de la creación tuvo el comienzo de su existencia por quien lo rige, y al mismo tiempo tiene un cambio unido a éste, por esa razón, el que conocía todas las cosas antes de que existieran (*cf.*

πρὶν γενέσεως αὐτῶν, καθὼς φησιν ἡ προφητεία, ἐπακολουθήσας, μᾶλλον δὲ προκατανοήσας, τῇ προγνωστικῇ δυνάμει πρὸς ὅ, τι ῥέπει κατὰ τὸ αὐτοκρατές τε καὶ αὐτεξούσιον τῆς ἀνθρωπίνης προαιρέσεως ἢ κίνησις, ἐπειδὴ τὸ ἐσόμενον εἶδεν· ἐπιτεχνᾶται τῇ εἰκόνι τὴν κατὰ τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυν διαφορὰν, ἣτις οὐκέτι πρὸς τὸ θεῖον ἀρχέτυπον βλέπει, ἀλλὰ, καθὼς εἴρηται, τῇ ἀλογωτέρᾳ προσωκείῳται φύσει.

15. (206) Τὴν δὲ αἰτίαν τῆς τοιαύτης ἐπιτεχνήσεως μόνοι μὲν ἂν εἶδεῖεν οἱ τῆς ἀληθείας αὐτόπται καὶ ὑπηρεταί τοῦ λόγου· ἡμεῖς δὲ, καθὼς ἐστὶ δυνατὸν, διὰ στοχασμῶν τινῶν καὶ εἰκόνων φαντασθέντες τὴν ἀλήθειαν, τὸ ἐπὶ νοῦν ἐλθὼν οὐκ ἀποφαντικῶς ἐκτιθέμεθα, ἀλλ' ὡς ἐν γυμνασίᾳ εἶδει τοῖς εὐγνώμοσι τῶν ἀκροωμένων προσθήσομεν.

16. Τί τοίνυν ἐστὶν ὃ περὶ τούτων διενοήθημεν; Εἰπὼν ὁ λόγος ὅτι ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, τῷ ἀορίστῳ τῆς σημασίας ἅπαν ἐνδείκνυται τὸ ἀνθρώπινον· οὐ γὰρ συνωνομάσθη τῷ κτίσματι νῦν ὁ Ἀδάμ, καθὼς ἐν τοῖς ἐφεξῆς ἡ ἱστορία φησὶν· ἀλλ' ὄνομα τῷ κτισθέντι ἀνθρώπῳ οὐχ ὁ τις ἀλλ' ὁ καθόλου ἐστίν· οὐκοῦν τῇ καθολικῇ τῆς φύσεως κλήσει τοιοῦτόν τι ὑπονοεῖν ἐναγόμεθα, ὅτι τῇ θεῖᾳ προγνώσει τε καὶ δυνάμει πᾶσα ἡ ἀνθρωπότης ἐν τῇ πρώτῃ κατασκευῇ περιείληπται· χρῆ γὰρ Θεῷ μηδὲν ἀόριστον ἐν τοῖς γεγενημένοις παρ' αὐτοῦ νομίζεῖν, ἀλλ' ἐκάστου τῶν ὄντων εἶναί τι πέρας καὶ μέτρον, τῇ τοῦ Πεποιηκότος σοφίᾳ περιμετρούμενον.

17. Ὡσπερ τοίνυν ὁ τις ἄνθρωπος τῷ κατὰ τὸ σῶμα ποσῷ περιείργεται, καὶ μέτρον αὐτῷ τῆς ὑποστάσεως ἢ πηλικότης ἐστίν, ἡ συναπαρτιζομένη τῇ ἐπιφανείᾳ τοῦ σώματος· οὕτως οἶμαι καθάπερ ἐν ἐνὶ σώματι ὅλον τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα τῇ προγνωστικῇ δυνάμει παρὰ τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων περισχεθῆναι, καὶ τοῦτο διδάσκειν τὸν λόγον τὸν εἰπόντα, ὅτι καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. οὐ γὰρ ἐν μέρει τῆς φύσεως ἢ εἰκῶν, οὐδὲ ἐν τινὶ τῶν κατ' αὐτὸν θεωρουμένων ἢ χάρις· ἀλλ' ἐφ' ἅπαν τὸ γένος ἐπίσης ἢ τοιαύτη διήκει δύναμις· σημεῖον δὲ, πᾶσιν ὡσαύτως ὁ νοῦς ἐγκαθίδρυται· πάντες τοῦ διανοεῖσθαι καὶ προβουλεύειν τὴν δύναμιν ἔχουσι, καὶ τὰ ἄλλα πάντα δι' ὧν ἡ θεῖα φύσις ἐν τῷ κατ' αὐτὴν γεγονότι ἀπεικονίζεται. ὁμοίως ἔχει ὃ τε τῇ πρώτῃ τοῦ κόσμου κατασκευῇ

Dn 2, 22), como dice el texto profético, seguía, o más bien, percibía de antemano por su poder de conocimiento previo, lo que, en un estado de independencia y libertad, es la tendencia del movimiento de la voluntad del hombre, así conoció lo que sería, Él ideó para su imagen la distinción de hombre y mujer, que no atañe al Arquetipo Divino, pero refiere a la naturaleza menos racional.

15. Podrían saber la causa de esta creación sólo los testigos oculares de la verdad y que sirven a la Palabra; pero nosotros, en la medida de lo posible, imaginando la verdad por medio de conjeturas y similitudes, no exponemos lo que se presenta a nuestra inteligencia, sino que aceptaremos las especulaciones de los que son altamente estimados entre los conocedores.

16. ¿Qué es entonces lo que entendemos sobre esto? Al decir la Escritura que “Dios creó al hombre” implica, por el carácter indefinido del término, a toda la humanidad; ¿Por qué aquí no se nombró a Adán junto con la creación, como lo dice la historia en lo que sigue? Sin embargo, el nombre que se le da al hombre creado no es el particular, sino el nombre general; por eso nos guía el empleo del nombre general de nuestra naturaleza a una visión tal como ésta, que en el conocimiento y poder divinos toda la humanidad es incluida en la primera creación; porque es propio que Dios no considere ninguna de las cosas que Él hizo como indeterminadas, sino que cada uno de los seres tenga algún límite y medida prescrita por la sabiduría de su Creador.

17. Así, al igual que cualquier hombre en particular está limitado por sus dimensiones corporales, y el tamaño peculiar que se combina con la constitución de su cuerpo es la medida de su existencia separada, entonces creo que la plenitud de la humanidad fue incluida por Dios, por su poder de conocimiento previo, como si fuera un cuerpo, y esto es lo que nos enseña el texto que dice: “Dios creó al hombre, a imagen de Dios lo creó”. Porque la imagen no está en una parte de nuestra naturaleza, ni la gracia en ninguna de las cosas que se encuentran en ella, sino que esta propiedad se extiende por igual a todo el género; y una señal de esto es que la inteligencia se implanta por igual en todos, pues tienen el poder de entender y deliberar, y de todo lo demás, por lo que la naturaleza divina encuentra su imagen en lo que se hizo de acuerdo con esto; el hombre que se manifestó en la primera creación del mundo,

συναναδειχθείς (208) ἄνθρωπος καὶ ὁ μετὰ τὴν τοῦ παντὸς συντέλειαν γενησόμενος, ἐπίσης ἐφ' ἑαυτῶν φέρουσι τὴν θεϊαν εἰκόνα.

18. Διὰ τοῦτο εἷς ἄνθρωπος κατωνομάσθη τὸ πᾶν, ὅτι τῇ δυνάμει τοῦ Θεοῦ οὔτε τι παρῶχηκεν οὔτε μέλλει, ἀλλὰ καὶ τὸ προσδοκώμενον ἐπίσης τῷ παρόντι τῇ περιεκτικῇ τοῦ παντὸς ἐνεργείᾳ περικρατεῖται. Πᾶσα τοίνυν ἢ φύσις ἢ ἀπὸ τῶν πρώτων μέχρι τῶν ἐσχάτων διήκουσα, μία τις τοῦ ὄντος ἐστὶν εἰκὼν· ἢ δὲ πρὸς τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ τοῦ γένους διαφορὰ προσκατεσκευάσθη τελευταῖον τῷ πλάσματι, διὰ τὴν αἰτίαν, ὡς οἶμαι, ταύτην.

y el que será después de la consumación de todo son iguales, pues llevan en sí mismos la imagen divina.

18. Por esta razón, se habló de todo el género como de un solo hombre, porque para el poder de Dios nada es pasado ni futuro, sino que incluso lo que esperamos lo comprende, al igual que lo que existe en la actualidad, por su poder que lo contiene todo. Entonces toda nuestra naturaleza, que se extiende desde el inicio hasta el final, es, por así decirlo, una imagen de Aquel que es, pero la distinción de género en hombre y mujer se agregó a su trabajo al último, como supongo, por la razón que sigue.

Κεφαλαιον ιζ. Τί χρῆ λέγειν πρὸς τοὺς ἑπαποροῦντας, Εἰ μετὰ τὴν ἁμαρτίαν ἢ παιδοποιΐα, πῶς ἂν ἐγένοντο αἱ ψυχαὶ εἰ ἀναμάρτητοι διέμειναν οἱ ἐξ ἀρχῆς ἄνθρωποι.

1. Μᾶλλον δὲ, πρὶν τὸ προκείμενον διερευνησαί, κρεῖττον ἴσως τοῦ προφερομένου παρὰ τῶν μαχομένων ἡμῖν ἐπιζητησαί τὴν λύσιν· λέγουσι γὰρ, πρὸ τῆς ἁμαρτίας μήτε τόκον ἱστορεῖσθαι μήτε ὠδῖνα μήτε τὴν πρὸς παιδοποιΐαν ὁρμὴν· ἀποικισθέντων δὲ τοῦ παραδείσου μετὰ τὴν ἁμαρτίαν, καὶ τῆς γυναικὸς τῆ τιμωρίᾳ τῶν ὠδίνων κατακριθείσης, οὕτως ἐλθεῖν τὸν Ἀδὰμ εἰς τὸ γνῶναι γαμικῶς τὴν ὁμόζυγον, καὶ τότε τῆς παιδοποιΐας τὴν ἀρχὴν γενέσθαι· εἰ οὖν γάμος ἐν τῷ παραδείσῳ οὐκ ἦν οὔτε ὠδὶς οὔτε τόκος, ἀνάγκη εἶναί φασιν ἐκ τοῦ ἀκολούθου λογίζεσθαι, μὴ ἂν ἐν πλήθει γενέσθαι τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς, εἰ μὴ πρὸς τὸ θνητὸν ἢ τῆς ἀθανασίας χάρις μετέπεσε καὶ ὁ γάμος διὰ τῶν ἐπιγινομένων συνετήρει τὴν φύσιν, ἀντὶ τῶν ὑπεξιώντων τοὺς ἐξ αὐτῶν ἀντεισάγων· ὥστε λυσιτελεῖσθαι τρόπον τινὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπεισελθοῦσαν τῇ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων· ἔμεινε γὰρ ἂν ἐν τῇ τῶν πρωτοπλάστων δυάδι τὸ ἀνθρώπινον γένος, μὴ τοῦ κατὰ τὸν θάνατον φόβου πρὸς διαδοχὴν τὴν φύσιν ἀνακινήσαντος.

2.(210) Ἄλλ' ἐν τούτοις πάλιν ὁ μὴν ἀληθοῦς λόγος, ὅστις ποτὲ ὦν τυγχάνει, μόνοις ἂν εἴη δηλὸς τοῖς κατὰ Παῦλον τὰ τοῦ παραδείσου μνηθεῖσιν ἀπόρρητα· ὁ δὲ ἡμέτερος τοιοῦτός ἐστιν. Ἀντιλεγόντων ποτὲ τῶν Σαδδουκαίων τῷ κατὰ τὴν ἀνάστασιν λόγῳ, καὶ τὴν πολύγαμον ἐκείνην γυναῖκα, τὴν τοῖς ἑπτὰ γενομένην ἀδελφοῖς, εἰς σύστασιν τοῦ καθ' ἑαυτοὺς δόγματος προφερόντων, εἶτα τίνος μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἔσται πυνθανομένων, ἀποκρίνεται πρὸς τὸν λόγον ὁ Κύριος, οὐ μόνον τοὺς Σαδδουκαίους παιδεύων ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ ταῦτα τῆς ἐν τῇ ἀναστάσει ζωῆς φανερῶν τὸ μυστήριον· ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει, φησὶν, οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίσκονται, οὔτε γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται· ἰσάγγελοι γὰρ εἰσι, καὶ υἱοὶ Θεοῦ εἰσι, τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες· ἢ δὲ τῆς ἀναστάσεως χάρις οὐδὲν ἕτερον ἡμῖν ἐπαγγέλλεται ἢ τὴν εἰς τὸ ἀρχαῖον τῶν πεπτωκότων ἀποκατάστασιν· ἐπάνοδος γὰρ τίς ἐστιν ἐπὶ τὴν πρώτην ζωὴν ἢ προσδοκωμένη χάρις, τὸν ἀποβληθέντα τοῦ παραδείσου πάλιν εἰς αὐτὸν ἐπανάγουσα· εἰ τοίνυν ἢ τῶν ἀποκαθισταμένων ζωὴ πρὸς τὴν τῶν ἀγγέλων οἰκείως ἔχει, δηλὸν ὅτι ὁ πρὸ τῆς παραβάσεως βίος ἀγγελικὸς τις ἦν· διὸ καὶ ἢ πρὸς τὸ ἀρχαῖον τῆς

Capítulo XVII. ¿Qué debemos decir a los que plantean la pregunta de que si la procreación es posterior al pecado? y ¿cómo se habrían generado las almas si sólo los hombres que no cometían pecados hubieran permanecido desde el principio?

1. Es mejor para nosotros buscar primero la solución de la pregunta planteada por nuestros adversarios, antes de investigar este punto; porque dicen que previo al pecado, no se conocía la procreación, ni el sufrimiento, ni el deseo de engendrar, hasta que fueron expulsados del Paraíso después de su pecado, y condenada la mujer por la sentencia del parto; así entró Adán a unirse en unión matrimonial y luego tuvo lugar el comienzo de la procreación. Si, entonces, el matrimonio no existía en el Paraíso, ni el parto, ni la procreación; dicen que se sigue, como una conclusión necesaria, que las almas de los hombres no existieran en la pluralidad, si la gracia de la inmortalidad hubiera desaparecido hasta la mortalidad y el matrimonio hubiera preservado nuestro género por medio de descendientes, introduciendo a la descendencia para ocupar su lugar, de modo que, de cierta manera, el pecado que entró en el mundo fuera provechoso para la vida de los hombres; porque el género humano habría permanecido en la primera pareja, sin propiciar, por el miedo a la muerte, la naturaleza de la procreación.

2. Pero en estos asuntos, nuevamente, la respuesta es verdadera, cualquiera que sea podría ser clara sólo para aquellos que, según Pablo, han sido instruidos en los misterios del Paraíso; pero la nuestra es ésta: “Cuando los saduceos una vez discutieron contra la doctrina de la resurrección y presentaron, para establecer su propia opinión, a aquella mujer de muchos matrimonios que había sido esposa de siete hermanos, y luego preguntaron de quién sería esposa después de la resurrección, el Señor rechazó su argumento no sólo para instruir a los saduceos, sino también para revelar a todos los que vienen después de ellos el misterio de la vida de resurrección: “porque en la resurrección”, dice, “no se casan ni se dan en matrimonio; tampoco pueden morir, porque son iguales a los ángeles, y son hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección” (*Lc 20, 35–36*). La gracia de la resurrección no nos promete nada más que la restauración de los caídos a su estado primigenio; porque la gracia que buscamos es como un retorno a la primera vida, llevando de nuevo al Paraíso al que fue expulsado de él. Si entonces la vida de los restaurados está estrechamente relacionada con la de los ángeles, está

ζωῆς ἡμῶν ἐπάνοδος τοῖς ἀγγέλοις ὁμοίωται· ἀλλὰ μὴν, καθὼς εἴρηται, γάμου παρ' αὐτοῖς οὐκ ὄντος, ἐν μυριάσιν ἀπείροις αἱ στρατιαὶ τῶν ἀγγέλων εἰσὶν, οὕτω γὰρ ἐν ταῖς ὀπτασίαις ὁ Δανιὴλ διηγήσατο· οὐκοῦν, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, εἴπερ μηδὲμία παρατροπή τε καὶ ἔκστασις ἀπὸ τῆς ἀγγελικῆς ὁμοιότητος ἐξ ἁμαρτίας ἡμῖν ἐγένετο, οὐκ ἂν οὐδὲ ἡμεῖς τοῦ γάμου πρὸς τὸν πληθυσμὸν ἐδεήθημεν· ἀλλ' ὅστις ἐστὶν ἐν τῇ φύσει τῶν ἀγγέλων τοῦ πλεονασμοῦ τρόπος (ἄρρητος μὲν καὶ ἀνεπινόητος στοχασμοῖς ἀνθρωπίνοις, πλὴν ἀλλὰ πάντως ἐστίν) οὗτος ἂν καὶ ἐπὶ τῶν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἡλαττωμένων (212) ἀνθρώπων ἐνήργησεν, εἰς τὸ ὀρισμένον ὑπὸ τῆς βουλῆς τοῦ Πεποιηκότος μέτρον τὸ ἀνθρώπινον αὐξῶν.

3. Εἰ δὲ στενοχωρεῖται τις, ἐπιζητῶν τὸν τῆς γενέσεως τῶν ψυχῶν τρόπον, εἰ μὴ προσεδεήθη τῆς διὰ τοῦ γάμου συνεργίας ὁ ἄνθρωπος, ἀντερωτήσομεν καὶ ἡμεῖς τὸν τῆς ἀγγελικῆς ὑποστάσεως τρόπον, πῶς ἐν ἀπείροις μυριάσιν ἐκεῖνοι, καὶ μία οὐσία ὄντες καὶ ἐν πολλοῖς ἀριθμούμενοι· τοῦτο γὰρ προσφόρως ἀποκρινόμεθα τῷ προφέροντι, πῶς ἂν ἦν δίχα τοῦ γάμου ὁ ἄνθρωπος; εἰπόντες, ὅτι καθὼς εἰσι χωρὶς γάμου οἱ ἄγγελοι· τὸ γὰρ ὅμοιον ἐκεῖνοις τὸν ἄνθρωπον εἶναι πρὸς τῆς παραβάσεως, δείκνυσιν ἢ εἰς ἐκεῖνο πάλιν ἀποκατάστασις.

4. Τούτων οὖν ἡμῖν οὕτως διευκρινηθέντων, ἐπανιτέον ἐπὶ τὸν πρότερον λόγον –πῶς μετὰ τὴν κατασκευὴν τῆς εἰκόνας, τὴν κατὰ τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ διαφορὰν ὁ Θεὸς ἐπιτεχνᾶται τῷ πλάσματι· πρὸς τοῦτο γὰρ φημι χρήσιμον εἶναι τὸ προδιηνυσμένον ἡμῖν θεώρημα· ὁ γὰρ τὰ πάντα παραγαγὼν εἰς τὸ εἶναι, καὶ ὅλον ἐν τῷ ἰδίῳ θελήματι τὸν ἄνθρωπον πρὸς τὴν θείαν εἰκόνα διαμορφώσας, οὐ ταῖς κατ' ὀλίγον προσθήκαις τῶν ἐπιγινομένων ἀνέμεινεν ἰδεῖν ἐπὶ τὸ ἴδιον πλήρωμα τὸν ἀριθμὸν τῶν ψυχῶν τελειούμενον· ἀλλ' ἀθρόως αὐτῷ πληρώματι πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν διὰ τῆς προγνωστικῆς ἐνεργείας κατανοήσας, καὶ τῇ ὑψηλῇ τε καὶ ἰσαγγέλῳ λήξει τιμήσας, ἐπειδὴ προεῖδε τῇ ὀρατικῇ δυνάμει μὴ εὐθυποροῦσαν πρὸς τὸ καλὸν τὴν προαίρεσιν, καὶ διὰ τοῦτο τῆς ἀγγελικῆς ζωῆς ἀποπίπτουσαν –ὡς ἂν μὴ κολοβωθείη τὸ τῶν ψυχῶν τῶν ἀνθρωπίνων πλῆθος, ἐκπεσὸν ἐκεῖνου τοῦ τρόπου καθ' ὃν οἱ ἄγγελοι πρὸς πλῆθος ηὑξήθησαν· διὰ τοῦτο τὴν κατάλληλον τοῖς εἰς ἁμαρτίαν

claro que la vida anterior a la transgresión fue un tipo de vida angélica y, por lo tanto, nuestro regreso a la antigua condición de nuestra vida se compara con los ángeles. Sin embargo, mientras que, como se ha dicho, no hay matrimonio entre ellos, los ejércitos de los ángeles se encuentran en innumerables miríadas, porque así lo declaró Daniel en sus visiones (*Dn 6, 22*); así, de la misma manera, si no hubiéramos llegado a ser un resultado del pecado y la eliminación de la igualdad con los ángeles, tampoco habríamos necesitado el matrimonio para poder multiplicarnos; pero cualquiera que sea el modo de aumento en la naturaleza angélica – indecible e inconcebible por conjeturas humanas, excepto que ciertamente existe–, también habría operado en el caso de los hombres, quienes fueron “hechos un poco menores a los ángeles” (*Sal 8, 6*) para aumentar la humanidad a la medida determinada por su Hacedor.

3. Si alguien se avergonzara de preguntar sobre el origen de las almas y sobre si el hombre no necesitaba la ayuda del matrimonio, nos preguntaremos cuál es el modo de la existencia angelical, cómo aquellos existen en innumerables miríadas, siendo una esencia y al mismo tiempo numéricamente muchos; porque responderemos adecuadamente a quien planteó la cuestión de cómo habría estado el hombre sin matrimonio, si decimos “que los ángeles están sin matrimonio”, por el hecho de que el hombre estaba en una condición similar a la de ellos antes de la transgresión, otra vez la restauración demuestra esto.

4. Ahora que hemos aclarado estos asuntos, volvamos a nuestro punto anterior: cómo fue que después de la creación a su imagen, Dios creó para su obra la distinción de hombre y mujer. Yo digo que la especulación preliminar que hemos completado es útil para determinar esta pregunta; porque Aquel que creó todas las cosas y creó al hombre como un todo por su propia voluntad a la imagen divina, no esperó a ver el número de almas constituidas hasta su plenitud apropiada por las adiciones graduales de los que venían después, sino que al observar la naturaleza del hombre en su totalidad y plenitud mediante el ejercicio de su presciencia y honrándolo con la excelsa dignidad de los ángeles, Él vio de antemano, por su poder que todo lo ve, que no seguían el camino recto de la elección de la bondad, y su consiguiente caída de la vida angelical; así, para que la multitud de almas humanas no fuera mutilada por su caída del poder de incrementarse que tienen los ángeles, por esta razón , yo digo que Él formó para nuestra naturaleza un plan para el aumento que corresponde a aquellos que habían caído en

κατολισθήσασι τῆς ἀξίσεως ἐπίνοιαν ἐγκατασκευάζει τῇ φύσει, ἀντὶ τῆς ἀγγελικῆς μεγαλοφυΐας τὸν κτηνώδη τε καὶ ἄλογον τῆς ἐξ ἀλλήλων διαδοχῆς τρόπον ἐμφυτεύσας τῇ ἀνθρωπότητι.

5. (214) Ἐντεῦθεν μοι δοκεῖ καὶ ὁ μέγας Δαυὶδ, κατοικτιζόμενος τοῦ ἀνθρώπου τὴν ἀθλιότητα, τοιούτοις λόγοις καταθρηνηῆσαι τὴν φύσιν, ὅτι ἄνθρωπος ἐν τιμῇ ὣν οὐ συνῆκε (τιμὴν λέγων τὴν πρὸς τοὺς ἀγγέλους ὁμοτιμίαν) διὰ τοῦτο, φησὶ, παρασυνεβλήθη τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνοήτοις καὶ ὁμοιώθη αὐτοῖς· ὄντως γὰρ κτηνώδης ἐγένετο ὁ τὴν βρώδη ταύτην γένεσιν τῇ φύσει παραδεξάμενος διὰ τὴν πρὸς τὸ ὑλῶδες βρώδη.

pecado, implantándose en la humanidad, en lugar de la majestad angelical, ese modo animal e irracional por el cual se transmite la vida a otros.

5. Por ello, me parece que el gran David, que siente lástima por la miseria del hombre, se lamenta por su naturaleza con palabras como éstas: “el hombre en su opulencia no lo comprende”, es decir, “por honrar su igualdad con los ángeles, dice que se le compara con las bestias que no entienden, y se hace semejantes a ellas” (*cf. Sal 48, 21*). Porque realmente fue hecho como una bestia, que recibió en su naturaleza el modo actual de generación transitoria, debido a su inclinación a lo material.

Κεφάλαιον ιη. Ὅτι τὰ ἄλογα ἐν ἡμῖν πάθη ἐκ τῆς πρὸς τὴν ἄλογον φύσιν συγγενείας τὰς ἀφορμὰς ἔχει.

1. Οἶμαι γὰρ ἐκ τῆς ἀρχῆς ταύτης καὶ τὰ καθ' ἕκαστον πάθη οἷον ἕκ τινος πηγῆς συνδοθέντα πλημμυρεῖν ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ· τεκμήριον δὲ τῶν λόγων, ἢ τῶν παθημάτων συγγένεια, κατὰ τὸ ἴσον ἡμῖν τε καὶ τοῖς ἀλόγοις ἐμφαινομένη· οὐ γὰρ δὴ θέμις τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει τῇ κατὰ τὸ Θεῖον εἶδος μεμορφωμένη, τῆς ἐμπαθοῦς διαθέσεως προσμαρτυρεῖν τὰς πρώτας ἀρχάς· ἀλλ' ἐπειδὴ προεισηλθεν εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἢ τῶν ἀλόγων ζωῆ, ἔσχε δέ τι διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν τῆς ἐκεῖθεν φύσεως καὶ ὁ ἄνθρωπος, (τὸ κατὰ τὴν γένεσιν λέγω) συμμετέσχε διὰ τούτου καὶ τῶν λοιπῶν τῶν ἐν ἐκείνῃ θεωρουμένων τῇ φύσει· οὐ γὰρ κατὰ τὸν θυμὸν ἐστὶ τοῦ ἀνθρώπου ἢ πρὸς τὸ Θεῖον ὁμοίωσις, οὔτε διὰ τῆς ἡδονῆς ἢ ὑπερέχουσα χαρακτηρίζεται φύσις· δειλία τε καὶ θράσος καὶ ἢ τοῦ πλείονος ἔφεσις καὶ τὸ πρὸς τὸ ἐλαττοῦσθαι μῖσος καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, πόρρω τοῦ θεοπρεποῦς χαρακτῆρός ἐστι.

2. Ταῦτα τοίνυν ἐκ τοῦ ἀλόγου μέρους ἢ ἀνθρωπίνῃ φύσις πρὸς ἑαυτὴν ἐφειλκύσατο. οἷς γὰρ ἢ ἄλογος ζωῆ πρὸς συντήρησιν ἑαυτῆς ἠσφαλίσθη, ταῦτα πρὸς τὸν ἀνθρώπινον μετενεχθέντα βίον, πάθη ἐγένετο· θυμῷ μὲν γὰρ συντηρεῖται τὰ (216) ὠμοβόρα, φιληδονία δὲ τὰ πολυγονοῦντα τῶν ζώων· σώζει τὸν ἄναλκιν ἢ δειλία, καὶ τὸν εὐάλωτον τοῖς ἰσχυροτέροις ὁ φόβος, τὸν δὲ πολύσαρκον ἢ λαιμαργία· καὶ τὸ διαμαρτεῖν οὐτινοσοῦν τῶν καθ' ἡδονὴν, λύπης ὑπόθεσις ἐν τοῖς ἀλόγοις ἐστὶ· ταῦτα πάντα καὶ τὰ τοιαῦτα διὰ τῆς κτηνώδους γενέσεως συνεισηλθε τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ.

3. Καί μοι συγκεχωρήσθω κατὰ τινὰ πλαστικὴν θαυματοποιίαν διαγράψαι τῷ λόγῳ τὴν ἀνθρωπίνην εἰκόνα. Καθάπερ γὰρ ἐστὶν ἰδεῖν ἐν τοῖς πλάσμασι τὰς διγλύφους μορφὰς, ἃς μηχανῶνται πρὸς ἔκκληξιν τῶν ἐντυγχανόντων οἱ τὰ τοιαῦτα φιλοτεχνοῦντες, μιᾷ κεφαλῇ δύο μορφὰς προσώπων ὑποχαράσσοντες· οὕτω μοι δοκεῖ διπλὴν φέρειν ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἐναντία τὴν ὁμοιότητα –τῷ μὲν θεοειδεῖ τῆς διανοίας πρὸς τὸ θεῖον κάλλος μεμορφωμένος, ταῖς δὲ κατὰ πάθος ἐγγινομέναις ὀρμαῖς πρὸς τὸ κτηνώδες φέρων τὴν οἰκειότητα· πολλάκις δὲ καὶ ὁ λόγος ἀποκτηνοῦται, διὰ τῆς πρὸς τὸ ἄλογον ῥοπῆς τε καὶ διαθέσεως συγκαλύπτων τὸ κρεῖττον τῷ χεῖρονι· ἐπειδὴν γὰρ τις πρὸς ταῦτα τὴν διανοητικὴν ἐνέργειαν καθελκύσῃ,

Capítulo XVIII. Que las pasiones irracionales en nosotros tienen su origen en la afinidad con la naturaleza irracional.

1. Creo que, desde este principio, cada una de las pasiones puestas en la vida humana surgen a partir de un origen, prueba de esto es la relación de las pasiones presentes tanto en nosotros como en los animales irracionales; pues, ciertamente, que la Ley no hizo la naturaleza humana a la imagen divina se testimonia desde el comienzo de la enfermedad pasional; pero cuando la vida de los irracionales entró por primera vez en el mundo, y el hombre, por el motivo ya mencionado, tomó aquello de su naturaleza –me refiero al modo de generación–, por lo tanto, tomó al mismo tiempo una parte de los otros atributos contemplados en su naturaleza; porque la semejanza del hombre con Dios no se encuentra en el deseo, ni la naturaleza superior se caracteriza por el placer; la cobardía, la audacia, el deseo de ganancia, el disgusto de la pérdida y todo lo demás están muy alejados de la impronta divina.

2. Entonces, la naturaleza humana tomó estos atributos para sí misma de la parte irracional. Porque la vida irracional de aquéllos estaba dispuesta para su conservación, pues cuando se transmitió a la vida humana, se transformó en pasiones; porque los animales carnívoros se preservan por su ferocidad y los que se reproducen, por su placer; la cobardía salva al débil; el miedo, al que se deja aprender fácilmente por animales más temibles y la glotonería, a los de gran volumen; así, perder todo lo que tiende al placer es para los irracionales doloroso. Todos estos y otros afectos similares entraron en la constitución del hombre por el modo animal de generación.

3. Permítaseme describir con palabras la imagen del hombre como obra maravillosa. Pues, como puede verse, la talla de los artífices en los modelos logra maravillar a los espectadores cuando esculpen en una cabeza dos caras distintas; así, el hombre me parece que posee una doble semejanza con las cosas opuestas –por su inteligencia divina está conformado a la belleza de Dios, pero por sus impulsos apasionados posee una semejanza con la naturaleza irracional; aunque a menudo incluso su razón se vuelve brutal y oculta el mejor elemento con el peor debido a su inclinación y disposición a lo que es irracional. Porque cada vez que un hombre arrastra su carácter racional hacia estos afectos y obliga a su razón a convertirse en

καὶ ὑπηρέτην τῶν παθῶν γενέσθαι τὸν λογισμὸν ἐκβιάσεται, παρατροπή τις γίνεται τοῦ ἀγαθοῦ χαρακτηῖρος πρὸς τὴν ἄλογον εἰκόνα, πάσης πρὸς τοῦτο μεταχαρασσομένης τῆς φύσεως, καθάπερ γεωροῦντος τοῦ λογισμοῦ τὰς τῶν παθημάτων ἀρχὰς καὶ δι' ὀλίγων εἰς πλῆθος ἐπαύξοντος· τὴν γὰρ παρ' ἑαυτοῦ συνεργίαν χρήσας τῷ πάθει, πολύχουν καὶ ἀμφιλαφῆ τὴν τῶν ἀτόπων γένεσιν ἀπειργάσατο.

4. Οὕτως ἡ φιληδονία τὴν μὲν ἀρχὴν ἔσχεν ἐκ τῆς πρὸς τὸ ἄλογον ὁμοιώσεως, ἀλλ' ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις πλημμελήμασι προσηυξήθη, τσαύτας διαφορὰς τῶν κατὰ τὴν ἡδονὴν ἀμαρτανομένων γεννήσασα, ὅσας ἐν τοῖς ἀλόγοις οὐκ ἔστιν εὔρεῖν. οὕτως ἡ πρὸς τὸν θυμὸν διανάστασις συγγενῆς μὲν ἐστὶ τῇ τῶν ἀλόγων ὀρμῇ, αὖξεται δὲ τῇ τῶν λογισμῶν συμμαχίᾳ· ἐκεῖθεν γὰρ ἡ μῆνις, ὁ φθόνος, τὸ ψεῦδος, ἡ ἐπιβουλή, ἡ ὑπόκρισις· (218) ταῦτα πάντα τῆς πονηρᾶς τοῦ νοῦ γεωργίας ἐστίν· εἰ γὰρ γυμνωθεῖ τῆς ἐκ τῶν λογισμῶν συμμαχίας τὸ πάθος, ὠκύμορός τις καὶ ἄτονος ὁ θυμὸς καταλείπεται, πομφόλυγος δίκην, ὁμοῦ τε γινόμενος καὶ εὐθὺς ἀπολλύμενος. οὕτως ἡ τῶν συῶν λαιμαργία τὴν πλεονεξίαν εἰσήνεγκε, καὶ τὸ τοῦ ἵππου γαῦρον γέγονε τῆς ὑπερηφανίας ἀρχή· καὶ τὰ καθ' ἕκαστον πάντα τῆς κτηνώδους ἀλογίας ἀφορμηθέντα διὰ τῆς πονηρᾶς τοῦ νοῦ χρήσεως κακία ἐγένετο.

5. Ὡσπερ οὖν καὶ τὸ ἔμπαλιν, εἴπερ ὁ λογισμὸς τῶν τοιούτων κινήματων ἀντιμετάλαβει τὸ κράτος, εἰς ἀρετῆς εἶδος ἕκαστον τούτων ἀντιμεθίσταται· ποιεῖ γὰρ ὁ μὲν θυμὸς τὴν ἀνδρίαν, τὸ δὲ δειλὸν τὴν ἀσφάλειαν, καὶ ὁ φόβος τὴν εὐπειθειαν, τὸ μῖσος δὲ τὴν τῆς κακίας ἀποστροφὴν, ἡ δὲ ἀγαπητικὴ δύναμις τὴν πρὸς τὸ ἀληθῶς καλὸν ἐπιθυμίαν· τὸ δὲ γαῦρον τοῦ ἥθους ὑπεραίρει τῶν παθημάτων καὶ ἀδούλωτον ὑπὸ τοῦ κακοῦ διαφυλάσσει τὸ φρόνημα. ἐπαινεῖ δὲ τὸ τοιοῦτον τῆς ἐπάρσεως εἶδος καὶ ὁ μέγας ἀπόστολος, συνεχῶς ἐγκελευόμενος τὰ ἄνω φρονεῖν· καὶ οὕτως ἔστιν εὔρεῖν, ὅτι πᾶν τὸ τοιοῦτον κίνημα τῷ ὑψηλῷ τῆς διανοίας συνεπαιρόμενον, τῷ κατὰ τὴν θεῖαν εἰκόνα κάλλει συσχηματίζεται.

6. Ἀλλ' ἐπειδὴ βαρεῖά τις ἐστὶ καὶ κατωφερῆς ἡ τῆς ἀμαρτίας ῥοπή, πλεῖον τὸ ἕτερον γίνεται· μᾶλλον γὰρ τῷ βάρει τῆς ἀλόγου φύσεως συγκατασπᾶται τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς, ἥπερ τῷ ὕψει τῆς διανοίας τὸ βαρὺ τε καὶ χροῖκὸν ἀνυψοῦται· διὰ τοῦτο πολλάκις ἀγνοεῖσθαι ποιεῖ τὸ

esclava de sus pasiones, se produce una especie de conversión de la buena impronta en la imagen irracional, una vez más se remonta a toda su naturaleza. Ese diseño de su razón cultiva los comienzos de sus pasiones y gradualmente las multiplica; cuando cede a la pasión, produce una abundante cosecha de males.

4. De este modo, nuestra tendencia al placer tiene su comienzo en nuestra semejanza con lo irracional y fue aumentado en los hombres por las transgresiones, convirtiéndose en la afinidad de tantas variedades de pecados que surgen del placer que no encontramos entre los animales. Así, el aumento de la ira en nosotros es ciertamente similar al impulso de los irracionales; pero crece por la ayuda de razonamientos; de ahí viene la maldad, la envidia, el engaño, la conspiración y la hipocresía; todo esto es el resultado del mal manejo de la razón; porque si la pasión es despojada de la ayuda que recibe del razonamiento, la ira es de corta duración y no se sostiene, como una burbuja, que desaparece casi en el instante que nace. Así, la glotonería de los cerdos provoca la gordura, y el espíritu elevado del caballo se convierte en el origen del orgullo; y todas las formas particulares que proceden de la falta de razón en la naturaleza bruta se convierten en vicio por el mal uso de la razón.

5. De la misma manera, por el contrario, si la razón de estas emociones asume la fuerza, cada una de ellas se transforma en un tipo de virtud; porque el coraje produce valentía; la cobardía, tranquilidad; el miedo, obediencia; el odio, aversión por el vicio; la fuerza del amor, el deseo de lo verdaderamente hermoso; la altivez del carácter eleva nuestro pensamiento por encima de las pasiones y lo mantiene alejado de lo malo; el gran Apóstol, incluso, alaba semejante forma de elevación cuando nos invita constantemente a “pensar las cosas de arriba” (*Col 3, 2*); y así nos encontramos con que cada movimiento de este tipo, cuando se eleva por la razón, se ajusta a la belleza de la imagen divina.

6. Pero la inclinación al pecado es algo más pesado y descendente, lo otro parece más pleno; porque el elemento dominante de nuestra alma está más inclinado a ser arrastrado hacia abajo por el peso de la naturaleza irracional que el elemento pesado y terrenal a ser exaltado por la elevación del intelecto; por lo tanto, la miseria que nos rodea hace que a menudo se olvide el

θεῖον δῶρον ἢ περὶ ἡμᾶς ἀθλιότης, οἷον προσωπεῖον εἰδεχθὲς τῷ κατὰ τὴν εἰκόνα κάλλει τὰ πάθη τῆς σαρκὸς ἐπιπλάσσουσα.

7. Οὐκοῦν συγγνωστοί πως εἰσὶν οἱ πρὸς τὰ τοιαῦτα βλέποντες, εἴτα τὴν θεῖαν μορφήν ἐν τούτοις εἶναι οὐκ εὐχερῶς συντιθέμενοι· ἀλλὰ διὰ τῶν κατωρθωκότων τὸν βίον, ἔξεστι τὴν θεῖαν ἐν τοῖς ἀνθρώποις εἰκόνα βλέπειν· εἰ γὰρ ἐμπαθὴς τις (220) καὶ σάρκινος ὢν ἀπιστεῖσθαι ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον ὡς θεῖω κάλλει κεκοσμημένον· ὁ ὑψηλὸς πάντως τὴν ἀρετὴν καὶ καθαρεύων ἐκ μολυσμάτων βεβαιώσει σοὶ τὴν πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων ὑπόληψιν.

8. Οἷον· κρεῖττον γὰρ ἐν ὑποδείγματι δεῖξαι τὸν λόγον· ἀπήλειψε τῷ τῆς πονηρίας μολύσματι τὸ τῆς φύσεως κάλλος τις τῶν ἐπὶ κακία γνωρίμων, Ἰερονίας τυχὸν ἢ εἴ τις ἕτερος ἐπὶ κακῷ μνημονεύεται· ἀλλ' ἐν Μωϋσῆ καὶ τοῖς κατ' ἐκεῖνον καθαρὰ διεφυλάχθη ἡ τῆς εἰκόνας μορφή. Ἐν οἷς τοίνυν οὐκ ἡμαυρώθη τὸ κάλλος, ἐν τούτοις ἐναργῆς ἢ τῶν λεγομένων πίστις ἐστίν, ὅτι ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ μίμημα γέγονεν.

9. Ἀλλ' ἐπαισχύνεται τις τυχὸν, τῷ διὰ βρώσεως ἡμῖν καθ' ὁμοιότητα τῶν ἀλόγων τὴν ζωὴν συνεστᾶναι, καὶ διὰ τοῦτο ἀνάξιον ἡγεῖται τὸν ἄνθρωπον τοῦ κατ' εἰκόνα Θεοῦ πεπλάσθαι δοκεῖν· ἀλλ' ἐλπίζετω τῆς λειτουργίας ταύτης ἀτέλειαν δοθήσεσθαι τῇ φύσει ποτὲ, κατὰ τὴν προσδοκωμένην ζωὴν· οὐ γὰρ ἐστὶ, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, οὐδὲ ἐπ' ἄρτω ζήσεσθαι μόνω τὸν ἄνθρωπον, ὁ Κύριος προηγόρευσεν, ἀλλ' ἐν παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένω διὰ στόματος Θεοῦ. Ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἰσάγγελον ἡμῖν ὑποδεικνυούσης τὸν βίον, βρώσεως δὲ παρὰ τοῖς ἀγγέλοις οὐκ οὔσης, ἰκανὴ πίστις τοῦ ἀπαλλαγῆσεσθαι τῆς τοιαύτης λειτουργίας τὸν ἄνθρωπον, τὸν καθ' ὁμοιότητα τῶν ἀγγέλων ζησόμενον.

don divino y extiende las pasiones de la carne, como una fea máscara, sobre la belleza de su imagen.

7. Entonces a los que vemos caídos por las pasiones se les excusa, ya que no admiten fácilmente que la impronta divina está en ellos, pero por la vida de los convertidos podemos contemplar la imagen divina en los hombres. Porque si el hombre que está sujeto a la pasión y lo carnal, hace que sea increíble que el hombre haya sido revestido con la belleza divina, seguramente el hombre de virtud elevada y puro confirmará la mejor concepción de la naturaleza humana.

8. Por ejemplo –porque es mejor aclarar nuestro argumento con una ilustración–, uno de los notables por su iniquidad, como Jeconías (*Jr* 22, 24), borró la belleza de su naturaleza por la corrupción, sin embargo, en Moisés y en hombres como él, la forma de la imagen se mantuvo pura. Ahora, donde la belleza de la forma no ha sido oscurecida, se pone de manifiesto la fidelidad de lo que se sabe: que el hombre es imagen de Dios.

9. Sin embargo, puede ser que alguien se sienta avergonzado por el hecho de que nuestra vida, como la de los irracionales, está sustentada por la comida, y por esta razón considere que el hombre no es digno de haber sido creado a imagen de Dios; pero puede esperar que la libertad de esta función sea algún día otorgada a nuestra naturaleza en la vida que buscamos; porque, como dice el Apóstol, “el Reino de Dios no es comida ni bebida” (*Rm* 14, 17); y el Señor declaró que “el hombre no vivirá solo de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios” (*Mt* 4, 4). Además, a medida que la resurrección nos ofrece una vida igual a la de los ángeles, quienes no comen, hay suficiente fundamento para creer que el hombre, que vivirá de la misma manera que ellos, se liberará de tal función.

Κεφάλαιον ιθ. Πρὸς τοὺς λέγοντας, πάλιν ἐν βρώσει καὶ πόσει εἶναι τῶν ἐλπιζομένων ἀγαθῶν τὴν ἀπόλαυσιν, διὰ τὸ ἐξ ἀρχῆς ἐν τῷ παραδείσῳ γεγράφθαι διὰ τούτων τὸν ἄνθρωπον ζῆν.

1. Ἄλλ' ἴσως τις οὐκ εἰς τὸ αὐτὸ πάλιν τῆς ζωῆς εἶδος (222) ἐπανελεύσεσθαι λέγει τὸν ἄνθρωπον, εἶγε πρότερον μὲν ἐν τῷ ἐσθίειν ἦμεν, μετὰ ταῦτα δὲ τῆς τοιαύτης λειτουργίας ἀφεθιτόμεθα. Ἄλλ' ἐγὼ, τῆς ἀγίας ἀκούων γραφῆς, οὐ μόνον σωματικὴν ἐπίσταμαι βρῶσιν, οὐδὲ τὴν διὰ σαρκὸς εὐφροσύνην· ἀλλὰ τινὰ καὶ ἑτέραν οἶδα τροφήν, ἀναλογίαν τινὰ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἔχουσαν, ἧς ἡ ἀπόλαυσις ἐπὶ μόνην τὴν ψυχὴν διαβαίνει· φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων, ἡ σοφία τοῖς πεινῶσι διακελεύεται· καὶ μακαρίζει τοὺς τὴν τοιαύτην βρῶσιν πεινῶντας ὁ Κύριος· καὶ εἶ τις διψᾷ, φησὶν, ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω· καὶ ὁ μέγας Ἡσαΐας πίετε εὐφροσύνην τοῖς δυνατοῖς ἐπαίειν τῆς μεγαλοφυΐας αὐτοῦ ἐγκελεύεται· ἔστι δὲ τις καὶ ἀπειλὴ προφητικὴ κατὰ τῶν τιμωρίας ἀξίων, ὡς λιμῶν κολασθησομένων· ὁ δὲ λιμὸς, οὐκ ἄρτου τίς ἐστὶν ἀπορία καὶ ὕδατος, ἀλλὰ λόγου ἐπίλειψις· οὐ λιμὸν γὰρ ἄρτου φησὶν, ἢ δίψαν ὕδατος, ἀλλὰ λιμὸν τοῦ ἀκοῦσαι λόγων Κυρίου.

2. Οὐκοῦν τῆς τοῦ Θεοῦ φυτείας τῆς ἐν Ἑδέμ (τρυφὴ δὲ ἡ Ἑδέμ ἐρμηνεύεται) ἀξίον τινα προσήκει τὸν καρπὸν ἐννοῆσαι, καὶ τρέφεσθαι διὰ τούτου μὴ ἀμφιβάλλειν τὸν ἄνθρωπον· καὶ μὴ πάντως τὴν παροδικὴν καὶ ἀπόρρυτον ταύτην τροφήν ἐπὶ τῆς τοῦ παραδείσου διαγωγῆς ἐννοεῖν· ἀπὸ παντὸς, φησὶ, ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει φάγη.

3. Τίς δώσει τῷ ὑγεινῶς πεινῶντι τὸ ξύλον ἐκεῖνο, τὸ ἐν τῷ παραδείσῳ, τὸ παντὸς ἀγαθοῦ περιληπτικόν, ᾧ ὄνομά ἐστι τὸ πᾶν, οὗ χαρίζεται τῷ ἀνθρώπῳ τὴν μετουσίαν ὁ λόγος; τῷ γὰρ γενικῶν τε καὶ ὑπερκειμένῳ λόγῳ πᾶσα τῶν ἀγαθῶν ἰδέα πρὸς ἑαυτὴν συμφυῶς ἔχει, καὶ ἐν τῷ τὸ ὅλον ἐστὶ. Τίς δὲ με τῆς συμμιγοῦς τε καὶ ἐπαμφοτεριζούσης τοῦ ξύλου γεύσεως ἀποστήσει; πάντως γὰρ οὐκ ἄδηλον τοῖς διορατικωτέροις, τί τὸ πᾶν ἐκεῖνο οὗ καρπὸς ἡ ζωὴ, καὶ πάλιν, τί τὸ ἐπίμικτον τοῦτο οὗ πέρας ὁ θάνατος· ὁ γὰρ τοῦ παντὸς τὴν (224) ἀπόλαυσιν ἀφθόνως προθεῖς, λόγῳ τινὶ πάντως καὶ προμηθεΐα τῆς τῶν ἐπικοινωνῶν μετουσίας ἀπείργει τὸν ἄνθρωπον.

Capítulo XIX. Para aquellos que dicen que el disfrute de las cosas buenas que buscamos también está en la comida y la bebida, porque está escrito que desde el principio el hombre vivía de esto en el Paraíso.

1. Quizás alguien diga que el hombre no regresará a la misma forma de vida, si primero tuvimos la necesidad de comer, y después nos libramos de esa función. Pero yo, escuchando la Sagrada Escritura, no sólo entiendo el alimento corporal o el placer de la carne, sino también otro tipo de alimento, que tiene cierta analogía con el cuerpo, cuyo disfrute se basa sólo en el alma: “Coman de mi pan” (*Pr* 9, 5), la Sabiduría llama a los hambrientos; y el Señor declara bienaventurados a los que tienen hambre de tal alimento, y dice: “Si alguno tiene sed, venga a Mí y beba” (*Jn* 7, 37); también el gran Isaías dice: beban la alegría (*cf. Jr* 25, 15), animando a los que son capaces de escuchar su sublimidad; existe también una amenaza profética contra los dignos de venganza, que serán castigados con hambre; pero el “hambre” no es la falta de pan y agua, sino de la Palabra: “no es un hambre de pan, ni una sed de agua, sino hambre de escuchar la palabra del Señor” (*Am* 8, 11).

2. Debemos, entonces, concebir que el fruto en el Edén –Edén se interpreta como “deleite”– era algo digno de la plantación de Dios y no dudar de que el hombre se haya alimentado de éste; tampoco debemos concebir en absoluto, en relación con el modo de vida en el Paraíso, este alimento transitorio y perecedero: “de todos los árboles del Paraíso”, dice, “puedes comer libremente” (*Gn* 2, 16).

3. ¿Quién dará al que tiene hambre, en pro de su beneficio, un árbol como el del Paraíso, que contiene todas las bondades, cuyo nombre lo dice todo, de quien la Palabra favorece la coparticipación del hombre? porque en la palabra universal y trascendente, toda forma de bien está en armonía consigo misma, y el todo es uno. ¿Y quién me mantendrá alejado de esa degustación del árbol que es de tipo dual y dudoso? porque seguramente está claro para todos los que tienen una visión aguda de ese todo cuyo fruto es la vida, pero que también es falso, y su fin es la muerte. El que propone el disfrute de todo con benevolencia, sin duda, por alguna razón y previsión, separa al hombre de la participación de aquello que es dudoso.

4. Καί μοι δοκεῖ τὸν μέγαν Δαυὶδ καὶ τὸν σοφὸν Σολομῶντα διδασκάλους τῆς τοῦ λόγου τούτου παραλαβεῖν ἐξηγήσεως· ἀμφοτέρω γὰρ τῆς συγκεχωρημένης τρυφῆς μίαν ἡγοῦνται τὴν χάριν, αὐτὸ τὸ ὄντως ἀγαθόν, ὃ δὴ καὶ πᾶν ἐστὶν ἀγαθόν. Δαυὶδ μὲν λέγων, κατατρύφησον τοῦ Κυρίου· Σολομῶν δὲ τὴν σοφίαν αὐτὴν, ἣ τις ἐστὶν ὁ Κύριος, ξύλον ζωῆς ὀνομάζων.

5. Οὐκοῦν ταυτόν ἐστι τῷ τῆς ζωῆς ξύλῳ τὸ πᾶν ξύλον, οὗ τὴν βρῶσιν τῷ κατὰ Θεὸν πλασθέντι ὁ λόγος δίδωσιν· ἀντιδιαφεύγει δὲ τῷ ξύλῳ τούτῳ ἕτερον ξύλον, οὗ ἡ βρῶσις καλοῦ καὶ κακοῦ γνῶσις ἐστὶν, οὐκ ἰδιαζόντως ἐκάτερον τῶν κατὰ τὸ ἐναντίον σημειομένων ἐν μέρει καρποφοροῦντος, ἀλλὰ τινὰ συγκεχυμένον καὶ σύμμικτον καρπὸν ἐξανθοῦντος ταῖς ἐναντίαις συγκεκραμένον ποιότησιν· οὗ κωλύει μὲν τὴν βρῶσιν ὁ ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς, συμβουλεύει δὲ ὁ ὄφις, ἵνα τῷ θανάτῳ κατασκευάσῃ τὴν εἴσοδον· καὶ πιθανὸς γίνεται συμβουλεύσας, εὐχροία τινὶ καὶ ἡδονῇ τὸν καρπὸν περιχρῶσας, ὡς ἂν ὀφθείῃ τε ἡδέως καὶ τὴν ὄρεξιν πρὸς τὴν γεῦσιν ὑπερεθίσειεν.

4. Me parece que puedo tomar al gran David y al sabio Salomón como mis instructores en la interpretación de este texto, porque ambos entienden que la gracia del deleite permitido es una, ese bien real, que en verdad es toda bondad; porque David dice: “Deléitate en el Señor” (*Sal* 37, 4), y Salomón a la Sabiduría misma que es el Señor la llama “árbol de vida” (*Pr* 3, 18).

5. Así, ese mismo todo es el árbol de la vida, cuya Palabra alimenta al que fue hecho a semejanza de Dios; y se opone a ese otro árbol, cuyo alimento es el conocimiento del bien y el mal; no es que a su vez produzca frutos diferentes, sino que produce un fruto con cualidades opuestas, el alimento que el Príncipe de la vida prohíbe, pero la serpiente aconseja para preparar la entrada a la muerte, y así persuade el mal consejero, cubriendo el fruto con una apariencia colorida y placentera, de modo que sea agradable a la vista y estimule el deseo de degustarlo.

Κεφάλαιον κ. Τίς ἢ ἐν τῷ παραδείσῳ ζωῆ, καὶ τί τὸ ἀπηγορευμένον ἐκεῖνο ξύλον;

1. Τί οὖν ἐκεῖνό ἐστιν ὁ καλοῦ τε καὶ κακοῦ συγκεκριμένην ἔχει τὴν γνῶσιν, ταῖς δι' αἰσθήσεως ἡδοναῖς ἐπηνθισμένον; ἄρα μὴ πόρρω τῆς ἀληθείας παραστοχάσομαι, τῇ τοῦ γνωστοῦ διανοίᾳ εἰς ἀφορμὴν τῆς θεωρίας συγχρώμενος. Οἶμαι γὰρ οὐκ ἐπιστήμην ἐνταῦθα παρὰ τῆς γραφῆς νοεῖσθαι τὴν γνῶσιν, (226) ἀλλὰ τινα διαφορὰν ἐκ τῆς γραφικῆς συνηθείας εὐρίσκω, γνώσεώς τε καὶ διακρίσεως. τὸ μὲν γὰρ διακρίνειν ἐπιστημόνως τὸ καλὸν ἐκ τοῦ κακοῦ, τελειότερας ἔξεως εἶναι φησὶν ὁ ἀπόστολος, καὶ γεγυμνασμένων αἰσθητηρίων· διὸ καὶ πρόσταγμα ποιεῖται πάντα δοκιμάζειν, καὶ τοῦ πνευματικοῦ τὸ διακρίνειν ἴδιον εἶναι φησὶν· ἡ δὲ γνῶσις οὐ πανταχοῦ τὴν ἐπιστήμην τε καὶ τὴν εἶδησιν ὑφηγεῖται κατὰ τὸ σημαινόμενον, ἀλλὰ τὴν πρὸς τὸ κεχαρισμένον διάθεσιν· ὡς, ἔγνω Κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ, καὶ πρὸς τὸν Μωϋσέα φησὶν, ὅτι ἔγνω σε παρὰ πάντας· περὶ δὲ τῶν ἐν κακίᾳ κατεγνωσμένων λέγει ὁ τὰ πάντα εἰδὼς, ὅτι οὐδέποτε ἔγνω ὑμᾶς.

2. Οὐκοῦν τὸ ξύλον, ἀφ' οὗ ἢ σύμμικτος γνῶσις καρποφορεῖται, τῶν ἀπηγορευμένων ἐστὶ μέμικται δὲ διὰ τῶν ἐναντίων ὁ καρπὸς ἐκεῖνος, ὁ συνήγορον ἔχων ἑαυτοῦ τὸν ὄφιν, τάχα κατὰ τὸν λόγον τοῦτον, ὅτι οὐ γυμνὸν πρόκειται τὸ κακὸν, αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν φαινόμενον· ἢ γὰρ ἂν ἄπρακτος ἦν ἡ κακία, μηδενὶ προσκεχρωσμένη καλῶ τῷ πρὸς ἐπιθυμίαν αὐτῆς ἐφελκομένῳ τὸν ἀπατῶμενον. νυνὶ δὲ σύμμικτός πως ἐστὶν ἡ τοῦ κακοῦ φύσις, ἐν μὲν τῷ βάθει τὸν ὄλεθρον οἷόν τινα δόλον ἐγκεκρυμμένον ἔχουσα, ἐν δὲ τῇ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀπάτῃ καλοῦ τινα φαντασίαν παραδεικνύουσα. καλὸν δοκεῖ τοῖς φιλαργύροις ἢ τῆς ὕλης εὐχροια· ἀλλὰ ρίζα πάντων τῶν κακῶν ἢ φιλαργυρία γίνεται. τίς δ' ἂν ἐπὶ τὸν δυσώδη βόρβορον τῆς ἀκολασίας κατώλισθεν, εἰ μὴ τὴν ἡδονὴν καλὸν τε καὶ αἰρετὸν ᾤετο ὁ τῷ δελέατι τούτῳ πρὸς τὸ πάθος κατασυρόμενος; οὕτω καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἀμαρτημάτων ἐγκεκρυμμένην ἔχοντα τὴν διαφθορὰν, αἰρετὰ παρὰ τὴν πρώτην δοκεῖ, διὰ τινος ἀπάτης τοῖς ἀνεπισκέπτοις ἀντ' ἀγαθοῦ σπουδαζόμενα.

3. Ἐπειδὴ τοίνυν οἱ πολλοὶ τὸ καλὸν ἐν τῷ τὰς αἰσθήσεις (228) εὐφραίνοντι κρίνουσι, καὶ τις ἐστὶν ὁμωνυμία τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ δοκοῦντος εἶναι καλοῦ· τούτου χάριν ἢ πρὸς τὸ κακὸν

Capítulo XX. ¿Cómo era la vida en el Paraíso y qué, el árbol prohibido?

1. ¿Entonces qué es aquello que incluye el conocimiento mixto del bien y el mal, y está colmado de los placeres de los sentidos? ¿Acaso no estoy apuntando a la verdad al emplear, como punto de partida de la especulación, el sentido de lo conocido? Creo que no es “ciencia” lo que la Escritura aquí señala como “conocimiento”; pero encuentro una cierta distinción, según el uso de la Escritura, entre “conocimiento” y “discernimiento”; para “discernir” hábilmente lo bueno de lo malo el Apóstol dice que es una señal de una condición más perfecta y de sentidos ejercitados (*cf. Hb 5, 14*), por lo cual también nos ordena probar todas las cosas (*1 Ts 5, 21*), y dice que el discernimiento pertenece al hombre espiritual (*Cf. 1 Co 2, 15*); pero el conocimiento no siempre debe entenderse por habilidad y conocimiento de cualquier cosa, sino de la disposición hacia lo agradable, como el Señor conoce a los que son suyos (*2 Tm 2, 19*), y le dice a Moisés: “Te conocí sobre todo” (*Ex 23, 12*); mientras que el Omnisapiente dice de los arraigados en su maldad: “Nunca te conocí” (*Mt 7, 23*).

2. El árbol, entonces, del cual proviene este fruto de conocimiento mixto, está entre las cosas prohibidas; y ese fruto se conforma de cualidades opuestas que la serpiente usa para seducir, puede ser por esta razón, que el mal no está totalmente expuesto, presentado en su propia naturaleza, porque la maldad seguramente fallaría en su efecto, si no estuviera adornado con un color justo para atraer el deseo de aquel a quien engaña, pero ahora la naturaleza del mal está mezclada, manteniendo la destrucción como una trampa oculta en sus profundidades y mostrando algo del bien en el engaño de su exterior. La belleza de la sustancia parece buena para aquellos que aman el dinero; sin embargo, “el amor al dinero es la raíz de todo mal” (*1 Tm 6, 10*), y ¿quién se sumergiría en el desagradable fango de la falta de sentido común, si no el que se apresura al cebo de la pasión y piensa que el placer es algo justo y aceptable?, así, también, los otros pecados mantienen oculta su destrucción, y parecen a primera vista aceptables, y algún engaño hace que sean buscados por los desprevenidos en lugar de lo que es bueno.

3. Por lo tanto, dado que todos juzgan bueno lo que satisface los sentidos, y que existe cierta identidad de nombre entre lo que es y lo que parece ser “bueno”, por ello, el deseo que surge

ὡς πρὸς τὸ ἀγαθὸν γινομένη ἐπιθυμία, καλοῦ καὶ κακοῦ γνῶσις ὑπὸ τῆς γραφῆς ὠνομάσθη, συνδιάθεσιν τινα καὶ ἀνάκρασιν ἐρμηνευούσης τῆς γνώσεως. οὔτε ἀπολύτως κακὸν, διότι περιήνθισται τῷ καλῷ, οὔτε καθαρῶς ἀγαθὸν, διότι ὑποκέκρυπται τὸ κακόν, ἀλλὰ σύμμικτον δι' ἐκατέρων τοῦ ἀπηγορευμένου ξύλου τὸν καρπὸν εἶναι φησιν, οὗ τὴν γεῦσιν εἰς θάνατον ἄγειν εἶπε τοὺς ἀψαμένους· μονονουχὶ φανερῶς τὸ δόγμα βοῶν, ὅτι τὸ ὄντως ὄν ἀγαθὸν ἀπλοῦν καὶ μονοειδές ἐστι τῇ φύσει, πάσης διπλόης καὶ τῆς πρὸς τὸ ἐναντίον συζυγίας ἀλλότριον· τὸ δὲ κακὸν ποικίλον τε καὶ κατεσχηματισμένον ἐστίν, ἄλλο τι νομιζόμενον, καὶ ἕτερον διὰ τῆς πείρας ἀναφαινόμενον· οὗ τὴν γνῶσιν, τουτέστι, τὴν διὰ τῆς πείρας ἀνάληψιν, θανάτου καὶ διαφθορᾶς ἀρχὴν τε καὶ ὑπόθεσιν γίνεσθαι.

4. Διὰ τοῦτο προδείκνυσιν ὁ ὄφεις τὸν πονηρὸν τῆς ἀμαρτίας καρπὸν, οὐχ ὡς εἶχε φύσεως τὸ κακὸν ἐκ τοῦ προφανοῦς ἐπιδείξας (οὐ γὰρ ἂν ἠπατήθη ὁ ἄνθρωπος τῷ προδήλῳ κακῷ) ἀλλὰ, διὰ τινος ὥρας τὸ φαινόμενον ἀγλαΐσας καὶ τινα κατὰ τὴν αἴσθησιν ἡδονὴν ἐγγοητεύσας τῇ γεύσει, πιθανὸς ἐφάνη τῇ γυναικί, καθὼς φησιν ἡ γραφή· καὶ εἶδε γὰρ φησιν ἡ γυνὴ ὅτι καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρῶσιν, καὶ ὅτι ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν, καὶ ὠραῖόν ἐστι τοῦ κατανοῆσαι· καὶ λαβοῦσα τοῦ καρποῦ αὐτοῦ ἔφαγεν· ἡ δὲ βρῶσις ἐκεῖνη θανάτου μήτηρ τοῖς ἀνθρώποις γέγονεν· αὕτη τοίνυν ἡ σύμμικτός ἐστι καρποφορία, σαφῶς τοῦ λόγου τὸν νοῦν ἐρμηνεύοντος, καθ' ὃν καλοῦ τε καὶ κακοῦ γνωστὸν ὠνομάσθη τὸ ξύλον ἐκεῖνο· ὅτι κατὰ τὴν τῶν δηλητηρίων κακίαν τῶν παραρτυθέντων τῷ μέλιτι, καθὸ μὲν καταγλυκαίνει τὴν αἴσθησιν, καλὸν εἶναι δοκεῖ· καθὸ δὲ φθείρει τὸν προσαιπτόμενον, κακοῦ παντὸς ἔσχατον γίνεται. ἐπεὶ οὖν (230) ἐνήργησε κατὰ τῆς τοῦ ἀνθρώπου ζωῆς τὸ πονηρὸν δηλητήριον, τότε ὁ ἄνθρωπος, τὸ μέγα καὶ πρᾶγμα καὶ ὄνομα, τὸ τῆς Θείας φύσεως ἀπεικόνισμα, τῇ ματαιότητι, καθὼς φησιν ὁ προφήτης, ὁμοιώθη.

5. Οὐκοῦν ἡ μὲν εἰκὼν πρὸς τὸ κρεῖττον τῶν ἐν ἡμῖν νοουμένων ὑκείνεται· τὰ δὲ ὅσα περὶ τὸν βίον λυπηρά τε καὶ ἄθλια, πόρρω τῆς πρὸς τὸ Θεῖον ἐστὶν ὁμοιώσεως.

hacia lo malo, como si fuera bueno, es llamado por la Escritura “el conocimiento del bien y del mal”, “conocimiento”, como hemos dicho, que expresa una cierta disposición mixta. Habla del fruto del árbol prohibido no como algo absolutamente malo –porque está adornado con el bien–, ni como algo puramente bueno –porque el mal está latente en él–, sino como compuesto de ambos, y declara que la degustación de esto mata a quienes lo agarran; casi proclamando en voz alta la doctrina de que el bien real es en su naturaleza simple y uniforme, ajeno a toda duplicidad o conjunción con su opuesto, mientras que el mal es de muchos colores y bastante adornado, siendo considerado una cosa y revelado por la experiencia como otra, cuyo conocimiento, es decir, el de la experiencia, es el comienzo y el antecedente de la muerte y la destrucción.

4. Por ello, la serpiente muestra el fruto malo del pecado, sin mostrar el mal en su propia naturaleza –porque el hombre no habría sido engañado por el mal manifiesto–, sino que se le mostró con una belleza atractiva, y conjuntando en su sabor un placer sensible, se le mostró a la mujer convincentemente, como dice la Escritura: “y la mujer vio que el árbol era bueno como alimento, y que era agradable a los ojos y digno de contemplar; y tomando su fruto, lo comió” (*Gn* 3, 5–6), y ese alimento se convirtió en origen de la muerte para los hombres. Este, entonces, es ese fruto de carácter mixto, donde el pasaje expresa claramente el sentido en que el árbol fue llamado “del conocimiento del bien y el mal”, porque, igual que la naturaleza malvada de los venenos que se preparan con miel, parece ser bueno en la medida en que afecta los sentidos con dulzura, pero en la medida en que destruye al que lo toma, es el peor de todos los males, así, cuando el veneno maligno surtió su efecto contra la vida del hombre, entonces el hombre, grande en cuanto a su creación y denominación, imagen de la naturaleza de Dios, se convirtió, como dice el profeta, en vanidad (*Sal* 112, 4).

5. La imagen, por lo tanto, pertenece propiamente a la mejor parte de nuestros atributos; pero todo lo doloroso y miserable de nuestra vida está muy alejado de la semejanza con lo Divino.

Κεφάλαιον κα. Ὅτι ἡ ἀνάστασις οὐ τοσοῦτον ἐκ τοῦ κηρύγματος τοῦ γραφικοῦ, ὅσον ἐξ αὐτῆς τῆς τῶν πραγμάτων ἀνάγκης ἀκολουθῶς ἐλπίζεται.

1. Ἄλλ' οὐχ οὕτως ἐστὶν ἰσχυρὸν ἢ κακία ὡς τῆς ἀγαθῆς ὑπερισχύσαι δυνάμεως· οὐδὲ κρείττων καὶ μονιμωτέρα τῆς τοῦ Θεοῦ σοφίας ἢ τῆς φύσεως ἡμῶν ἀβουλία· οὐδὲ γάρ ἐστι δυνατὸν, τὸ τρεπόμενόν τε καὶ ἀλλοιούμενον τοῦ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντος καὶ ἐν τῷ ἀγαθῷ πεπηγότες ἐπικρατέστερόν τε καὶ μονιμώτερον εἶναι· ἀλλ' ἢ μὲν Θεία βουλή πάντη τε καὶ πάντως τὸ ἀμετάθετον ἔχει· τὸ δὲ τρεπτὸν τῆς φύσεως ἡμῶν οὐδὲ ἐν τῷ κακῷ πάγιον μένει.

2. Τὸ γὰρ ἀεὶ πάντως κινούμενον, εἰ μὲν πρὸς τὸ καλὸν ἔχει τὴν πρόοδον, διὰ τὸ ἀόριστον τοῦ διεξοδευομένου πράγματος οὐδέποτε λήξει τῆς ἐπὶ τὰ πρόσω φορᾶς· οὐδὲ γὰρ εὐρήσει τοῦ ζητουμένου πέρασ οὐδὲν, οὗ δραζάμενον στήσεται ποτε τῆς κινήσεως. εἰ δὲ πρὸς τὸ ἐναντίον τὴν ῥοπὴν σχοίη, ἐπειδὴν διανύσῃ τῆς κακίας τὸν δρόμον, καὶ ἐπὶ τὸ ἀκρότατον τοῦ κακοῦ μέτρον ἀφίκηται, τότε τὸ ἀεικίνητον τῆς ὁρμῆς οὐδεμίαν ἐκ φύσεως στάσιν εὐρίσκον, ἐπειδὴν διαδράμη τὸ ἐν (232) κακία διάστημα, κατ' ἀνάγκην ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν τρέπει τὴν κίνησιν· μὴ γὰρ προϊούσης κακίας πρὸς τὸ ἀόριστον, ἀλλ' ἀναγκαίως πέρασι κατειλημμένης, ἀκολουθῶς ἢ τοῦ ἀγαθοῦ διαδοχῇ τὸ πέρασ τῆς κακίας ἐκδέχεται· καὶ οὕτω, καθὼς εἴρηται, τὸ ἀεικίνητον ἡμῶν τῆς φύσεως πάλιν ὕστατον ἐπὶ τὴν ἀγαθὴν ἀνατρέχει πορείαν, τῇ μνήμῃ τῶν προδεδυστυχημένων πρὸς τὸ μὴ πάλιν ἐν τοῖς ἴσοις γενέσθαι σωφρονιζόμενον.

3. Οὐκοῦν ἔσται πάλιν ἐν καλοῖς ὁ δρόμος ἡμῖν, διὰ τὸ πέρασιν ἀναγκαίως περιωρίσθαι τῆς κακίας τὴν φύσιν. Καθάπερ γὰρ οἱ δεινοὶ τὰ μετέωρα, τοῦ μὲν φωτὸς πάντα λέγουσι τὸν κόσμον εἶναι κατάπλεων, τὸ δὲ σκότος τῇ ἀντιφράξει τοῦ κατὰ τὴν γῆν σώματος ἀποσκιαζόμενον γίνεσθαι· ἀλλὰ τοῦτο μὲν κατὰ τὸ σχῆμα τοῦ σφαιροειδοῦς σώματος, κατὰ νότου, τῆς ἡλιακῆς ἀκτίνος κωνοειδῶς κατακλείεσθαι· τὸν δὲ ἥλιον, πολλαπλασίονι τῷ μεγέθει τὴν γῆν ὑπερβάλλοντα, πανταχόθεν αὐτὴν ταῖς ἀκτῖσιν ἐν κύκλῳ περιπτυσσόμενον, συνάπτειν κατὰ τὸ πέρασ τοῦ κώνου τὰς τοῦ φωτὸς συμβολὰς· ὥστε (καθ' ὑπόθεσιν) εἰ

Capítulo XXI. Que la resurrección se espera no tanto por el anuncio de la Escritura como por la necesidad misma de las cosas.

1. La maldad, sin embargo, no es tan fuerte como para prevalecer sobre el poder del bien ni la inconstancia de nuestra naturaleza es más poderosa y duradera que la sabiduría de Dios; porque es imposible que lo que siempre es mutable y variable sea más firme y más duradero que lo que siempre permanece igual y está anclado a la bondad, pero es absolutamente cierto que el consejo Divino posee inmutabilidad, mientras que el cambio de nuestra naturaleza no permanece arraigado en el mal.

2. Ahora, lo que siempre está en movimiento, si su progreso es bueno, nunca dejará de avanzar hacia lo que está delante de él, en razón del infinito de aquello que se debe atravesar, porque no encontrará ningún límite de lo que busca y cuando lo haya aprehendido, por fin cesará su movimiento; pero si su sesgo está en la dirección opuesta, cuando haya terminado el curso de la maldad y haya alcanzado el límite extremo del mal, entonces lo que siempre se está moviendo, al no encontrar un punto de detención para su impulso natural, cuando ha atravesado los tramos que se pueden correr en la maldad, necesariamente dirige su movimiento hacia el bien; ya que el mal no se extiende hasta el infinito, sino que está comprendido por los límites necesarios y parecería que el bien una vez más sigue en sucesión hasta el límite del mal y así, como se dijo, el carácter siempre cambiante de nuestra naturaleza llega una vez más hacia el bien, aprendiendo la lección de prudencia por el recuerdo de sus antiguas desgracias hasta el final para que nunca más pueda estar en el mismo caso.

3. Nuestro curso, entonces, una vez más estará en lo que es bueno, por el hecho de que la naturaleza del mal está limitada por los límites necesarios. Pues así como los expertos en astronomía nos dicen que todo el universo está lleno de luz y que la oscuridad está hecha para proyectar su sombra por la interposición del cuerpo formado por la tierra y que esta oscuridad se apaga de los rayos del sol, en forma de cono, según la figura del cuerpo en forma de esfera, y detrás de él; mientras que el sol, que excede la tierra en un tamaño muchas veces más grande que el suyo, envolviéndola por todos lados con sus rayos, une en el límite del cono las corrientes de luz concurrentes; de modo que si –por suponer el caso– alguien tuviera

γένειτό τινι δύναμις διαβῆναι τὸ μέτρον, εἰς ὅσον ἐκτείνεται ἡ σκιά, πάντως ἂν ἐν φωτὶ γενέσθαι μὴ διακοπτομένῳ ὑπὸ τοῦ σκότους· οὕτως οἶμαι δεῖν καὶ περὶ ἡμῶν διανοεῖσθαι, ὅτι διεξελθόντες τὸν τῆς κακίας ὄρον, ἐπειδὴν ἐν τῷ ἄκρῳ γενώμεθα τῆς κατὰ τὴν ἁμαρτίαν σκιᾶς, πάλιν ἐν φωτὶ βιοτεύσομεν, κατὰ τὸ ἀπειροπλάσιον ὡς πρὸς τὸ τῆς κακίας μέτρον τῆς τῶν ἀγαθῶν φύσεως περιττευούσης.

4. Πάλιν οὖν ὁ παράδεισος, πάλιν τὸ ξύλον ἐκεῖνο, ὃ δὴ καὶ ζωῆς ἐστὶ ξύλον· πάλιν τῆς εἰκόνας ἢ χάρις καὶ ἢ τῆς ἀρχῆς ἀξία. Οὐ μοι δοκεῖ τούτων ὅσα νῦν πρὸς τὴν τοῦ βίου χρείαν παρὰ τοῦ Θεοῦ τοῖς ἀνθρώποις ὑπέζευκται, ἀλλ' ἐτέρας τινὸς βασιλείας ἐστὶν ἢ ἐλπίς, ἧς ὁ λόγος ἐν ἀπορρήτοις μένει.

el poder de pasar más allá de la medida a la que se extiende la sombra, ciertamente se encontraría en una luz ininterrumpida por la oscuridad; aun así, creo que deberíamos entendernos a nosotros mismos, que al pasar el límite de la maldad volveremos a tener nuestra conversión a la luz, ya que la naturaleza del bien, en comparación con la medida de la maldad, es incalculablemente superabundante.

4. De nuevo realmente el Paraíso, de nuevo ese árbol, que es verdaderamente el árbol de la vida, de nuevo la gracia de la imagen y la dignidad del principio. No me parece que todo esto se someta ahora al hombre gracias a Dios para las necesidades de la vida, sino que es la esperanza de otro reino, cuya idea es inefable.

(234) **Κεφάλαιον κβ. Πρὸς τοὺς λέγοντας, εἰ καλὸν τι καὶ ἀγαθὸν ἢ ἀνάστασις, τί οὐχὶ ἤδη γέγονεν, ἀλλὰ χρόνων τισὶ περιόδοις ἐλπίζεται.**

1. Ἀλλὰ τῆς ἀκολουθίας τῶν ἐξητασμένων ἐχώμεθα· ἴσως γάρ τις πρὸς τὸ γλυκὺ τῆς ἐλπίδος περωθεὶς τὴν διάνοιαν, ἄχθος ἡγεῖται καὶ ζημίαν, τὸ μὴ θᾶπτον ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἐκείνοις γενέσθαι, ἃ ὑπὲρ αἴσθησίν τε καὶ γνῶσιν ἀνθρωπίνην ἐστὶ, καὶ δεινὴν ποιεῖται τὴν διὰ μέσου πρὸς τὸ ποθοῦμενον τοῦ χρόνου παράτασιν. ἀλλὰ μὴ στενοχωρεῖσθω καθάπερ τις τῶν νηπίων, τὴν πρὸς ὀλίγον ἀναβολὴν τῶν καθ' ἡδονὴν δυσχεραίνων· ἐπειδὴ γὰρ ὑπὸ λόγου καὶ σοφίας τὰ πάντα οἰκονομεῖται, ἀνάγκη πᾶσα μηδὲν ἄμοιρον ἡγεῖσθαι τῶν γινομένων αὐτοῦ τε τοῦ λόγου καὶ τῆς ἐν αὐτῷ σοφίας.

2. Ἐρεῖς οὖν, Τίς οὗτος ὁ λόγος ἐστὶ, καθ' ὃν οὐκ εὐθύς ἐπὶ τὸ ποθοῦμενον ἢ τοῦ λυπηροῦ βίου μετάστασις γίνεται, ἀλλ' εἰς χρόνους τινὰς ὠρισμένους ἢ βαρεῖα καὶ σωματώδης αὕτη παραταθεῖσα ζωὴ, ἀναμένει τὸ πέρας τῆς τοῦ παντὸς συμπληρώσεως, ἵνα τὸ τηρικαῦτα καθάπερ χαλινοῦ τινος ἐλευθερωθεῖσα ἢ ἀνθρωπίνη ζωὴ, πάλιν ἄνετός τε καὶ ἐλευθέρα πρὸς τὸν μακάριον καὶ ἀπαθῆ βίον ἐπαναδράμοι;

3. Ἀλλ' εἰ μὲν ἐγγίξει τῇ ἀληθείᾳ τῶν ζητουμένων ὁ λόγος, αὐτὴ ἂν εἰδεῖ σαφῶς ἢ ἀλήθεια· ὃ δ' οὖν ἐπὶ τὴν ἡμετέραν ἦλθε διάνοιαν, τοιοῦτον ἐστὶ. Λέγω δὴ, τὸν πρῶτον πάλιν ἐπαναλαβὼν λόγον, ποιήσωμεν, φησὶν ὁ Θεὸς, ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν· καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν· ἢ μὲν οὖν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, ἢ ἐν πάσῃ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει θεωρουμένη, τὸ τέλος ἔσχεν· ὁ δὲ Ἀδὰμ οὐπω ἐγένετο· τὸ γὰρ γήϊνον πλάσμα κατὰ τινὰ ἐτυμολογικὴν ὀνομασίαν Ἀδὰμ λέγεται, καθὼς φασὶν οἱ τῆς Ἑβραίων (236) φωνῆς ἐπίστορες· διὸ καὶ ὁ ἀπόστολος, διαφερόντως τὴν πατριὸν τῶν Ἰσραηλιτῶν πεπαιδευμένος φωνήν, τὸν ἐκ γῆς ἄνθρωπον χοϊκὸν ὀνομάζει, οἷονεὶ μεταβαλὼν τὴν τοῦ Ἀδὰμ κλήσιν εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνήν.

4. Γέγονεν οὖν κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος, ἢ καθόλου φύσις, τὸ θεοεἶκελον χρῆμα· γέγονε δὲ τῆ παντοδυνάμῳ σοφίᾳ οὐχὶ μέρος τοῦ ὅλου ἀλλ' ἅπαν ἀθρώως τὸ τῆς φύσεως πλήρωμα. εἶδεν ὁ πάντων τῶν περάτων περιδεδραγμένος, καθὼς φησὶν ἢ γραφῆ ἢ λέγουσα, ἐν τῇ χειρὶ

Capítulo XXII. Contra aquellos que dicen: “Si la resurrección es algo excelente y bueno, ¿cómo es que no ha sucedido ya, sino que todavía se espera dentro de algún tiempo?”

1. Sin embargo, prestemos atención al siguiente punto de nuestra discusión. Puede ser que alguien, dando alas a su pensamiento para elevarse hacia la dulzura de nuestra esperanza, considere que es una carga y una pérdida que no nos coloquemos más rápidamente en ese estado óptimo que está por encima del sentido y el conocimiento humano, y que no está satisfecho con el tiempo que interviene entre él y el objeto de su deseo. Que deje de molestarse como un niño descontento por el breve retraso de algo que le da placer; ya que todas las cosas están gobernadas por la razón y la sabiduría, no debemos suponer de ninguna manera que todo lo que sucede se hace sin la razón misma ni la sabiduría que está en ella.

2. Dirás entonces, ¿cuál es esta razón por la que, según la cual el cambio de nuestra vida dolorosa a aquella que deseamos, no tiene lugar de inmediato, sino que esta vida pesada y corpórea se extiende durante un tiempo determinado por la necesidad de la consumación de todas las cosas, para que la vida del hombre pueda ser liberada de las riendas, y volver una vez más, liberada y libre, a la vida de bendición e impassibilidad?

3. Pero, si nuestra respuesta está cerca de esta verdad, la Verdad misma puede saberlo claramente; pero en todo caso, lo que le ocurre a nuestra inteligencia es lo siguiente. Retomo nuevamente a mi primer argumento –dijo Dios: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, y Dios creó al hombre, a imagen de Dios lo creó” (cf. *Gn* 1, 26-27). En consecuencia, la imagen de Dios, que contemplamos en la humanidad universal, tuvo su consumación entonces; porque la cosa formada de la tierra se llama Adán, por denominación etimológica, como nos dicen quienes conocen la lengua hebrea, por lo que también el Apóstol, que conoce bien su lengua materna, la lengua de los israelitas, llama al hombre terrenal, “de la tierra” (*1 Co* 15, 47), como si tradujera el nombre de Adán a la lengua griega.

4. En efecto, el hombre fue hecho a su imagen, su naturaleza toda, su esencia divina. No es parte del todo, sino que toda la plenitud de la naturaleza en conjunto fue hecha por la sabiduría omnipotente. El que tiene en sus manos todos los límites, como dice la Escritura: “En su

αὐτοῦ τὰ πέρατα τῆς γῆς· εἶδεν ὁ εἰδὼς τὰ πάντα καὶ πρὶν γενέσεως αὐτῶν, ἐμπεριλαβὼν τῆ γνώσει ὅσον κατ' ἀριθμὸν ἐν τοῖς καθ' ἕκαστον ἔσται τὸ ἀνθρώπινον. ἐπεὶ δὲ κατενόησεν ἐν τῷ πλάσματι ἡμῶν τὴν πρὸς τὸ χειρὸν ῥοπὴν, καὶ ὅτι, τῆς πρὸς τοὺς ἀγγέλους ὁμοτιμίας ἐκουσίως ἀπορρυέν, τὴν πρὸς τὸ ταπεινὸν κοινωνίαν προσοικειώσεται· διὰ ταῦτα κατέμιξέ τι καὶ τοῦ ἀλόγου τῆ ἰδίᾳ εἰκόνι· οὐ γάρ ἐστιν ἐν τῇ θείᾳ τε καὶ μακαρίᾳ φύσει ἢ κατὰ τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ διαφορά· ἀλλὰ, τῆς ἀλόγου κατασκευῆς ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον μετενεγκὼν τὸ ἰδίωμα, οὐ κατὰ τὸ ὑψηλὸν τῆς κτίσεως ἡμῶν τὸν πλεονασμὸν τῷ γένει χαρίζεται· οὐ γὰρ ὅτε τὸ κατ' εἰκόνα ἐποίησε, τότε τὴν τοῦ αὐξάνεσθαι καὶ πληθύνεσθαι δύναμιν τῷ ἀνθρώπῳ προσέθηκεν, ἀλλ' ὅτε διέκρινε τῆ κατὰ τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ διαφορά, τότε φησὶν, αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν· τὸ γὰρ τοιοῦτον οὐ τῆς θείας φύσεως ἴδιον, ἀλλὰ τῆς ἀλόγου ἐστὶ, καθὼς ἢ ἱστορία παρασημαίνεται, πρότερον ἐπὶ τῶν ἀλόγων εἰρησθαι ταῦτα παρὰ τοῦ Θεοῦ διηγησαμένη· ὡς, εἴ γε πρὸ τοῦ ἐπιβαλεῖν τῇ φύσει τὴν κατὰ τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ διαφοράν τὴν διὰ τῆς φωνῆς ταύτης δύναμιν εἰς τὸ αὐξάνεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ προσέθηκεν, οὐκ ἂν τοῦ τοιοῦτου τῆς γεννήσεως εἶδους προσεδεήθημεν, δι' οὗ γεννᾶται τὰ ἄλογα.

5. Τοῦ τοίνυν προκατανοηθέντος διὰ τῆς προγνωστικῆς (238) ἐνεργείας πληρώματος τῶν ἀνθρώπων διὰ τῆς ζωωδεστέρας γενέσεως ἐπὶ τὴν ζωὴν μέλλοντος παριέναι, ὁ τάξει τινὶ καὶ εἰρμῷ διακυβερνῶν τὰ πάντα Θεὸς, ἐπειδὴ ὅλως τὸ τοιοῦτον τῆ ἀνθρωπότητι τῆς γεννήσεως εἶδος ἀναγκαῖον ἐποίησεν ἢ πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς φύσεως ἡμῶν ἐπίκλισις, ἣν εἶδε πρὶν γενέσθαι ὁ ἐπίσης τῷ ἐνεστῶτι τὸ μέλλον βλέπων, διὰ τοῦτο καὶ τὸν σύμμετρον τῆ κατασκευῆ τῶν ἀνθρώπων χρόνον προκατενόησεν· ὥστε τῆ παρόδῳ τῶν προορισθεισῶν ψυχῶν συναπαρτισθῆναι τὴν τοῦ χρόνου παράτασιν, καὶ τότε στήναι τὴν ῥοώδη τοῦ χρόνου κίνησιν, ὅταν μηκέτι φύηται δι' αὐτοῦ τὸ ἀνθρώπινον· τελεσθείσης δὲ τῆς τῶν ἀνθρώπων γενέσεως, τῷ τέλει ταύτης συγκαταλήξαι τὸν χρόνον, καὶ οὕτω τὴν τοῦ παντὸς ἀναστοιχείωσιν γενέσθαι, καὶ τῆ μεταβολῆ τοῦ ὅλου συναμειφθῆναι καὶ τὸ ἀνθρώπινον, ἀπὸ τοῦ φθαρτοῦ καὶ γεώδους ἐπὶ τὸ ἀπαθὲς καὶ αἰδίων.

mano están todos los rincones de la tierra” (*Sal* 95, 4), “quien conoce todo incluso antes de que sea” (*cf. Dn* 13, 42), comprendiendo en su conocimiento cuán grande será la humanidad en la suma de sus individuos. Pero como concibió en nuestra naturaleza creada la inclinación al mal, y el hecho de que después de su caída voluntaria de la igualdad con los ángeles adquiriría una comunión con la naturaleza inferior, se mezcló, por esta razón, con su propia imagen, un elemento de lo irracional, porque la distinción de hombre y mujer no existe en la naturaleza divina y bienaventurada; pero transfiriendo al hombre el atributo especial de la creación irracional, otorgó un aumento a nuestra raza no de acuerdo con la nobleza de carácter de nuestra creación; porque no fue cuando hizo lo que era a su propia imagen que le otorgó al hombre el poder de crecer y multiplicarse, sino que cuando lo diferenció en varón y mujer, entonces dijo: “crezcan y multiplíquense, y pueblen la tierra” (*Gn* 1, 28). Porque esto no es propio de la naturaleza divina, sino del elemento irracional, como lo indica la historia cuando narra que estas palabras fueron dichas en el principio por Dios en el caso de las criaturas irracionales; ya que podemos estar seguros de que, si Él hubiera otorgado al hombre, antes de imprimir en nuestra naturaleza la distinción de varón y mujer, el poder de crecimiento transmitido por esta expresión, no deberíamos haber necesitado esta forma de generación por la cual se procrean los animales.

5. En efecto, viendo que el número completo de hombres preconcebidos por la operación de preconocimiento cobrará vida por medio de esta generación animal, Dios, que gobierna todas las cosas en un cierto orden y secuencia, desde la inclinación de nuestra naturaleza a lo que está debajo, el que contempla el futuro al mismo tiempo que el presente y lo conoce antes de que exista, hizo que tal forma de generación fuera absolutamente necesaria para la humanidad; por lo tanto, también sabía el tiempo coextensivo con la creación de los hombres, de modo que la extensión de tiempo debe adaptarse para la entrada de las almas predeterminadas, y el flujo y el movimiento del tiempo deben detenerse en el momento en que la humanidad ya no se produzca por medio de ella, cuando culmine la generación de hombres el tiempo debe cesar junto con su finalización, y luego debe tener lugar la restitución de todas las cosas, y con el cambio del mundo, la humanidad también debe cambiar de lo corruptible y terrenal a lo impasible y eterno.

6. Ὁ μοι δοκεῖ καὶ ὁ θεῖος ἀπόστολος κατανοήσας, προειπεῖν διὰ τῆς πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς τὴν αἰφνίδιον τοῦ χρόνου στάσιν καὶ τὴν εἰς τὸ ἔμπαλιν τῶν κινουμένων ἀνάλυσιν, ἐν οἷς φησιν· ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα· ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι τοῦ γὰρ πληρώματος, ὡς οἶμαι, τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως κατὰ τὸ προγνωσθὲν μέτρον εἰς πέρας ἐλθόντος, διὰ τὸ μηκέτι λείπειν τῷ τῶν ψυχῶν ἀριθμῷ μηδὲν εἰς ἐπαύξεισιν, ἐν ἀκαρεῖ τοῦ χρόνου γενήσεσθαι τὴν ἐναλλαγὴν τῶν ὄντων ἐδίδαξεν, (ἄτομον ὀνομάσας καὶ ῥιπὴν ὀφθαλμοῦ τὸ ἀμερὲς ἐκεῖνο τοῦ χρόνου καὶ ἀδιάστατον πέρας·) ὡς μηκέτι δυνατὸν εἶναι τῷ κατὰ τὸ ἔσχατόν τε καὶ ἀκρότατον τῆς ἀκμῆς ἐπιβάντι τοῦ χρόνου, διὰ τὸ μηδὲν ὑπολείπεσθαι τῇ ἀκρότητι μέρος, τὴν περιοδικὴν ταύτην διὰ θανάτου μεταβολὴν κτήσασθαι, ἀλλ' εἰ μόνον ἠχήσειεν ἢ τῆς ἀναστάσεως σάλπιγξ, ἢ τὸ τεθνηκὸς ἀφυπνίζουσα καὶ τοὺς ἐν τῇ ζωῇ καταλειφθέντας καθ' ὁμοιότητα τῶν ἐξ ἀναστάσεως ἀλλοιουμένων πρὸς ἀφθαρσίαν ἀθρώως μεταβάλλουσα, ὡς μηκέτι τὸ βάρος τῆς σαρκὸς ἐπὶ (240) τὸ κάτω βρῖθειν καὶ τῇ γῆ παρακατέχειν τὸν ὄγκον, ἀλλὰ μετάρσιον δι' ἀέρος φοιᾶν· ἀρπαγησόμεθα γὰρ, φησὶν, ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ Κυρίου εἰς ἀέρα, καὶ οὕτως πάντοτε σὺν Κυρίῳ ἐσόμεθα.

7. Οὐκοῦν ἀναμεινάτω τὸν χρόνον τὸν ἀναγκαίως τῇ ἀνθρωπίνῃ αὐξήσει συμπαρατείνοντα· καὶ γὰρ οἱ περὶ τὸν Ἀβραάμ πατριάρχαι, τοῦ μὲν ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ τὴν ἐπιθυμίαν ἔσχον, καὶ οὐκ ἀνῆκαν ἐπιζητοῦντες τὴν ἐπουράνιον πατρίδα, καθὼς φησὶν ὁ ἀπόστολος· ἀλλ' ὅμως ἐν τῷ ἐλπίζειν ἔτι τὴν χάριν εἰσι, τοῦ Θεοῦ κρεῖττον τι περὶ ἡμῶν προβλεψαμένου, κατὰ τὴν τοῦ Παύλου φωνήν, ἵνα μὴ, φησὶ, χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν· εἰ οὖν ἐκεῖνοι φέρουσι τὴν ἀναβολὴν οἱ πόρρωθεν διὰ μόνης πίστεως καὶ τῆς ἐλπίδος ἰδόντες τὰ ἀγαθὰ, καὶ ἀσπασάμενοι, καθὼς μαρτυρεῖ ὁ ἀπόστολος· τὸ ἀσφαλὲς τῆς τῶν ἐλπισθέντων ἀπολαύσεως ἐν τῷ πιστὸν ἠγήσασθαι τὸν ἐπαγγειλάμενον θέμενοι· τί χρὴ πράττειν τοὺς πολλοὺς ἡμᾶς, οἷς τυχὸν οὐδὲ ἢ πρὸς τὸ κρεῖττον ἐλπίς ἐκ τῶν βεβιωμένων ἐστίν; ἐξέλιπε δι' ἐπιθυμίας καὶ ἢ τοῦ προφήτου ψυχῇ, καὶ ὁμολογεῖ διὰ τῆς ψαλμωδίας τὸ ἐρωτικὸν τοῦτο πάθος, ἐπιποθεῖν λέγων καὶ ἐκλείπειν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ἐν ταῖς αὐλαῖς τοῦ Κυρίου γενέσθαι, κἂν ἐν τοῖς ἐσχάτοις δέη

6. Me parece que el divino Apóstol considerando esto, declaró, en su *Epístola a los corintios* la interrupción repentina del tiempo y el cambio de las cosas que ahora se están moviendo: “He aquí, que les anuncio un misterio; no todos dormiremos, pero todos seremos transformados en un momento, en un abrir y cerrar de ojos, en la última trompeta” (*I Co* 15, 51–52). Para cuando, como supongo, el complemento de la naturaleza humana ha alcanzado el límite de la medida predeterminada, porque ya no hay nada que compensar para aumentar el número de almas, nos enseña que el cambio en las cosas existentes ocurrirá en un instante, dando a ese límite de tiempo que no tiene partes o extensión los nombres de “un momento” y “un abrir y cerrar de ojos”; de modo que ya no será posible para alguien que llega al límite del tiempo, que es el último y extremo punto, desde el hecho de que no falta nada hasta el logro de su extremidad, obtener por muerte este cambio que tiene lugar en un momento fijo, pero sólo cuando suene la trompeta de la resurrección, que despierta a los muertos y transforma a los que quedan en la vida, a semejanza de los que han sufrido el cambio de la resurrección, de inmediato a la incorruptibilidad; para que el peso de la carne ya no sea pesado, ni su carga los someta a la tierra, sino que se eleven por el aire, porque “nos atraparemos”, dice, “en las nubes para encontrarse con el Señor en el aire, y así estaremos siempre con el Señor” (*I Ts* 4, 17).

7. Por lo tanto, esperen el tiempo que necesariamente es coextensivo con el desarrollo de la humanidad. Incluso para Abraham y los patriarcas, aunque tenían el deseo de ver las cosas buenas prometidas, y no dejaron de buscar la tierra celestial, como dice el Apóstol, pues aún están en la condición de esperar esa gracia, “previendo Dios algo mejor para nosotros”, según las palabras de Pablo, “que ellos sin nosotros no deberían ser perfeccionados” (*Hb* 11, 40). Si ellos, entonces, soportan la demora que sólo por fe y por esperanza vieron las cosas buenas “lejos” y “las abrazaron” (*Hb* 11, 13), como testifica el Apóstol, poniendo su certeza del disfrute de las cosas que esperaba en que “juzgaran fiel a quien se lo había prometido” (*Hb* 11, 11), ¿qué deberíamos hacer la mayoría de nosotros, que no tenemos un asimiento de la mejor esperanza del carácter de nuestras vidas? Incluso el alma del profeta se desvaneció de deseo y en su salmo confiesa este amor apasionado, diciendo que su “alma tiene un deseo y anhelo de estar en las cortes del Señor” (*cf. Sal* 84, 3), incluso si debe ser rechazado a un

παραρριπτεῖσθαι· ὡς μείζον ὄν καὶ προτιμώμενον ἐν ἐκείνοις ἔσχατον εἶναι, τοῦ πρωτεύειν ἐν τοῖς ἀμαρτωλοῖς τοῦ βίου σκηνώμασι· ἡνείχεται τῆς ἀναβολῆς, μακαρίζων μὲν τὴν ἐκεῖ διαγωγὴν, καὶ τὴν ἐν βραχεῖ μετουσίαν χιλιάδων χρόνου προτιμωτέραν ποιούμενος· κρεῖσσον γὰρ φησὶν, ἡμέρα μία ἐν ταῖς αὐλαῖς σου ὑπὲρ χιλιάδας· ἀλλ' οὐκ ἐδυσχέρανε τῇ ἀναγκαίᾳ περὶ τῶν ὄντων οἰκονομίᾳ, ἱκανόν τε εἰς μακαρισμὸν ὤφειτο τοῖς ἀνθρώποις καὶ τὸ δι' ἐλπίδος ἔχειν τὰ ἀγαθὰ· διὸ φησὶν ἐπὶ τέλει τῆς ψαλμωδίας, Κύριε τῶν δυνάμεων, μακάριος ἄνθρωπος ὁ ἐλπίζων ἐπὶ σέ.

8. (242) Οὐ τοίνυν οὐδὲ ἡμᾶς στενοχωρεῖσθαι χρὴ περὶ τὴν ἐν βραχεῖ τῶν ἐλπιζομένων ἀναβολὴν, ἀλλ' ὅπως ἂν μὴ ἀπόβλητοι τῶν ἐλπιζομένων γενοίμεθα τὴν σπουδὴν ἔχειν· ὥσπερ γὰρ εἴ τις προείποι τινὶ τῶν ἀπειροτέρων, ὅτι κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ θέρους ἢ τῶν καρπῶν γενήσεται συλλογὴ, καὶ πλήρεις μὲν αἱ ἀποθήκαι, μεστὴ δὲ τῶν ἐδωδύμων ἢ τράπεζα τῷ τῆς εὐθηνίας ἔσται καιρῷ, μάταιος ἂν εἴη ὁ ἐπισπεύδων τοῦ καιροῦ τὴν παρουσίαν, δέον σπέρματα καταβάλλειν καὶ δι' ἐπιμελείας ἑαυτῷ τοὺς καρποὺς ἐτοιμάζεσθαι· ὁ μὲν γὰρ καιρὸς, καὶ βουλομένου καὶ μὴ, πάντως κατὰ τὸν τεταγμένον ἐπιστήσεται χρόνον· οὐχ ὁμοίως δὲ αὐτὸν ὄψονται, ὃ τε προετοιμάσας ἑαυτῷ τὴν τῶν καρπῶν ἀφθονίαν, καὶ ὁ πάσης παρασκευῆς ἔρημος καταλειφθεὶς ὑπὸ τῆς ὥρας· οὕτως οἶμαι δεῖν, προδήλου πᾶσι διὰ τοῦ θεοῦ κηρύγματος ὄντος ὅτι ἐνστήσεται τῆς ἐναλλαγῆς ὁ καιρὸς, μὴ χρόνους πολυπραγμονεῖν (οὐδὲ γὰρ ἡμῶν εἶπεν εἶναι τὸ καιροὺς γινῶναι καὶ χρόνους) μηδὲ λογισμοὺς τινὰς ἀναζητεῖν, δι' ὧν σαθρώσει τὴν ψυχὴν περὶ τὴν ἐλπίδα τῆς ἀναστάσεως· ἀλλὰ τῇ πίστει τῶν προσδοκωμένων ἐπερειδόμενον, διὰ τῆς ἀγαθῆς πολιτείας τὴν μέλλουσαν χάριν προεμπορεύεσθαι.

lugar entre los más bajos, ya que es mejor y más deseable ser el último allí que ser el primero entre las tiendas impías de esta vida; sin embargo, fue paciente en la demora, consideró, de hecho, la vida bendecida allí, y contaba con una breve participación en ella más deseable que mil años, porque dice, “un día en tus palacios es mejor que miles” (*Sal* 84, 11); sin embargo, no se quejó de la dispensación necesaria con respecto a las cosas existentes, y pensó que era una dicha suficiente para el hombre tener esas cosas buenas incluso a modo de esperanza; por lo que dice al final del salmo: “Señor de los ejércitos, bendito es el hombre que espera en ti” (*cf. Sal* 84, 13).

8. Entonces, tampoco deberíamos estar preocupados por la breve demora de lo que esperamos, sino dar diligencia para que no se nos arrebate el objeto de nuestras esperanzas; ya que, si alguien le dijera de antemano a una persona sin experiencia que la recolección de los cultivos tendrá lugar en la temporada de verano, que las tiendas se llenarán y que la mesa estará abundantemente provista de alimentos en el momento de la bonanza, sería un necio el que se adelantara a la hora de la cosecha, en lugar de sembrar semillas y preparar las cosechas para sí mismo con diligencia; y será visto de manera diferente por el que se ha asegurado de antemano la abundancia de cosechas y por el que se encuentra en la fructífera indigencia de toda preparación. Aun así, creo que es deber de uno, ya que la proclamación divina está claramente hecha a todos de que llegará el momento del cambio, no preocuparse por los tiempos, porque Él dijo que “no nos corresponde conocer los tiempos y las estaciones” (*Hch* 1, 7), ni perseguir cálculos mediante los cuales se asegurará de socavar la esperanza en la resurrección del alma, sino confiar en las cosas que se esperan como apoyo y buscar, mediante una buena conducta, la gracia que está por venir.

Κεφάλαιον κγ. Ὅτι ὁ τὴν ἀρχὴν τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως ὁμολογῶν, ἀναγκαίως καὶ περὶ τοῦ τέλους συνθήσεται.

1. Εἰ δέ τις, τὴν νῦν τοῦ κόσμου φορὰν εἰρμῶ τινι διεξαγομένην βλέπων, δι' ἧς τὸ χρονικὸν θεωρεῖται διάστημα, μὴ ἐνδέχασθαι λέγοι τὴν προαγγελθεῖσαν τῶν κινουμένων στάσιν γενήσεσθαι· δηλὸς ὁ τοιοῦτός ἐστι, μηδὲ ἐν ἀρχῇ γεγενῆσθαι παρὰ τοῦ Θεοῦ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν πιστεύων· ὁ γὰρ ἀρχὴν τῆ (244) κινήσει διδούς, οὐκ ἀμφιβάλλει πάντως καὶ περὶ τοῦ τέλους· καὶ ὁ τὸ τέλος μὴ προσδεχόμενος, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν παρεδέξατο· ἀλλ' ὥσπερ κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας τῷ ῥήματι νοοῦμεν τοῦ Θεοῦ, πιστεύοντες (καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος) εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι· τῇ αὐτῇ πίστει χρῆσόμεθα περὶ τὸ ῥῆμα τοῦ Θεοῦ, τοῦ τὴν ἀναγκαίαν τῶν ὄντων στάσιν προαγορεύσαντος.

2. Τὸ δὲ “πῶς” ἐξαιρετέον τῆς πολυπραγμοσύνης· καὶ γὰρ κάκεῖ πίστει κατηρτίσθαι τὸ βλεπόμενον ἐκ τῶν μηδέπω φαινομένων κατεδεξάμεθα, παραδραμόντες τῶν ἀνεφίκτων τὴν ζήτησιν· καίτοι περὶ πολλῶν ἡμῖν ὁ λόγος ἀπορεῖν ὑπετίθετο, οὐ μικρὰς παρέχων τὰς ἀφορμὰς πρὸς τὴν τῶν πεπιστευμένων ἀμφιβολίαν.

3. Ἐξῆν γὰρ κάκεῖ τοῖς ἐριστικοῖς, ἐκ τῶν εὐλόγων κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἀνατρέπειν τὴν πίστιν, πρὸς τὸ μὴ νομίζειν ἀληθῆ τὸν περὶ τῆς ὑλικῆς κτίσεως εἶναι λόγον, ὃν ἡ ἀγία πρεσβεύει γραφῇ, πάντων τῶν ὄντων ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι διαβεβαιουμένη τὴν γένεσιν· οἱ γὰρ τῷ ἐναντίῳ παριστάμενοι λόγῳ, συναίδιον εἶναι τῷ Θεῷ τὴν ὕλην κατασκευάζουσι, τοιούτοις ἐπιχειρήμασι πρὸς τὸ δόγμα χρώμενοι –εἰ ἀπλοῦς ὁ Θεὸς τῇ φύσει καὶ ἄυλος, ἀποιός τε καὶ ἀμεγέθης καὶ ἀσύνθετος καὶ τῆς κατὰ τὸ σχῆμα περιγραφῆς ἀλλοτριῶς ἔχων· πᾶσα δὲ ὕλη ἐν διαστηματικῇ παρατάσει καταλαμβάνεται, καὶ τὰς διὰ τῶν αἰσθητηρίων καταλήψεις οὐ διαπέφυγεν, ἐν χρώματι καὶ σχήματι καὶ ὄγκῳ καὶ πηλικότητι καὶ ἀντιτυπία καὶ τοῖς λοιποῖς τοῖς περὶ αὐτὴν θεωρουμένοις γινωσκομένη, ὧν οὐδὲν ἐν τῇ θείᾳ φύσει δυνατόν ἐστι κατανοῆσαι· τίς μηχανὴ ἐκ τοῦ αἴθρου τὴν ὕλην ἀποτεχθῆναι; ἐκ τοῦ ἀδιαστάτου τὴν διαστηματικὴν φύσιν; εἰ γὰρ ἐκεῖθεν ὑποστῆναι ταῦτα πιστεύεται, δηλὸν ὅτι ἐν αὐτῷ ὄντα

Capítulo XXIII. Quien confiesa el comienzo de la existencia del mundo debe necesariamente estar de acuerdo con su fin.

1. Pero si alguien, contemplando el curso actual del mundo, en el que se marca el intervalo temporal, dijera que no es posible que se produzca el paro previsto de estas cosas en movimiento, tal hombre claramente tampoco cree que al principio el cielo y la tierra fueron hechos por Dios; porque el que admite un comienzo de movimiento seguramente no duda de que también tenga un final; y el que no reconoce el fin, tampoco admite su comienzo, pero como aceptamos que los periodos fueron establecidos por la palabra de Dios, creemos como dice el Apóstol que las cosas que se ven fueron hechas de las invisibles (*cf. Hb 11, 3*), debemos tener la misma fe en la palabra de Dios cuando anticipa la necesaria limitación de las cosas existentes.

2. Sin embargo, la cuestión del “cómo” está fuera de nuestro alcance, porque incluso en el caso mencionado fue “por fe” que admitimos que lo que se ve proviene de lo invisible, omitiendo la búsqueda de lo que está más allá de nuestro alcance. Y, sin embargo, nuestra razón sugiere dificultades en muchos puntos, ofreciendo no pocas ocasiones para dudar de lo que creemos.

3. Porque también en ese caso, los que buscan podrían, con buenos argumentos, alterar nuestra fe, de modo que no deberíamos pensar esa afirmación verdadera que la Sagrada Escritura ofrece con respecto a la creación material, cuando afirma que todas las cosas existentes tienen su principio de ser por Dios. Pero aquellos que siguen la opinión contraria, sostienen que la materia es eterna con Dios y apoyan su propia doctrina en algunos argumentos como estos: si Dios es en su naturaleza simple e inmaterial, sin cantidad ni tamaño o combinación alguna, y alejado de la idea de circunscripción a modo de figura, mientras que toda la materia es aprehendida en extensión medida por intervalos, y no escapa a la aprehensión de nuestros sentidos, sino que la conocemos por su color, figura, volumen, tamaño y resistencia, y los otros atributos que le pertenecen, ninguno de los cuales es posible concebir en la naturaleza Divina, ¿qué método existe para producir materia de lo inmaterial?, ¿volumen de lo que no lo tiene? porque si se cree que estas cosas tienen su existencia a partir

κατὰ τὸν ἄρρητον λόγον, οὕτω προῆλθεν (246) εἰς γένεσιν· εἰ δὲ ἐν ἐκείνῳ τὸ ὑλῶδες ἦν, πῶς ἄυλος ὁ ἐν ἑαυτῷ τὴν ὕλην ἔχων; ὡσαύτως δὲ καὶ τὰ ἄλλα πάντα δι' ὧν ἡ ὑλικὴ φύσις χαρακτηρίζεται· εἰ ἐν τῷ Θεῷ ἡ ποσότης, πῶς ἄποσος ὁ Θεός; εἰ ἐν ἐκείνῳ τὸ σύνθετον, πῶς ἀπλοῦς καὶ ἀμερὴς καὶ ἀσύνθετος; ὥστε ἢ ὑλικὸν εἶναι κατ' ἀνάγκην αὐτὸν διὰ τὸ ἐκεῖθεν ὑποστῆναι τὴν ὕλην, ὁ λόγος βιάζεται· ἢ εἰ τοῦτό τις φεύγει, ἔξωθεν ἐπεισενεχθῆναι τὴν ὕλην αὐτῷ πρὸς τὴν κατασκευὴν τοῦ παντὸς ὑπολαμβάνειν ἐπάναγκες.

4. Εἰ οὖν ἔξω τοῦ Θεοῦ ἦν, ἄλλο τι παρὰ τὸν Θεὸν πάντως ἦν, συνεπινοούμενον κατὰ τὸν τῆς αἰδιότητος λόγον τῷ ἀγεννήτως ὄντι· ὥστε δύο ἄναρχα καὶ ἀγέννητα κατὰ ταῦτὸν ἀλλήλοις τῷ λόγῳ συγκαταλαμβάνεσθαι, τοῦ τεχνικῶς ἐνεργοῦντος καὶ τοῦ δεχομένου τὴν ἐπιστημονικὴν αὐτὴν ἐνέργειαν· καὶ εἴ τις ἐκ τῆς ἀνάγκης ταύτης αἰδίδιον ὑποτίθειτο τῷ Δημιουργῷ τῶν πάντων ὑποκεῖσθαι τὴν ὕλην, ὅσῃν ὁ Μανιχαῖος εὐρήσει τῶν ἰδίων δογμάτων τὴν συνηγορίαν, ὅς τὴν ὑλικὴν οὐσίαν κατὰ τὸ ἀγέννητον ἀντιπαρεξάγει τῇ ἀγαθῇ φύσει; ἀλλὰ μὴν καὶ ἐκ τοῦ Θεοῦ τὰ πάντα, τῆς γραφῆς λεγούσης ἀκούοντες, πεπιστεύκαμεν· καὶ τὸ ὅπως ἦν ἐν τῷ Θεῷ, τὸ ὑπὲρ τὸν ἡμέτερον λόγον, οὐκ ἀξιοῦμεν περιεργάζεσθαι, πάντα τῇ θείᾳ δυνάμει χωρητὰ πεπιστευκότες –καὶ τὸ μὴ ὄν ὑποστήσεσθαι, καὶ τῷ ὄντι πρὸς τὸ δοκοῦν ἐπιβαλεῖν τὰς ποιότητας.

5. Οὐκοῦν ἀκολούθως, ὡς ἀρκεῖν ἠγοῦμεθα τοῖς οὖσι πρὸς τὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπόστασιν, τὴν τοῦ Θεοῦ θελήματος δύναμιν· οὕτω καὶ τὴν ἀναστοιχείωσιν τῶν συνεστώτων εἰς τὴν αὐτὴν ἀνάγοντες δύναμιν, εἰς οὐδὲν ἔξω τοῦ εἰκότος τὴν πίστιν (248) παραληψόμεθα· καίτοιγε δυνατὸν ἴσως ἦν, εὐρεσιλογία τινὶ τοὺς περὶ τῆς ὕλης ἐρεσχελοῦντας πείσαι, μὴ δοκεῖν ἐρήμην κατατρέχειν τοῦ λόγου.

de esa fuente, claramente surgen después de estar en Él de alguna manera misteriosa; pero si la existencia material estaba en Él, ¿cómo puede ser inmaterial al incluir la materia en sí mismo? y de manera similar con todas las otras cualidades por las cuales se diferencia la naturaleza material; si la cantidad existe en Dios, ¿cómo es Dios sin cantidad? Si la naturaleza compuesta existe en Él, ¿cómo puede ser simple, sin partes y sin combinación?, de modo que el argumento nos obliga a pensar que Él es material, porque la materia tiene su existencia en Él como fuente; o, si se evita esto, es necesario suponer que la materia fue traída desde fuera por Él para la creación del universo.

4. Si, entonces, fuera externa a Dios, seguramente existía algo más aparte de Dios, concebido, con respecto a la eternidad, junto con Aquel que existe de manera ingenerada; de modo que el argumento supone dos existencias eternas y no engendradas, teniendo una relación simultánea entre ellas: la de Aquel que opera como artífice y la de lo que admite esta hábil operación; y si alguien bajo la presión de este argumento debe asumir un sustrato material para el Creador de todas las cosas, qué apoyo encontrará el maniqueo para su propia doctrina que se opone en virtud de la falta de generosidad a una existencia material para un Ser Bueno. Sin embargo, creemos que todas las cosas son de Dios, ya que escuchamos a las Escrituras decirlo, y en cuanto a la pregunta de cómo estaban en Dios, una pregunta más allá de nuestra razón, no buscamos inmiscuirnos en ella, creyendo que todas las cosas están dentro de la capacidad del poder de Dios, tanto para dar existencia a lo que no es como para implantar cualidades a su gusto en lo que es.

5. En consecuencia, ya que suponemos que el poder de la voluntad Divina ayuda a los seres a pasar del no ser a la existencia, igualmente debemos referir nuestra creencia al mismo poder que restaura todo. Además, quizás sea posible, mediante alguna habilidad en el uso de palabras, persuadir a quienes plantean objeciones frívolas sobre el tema de que no piensen que pueden hacer un ataque sin respuesta a nuestra declaración.

Κεφάλαιον κδ. Αντίρρησις πρὸς τοὺς λέγοντας, συναίδιον εἶναι τῷ Θεῷ τὴν ὕλην.

1. Οὐδὲ γὰρ ἔξω τῶν κατὰ τὸ ἀκόλουθον εὐρισκομένων ἢ περὶ τῆς ὕλης ὑπόληψις φέρεται, ἢ ἐκ τοῦ νοητοῦ τε καὶ αὐλοῦ ταύτην ὑποστῆναι πρεσβεύουσα· πᾶσαν γὰρ εὐρήσομεν ἐκ ποιότητων τινῶν συνεστῶσαν τὴν ὕλην, ὧν εἰ γυμνωθεῖ καθ' ἑαυτὴν οὐδαμοῦ τῷ λόγῳ καταληφθήσεται· ἀλλὰ μὴν ἕκαστον ποιότητος εἶδος λόγῳ τοῦ ὑποκειμένου χωρίζεται· ὁ δὲ λόγος νοητὴ τις ἐστὶ, καὶ οὐχὶ σωματικὴ θεωρία· οἷον· προκειμένου ζώου τινὸς ἢ ξύλου τῆ θεωρία ἢ τινος ἄλλου τῶν ὑλικῆν ἐχόντων τὴν σύστασιν, πολλὰ περὶ τὸ ὑποκείμενον τῆ κατ' ἐπίνοιαν διαιρέσει κατενοήσαμεν, ὧν ἐκάστου πρὸς τὸ συνθεωρούμενον ἀμίκτως ὁ λόγος ἔχει· ἕτερος γὰρ ὁ τοῦ χρώματος καὶ ἕτερος τοῦ βάρους ὁ λόγος, ὁ τῆς ποσότητος πάλιν καὶ ὁ τῆς ποιᾶς κατὰ τὴν ἀφὴν ιδιότητος· ἦτε γὰρ μαλακότης καὶ τὸ δίπηχυ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν εἰρημένων, οὔτε ἀλλήλοις οὔτε τῷ σώματι κατὰ τὸν λόγον συμφέρεται· ἐκάστου γὰρ τούτων ἴδιος, καθὼ ἐστίν, ὁ ἐρμηνευτικὸς ὅρος ἐπινοεῖται, οὐδὲν ἐπικοινωνῶν ἄλλη τινὶ τῶν περὶ τὸ ὑποκείμενον θεωρουμένων ποιότητι.

2. Εἰ τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ χρῶμα, νοητὴ δὲ καὶ ἡ ἀντιτυπία καὶ ἡ ποσότης καὶ τὰ λοιπὰ τῶν τοιούτων ιδιωμάτων, ἕκαστον δὲ τούτων εἰ ὑφαιρεθείη τοῦ ὑποκειμένου, πᾶς ὁ τοῦ σώματος συνδιαλύεται λόγος· ἀκόλουθον ἂν εἶη, ὧν τὴν ἀπουσίαν τῆς τοῦ σώματος λύσεως αἰτίαν εὕρομεν, τούτων τὴν συνδρομὴν (250) ἀποτίκτειν τὴν ὑλικὴν φύσιν ὑπολαμβάνειν· ὡς γὰρ οὐκ ἔστι σῶμα, ὅτ' τὸ χρῶμα καὶ τὸ σχῆμα καὶ ἡ ἀντιτυπία καὶ ἡ διάστασις καὶ τὸ βάρος καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ιδιωμάτων οὐ πρόσεστιν, ἕκαστον δὲ τούτων σῶμα οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἕτερόν τι παρὰ τὸ σῶμα κατὰ τὸ ἰδιάζον εὐρίσκεται· οὕτω κατὰ τὸ ἀντίστροφον, ὅπου δ' ἂν συνδράμη τὰ εἰρημένα, τὴν σωματικὴν ὑπόστασιν ἀπεργάζεται· ἀλλὰ μὴν εἰ νοητὴ τῶν ιδιωμάτων τούτων ἡ κατανόησις, νοητὸν δὲ τῆ φύσει τὸ Θεῖον· οὐδὲν ἀπεικὸς, ἐκ τῆς ἀσωμάτου φύσεως τὰς νοερὰς ταύτας ἀφορμὰς πρὸς τὴν τῶν σωμάτων γένεσιν ὑποστῆναι, τῆς μὲν νοητῆς φύσεως τὰς νοητὰς ὑφιστάσεως δυνάμεις, τῆς δὲ τούτων πρὸς ἄλληλα συνδρομῆς τὴν ὑλώδη φύσιν παραγούσης εἰς γένεσιν.

Capítulo XXIV. Argumento en contra de aquellos que dicen que la materia es eterna con Dios.

1. Porque, después de todo, esa opinión sobre el tema no está más allá de lo que parece consistente, lo que declara que tiene su existencia a partir de Aquel que es inteligible e inmaterial. Porque encontraremos que toda la materia está compuesta de ciertas cualidades, de las cuales, si se despoja, en sí misma, de ninguna manera puede ser captada por el pensamiento. Además, en la idea, cada tipo de calidad está separada de su sustrato, pero ella posee un método de examen intelectual y no corpóreo. Si, por ejemplo, se nos presenta algún animal o árbol, o cualquier otra de las cosas que tienen existencia material, en nuestra concepción mental percibimos muchas cosas relacionadas con su sustrato, cuya idea se distingue claramente del objeto que contemplamos, porque la idea del color es una y la del peso, otra. De nuevo, la cantidad y la cualidad tan peculiares como la “suavidad” y “la distancia”, y el resto de los atributos de los que hablamos, no están conectados entre sí ni con la idea, cada uno de ellos ha concebido respecto a sí su propia definición explicativa según su ser, sin tener nada en común con ninguna otra de las cualidades que se contemplan en el sustrato.

2. Si el color y la resistencia son inteligibles, también lo son la resistencia, la cantidad y el resto de las propiedades similares, entonces si cada uno de éstos se ausenta del sustrato, la idea completa del cuerpo desaparece; supondríamos que la ausencia de ellas es la causa de la disolución del cuerpo para producir la naturaleza material; ya que ese es un cuerpo sin color, figura, resistencia, extensión, peso ni las otras propiedades, mientras que cada una de éstas en su existencia adecuada no es el cuerpo, sino algo más aparte del cuerpo, así, por el contrario, cuando los atributos especificados coinciden, producen existencia corporal. Sin embargo, si la percepción de estas propiedades es una cuestión de intelecto, y la Divinidad también es de naturaleza intelectual, no hay incongruencia en suponer que estas cuestiones intelectuales estén en la génesis de los cuerpos que tienen su existencia en la naturaleza incorpórea, pues la naturaleza intelectual da el ser a las cualidades intelectuales, y la concurrencia mutua de éstos genera el origen de la naturaleza material.

3. Ἄλλα ταῦτα μὲν κατὰ τὸ πάρεργον ἡμῖν παρεξετάσθω· ἡμῖν δὲ πάλιν ἐπὶ τὴν πίστιν ἐπανακτέον τὸν λόγον, δι' ἧς ἐκ τε τοῦ μὴ ὄντος ὑποστήναι τὸ πᾶν ἐδεξάμεθα, καὶ πάλιν εἰς ἄλλην τινὰ μεταστοιχειοῦσθαι κατάστασιν παρὰ τῆς γραφῆς διδαχθέντες, οὐκ ἀμφιβάλλομεν.

3. Sin embargo, dejemos que esta discusión sea a modo de digresión, debemos dirigir nuestro discurso una vez más a la fe por la cual aceptamos la afirmación de que el universo tomó el ser de la nada, y no dudes cuando la Escritura nos enseña que nuevamente se transformará.

Κεφάλαιον κε. Πῶς ἂν τις καὶ τῶν ἕξωθεν προσαχθεῖ πιστεῦσαι τῇ γραφῇ περὶ τῆς ἀναστάσεως διδασκούμενη.

1. Ἄλλ' ἴσως τις πρὸς τὰ διαλυθέντα σώματα βλέπων, καὶ πρὸς τὸ μέτρον τῆς ἰδίας δυνάμεως τὸ Θεῖον κρίνων, τὸν τῆς ἀναστάσεως λόγον ἀδύνατον εἶναι φησι, καὶ στήσεσθαι τὰ νῦν κινούμενα καὶ ἀναστήσεσθαι τὰ νῦν μὴ κινούμενα μὴ ἐνδέχεσθαι λέγων.

2. Ἄλλ' ὁ τοιοῦτος πρῶτον μὲν καὶ μέγιστον ποιείσθω τεκμήριον τῆς κατὰ τὴν ἀνάστασιν ἀληθείας τὸ τοῦ κήρυκος (252) αὐτῆς ἀξιόπιστον· ἡ δὲ τῶν λεγομένων πίστις ἐκ τῆς τῶν λοιπῶν τῶν προρρηθέντων ἐκβάσεως τὸ ἀσφαλὲς ἔχει· ἐπειδὴ γὰρ πολλοὺς τε καὶ παντοδαποὺς παρέθετο λόγους ἢ θεία γραφή, δυνατόν ἐστὶν ὅπως ἂν ἔχη ψεύδους ἢ ἀληθείας τὰ λοιπὰ τῶν εἰρημένων θεασαμένους, δι' ἐκείνων καὶ τὸ περὶ τῆς ἀναστάσεως δόγμα κατανοῆσαι. Εἰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις ψευδεῖς οἱ λόγοι καὶ διεσφαλμένοι τῆς ἀληθείας ἐλέγχονται, οὐδὲ τοῦτο πάντως ἐκτὸς ψεύδους ἐστίν· εἰ δὲ τὰ ἄλλα πάντα μαρτυροῦσαν ἔχει τῇ ἀληθείᾳ τὴν πείραν, ἀκόλουθον ἂν εἴη δι' ἐκείνων καὶ τὴν περὶ τῆς ἀναστάσεως πρόρρησιν ἀληθῆ νομίσει. Οὐκοῦν ἐπιμνησθῶμεν ἑνὸς ἢ δυοῖν τῶν προκατηγγελημένων, καὶ ἀντιπαραθῶμεν τοῖς προρρηθεῖσι τὴν ἔκβασιν, ὥστε γινῶναι δι' αὐτῶν εἰ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ὁ λόγος βλέπει.

3. Τίς οὐκ οἶδεν ὅπως ἦνθαι κατὰ τὸ ἀρχαῖον ὁ Ἰσραηλίτης λαὸς, πάσαις ταῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην δυναστείαις ἀντεγειρόμενος; οἷα ἦν τὰ βασίλεια κατὰ τὴν τῶν Ἱεροσολύμων πόλιν; οἷα τὰ τείχη, οἱ πύργοι, ἢ τοῦ ἱεροῦ μεγαλοργία; ἅπερ καὶ τοῖς μαθηταῖς τοῦ Κυρίου ἄξια θαύματος ἐνομίσθη, καὶ κατανοεῖν ἀξιοῦσι τὸν Κύριον, θαυμαστικῶς περὶ τὰ φαινόμενα διατεθέντες, ὡς ἢ τοῦ εὐαγγελίου ἱστορία δηλοῖ, λέγοντες πρὸς αὐτόν, ποταπὰ τὰ ἔργα καὶ ποταπαὶ αἱ οἰκοδομαί· ὁ δὲ τὴν ἐσομένην περὶ τὸν τόπον ἐρήμωσιν καὶ τὸν ἀφανισμόν τοῦ κάλλους ἐκείνου πρὸς τοὺς τὸ παρὸν θαυμάζοντας ὑποδείκνυσι, λέγων μηδὲν τῶν φαινομένων μετ' ὀλίγον ὑπολειφθήσεσθαι. ἀλλὰ καὶ παρὰ τὸν τοῦ πάθους καιρὸν, αἱ μὲν γυναῖκες ἐπηκολούθουν θρηνοῦσαι τὴν ἄδικον ἐπ' αὐτῷ ψῆφον (οὐπω γὰρ εἰς τὴν τῶν

Capítulo XXV. De qué manera un no creyente puede ser llevado a creer en lo que la Escritura enseña sobre la resurrección.

1. Alguien, tal vez, teniendo en cuenta la corrupción de los cuerpos y juzgando a la Deidad por la medida de su propio poder, afirma que la idea de la resurrección es imposible, diciendo que no puede ser que ambas cosas estén ahora en movimiento y luego se vuelvan estacionarias, y que aquellas cosas que ahora están sin movimiento puedan volver a levantarse.

2. Sin embargo, que tal persona tome como la primera y más grande evidencia de la verdad que la credibilidad de quien la proclama refiere a la resurrección. Ahora, la fe de lo que se dice tiene su certeza de cumplimiento en las cosas pasadas: ya que, a medida que la Escritura Divina entrega muchas y variadas declaraciones, es posible examinar cómo el resto de éstas se encuentran en el asunto de la falsedad o la verdad para examinar también, a la luz de ellos, la doctrina concerniente a la resurrección. Porque si en los otros asuntos se encuentra que las declaraciones son falsas y han fallado en el cumplimiento verdadero, tampoco esto está fuera del ámbito de la falsedad; pero si todos los demás tienen experiencia para dar fe de su verdad, parecería lógico estimar como verdadera, en su opinión, la predicción sobre la resurrección. Recordemos, por lo tanto, una o dos de las predicciones que se han hecho, y comparemos el resultado con la profecía, para que podamos saber por medio de ellas si este razonamiento tiene un aspecto verdadero.

3. ¿Quién no sabe cómo floreció el pueblo de Israel en la antigüedad, levantándose contra todos los poderes de la tierra?, ¿cuáles eran los palacios en la ciudad de Jerusalén, las paredes, las torres, la majestuosa estructura del templo? esto parecía digno de admiración incluso para los discípulos del Señor, de modo que le pidieron que se fijara en ellos, para maravillarse, como nos muestra la historia del Evangelio al decir: “¡Qué grandes obras y qué edificios!” (*Cf. Mc 13, 1*). Pero Él les indica que vendrá la desolación futura del lugar y la desaparición de esa belleza, de la que se admiran, diciendo que después de un tiempo no quedaría nada de lo que vieron. Y, nuevamente, en el momento de su pasión, las mujeres lo siguieron, lamentando la injusta sentencia en su contra, porque todavía no podían ver la dispensa

γινομένων οικονομίαν ἀπέβλεπον) ὁ δὲ συμβουλεύει τὰ μὲν περὶ αὐτὸν γινόμενα σιωπᾶν· μηδὲ γὰρ εἶναι δακρύων ἄξια· ὑπερθέσθαι δὲ τὸν ὄδυρμόν καὶ τὸν θρήνον εἰς τὸν ἀληθῆ τῶν δακρύων καιρὸν, ὅταν περισχεθῆ τοῖς πολιορκουῖσιν ἢ πόλις καὶ εἰς τοσοῦτον συνοχῆς ἔλθῃ τὰ πάθη ὡς μακάριστον ἡγεῖσθαι τὸν μὴ γεννώμενον· ἐν οἷς καὶ τὸ περὶ τὴν (254) τεκνοφάγον προεμήνυσεν ἄγος, εἰπὼν μακαρισθήσεσθαι κατὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας τὴν γαστέρα τὴν ἄγονον. Ποῦ τοίνυν ἐκεῖνα τὰ βασίλεια; ποῦ τὸ ἱερόν; ποῦ τὰ τείχη; ποῦ τῶν πύργων αἱ προβολαί; ποῦ δὲ ἡ τῶν Ἰσραηλιτῶν δυναστεία; οὐχ οἱ μὲν κατὰ πᾶσαν μικροῦ δεῖν τὴν οἰκουμένην ἄλλος ἀλλαγῆ διεσπάρησαν; τῇ δὲ τούτων καταστροφῇ συνηρειπώθη καὶ τὰ βασίλεια;

4. Δοκεῖ γάρ μοι ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα προμηνῦσαι ὁ Κύριος, οὐ τῶν πραγμάτων χάριν –τί γὰρ τοσοῦτον ἦν τοῖς ἀκούουσι κέρδος τῶν πάντως ἐκβησομένων ἢ πρόρρησις; ἔγνωσαν γὰρ ἂν τῇ πείρᾳ, καὶ μὴ προμαθόντες τὸ γενησόμενον– ἀλλ’ ὥστε διὰ τούτων αὐτοῖς καὶ τὴν περὶ τῶν μειζόνων πίστιν εἰς ἀκολουθίαν ἐλθεῖν· ἡ γὰρ ἐν τούτοις διὰ τῶν ἔργων μαρτυρία, καὶ τῆς ἐν ἐκείνοις ἀληθείας ἐστὶν ἀπόδειξις.

5. Ὡσπερ γὰρ εἴ τις γεωργοῦ τὴν τῶν σπερμάτων ὑψηγομένου δύναμιν, ἀπιστεῖν συμβῆ τὸν τῆς γεωργίας ἀπείρατον, αὐτάρκης ἂν εἰς ἀπόδειξιν τῆς ἀληθείας ἦν τῷ γεηπόνῳ ἐν ἐνὶ σπέρματι τῶν ἐν τῷ μεδίμῳ κειμένων δείξαντι τὴν δύναμιν, καὶ περὶ τῶν λοιπῶν ἐγγυᾶσθαι· ὁ γὰρ ἰδὼν τὸν ἕνα πυρὸν ἢ τὴν κριθὴν ἢ ὅ, τι περ ἂν ἐν τῷ πληρώματι τοῦ μεδίμνου τύχη, μετὰ τὸ καταβληθῆναι τῇ βώλῳ στάχυν γενόμενον, οὐκέτ’ ἂν διὰ τοῦ ἐνὸς οὐδὲ περὶ τῶν λοιπῶν ἀπιστήσειεν· οὕτως ἰκανὴ μοι δοκεῖ πρὸς μαρτυρίαν εἶναι τοῦ κατὰ τὴν ἀνάστασιν μυστηρίου, ἢ τοῖς λοιποῖς τῶν εἰρημένων συνομολογουμένη ἀλήθεια.

6. Μᾶλλον δὲ καὶ αὐτῆς τῆς ἀναστάσεως ἢ πείρα, ἦν οὐ διὰ λόγων τοσοῦτον ὅσον δι’ αὐτῶν τῶν ἔργων ἐδιδάχθημεν. ἐπειδὴ γὰρ μέγα καὶ ὑπὲρ πίστιν ἦν τὸ κατὰ τὴν ἀνάστασιν (256) θαῦμα, διὰ τῶν κατωτέρων τῆς θαυματοποιίας ἀρξάμενος ἡρέμα πως τὴν πίστιν ἡμῶν προσεθίζει τοῖς μείζοσι.

de lo que se estaba haciendo; pero Él les pidió que no dijeran nada sobre lo que le estaba sucediendo, no exigió sus lágrimas, sino reservar sus gemidos y lamentos para el verdadero momento de las lágrimas, cuando la ciudad debía ser rodeada por los sitiadores y sus sufrimientos alcanzaran algo tan grande que deberían considerarlo feliz, aquí Él predijo también la horrible acción de las madres que devoraron a sus hijos, diciendo que en esos días el seno que había quedado estéril debería ser considerado bendito (*Lc 23, 27–29*). ¿Dónde están entonces esos palacios?, ¿dónde está el templo?, ¿dónde están las murallas?, ¿dónde están las defensas de las torres?, ¿dónde está el poder de los israelitas?, ¿no estaban dispersos en diferentes partes de casi todo el mundo? y en su derrocamiento los palacios también fueron llevados a la ruina.

4. Me parece que el Señor predijo estas y otras cosas no por los hechos en sí mismos, pues ¿qué gran ventaja tenían los oyentes, en todo caso, de conocer lo que estaba por suceder? Lo habrían experimentado, incluso si no hubieran sabido previamente lo que vendría, sino para suscitar la fe en asuntos más importantes, de esta manera el testimonio de estos hechos fue prueba de la verdad de aquéllos.

5. Por lo tanto, si un labrador explicara la cualidad de las semillas a una persona sin experiencia, no lo creería, pero sería suficiente como prueba de su declaración que el agricultor le mostrara la cualidad existente de una semilla del medimno y que sea una muestra, ya que el que debería ver el grano de trigo o cebada, o lo que sea que pueda ser el contenido del medimno, se convierte en una mazorca después de ser arrojada a la tierra, por ello, creería en relación con los demás; por lo que la veracidad que pertenece a las otras declaraciones me parece suficiente también para evidenciar el misterio de la resurrección.

6. Es más, es la prueba de la resurrección que hemos aprendido no tanto con palabras, sino con hechos reales. Ya que la maravilla de la resurrección fue grande y creíble, así comienza gradualmente por instancias inferiores de su poder milagroso, y acostumbra a nuestra fe, por así decirlo, a la recepción de cosas mayores.

7. Καθάπερ γάρ τις μήτηρ καταλλήλως τιθηνουμένη τὸ νήπιον, τέως μὲν ἀπαλῶ τε καὶ ὑγρῶ τῷ στόματι τὸ γάλα διὰ τῆς θηλῆς ἐντίθησιν· ὀδοντοφυοῦντι δὲ ἤδη καὶ αὐξανομένῳ προσάγει τὸν ἄρτον, οὐ τραχύν τε καὶ ἀκατέργαστον, ὡς ἂν μὴ περιζανθείη τῷ σκληρῶ τῆς τροφῆς τὸ τῶν οὐλῶν ἀπαλόν τε καὶ ἀγύμναστον, ἀλλὰ τοῖς ἰδίῳις ὀδοῦσι καταλέανασα, σύμμετρόν τε καὶ κατάλληλον τῇ δυνάμει τοῦ προσφερομένου ἐποίησεν· εἶτα κατὰ προσθήκην τῆς δυνάμεως ἐπιδιδούσης, προσεθισθὲν τοῖς ἀπαλωτέροις ἡρέμα τὸ νήπιον προσάγει τῇ στερεωτέρῳ τροφῇ· οὕτω τὴν ἀνθρωπίνην μικροψυχίαν ὁ Κύριος οἶόν τι νήπιον ἀτελὲς διὰ τῶν θαυμάτων τρέφων καὶ τιθηνούμενος, πρῶτον μὲν ἐν ἀπεγνωσμένη νόσῳ τὴν τῆς ἀναστάσεως προοιμιάζεται δύναμιν, ὃ μέγα μὲν ἦν τῷ κατορθώματι, οὐ μὴν τοιοῦτον οἶον ἀπιστεῖσθαι λεγόμενον· ἐπιτιμήσας γὰρ τῷ πυρετῷ σφοδρῶς τὴν πενθερὰν τοῦ Σίμωνος καταφλέγοντι, τοσαύτην ἐποίησε τοῦ κακοῦ τὴν μετάστασιν, ὡς πρὸς τὸ διακονεῖν τοῖς παροῦσιν ἐνισχύσαι τὴν ἤδη τεθνήξεσθαι προσδοκωμένην.

8. Εἶτα μικρόν τι τῇ δυνάμει προστίθησι, καὶ τοῦ βασιλικοῦ τὸν υἱὸν ἐν ὁμολογουμένῳ κινδύνῳ κείμενον (οὕτω γὰρ φησιν ἡ ἱστορία, ὅτι ἔμελλε τελευτᾶν, τοῦ πατρὸς βοῶντος, κατάβηθι πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον) ἐνεργεῖ πάλιν τοῦ τεθνήξεσθαι πεπιστευμένου τὴν ἀνάστασιν· ἐν μείζονι τῇ δυνάμει τὸ θαῦμα κατεργασάμενος, τῷ μηδὲ πλησιάσαι τῷ τόπῳ, ἀλλὰ πόρρωθεν τῇ τοῦ προστάγματος ἰσχύϊ τὴν ζωὴν ἀποστεῖλαι.

9. Πάλιν δι' ἀκολουθίας τοῖς ὑψηλοτέροις ἐπαναβαίνει θαύμασι. Πρὸς γὰρ τὴν παῖδα τοῦ ἀρχισυναγώγου ὀρμήσας, (258) ἐκὼν ἔδωκε τῇ ὀδοιπορίᾳ σχολὴν, τὴν ἴασιν τῆς αἰμορροΐας δημοσιεύων λαθοῦσαν, ὡς ἂν ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ κατακρατήσῃ τῆς νοσοῦσης ὁ θάνατος. ἄρτι τοίνυν τῆς ψυχῆς χωρισθείσης τοῦ σώματος, καὶ θορυβουμένων ἐν τῇ γοερᾷ κραυγῇ τῶν ἐπικωκύντων τῷ πάθει, καθάπερ ἐξ ὕπνου τῷ προστακτικῷ λόγῳ διανίστησι πάλιν πρὸς τὴν ζωὴν τὸ κοράσιον, ὁδῶ τινὶ καὶ ἀκολουθίᾳ πρὸς τὸ μείζον ἀναλαμβάνων τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν.

10. Εἶτ' ἐπὶ τούτοις ὑπερβαίνει τῷ θαύματι, καὶ δι' ὑψηλοτέρας δυνάμεως ὀδοποιεῖ τοῖς ἀνθρώποις τὴν περὶ τῆς ἀναστάσεως πίστιν. Νάϊν τινὰ πόλιν κατὰ τὴν Ἰουδαίαν ἱστορεῖ ἡ

7. Como una madre que amamanta a su bebé con el debido cuidado por un tiempo, le da leche del pecho en la boca mientras todavía está fresca; y cuando comienza a crecer y a tener dientes, le da pan, no duro o que no puede masticar, para que las encías tiernas y no acostumbradas no se irriten con la comida sólida, sino que suavizándola con sus propios dientes, la hace adecuada y conveniente para las capacidades del que se alimenta; y luego, a medida que su capacidad aumenta con el crecimiento, ella conduce gradualmente al bebé, acostumbrado a la comida blanda, a una alimentación más sólida; así el Señor, nutriendo y fomentando con milagros la debilidad de la mente humana, como a un bebé que no está completamente desarrollado, en principio preludia el poder de la resurrección en el caso de una enfermedad grave; aunque es un gran logro, sin embargo, no es tan creíble, pues “remitiendo la fiebre” que acuciaba gravemente a la suegra de Simón, produjo la total eliminación del mal que le permitió a ella, que estaba a punto de morir, “atender” (*Lc 4, 39*) a los presentes.

8. Luego hace una pequeña adición al poder, y cuando el hijo del oficial real se encuentra en peligro de muerte –porque así nos dice la historia, que estaba a punto de morir y el padre gritaba “baja, antes de que mi hijo muera” (*Jn 4, 49*)–, nuevamente provoca la resurrección de alguien que se creía que iba a morir, logrando el milagro con un mayor poder en el sentido de que ni siquiera se acercó al lugar, sino que envió la vida desde lejos por la fuerza de su mandato.

9. De nuevo, en lo que sigue, continúa con milagros superiores, pues emprendiendo su camino a ver a la hija del jefe de la sinagoga, se detuvo voluntariamente en su camino, haciendo pública la curación secreta de la hemorroisa, para que en este momento la muerte pudiera vencer a la enferma. Cuando, entonces, el alma acababa de separarse del cuerpo, y aquellos que lloraban por el dolor estaban haciendo un tumulto con sus lamentos, Él resucita a la niña, como si hubiera estado dormida, con su voz de mando, llevando a la debilidad humana, por un camino y secuencia, a cosas más grandes.

10. Además de esto, supera en asombro, y mediante un acto de poder mayor prepara para los hombres el camino de la fe en la resurrección. La Escritura nos habla de una ciudad llamada

γραφῆ· παῖς ἦν ἐν ταύτῃ μονογενῆς χήρα τινί, οὐκέτι τοιοῦτος παῖς οἶος ἐν μειρακίοις εἶναι, ἀλλ' ἤδη ἐκ παίδων εἰς ἄνδρας τελῶν. νεανίαν αὐτὸν ὀνομάζει ὁ λόγος. πολλὰ δι' ὀλίγων διηγεῖται ἡ ἱστορία· θρηῆνος ἄντικρύς ἐστὶ τὸ διήγημα· χήρα, φησὶν, ἦν τοῦ τεθνηκότος ἡ μήτηρ· ὄρῳ τὸ βάρος τῆς συμφορᾶς, πῶς ἐν ὀλίγῳ τὸ πάθος ὁ λόγος ἐξετραγώδησε; τί γάρ ἐστὶ τὸ λεγόμενον, ὅτι οὐκ ἦν αὐτῇ παιδοποιΐας ἐλπίς, τὴν ἐπὶ τῷ ἐκλείποντι συμφορὰν θεραπεύουσα· χήρα γὰρ ἡ γυνή· οὐκ εἶχε πρὸς ἕτερον ἀντὶ τοῦ κατοικομένου βλέπειν· μονογενῆς γὰρ ὁ τόκος· ὅσον δὲ τὸ ἐπὶ τούτῳ κακὸν, παντὶ ῥάδιον συνιδεῖν τῷ μὴ ἀπεξενωμένῳ τῆς φύσεως· μόνον ἐν ὠδίσι ἐκεῖνον ἐγνώρισε, μόνον ταῖς θηλαῖς ἐτιθηθήσατο· μόνος αὐτῇ φαιδρὰν ἐποίει τὴν τράπεζαν, μόνος ἦν τῆς κατὰ τὸν οἶκον φαιδρότητος ὑπόθεσις, παίζων, σπουδάζων, ἀσκούμενος, φαιδρυνόμενος, ἐν προόδοις, ἐν παλαίστραις, ἐν συλλόγοις νεότητος· πᾶν ὃ, τι μητρὸς ὀφθαλμοῖν γλυκύ τε καὶ τίμιον μόνος ἐκεῖνος ἦν, ἤδη τοῦ γάμου τὴν ὥραν ἄγων, ὁ τοῦ γένους ὄρπηξ, ὁ τῆς διαδοχῆς κλάδος, ἡ βακτηρία τοῦ γήρους. ἀλλὰ καὶ ἡ τῆς ἡλικίας προσθήκη ἄλλος θρηῆνος ἦν· ὁ γὰρ νεανίαν εἰπὼν, τὸ ἄνθος εἶπε τῆς μαρνανθείσης ὥρας, ἄρτι τοῖς ἰούλοις ὑπογλοάζοντα, οὐπω τοῦ πάγωνος διὰ βάθους (260) ὑποπιμπλάμενον, ἔτι τῷ κάλλει τῶν παρειῶν ὑποστίλβοντα. Τί τοίνυν πάσχειν εἰκὸς ἦν ἐπ' αὐτῷ τὴν μητέρα; οἰοῖται πυρὶ τοῖς σπλάγχνοις ἐγκαταφλέγεσθαι; ὡς πικρῶς ἐπ' αὐτῷ παρατείνειν τὸν θρηῆνον, περιπλεκομένην προκειμένῳ τῷ πτώματι, ὡς μὴ ἂν ἐπισπεῦσαι τῷ νεκρῷ τὴν κηδείαν ἀλλ' ἐμφορεῖσθαι τοῦ πάθους, ἐπιπλεῖστον αὐτῷ τοὺς ὀδύρμους παρατείνουσαν· οὐδὲ τοῦτο παρήκεν ὁ λόγος· ἰδὼν γὰρ αὐτὴν ὁ Ἰησοῦς, φησὶν, ἐσπλαγχνίσθη, καὶ προσελθὼν ἤψατο τῆς σοροῦ, οἱ δὲ βαστάζοντες ἔστησαν· καὶ λέγει τῷ νεκρῷ, νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι, καὶ παρέδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ ζῶντα. Ἦδη τοίνυν οὐκ ἐν ὀλίγῳ διαστήματι τοῦ νεκροῦ γεγενημένου, καὶ ὅσον οὐδέπω ἐναποτεθέντος τῷ τάφῳ, γίνεται παρὰ τοῦ Κυρίου τὸ μὲν θαῦμα μεῖζον, τὸ δὲ πρόσταγμα ἴσον.

11. Ἔτι πρὸς τὸ ὑψηλότερον ἡ θαυματοποιΐα προέρχεται, ὡς ἂν μᾶλλον προσεγγίσειε τὰ φαινόμενα τῷ ἀπιστουμένῳ περὶ τὴν ἀνάστασιν θαύματι. ἀσθενεῖ τις τῶν συνήθων τῷ Κυρίῳ καὶ φίλων· Λάζαρος ὄνομα τῷ ἀσθενοῦντι· καὶ παραιτεῖται ὁ Κύριος τὴν τοῦ φίλου ἐπίσκεψιν, πόρρω τοῦ νοσοῦντος γενόμενος, ὡς ἂν εὖροι χώραν καὶ δύναμιν ἐν τῇ τῆς Ζωῆς ἀπουσίᾳ τὸ ἴδιον ἐργάσασθαι διὰ τῆς νόσου ὁ θάνατος· μηνύει τοῖς μαθηταῖς ὁ Κύριος κατὰ τὴν Γαλιλαίαν τὸ περὶ τὸν Λάζαρον πάθος· ἀλλὰ καὶ τὴν πρὸς αὐτὸν ὁρμὴν, ἐφ' ᾧ τε

Naín en Judea; allí una viuda tenía un ^{LXXII} ~~niño~~, ya no era un niño, era más bien un adolescente, pues terminaba la niñez y ~~un~~ ombre. La Escritura lo llama joven. La

historia narra muchas cosas en pocas palabras: el relato es un verdadero lamento, la madre del muerto, dice, “era viuda”. Ves el peso de su desgracia y cómo el texto expone brevemente la tragedia de su sufrimiento, pero ¿qué significa lo dicho?, que ya no tenía esperanza de tener hijos para sanar la pérdida que acababa de sufrir por el que había partido, porque la mujer era viuda; no tenía a otro más que al que se había ido porque él era su único hijo; cuán grande es el dolor expresado aquí, cualquiera que no sea ajeno a la naturaleza puede ver fácilmente su pena. Sólo a él conoció en el parto, sólo a él amamantó; sólo él alegraba su mesa, sólo él era la alegría de su hogar, en el juego, en el trabajo, en el aprendizaje, en la alegría, en el crecimiento, en los deportes, en las reuniones de jóvenes; sólo él era todo lo que es dulce y precioso a los ojos de una madre. Ahora a la edad del matrimonio, él era el retoño de su familia, la continuación de su sucesión, el bastón de su vejez. Además, incluso el detalle adicional de su tiempo de vida es otro lamento: porque al llamarlo joven, habla de la flor de su belleza consumida, cuando apenas le brotaba la barba, sin barba espesa, puesto que aún brillaba la belleza de sus mejillas. Entonces, ¿cuánto crees que haya sufrido la madre por él?, ¿cómo se consumirían sus entrañas con tal fuego? ¡Cuán amarga y largamente se lamentaría por él, abrazando el cadáver que yacía ante ella, cuánto prolongaría su luto por él, para no apresurar el funeral que la llenaba de pena! La narración tampoco pasa esto por alto: porque Jesús “cuando la vio”, dice, “tuvo compasión”; “vino y tocó el féretro; y los que lo descubrieron se quedaron quietos” y dijo al muerto: “Joven, te digo, levántate”, “y lo entregó vivo a su madre” (*Lc 7, 13–15*). Obsérvese que no había pasado poco tiempo desde que el muerto había entrado en ese estado, pero aún no yacía en la tumba; El milagro realizado por el Señor es mayor, aunque el mandato es el mismo.

11. Su poder milagroso realiza un acto aún más sublime, para que su manifestación acerque más a ese milagro de la resurrección al que no cree. Uno de los compañeros y amigos del Señor estaba enfermo. Lázaro se llamaba el enfermo, y el Señor que estaba lejos evitaba cualquier visita a su amigo, aunque estaba enfermo, para que, en ausencia de la vida, la muerte encontrara ocasión y poder para realizar su propósito por la enfermedad. El Señor informa a sus discípulos en Galilea de lo que le había sucedido a Lázaro, y también de su

διαναστήσαι τὸν κείμενον· περιδεεῖς δὲ ἦσαν ἐκεῖνοι διὰ τὴν τῶν Ἰουδαίων ὠμότητα, χαλεπὸν καὶ κινδυνῶδες ποιούμενοι τὸ πάλιν ἐπὶ τῆς Ἰουδαίας ἐν μέσῳ τῶν φονόντων γενέσθαι· καὶ διὰ τοῦτο μέλλοντες καὶ ἀναβαλλόμενοι, χρόνῳ ποιοῦνται τὴν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπάνοδον· κατεκράτει γὰρ ἡ ἐξουσία, καὶ ἤγοντο παρὰ τοῦ Κυρίου οἱ μαθηταί, οἰοῦντι τὰ προτέλεια τῆς (265) καθολικῆς ἀναστάσεως ἐν Βηθανίᾳ μνηθησόμενοι. τέσσαρες ἦσαν ἤδη μετὰ τὸ πάθος αἱ ἡμέραι· πάντα πεπλήρωτο τῷ κατοιχομένῳ τὰ νομιζόμενα· τάφῳ κατεκρύβη τὸ σῶμα· ἐξωδῆκει κατὰ τὸ εἰκὸς ἤδη καὶ πρὸς διαφθορὰν διελύετο, μυδῶντος ἐν τῷ εὐρῶτι τῆς γῆς, καὶ διαπίπτοντος ὑπ' ἀνάγκης τοῦ σώματος. φευκτὸν ἦν τὸ πρᾶγμα, βιαζομένης τῆς φύσεως τὸ διαλυθὲν εἰς δυσωδίαν ἀποδιδόναι πάλιν τῷ ζῆν. τότε τὸ ἀπιστούμενον τῆς καθολικῆς ἀναστάσεως ἔργον δι' ἐναργεστέρου τοῦ θαύματος εἰς ἀπόδειξιν ἄγεται· οὐδὲ γὰρ ἐκ νόσου τις ἀνίσταται χαλεπῆς, οὐδὲ πρὸς ταῖς τελευταίας ὦν ἀναπνοαῖς εἰς τὴν ζοὴν ἐπανάγεται, οὐδὲ παιδίον ἄρτιθανὲς ζωοποιεῖται, οὐδὲ μέλλον τῷ τάφῳ προσάγεσθαι νεανίας πάλιν ἐκ τῆς σοροῦ ἀναλύεται· ἀλλ' ἀνὴρ τῶν ἐξώρων, νεκρὸς, ἔωλος, ἐξωδηκῶς, ἤδη καὶ λελυμένος, ὡς μηδὲ τοῖς ἐπιτηδείοις ἀνεκτὸν εἶναι προσεγγίσει τῷ τάφῳ τὸν Κύριον διὰ τὴν ἐγκειμένην ἀηδίαν τοῦ διαπεπωκότος σώματος, μιᾶ κλήσει ζωοποιηθεὶς πιστοῦται τὸ κήρυγμα τῆς ἀναστάσεως, τουτέστι τὸ ἐπὶ τοῦ κοινοῦ προσδοκώμενον, ὃ ἐπὶ μέρους τῆς πείρας ἐμάθομεν· καθάπερ γὰρ ἐν τῇ τοῦ παντός ἀναστοιχειώσει, φησὶν ὁ ἀπόστολος, αὐτὸν καταβήσεσθαι τὸν Κύριον ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου, καὶ διὰ σάλπιγγος εἰς ἀφθαρσίαν τοὺς νεκροὺς διαναστήσειν· οὕτω καὶ νῦν οἷόν τινα ὕπνον τὸν θάνατον τῆς φωνῆς τοῦ προστάγματος ὃ ἐν τῷ τάφῳ ἀποσεισάμενος, καὶ ἀποτινάξας ἑαυτοῦ τὴν ἐπιγινομένην διαφθορὰν τῆς νεκρότητι, ἄρτιος καὶ σῶος τοῦ τάφου ἐξάλλεται, μηδὲ τῷ δεσμῷ τῶν περὶ τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας κειριῶν κωλυθεὶς πρὸς τὴν ἔξοδον.

12. Ἄρα μικρὰ ταῦτα πρὸς πίστιν τῆς τῶν νεκρῶν ἀναστάσεως; ἢ ζητεῖς καὶ δι' ἐτέρων βεβαιωθῆναί σοι τὴν περὶ (264) τούτου κρίσιν; ἀλλὰ μοι δοκεῖ μὴ μάτην τοῖς κατὰ Καφαρναοὺμ εἰρηκέναι, ὡς ἐκ προσώπου τῶν ἀνθρώπων ὁ Κύριος τοῦτο πρὸς ἑαυτὸν λέγων· πάντως ἐρεῖτέ μοι τὴν παραβολὴν ταύτην, ἰατρὲ, θεράπευσον σεαυτόν· ἔδει γὰρ ἐν ἐτέροις σώμασι προσεθίσαντα τοὺς ἀνθρώπους τῷ κατὰ τὴν ἀνάστασιν θαύματι, ἐν τῷ καθ' ἑαυτὸν ἀνθρώπῳ βεβαιῶσαι τὸν λόγον. εἶδες ἐν ἐτέροις ἐνεργὸν τὸ κήρυγμα –τοὺς τεθνήξασθαι

propósito de levantar al que yacía. Sin embargo, tenían mucho miedo debido a la furia de los judíos, y pensaban que era un asunto difícil y peligroso volverse hacia Judea, en medio de aquellos que buscaban matarlo; por lo tanto, sin demora, abandonan Galilea, porque su orden prevaleció, y los discípulos fueron guiados por el Señor para ser iniciados en Betania en los misterios preliminares de la resurrección universal. Ya habían pasado cuatro días desde el evento; todos los ritos debidos se habían realizado para el difunto, el cuerpo estaba puesto en la tumba, probablemente ya estaba hinchado y comenzando a corromperse, a medida que el cuerpo se moldeaba por la tierra húmeda y consecuentemente se descomponía, lo que no permitía acercarse, ya que el cuerpo se disolvía por la fuerza de la naturaleza y tenía un olor repugnante. En este punto, el hecho dudoso de la resurrección general es puesto a prueba por un milagro más evidente, porque uno no es resucitado de una enfermedad severa, ni vuelve a la vida cuando está en el último aliento, ni un niño que acaba de morir resucita, ni un joven a punto de ser transportado a la tumba es liberado de su féretro; sino que un hombre más allá de la plenitud de la vida, un cadáver en descomposición, hinchado, ya en estado de disolución; al grado que incluso sus propios parientes no podían aceptar que el Señor se acercara a la tumba debido a la corrupción del cuerpo allí encerrado, el que fue traído a la vida por un solo llamado confirma la proclamación de la resurrección, es decir, esa expectativa de ella como universal, que aprendemos mediante una experiencia particular. Porque como en la regeneración del universo, el Apóstol nos dice que “el Señor mismo descenderá con un mandato, con la voz del arcángel” (*1 Ts 4, 16*) y por un sonido de trompeta resucitará a los muertos a la incorrupción, así que ahora también el que está en la tumba, a la voz de mando, cede la muerte como si fuera un sueño, y librándose de la corrupción que había provocado su condición de cadáver, salta de la tumba completamente sano, ni siquiera obstaculizado en su salida por las ataduras de la mortaja en sus pies y manos.

12. ¿Acaso son pequeñas estas cosas para generar la fe en la resurrección de los muertos?, ¿o buscas que tu juicio sobre este punto sea confirmado por otras pruebas? En verdad, me parece que no hablé en vano en Cafarnaúm, donde se proclamó a sí mismo Señor ante los hombres. Seguramente me dirán este proverbio: Médico, cúrate a ti mismo (*Lc 4, 23*). Porque le correspondía, cuando había acostumbrado a los hombres al milagro de la resurrección en otros cuerpos, a confirmar su palabra en su propia humanidad. Lo viste efectuar en otros lo

μέλλοντας, τὸ παιδίον τὸ τοῦ ζῆν ἄρτι παυσάμενον, τὸν πρὸς τῷ τάφῳ νεανίαν, τὸν διεφθορότα νεκρὸν, πάντας κατὰ τὸ ἴσον ἐνὶ προστάγματι πρὸς τὴν ζωὴν ἀναλύοντας. ζητεῖς καὶ τοὺς διὰ τραυμάτων καὶ αἵματος ἐν τῷ θανάτῳ γεγονότας, μὴ τις ἐπὶ τούτων ἀτονία τῆς ζωοποιῦ δυνάμεως κωλύει τὴν χάριν; ἴδε τὸν ἐν ἡλίοις διαπερονηθέντα τὰς χεῖρας· ἴδε τὸν τὴν πλευρὰν λόγχῃ διαπαρέντα· διένεγκε τοὺς δακτύλους σου διὰ τοῦ τύπου τῶν ἡλῶν· ἔμβαλε τὴν χεῖρά σου τῷ ἐκ τῆς λόγχης τραύματι· στοχάζῃ πάντως ἐπὶ πόσων εἰκὸς ἦν εἰς τὸ ἐντὸς τὴν αἰχμὴν διαδῦναι, διὰ τοῦ πλάτους τῆς ὠτειλῆς τὴν ἐπὶ τὸ ἔσω πάροδον λογιζόμενος· ἢ γὰρ εἴσοδον χειρὸς ἀνθρωπίνης χωρήσασα πληγῇ, πόσον ἐντὸς τοῦ βάθους γεγενῆσθαι τὸν σίδηρον ὑποδείκνυσιν. εἰ οὖν οὗτος ἐγήγερται, εὐκόλον ἂν εἴη τὸ ἀποστολικὸν ἐπιφθέξασθαι, πῶς λέγουσί τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν;

13. Ἐπειδὴ τοίνυν πᾶσα μὲν πρόρρησις τοῦ Κυρίου διὰ τῆς τῶν γεγονότων μαρτυρίας ἀληθῆς ἐπιδείκνυται, τοῦτο δὲ οὐ λόγῳ μεμαθήκαμεν μόνον ἀλλ' ἐξ αὐτῶν τῶν ἐπὶ τὴν ζωὴν ἐξ ἀναστάσεως ἐπανελθόντων, ἔργῳ τὴν ἀπόδειξιν τῆς ἐπαγγελίας ἐλάβομεν· τίς ὑπολείπεται τοῖς μὴ πιστεύουσιν ἀφορμή; οὐκ ἔρρωσθαι φράσαντες τοῖς διὰ τῆς φιλοσοφίας (266) καὶ κενῆς ἀπάτης παρακρουομένοις τὴν ἀκατάσκευον πίστιν, ψιλῆς ἐξόμεθα τῆς ὁμολογίας, μαθόντες ἐν ὀλίγῳ διὰ τοῦ προφήτου τὸν τρόπον τῆς χάριτος, δι' ὧν φησὶν· ἀντανελεῖς τὸ πνεῦμα αὐτῶν, καὶ ἐκλείψουσι, καὶ εἰς τὸν χοῦν αὐτῶν ἐπιστρέψουσιν· ἐξαποστελεῖς τὸ Πνεῦμά σου, καὶ κτισθήσονται, καὶ ἀνακαινιεῖς τὸ πρόσωπον τῆς γῆς· ὅτε καὶ εὐφραίνεσθαι τὸν Κύριον ἐπὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ λέγει, ἐκλείπόντων τῶν ἁμαρτωλῶν ἀπὸ τῆς γῆς· πῶς γὰρ τις ἐξ ἁμαρτίας ὀνομασθήσεται, τῆς ἁμαρτίας οὐκ οὔσης;

que proclamaba, los que estaban a punto de morir: el niño que recién había dejado de vivir, el joven al borde de la tumba, el cadáver putrefacto; todos restaurados de la misma manera con el solo mandato de volver a la vida. ¿Buscas a los que han muerto por heridas y derramamiento de sangre?, ¿alguna debilidad del poder que da vida obstaculiza la gracia en ellos? Mira a aquel cuyas manos fueron traspasadas por clavos, mira a aquel cuyo costado estaba perforado por una lanza, mete tus dedos en el orificio de los clavos, mete tu mano en la herida de la lanza (*cf. Jn 20, 27*). Seguramente puedes suponer qué tan profunda fue la herida de la lanza, si calculas la anchura de la cicatriz, pues en la herida cabía la mano de un hombre, mostrando la profundidad del hierro. Si luego ha resucitado, bien podríamos pronunciar la exclamación del Apóstol: “¿Cómo dicen algunos que no hay resurrección de los muertos?” (*1 Co 15, 12*).

13. Desde entonces, cada predicción del Señor se demuestra como verdadera por el testimonio de los acontecimientos, mientras que no sólo hemos aprendido esto por sus palabras, sino que también recibimos la prueba de la promesa en el testimonio de las mismas personas que regresaron a la vida por la resurrección, ¿qué les queda a los que no creen? ¿No nos despediremos de aquellos que pervierten nuestra fe por la filosofía y el vano engaño” (*Col 11, 8.*), y nos aferraremos a nuestra confesión en su pureza, aprendiendo brevemente a través del profeta el modo de la gracia, por sus palabras, “les quitarás el aliento y fracasarán, y se convertirán en polvo; enviarás tu Espíritu y serán creados, y renovarás la faz de la tierra” (*Sal 104, 30*); en ese momento también dice que el Señor se regocija en sus obras, pues los pecadores perecieron de la tierra; porque cómo se llamará a alguien con el nombre del pecado si el pecado mismo ya no existe?

Κεφάλαιον κς. Ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ εἰκότος ἡ ἀνάστασις.

1. Ἄλλ' εἰσί τινες οἱ διὰ τὴν τῶν ἀνθρωπίνων λογισμῶν ἀτονίαν πρὸς τὰ ἡμέτερα μέτρα τὴν θεϊαν δύναμιν κρίνοντες, τὸ ἡμῖν ἀχώρητον οὐδὲ Θεῷ δυνατὸν εἶναι κατασκευάζουσι. δεικνύουσι γὰρ τῶν τε ἀρχαίων νεκρῶν τὸν ἀφανισμόν, τῶν τε διὰ πυρὸς ἀποτεφρωθέντων τὰ λείψανα, καὶ ἔτι πρὸς τούτοις τὰ σαρκοβόρα τῶν ζώων τῷ λόγῳ προφέρουσι, καὶ τὸν ἰχθὺν τῷ ἰδίῳ σώματι τὴν σάρκα τοῦ ναυαγήσαντος ἀναλαβόντα, καὶ τοῦτον πάλιν τροφήν ἀνθρώπων γενόμενον καὶ εἰς τὸν τοῦ βεβρωκότος ὄγκον μετακεχωρηκότα διὰ τῆς πέψεως· καὶ πολλὰ τοιαῦτα μικροπρεπῆ καὶ τῆς μεγάλης τοῦ Θεοῦ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας ἀνάξια ἐπ' ἀνατροπῇ τοῦ δόγματος διεξέρχονται, ὡς οὐ δυναμένου τοῦ Θεοῦ διὰ τῶν αὐτῶν πάλιν ὁδῶν δι' ἀναλύσεως ἀποκαταστήσαι τῷ ἀνθρώπῳ τὸ ἴδιον.

2. Ἄλλ' ἡμεῖς ἐν ὀλίγῳ τὰς μακρὰς αὐτῶν τῆς λογικῆς ματαιότητος περιδρομὰς ὑποτεμνόμεθα, ὁμολογοῦντες τὴν μὲν διάλυσιν τοῦ σώματος εἰς τὰ ἐξ ὧν συνέστηκε, γίνεσθαι, καὶ (268) οὐ μόνον τὴν γῆν κατὰ τὸν θεῖον λόγον εἰς τὴν γῆν ἀναλύεσθαι, ἀλλὰ καὶ τὸν ἀέρα καὶ τὸ ὑγρὸν προσχωρεῖν τῷ ὁμοφύλῳ, καὶ ἐκάστου τῶν ἐν ἡμῖν πρὸς τὸ συγγενὲς τὴν μεταχώρησιν γίνεσθαι, κἂν τοῖς σαρκοβόροις ὀρνέοις, κἂν τοῖς ὠμοτάτοις θηρίοις ἀναμιχθῇ τὸ ἀνθρώπινον σῶμα διὰ τῆς βρώσεως, κἂν ὑπὸ τὸν ὀδόντα τῶν ἰχθύων ἔλθῃ, κἂν εἰς ἀτμοὺς καὶ κόνιν μεταβληθῇ τῷ πυρί. ὅπου δ' ἂν τις καθ' ὑπόθεσιν περιενέγκῃ τῷ λόγῳ τὸν ἄνθρωπον, ἐντὸς τοῦ κόσμου πάντως ἐστί· τοῦτον δὲ τῇ χειρὶ τοῦ Θεοῦ περικρατεῖσθαι ἢ θεόπνευστος διδάσκει φωνή· εἰ οὖν σύ τι τῶν ἐν τῇ σῆι παλάμῃ οὐκ ἀγνοεῖς, ἄρ' οἶει τῆς σῆς δυνάμεως ἀτονωτέραν εἶναι τὴν τοῦ Θεοῦ γνῶσιν, ὡς μὴ ἂν ἐξευρεῖν τῶν ἐμπεριεχομένων ὑπὸ τῆς θείας σπιθαμῆς τὴν ἀκρίβειαν;

Capítulo XXVI. Que la resurrección no es mera probabilidad.

1. Sin embargo, hay algunos que, debido a la debilidad del razonamiento humano, al juzgar el poder divino con sus propios criterios, sostienen que lo que está más allá de nuestra capacidad no es posible ni siquiera para Dios. Arguyen la desaparición de los muertos de la antigüedad y los restos de aquellos que han sido reducidos a cenizas por el fuego; y además, ponen como ejemplo a las bestias carnívoras y al pez que asimila en su cuerpo la carne del marinero naufragado, mientras que éste, a su vez, se convierte en alimento para los hombres y pasa por la digestión al cuerpo del que se lo come, y presentan muchas de esas trivialidades, indignas del gran poder y autoridad de Dios, para el derrocamiento de nuestra doctrina, argumentando que Dios no es capaz de restaurar al hombre regresándolo a su misma forma.

2. Pero reducimos sus argumentos ilógicos al reconocer que la disolución del cuerpo en sus partes componentes se da, y no sólo la tierra regresa a la tierra, sino que el aire y la humedad también revierten a su elemento afín según la Palabra Divina, así tiene lugar un retorno de cada uno de nuestros componentes a esa naturaleza a la que está aliada; aunque el cuerpo humano se disperse entre las aves carnívoras, o entre las bestias más salvajes al convertirse en su alimento, aunque pase por los dientes de los peces, y se convierta por el fuego en vapor y polvo, cualquiera que sea el argumento que suponga que el hombre es removido, seguramente permanece en el mundo; y el mundo, nos dice la voz de la inspiración, es sostenido por la mano de Dios. Si, entonces, no ignoras ninguna de las cosas presentes, ¿podrás creer que el conocimiento de Dios es más débil que tu propio poder, que no puede descubrir la más mínima de las cosas que están dentro del alcance del poder divino?

Κεφάλαιον κζ. Ὅτι δυνατόν ἐστὶν εἰς τὰ τοῦ παντός στοιχεῖα τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος ἀναλυθέντος, πάλιν ἐκ τοῦ κοινοῦ τὸ ἴδιον ἐκάστῳ ἀποσωθῆναι.

1. Ἀλλὰ τυχὸν πρὸς τὰ στοιχεῖα τοῦ παντός βλέπων, δύσκολον οἶει, τοῦ ἐν ἡμῖν ἀέρος πρὸς τὸ συγγενές στοιχεῖον ἀναγεθέντος, καὶ τοῦ θερμοῦ τε καὶ ὑγροῦ καὶ τοῦ γεώδους ὡσαύτως τοῖς ὁμοφύλοις ἐγκαταμιχθέντων, πάλιν ἐκ τοῦ κοινοῦ τὸ οἰκεῖον ἐπὶ τὸ ἴδιον ἀναδραμεῖν.

2. Εἴτα οὐ λογίζη διὰ τῶν ἀνθρωπίνων ὑποδειγμάτων, τὸ μηδὲ τοῦτο τῆς Θείας δυνάμεως ὑπερβαίνειν τοὺς ὅρους; εἶδές που πάντως ἐν ταῖς ἀνθρωπίναις οἰκήσεσι κοινὴν ἀγέλην ζώων τινῶν, ἐκ κοινοῦ συνισταμένην· ἀλλ' ὅταν πάλιν πρὸς τοὺς κεκτημένους αὐτὴ καταμερίζηται, ἦτε πρὸς τοὺς οἰκείους (270) συνήθεια καὶ τὰ ἐπικείμενα σημεῖα τὸ ἴδιον ἐκάστῳ ἀποκαθίστησι· τοιοῦτόν τι καὶ περὶ σεαυτὸν ἐννοῶν, οὐχ ἁμαρτήσεις τοῦ πρέποντος· φυσικῆ γάρ τινι σχέσει καὶ στοργῇ πρὸς τὸ συνοικῆσαν σῶμα τῆς ψυχῆς διακειμένης, ἐστὶ τις κατὰ τὸ λεληθὸς αὐτῇ διὰ τῆς συνανακράσεως τοῦ οἰκείου σχέσις τε καὶ ἐπίγνωσις, οἷον σημείων τινῶν παρὰ τῆς φύσεως ἐπικειμένων δι' ὧν ἡ κοινότης ἀσύγχυτος μένει διακρινομένη τοῖς ἰδιάζουσι· τῆς τοίνυν ψυχῆς τὸ συγγενές τε καὶ ἴδιον ἐφ' ἑαυτὴν πάλιν ἐλκούσης, τίς πόνος, εἰπέ μοι, τῇ Θεῖα δυνάμει κωλύσαι τῶν οἰκείων τὴν συνδρομὴν, ἀρρήτῳ τινὶ τῇ τῆς φύσεως ὀλκῇ πρὸς τὸ ἴδιον ἐπειγομένων; τὸ γὰρ ἐπιδιαμένειν τινὰ τῇ ψυχῇ, καὶ μετὰ τὴν διάλυσιν, σημεῖα τοῦ ἡμέτερου συγκρίματος δείκνυσιν ὁ κατὰ τὸν ἄδην διάλογος, τῶν μὲν σωμάτων τῷ τάφῳ παραδοθέντων, γνωρίσματος δέ τινος σωματικοῦ ταῖς ψυχαῖς παραμείναντος, δι' οὗ καὶ ὁ Λάζαρος ἐγνωρίζετο καὶ οὐκ ἠγνοεῖτο ὁ πλούσιος.

3. Οὐκοῦν οὐδὲν ἔξω τοῦ εἰκότος ἐστὶ, πάλιν πιστεύειν ἐκ τοῦ κοινοῦ πρὸς τὸ ἴδιον τὴν ἀνάλυσιν γίνεσθαι τῶν ἀνισταμένων σωμάτων, καὶ μάλιστα γε τῷ φιλοπονώτερον τὴν φύσιν ἡμῶν κατεξετάζοντι. Οὔτε γὰρ δι' ὅλου ἐν ρύσει καὶ μεταβολῇ τὸ ἡμέτερον –ἢ γὰρ ἂν ἄληπτον ἦν καθόλου τὸ μηδὲμίαν στάσιν ἔχον ἐκ φύσεως– ἀλλὰ κατὰ τὸν ἀκριβέστερον λόγον, τὸ μὲν τι ἔστηκε τῶν ἐν ἡμῖν, τὸ δὲ δι' ἀλλοιώσεως πρόεισιν· ἀλλοιοῦται μὲν γὰρ δι' αὐξήσεώς τε καὶ μειώσεως τὸ σῶμα, οἷον ἰμάτιά τινα τὰς καθεξῆς ἡλικίας μετενδύμενον·

Capítulo XXVII. Que es posible, cuando el cuerpo humano se disuelve en los elementos del universo, que otra vez retornen de la materia común a la forma propia de cada uno.

1. Sin embargo, viendo con precisión los elementos del universo, será difícil creer que el aire que está en nosotros regrese a su elemento afín, y que al mezclarse el calor, la humedad y la naturaleza terrenal, otra vez vuelvan de la materia común a su estado propio.

2. ¿No consideras entonces a través de ejemplos humanos que ni siquiera eso supera los límites del poder divino? Seguramente has visto en algún lugar habitado por los hombres una manada común de algún tipo de animales reunidos de la comunidad; sin embargo, cuando se divide nuevamente entre sus dueños, el conocimiento de sus hogares y las marcas del ganado sirven para restaurar a cada uno su parte. Si concibes de ti mismo algo como esto, no estarás lejos del camino correcto: ya que el alma está dispuesta a aferrarse y anhelar el cuerpo que se ha unido a ella, también se le atribuye en secreto una cierta relación cercana y poder de reconocimiento, en virtud de su mezcla, como si algunas marcas hubieran sido impresas por naturaleza, con cuyo apoyo, la unidad permanece sin confusión, separada por sus signos distintivos. En efecto, como el alma atrae nuevamente a sí misma lo que le es propio y le pertenece, qué dificultad, dime, estaría relacionada con el poder divino, que pudiera ser un obstáculo para la fusión de cosas afines cuando aquello les es propio. Para eso, algunos signos de nuestra naturaleza compuesta permanecen en el alma incluso después de la muerte como lo muestra el diálogo sobre el Hades (*cf. Lc 16, 24–31*), donde los cuerpos habían sido transportados a la tumba, pero aún quedaban algunas muestras corporales en las almas por las cuales se reconoce y distingue a Lázaro y al rico.

3. Por lo tanto, no hay nada más allá de la probabilidad de creer que en los cuerpos que se elevan nuevamente habrá un retorno de las acciones comunes al individuo, especialmente para cualquiera que examine nuestra naturaleza con cuidadosa atención. Porque tampoco nuestro ser consiste completamente en flujo y cambio, ya que seguramente lo que por naturaleza no tuviera estabilidad sería absolutamente incomprensible, pero según la afirmación más precisa, algunas de nuestras partes constitutivas son permanentes mientras que el resto pasa por un proceso de alteración; pues el cuerpo, por un lado, se modifica por

ἔστηκε δὲ διὰ πάσης τροπῆς ἀμετάβλητον ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ εἶδος, τῶν ἅπαξ ἐπιβληθέντων αὐτῷ παρὰ τῆς φύσεως σημείων οὐκ ἐξιστάμενον, ἀλλὰ πάσαις ταῖς κατὰ τὸ σῶμα τροπαῖς μετὰ τῶν ἰδίων ἐμφαινόμενον γνωρισμάτων.

4. Ὑπεξαιρείσθω δὲ τοῦ λόγου ἢ ἐκ πάθους ἀλλοιώσις, ἢ τῷ εἶδει ἐπισυμβαίνουσα· οἷον γάρ τι προσωπεῖον ἀλλότριον ἢ (272) κατὰ τὴν νόσον ἀμορφία διαλαμβάνει τὸ εἶδος, ἥς τῷ λόγῳ περιαιρεθείσης, καθάπερ ἐπὶ Νεεμὰν τοῦ Σύρου ἢ ἐπὶ τῶν κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ἱστορηθέντων, πάλιν τὸ κεκρυμμένον ὑπὸ τοῦ πάθους εἶδος διὰ τῆς υἰείας ἐν τοῖς ἰδίῳ ἀνεφάνη γνωρίσασιν.

5. Τῷ τοίνυν θεοειδεῖ τῆς ψυχῆς οὐ τὸ ῥέον ἐν τῇ ἀλλοιώσει καὶ μεθιστάμενον, ἀλλὰ τὸ μονιμὸν τε καὶ ὡσαύτως ἔχον ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς συγκρίματι, τούτῳ προσφύεται· καὶ ἐπειδὴ τὰς κατὰ τὸ εἶδος διαφορὰς αἰ ποιαὶ τῆς κράσεως παραλλαγαὶ διαμορφουῖσιν, ἢ δὲ κρᾶσις οὐκ ἄλλη τις παρὰ τὴν τῶν στοιχείων μίξιν ἐστὶ –στοιχεῖα δὲ φαμεν τὰ τῇ κατασκευῇ τοῦ παντὸς ὑποκείμενα, δι' ὧν καὶ τὸ ἀνθρώπινον συνέστηκε σῶμα– ἀναγκαίως τοῦ εἶδους οἷον ἐκμαγείῳ σφραγίδος τῇ ψυχῇ παραμείναντος, οὐδὲ τὰ ἐναπομαζάμενα τῇ σφραγίδι τὸν τύπον, ὑπ' αὐτῆς ἀγνοεῖται, ἀλλ' ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἀναστοιχειώσεως ἐκεῖνα δέχεται πάλιν πρὸς ἑαυτὴν ἄπερ ἂν ἐναρμόση τῷ τύπῳ τοῦ εἶδους· ἐναρμόσειε δὲ πάντως ἐκεῖνα ὅσα κατ' ἀρχὰς ἐνετυπώθη τῷ εἶδει· οὐκοῦν οὐδὲν ἕξω τοῦ εἰκότος ἐστὶ, πάλιν ἐκ τοῦ κοινοῦ πρὸς τὸ καθέκαστον ἐπαναλύειν τὸ ἴδιον.

6. Λέγεται δὲ καὶ τὴν ὑδράργυρον προχθεῖσαν τοῦ περιέχοντος καθ' ὑπτίου τινὸς καὶ κονιορτώδους χωρίου, εἰς λεπτὰ σφαιρωθεῖσαν κατὰ τὴν γῆν διασκίδνασθαι, πρὸς οὐδὲν τῶν ἐπιτυχόντων ἐμμικνυμένην· εἰ δὲ τις πάλιν τὸ πολλαχῇ κατεσπαρμένον εἰς ἓν συναγείρειεν, αὐτομάτως ἀναγεῖσθαι πρὸς τὸ ὁμόφυλον, οὐδενὶ μέσῳ πρὸς τὴν οἰκείαν μίξιν διειργομένην. τοιοῦτόν τι χρῆναι νομίζω καὶ περὶ τὸ ἀνθρώπινον σύγκριμα διανοεῖσθαι, εἰ μόνον γένοιτο παρὰ τοῦ Θεοῦ τὸ ἐνδόσιμον, αὐτομάτως τὰ κατάλληλα μέρη τοῖς οἰκείοις ἐπανακίρνασθαι, μηδεμιᾶς ἐργωδίας τῷ ἀναστοιχειοῦντι τὴν φύσιν διὰ τούτων ἐγγινομένης.

el crecimiento y la disminución, cambiando como las prendas en las distintas épocas, mientras que la forma, por otro lado, permanece inalterada en cada transformación, sin modificar las características que una vez le imprimió la naturaleza, pero aparece con sus propias señales de identidad en todos los cambios que sufre el cuerpo.

4. Sin embargo, debemos excluir de este argumento la modificación que le sucede a la forma como resultado de la enfermedad, porque esta deformación se manifiesta como una máscara extraña, y cuando la Palabra la elimina, como en el caso de Naamán el Sirio (*cf. 2 R 5, 1-19*), o de aquellos cuya historia está referida en el Evangelio, la forma que había sido ocultada por la enfermedad reaparece nuevamente, gracias a la salud, con sus características propias de identidad.

5. Así pues, con respecto a la semejanza de Dios con el alma, no es lo que está sujeto a flujo y cambio por alteración, sino ese elemento estable e inalterable en nuestra composición que está unida, pues las diferencias de la combinación producen variedades de formas y la combinación no es más que la mezcla de los elementos; por elementos nos referimos a los que están a la base en la creación del universo, de los cuales también está compuesto el cuerpo humano, mientras que la forma necesariamente permanece en el alma como la impresión en un sello, y la impresión en el sello a manera de imagen no es conocida por ella, sino que en el momento de la restauración, recibe de nuevo todo lo que le correspondió y que en un principio se le imprimió; por lo tanto, no es improbable que lo que le pertenece propiamente vuelva una vez más a ella desde la materia común.

6. También se dice que el mercurio, si se vierte del recipiente que lo contiene por una pendiente polvosa, forma glóbulos y se dispersa sobre el suelo, sin mezclarse con ninguno de esos cuerpos con los que se encuentra; pero si uno debe recogerlo en un lugar donde la sustancia se dispersa en muchas direcciones, fluye de regreso a su sustancia afín, si no se ve obstaculizada por algo que no se mezcle con su propia especie. Algo similar, creo, deberíamos entender también en la naturaleza compuesta del hombre, que si solo Dios le diera el poder, las partes apropiadas se unirían espontáneamente con lo que les pertenece, sin ningún obstáculo, resurgiendo así la naturaleza al que se le restablece.

7. Καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν ἐν τῇ γῆ φυομένων, οὐδένα πόνον (274) ὀρῶμεν τῆς Φύσεως ἐπὶ τὸν πυρὸν ἢ τὴν κέγχρον ἢ ἄλλο τι τῶν σιτηρῶν ἢ χεδροπῶν σπερμάτων, ἐν τῷ μεταβάλλειν εἰς καλάμην καὶ ἀθέρας καὶ ἀστάχους· ἀπραγματεύτως γὰρ κατὰ τὸ αὐτόματον ἢ κατάλληλος τροφή ἐκ τοῦ κοινοῦ πρὸς τὴν ἐκάστου τῶν σπερμάτων ιδιότητα μεταβαίνει. εἰ οὖν κοινῆς πᾶσι τοῖς φυομένοις τῆς ἰκμάδος ὑποκειμένης, ἕκαστον τῶν δι' αὐτῆς τρεφομένων τὸ κατάλληλον ἔσπασεν εἰς τὴν τοῦ οἰκείου προσθήκην, τί καινὸν εἰ καὶ ἐν τῷ τῆς ἀναστάσεως λόγῳ, παρ' ἐκάστου τῶν ἀνισταμένων, καθὼς ἐπὶ τῶν σπερμάτων, συμβαίνει οὕτω γίνεσθαι τὴν τοῦ οἰκείου ὀλκὴν;

8. Ὡστε ἐξ ἀπάντων δυνατὸν εἶναι μαθεῖν, μηδὲν ἔξω τῶν τῇ πείρᾳ γνωριζομένων τὸ κήρυγμα περιέχειν τῆς ἀναστάσεως.

9. Καίτοιγε τὸ γνωριμώτατον τῶν ἡμετέρων ἐσιωπήσαμεν –αὐτὴν λέγω τὴν πρώτην τῆς συστάσεως ἡμῶν ἀφορμὴν. Τίς γὰρ οὐκ οἶδε τὴν θαυματοποιίαν τῆς φύσεως, τί λαβοῦσα ἢ μητρῶα νηδὺς, τί ἀπεργάζεται; ὁρᾷς ὅπως ἀπλοῦν τρόπον τινὰ καὶ ὁμοιομερές ἐστὶ τὸ εἰς ἀφορμὴν τῆς συστάσεως τοῦ σώματος τοῖς σπλάγχνοις καταβαλλόμενον· τὴν δὲ ποικιλίαν τοῦ κατασκευαζομένου συγκρίματος, τίς λόγος ἐκδιηγῆσεται; τίς δ' ἂν, μὴ τῇ κοινῇ φύσει τὸ τοιοῦτον μαθὼν, δυνατὸν ἠγήσαιο τὸ γινόμενον, ὅτι τὸ βραχὺ τε καὶ ἀντ' οὐδενὸς ἐκεῖνο τοῦ τοσούτου πράγματός ἐστιν ἀρχή; μέγα δέ φημι, οὐ μόνον εἰς τὴν κατὰ τὸ σῶμα βλέπων διάπλασιν, ἀλλ' ὁ πρὸ τούτου θαυμάζειν ἄξιον, αὐτὴν λέγω τὴν ψυχὴν καὶ τὰ περὶ αὐτὴν θεωρούμενα.

7. Además, en el caso de lo que produce la tierra, no observamos ningún trabajo de la naturaleza gastado en el trigo, el mijo o cualquier otra semilla de grano, al cambiar de tallo a espigas o brote; porque la alimentación adecuada pasa espontáneamente, sin problemas, de lo común a la individualidad de cada una de las semillas. Entonces, si bien la humedad suministrada a todas las plantas es común, cada una de esas plantas que se nutre de ella atrae lo debido para su propio crecimiento, ¿qué novedad habría si también en la doctrina de la resurrección, como en el caso de las semillas, sucede que hay una atracción de lo que le es propio por parte de cada resucitado?

8. De esto, puede seguirse que la predicación de la resurrección no contiene nada más allá de esos hechos que se experimentan.

9. Y sin embargo, no hemos dicho nada sobre el punto más notable, sobre nosotros mismos; me refiero al primer comienzo de nuestra existencia. ¿Quién no conoce el milagro de la naturaleza, eso que recibe el seno materno y lo que produce? Ves cómo lo que se implanta en el seno como comienzo de la formación del cuerpo se realiza de una manera simple y homogénea, pero ¿qué lenguaje puede expresar la variedad del cuerpo compuesto que está delimitado? y ¿quién, si no aprendió tal cosa en la naturaleza en general, pensaría que es posible lo que sucede, que esa pequeña cosa sin importancia es el comienzo de algo tan grandioso? Yo hablo de algo grandioso, no sólo con respecto a la formación del cuerpo, sino a lo que es más admirable que eso, me refiero al alma misma y a los atributos que contemplamos en ella.

(276) **Κεφάλαιον κη. Πρὸς τοὺς λέγοντας προῦφεστάναι τὰς ψυχὰς τῶν σωμάτων ἢ τὸ ἔμπαλιν πρὸ τῶν ψυχῶν διαπεπλάσθαι τὰ σώματα· ἐν ᾧ τις καὶ ἀνατροπὴ τῆς κατὰ τὰς μετεμψυχώσεις μυθοποιΐας.**

1. Τάχα γὰρ οὐκ ἔξω τῆς προκειμένης ἡμῖν πραγματείας ἐστὶ, τὸ διεξετάσαι τὸ ἀμφιβαλλόμενον ἐν ταῖς ἐκκλησίαις περὶ ψυχῆς τε καὶ σώματος. Τοῖς μὲν γὰρ τῶν πρὸ ἡμῶν δοκεῖ οἷς ὁ περὶ τῶν ἀρχῶν ἐπραγματεύθη λόγος, καθάπερ τινὰ δῆμον ἐν ἰδιαζούσῃ πολιτείᾳ τὰς ψυχὰς προῦφεστάναι λέγειν· προκειῖσθαι δὲ κάκεῖ τά τε τῆς κακίας καὶ τῆς ἀρετῆς ὑποδείγματα· καὶ παραμένουσιν μὲν ἐν τῷ καλῷ τὴν ψυχὴν, τῆς πρὸς τὸ σῶμα συμπλοκῆς μένειν ἀπείρατον· εἰ δὲ καὶ ἀπορρηγῆ τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίας, πρὸς τὸν τῆδε βίον κατολισθαίνειν, καὶ οὕτως ἐν σώματι γίνεσθαι. Ἔτεροι δὲ τῆ κατὰ τὸν Μωϋσέα τάξει τῆς κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου προσέχοντες, δευτέραν εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος κατὰ τὸν χρόνον φασίν· ἐπειδὴ πρῶτον λαβὼν ὁ Θεὸς χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς, τὸν ἄνθρωπον ἔπλασεν, εἶθ' οὕτως ἐψύχωσε διὰ τοῦ ἐμφυσήματος· καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ προτιμωτέραν ἀποδεικνύουσι τῆς ψυχῆς τὴν σάρκα, τῆς ἐπεισκρινομένης τὴν προδιαπεπλασμένην· λέγουσι γὰρ διὰ τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν γενέσθαι, ὡς ἂν μὴ ἄπνουν τε καὶ ἀκίνητον εἶη τὸ πλάσμα· πᾶν δὲ τὸ διὰ τι γινόμενον, ἀτιμότερον πάντως ἐστὶ τοῦ δι' ὃ γίνεται, καθὼς τὸ εὐαγγέλιον λέγει ὅτι πλεῖον ἐστὶ τῆς τροφῆς ἢ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος, διότι τούτων ἕνεκεν ἐκεῖνα –οὐ γὰρ διὰ τὴν τροφήν ἢ ψυχὴ οὐδὲ τοῦ ἐνδύματος χάριν κατεσκευάσθη τὰ σώματα, ἀλλὰ, τούτων ὄντων, ἐκεῖνα διὰ τὴν χρείαν προσεξηυρέθη. (278)

2. Ἐπεὶ οὖν ἐν ἀμφοτέραις ταῖς ὑπολήψεσιν ὁ λόγος ὑπαίτιος, τῶν τε προβιοτεύειν τὰς ψυχὰς ἐν ἰδίᾳ τινὶ καταστάσει μυθολογούντων καὶ τῶν ὑστέρας τῶν σωμάτων κατασκευάζεσθαι νομιζόντων, ἀναγκαῖον ἂν εἶη μηδὲν τῶν ἐν τοῖς δόγμασι λεγομένων περιΐδειν ἀνεξέταστον. ἀλλὰ τὸ μὲν δι' ἀκριβείας τοὺς ἐκατέρωθεν γυμνάζειν λόγους καὶ πάσας ἐκκαλύπτειν τὰς ἐγκειμένας ἀτοπίαις ταῖς ὑπολήψεσι, μακροῦ ἂν δέοιτο καὶ λόγου καὶ χρόνου· δι' ὀλίγων δὲ, καθὼς ἐστὶ δυνατὸν, ἐκάτερον τῶν εἰρημένων ἐπισκεψάμενοι, πάλιν τῶν προκειμένων ἀντιληψόμεθα.

Capítulo XXVIII. A aquellos que dicen que las almas existieron antes que los cuerpos o que los cuerpos se formaron antes que las almas; en donde también hay una refutación de las fábulas sobre la transmigración de almas.

1. Pues quizá no estemos lejos del argumento antes presentado, que se ha planteado en las iglesias acerca del alma y el cuerpo. Pues algunos de los que estuvieron antes que nosotros han ocupado el argumento sobre los “principios” y creen que es correcto decir que las almas existen como personas en una sociedad propia y que también hay en aquéllas ejemplos de vicio y de virtud, y manteniéndose el alma en el bien, permanece carente de unión frente al cuerpo; pero si se aleja de su comunión con el bien, se reduce a esta vida inferior, y se convierte así en un cuerpo. Otros, por el contrario, marcan el orden de la creación del hombre según lo establecido por Moisés y dicen que el alma se creó después del cuerpo en el orden de tiempo, ya que Dios primero tomó el polvo de la tierra y formó al hombre, luego lo animó por su aliento (*cf. Gn 2, 7*) y con este argumento prueban que la carne es más noble que el alma; lo que se formó primero que lo que le fue infundido; pues dicen que el alma fue hecha para el cuerpo, que la forma podría no estar sin aliento y movimiento, y que todo lo que fue hecho para ella es seguramente menos valioso que aquello para lo que está hecho, como el Evangelio nos dice que “el alma es más que la carne y el cuerpo que el vestido” (*Mt 6, 25*), porque lo último existe para el bien de lo primero, ya que el alma no estaba hecha para la carne, ni nuestros cuerpos para la vestimenta, sino que cuando lo anterior ya existía, lo segundo le fue proporcionado para su utilidad.

2. Desde entonces, la doctrina involucrada en ambas teorías está abierta a la crítica, la doctrina tanto de aquellos que atribuyen a las almas una preexistencia fabulosa en un estado especial como de aquellos que piensan que fueron creadas en un momento posterior al cuerpo. Tal vez sea necesario no dejar ninguna de las declaraciones contenidas en las doctrinas sin examen; sin embargo, comprometerse y luchar con las doctrinas de cada lado por completo, y revelar todos los absurdos involucrados en las teorías necesitaría un gran gasto tanto de argumento como de tiempo; pero examinaremos brevemente lo mejor que podamos cada uno de los puntos de vista mencionados, y luego retomaremos nuestro argumento.

3. Οί τῶ προτέρῳ παριστάμενοι λόγῳ καὶ πρεσβυτέραν τῆς ἐν σαρκὶ ζωῆς τὴν πολιτείαν τῶν ψυχῶν δογματίζοντες, οὗ μοι δοκοῦσι τῶν Ἑλληνικῶν καθαρεύειν δογμάτων τῶν περὶ τῆς μετενσωματώσεως αὐτοῖς μεμυθολογημένων· εἰ γὰρ τις ἀκριβῶς ἐξετάσειε, πρὸς τοῦτο κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην τὸν λόγον αὐτοῖς εὐρήσει κατασυρόμενον. Φασὶ τινα τῶν παρ' ἐκείνοις σοφῶν εἰρηκέναι, ὅτι ἀνὴρ γέγονεν ὁ αὐτὸς, καὶ γυναικὸς σῶμα μετημφιάσατο, καὶ μετ' ὀρνέων ἀνέπτη, καὶ θάμνος ἔφυ, καὶ τὸν ἔνυδρον ἔλαχε βίον—οὐ πόρρω τῆς ἀληθείας, κατὰ γε τὴν ἐμὴν κρίσιν, φερόμενος ὁ περὶ ἑαυτοῦ ταῦτα λέγων· ὄντως γὰρ βατράχων τινῶν ἢ κολιοῶν φλυαρίας ἢ ἀλογίας ἰχθύων ἢ δρυῶν ἀναισθησίας ἄξια τὰ τοιαῦτα δόγματα, τὸ μίαν ψυχὴν λέγειν διὰ τοσούτων ἐλθεῖν.

4. Τῆς δὲ τοιαύτης ἀτοπίας αὕτη ἐστὶν ἡ αἰτία, τὸ προῦφεστάναι τὰς ψυχὰς οἶεσθαι· δι' ἀκολούθου γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ τοιούτου δόγματος ἐπὶ τὸ προσεχές τε καὶ παρακείμενον τὸν λόγον προάγουσα, μέχρι τούτου τερατευομένη διέξεισιν· εἰ γὰρ διὰ τινος κακίας ἀποσπασθεῖσα τῆς ὑψηλοτέρας ἢ ψυχῆς πολιτείας, μετὰ τὸ (καθὼς φασιν) ἅπαξ γεύσασθαι τοῦ σωματικοῦ βίου πάλιν ἄνθρωπος γίνεται· ἐμπαθέστερος δὲ πάντως ὁ ἐν σαρκὶ βίος ὁμολογεῖται παρὰ τὸν ἀίδιον καὶ ἀσώματον· (280) ἀνάγκη πᾶσα, τὴν ἐν τῷ τοιούτῳ γινομένην βίῳ ἐν ᾧ πλείους αἱ πρὸς τὸ ἀμαρτάνειν εἰσὶν ἀφορμαί, ἐν πλείονί τε κακία γενέσθαι καὶ ἐμπαθέστερον ἢ πρότερον διατεθῆναι· ἀνθρωπίνης δὲ ψυχῆς πάθος, ἢ πρὸς τὸ ἄλογόν ἐστιν ὁμοίωσις· τούτῳ δὲ προσοικειωθεῖσαν αὐτὴν, εἰς κτηνώδη φύσιν μεταρρῆναι· ἅπαξ δὲ διὰ κακίας ὀδεύουσιν, μηδὲ ἐν ἀλόγῳ γενομένην τῆς ἐπὶ τὸ κακὸν προόδου ληξαι ποτε· ἢ γὰρ τοῦ κακοῦ στάσις ἀρχὴ τῆς κατ' ἀρετὴν ἐστὶν ὁρμῆς· ἀρετὴ δὲ ἐν ἀλόγοις οὐκ ἔστιν· οὐκοῦν ἀεὶ πρὸς τὸ χεῖρον ἐξ ἀνάγκης ἀλλοιωθήσεται, πάντοτε πρὸς τὸ ἀτιμότερον προῖουσα καὶ ἀεὶ τὸ χεῖρον τῆς ἐν ἧ ἔστι φύσεως ἐξευρίσκουσα· ὥσπερ δὲ τοῦ λογικοῦ τὸ αἰσθητὸν ὑποβέβηκεν, οὕτω καὶ ἀπὸ τούτου ἐπὶ τὸ ἀναίσθητον ἢ μετάπτωσις γίνεται.

5. Ἀλλὰ μέχρι τούτου προῖόν ὁ λόγος αὐτοῖς, εἰ καὶ ἔξω τῆς ἀληθείας φέρεται, ἀλλὰ γε διὰ τινος ἀκολουθίας τὸ ἄτοπον ἐξ ἀτόπου μεταλαμβάνει· τὸ δὲ ἐντεῦθεν ἤδη διὰ τῶν ἀσυναρτητῶν αὐτοῖς τὸ δόγμα μυθοποιεῖται· ἢ μὲν γὰρ ἀκολουθία παντελεῖ διαφθορὰν τῆς

3. Los que defienden la doctrina anterior y afirman que el estado de las almas es anterior a su vida en la carne, me parece que no están purificados de las doctrinas imaginadas por los griegos sobre el tema de la trasmigración de las almas. Porque si uno busca con cuidado, encontrará que su doctrina se reduce necesariamente a esto. Nos dicen que uno de sus sabios dijo que él, siendo una y la misma persona, nació hombre y, luego, asumió la forma de una mujer, voló con los pájaros, creció como un arbusto y obtuvo la vida de una criatura acuática; y según mi juicio, el que dijo estas cosas de sí mismo no está lejos de la verdad, pues para las doctrinas como ésta, decir que un alma trasmigró es, en realidad, propio del parloteo de ranas o grajillas, o la estupidez de los peces, o la insensibilidad de los árboles.

4. Y de tal absurdo la causa es esta: la suposición de la preexistencia de las almas. Pues el principio de tal doctrina conduce al argumento por consecuencia a la etapa siguiente y adyacente, hasta que nos sorprende al llegar a este punto. Porque si el alma, siendo separada del estado más exaltado por alguna maldad después de haber probado una vez, como dicen, la vida corpórea, vuelve a ser hombre, y si la vida en la carne es como se presume, se reconoce que está en comparación con la vida eterna e incorpórea, más sujeta a la pasión; naturalmente se deduce que lo que llega a ser en una vida que contiene más ocasiones de pecado, se coloca en una región de mayor maldad y se vuelve más sujeto a la pasión que antes –pues la pasión en el alma humana es una conformidad con la semejanza de lo irracional– y al estar estrechamente relacionada con ésta, desciende a la naturaleza bruta; y que una vez que ha emprendido su camino a través de la maldad, no cesa su avance hacia el mal, incluso cuando se encuentra en una condición irracional; quedarse en el mal es el comienzo de impulso hacia la virtud, y en las criaturas irracionales la virtud no existe. Por lo tanto, necesariamente siempre irá a peor, si sigue lo que está más degradado y siempre descubre algo peor que la naturaleza en la que se encuentra y así como la naturaleza sensible es inferior a la racional, también existe un descenso de ésta a lo insensible.

5. Pero hasta este momento, su argumento, incluso si sobrepasa los límites de la verdad, deriva en un absurdo proveniente de otro mediante una especie de consecuencia; pero a partir de este momento su enseñanza toma la forma de una narración incoherente. La inferencia

ψυχῆς ὑποδείκνυσιν· ἢ γὰρ ἅπαξ τῆς ὑψηλῆς πολιτείας ἀπολισθήσασα, ἐν οὐδενὶ μέτρῳ κακίας στῆναι δυνήσεται, ἀλλὰ, διὰ τῆς πρὸς τὰ πάθη σχέσεως, ἀπὸ μὲν τοῦ λογικοῦ πρὸς τὸ ἄλογον μεταβήσεται· ἀπ' ἐκείνου δὲ πρὸς τὴν τῶν φυτῶν ἀναισθησίαν μετατεθήσεται· τῷ δὲ ἀναισθητῷ γεινιᾷ πως τὸ ἄψυχον· τούτῳ δὲ τὸ ἀνύπαρκτον ἔπεται· ὥστε καθόλου διὰ τῆς ἀκολουθίας πρὸς τὸ μὴ ὄν αὐτοῖς ἡ ψυχὴ μεταχωρήσει· οὐκοῦν ἀμήχανος αὐτῇ πάλιν ἐξ ἀνάγκης ἔσται ἢ πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπάνοδος· ἀλλὰ μὴν ἐκ θάμνου ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον τὴν ψυχὴν ἐπανάγουσιν. οὐκοῦν προτιμότεραν τὴν ἐν θάμνῳ ζωὴν τῆς ἀσωμάτου διαγωγῆς ἐκ τούτων ἀποδεικνύουσιν.

6. Δέδεικται γὰρ, ὅτι ἢ πρὸς τὸ χεῖρον γενομένη πρόοδος τῆς ψυχῆς, πρὸς τὸ κατώτερον κατὰ τὸ εἶδος ὑποβήσεται. ὑποβέβηκε δὲ τὴν ἀναίσθητον φύσιν τὸ ἄψυχον, εἰς ὃ δι' ἀκολουθίας (282) ἢ ἀρχὴ τοῦ δόγματος αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἄγει· ἀλλ' ἐπειδὴ τοῦτο οὐ βούλονται· ἢ τῷ ἀναισθητῷ τὴν ψυχὴν ἐγκατακλείουσιν, ἢ εἴπερ ἐντεῦθεν ἐπὶ τὸν ἀνθρώπινον αὐτὴν ἐπανάγοιεν βίον, προτιμότερον (καθὼς εἴρηται) τὸν ζυλώδη βίον τῆς πρώτης ἀποδείξουσι καταστάσεως, εἴπερ ἐκεῖθεν μὲν ἢ πρὸς κακίαν κατάπτωσις γέγονεν, ἐντεῦθεν δὲ ἢ πρὸς ἀρετὴν ἐπάνοδος γίνεται.

7. Οὐκοῦν ἀκέφαλός τις καὶ ἀτελής ὁ τοιοῦτος διελέγχεται λόγος, ὁ τὰς ψυχὰς ἐφ' ἑαυτῶν πρὸ τῆς ἐν σαρκὶ ζωῆς βιοτεύειν κατασκευάζων καὶ διὰ κακίας συνδεῖσθαι τοῖς σώμασι· τῶν δὲ γενεωτέραν τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν εἶναι λεγόντων, προκατεσκευάσθη διὰ τῶν κατόπιν ἢ ἀτοπία.

8. Οὐκοῦν ἀπόβλητος ἐπίσης ὁ παρ' ἀμφοτέρων λόγος· διὰ δὲ τοῦ μέσου τῶν ὑπολήψεων εὐθύνειν οἶμαι δεῖν ἐν ἀληθείᾳ τὸ ἡμέτερον δόγμα· ἔστι δὲ τοῦτο, τὸ μήτε κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν ἀπάτην ἐν κακίᾳ τινὶ βαρηθείσας τὰς τῷ παντὶ συμπεριπολούσας ψυχὰς, ἀδυναμία τοῦ συμπαραθέειν τῇ ὀξύτητι τῆς τοῦ πόλου κινήσεως ἐπὶ τὴν γῆν καταπίπτειν οἶεσθαι.

estricta apunta a la destrucción completa del alma; porque lo que una vez cayó del estado excelso será incapaz de detenerse ante cualquier medida de maldad, pero pasará por medio de su relación con las pasiones de lo racional a lo irracional, y del último estado pasará a la insensibilidad de las plantas; y hay algo colindante a lo insensible, por así decirlo: lo inanimado; y sobre esto sigue de nuevo lo inexistente, de modo que absolutamente por esta vía de razonamiento llevarán al alma a la nada; por lo tanto, el retorno al mejor estado es imposible para ella y aun así hacen que el alma regrese de un arbusto hacia el hombre; por lo tanto, demuestran que la vida en un arbusto es más preciosa que un estado incorpóreo.

6. Se ha demostrado que el proceso de deterioro que tiene lugar en el alma degrada; y más bajo que lo insensible encontramos lo inanimado, a lo que, en consecuencia, el principio de su doctrina lleva al alma, pero como no quieren esto, excluyen al alma de la insensibilidad o, si van a traerla de vuelta para la vida humana, deben, como se ha dicho, declarar que la vida de un árbol es preferible al estado original; es decir, si la caída hacia el mal tuvo lugar desde ahí, la ascensión a la virtud se da desde otro punto.

7. Así, este argumento sin razón e imperfecto sostiene que las almas tienen una vida por sí mismas antes de la vida en la carne, y que están, en razón de la maldad, atadas a sus cuerpos, por lo que no tienen inicio ni conclusión; y sobre los que dicen que el alma es de creación posterior al cuerpo, ya se ha demostrado anteriormente su absurdo.

8. Entonces ambas doctrinas deben ser igualmente rechazadas; por eso debemos presentar nuestra doctrina como verdadera frente a estas dos hipótesis, y no debemos suponer, de acuerdo con el error de los griegos, que las almas pesadas giran encima de todo y caen a la tierra por la incapacidad de mantenerse en el punto con la rapidez del movimiento de las esferas.

Κεφάλαιον κθ. Κατασκευὴ τοῦ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ψυχῆ τε καὶ σώματι τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως εἶναι.

1. Μηδ' αὖ πάλιν οἰοεὶ πῆλινον ἀνδριάντα προδιαπλάσαντας τῷ λόγῳ τὸν ἄνθρωπον, τούτου ἔνεκεν τὴν ψυχὴν γίνεσθαι λέγειν. ἥ γὰρ ἂν ἀτιμότερα τοῦ πηλίνου πλάσματος ἢ νοερά φύσις ἀποδειχθείη. ἀλλ' ἐνὸς ὄντος τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ διὰ ψυχῆς τε καὶ σώματος συνεστηκότος, μίαν αὐτοῦ καὶ κοινήν τῆς συστάσεως τὴν ἀρχὴν ὑποτίθεσθαι, ὡς ἂν μὴ αὐτὸς ἑαυτοῦ προγενέστερός τε καὶ νεώτερος γένοιτο, τοῦ μὲν σωματικοῦ προτερεύοντος ἐν (284) αὐτῷ, τοῦ δὲ ἑτέρου ἐφυστερίζοντος· ἀλλὰ τῇ μὲν προγνωστικῇ τοῦ Θεοῦ δυνάμει (κατὰ τὸν μικρῷ πρόσθεν ἀποδοθέντα λόγον) ἅπαν προῦφεστάναι τὸ ἀνθρώπινον πλήρωμα λέγειν, συμμαρτυρούσης εἰς τοῦτο τῆς προφητείας τῆς λεγούσης, εἰδέναι τὰ πάντα τὸν Θεὸν πρὶν γενέσεως αὐτῶν· ἐν δὲ τῇ καθ' ἕκαστον δημιουργίᾳ μὴ προτιθέναι τοῦ ἑτέρου τὸ ἕτερον, μήτε πρὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, μήτε τὸ ἔμπαλιν· ὡς ἂν μὴ στασιάζοι πρὸς ἑαυτὸν ὁ ἄνθρωπος τῇ κατὰ τὸν χρόνον διαφορᾷ μεριζόμενος.

2. Διπλῆς γὰρ τῆς φύσεως ἡμῶν νοουμένης, κατὰ τὴν ἀποστολικὴν διδασκαλίαν, τοῦ τε φαινομένου ἀνθρώπου, καὶ τοῦ κεκρυμμένου· εἰ τὸ μὲν προῦπάρχοι τὸ δὲ ἐπιγένοιτο, ἀτελής τις ἢ τοῦ Δημιουργοῦντος ἀπελεγχθήσεται δύναμις, οὐ τῷ παντὶ κατὰ τὸ ἀθρόον ἐξαρκούσα, ἀλλὰ διαιρουμένη τὸ ἔργον καὶ ἀνά μέρος περὶ ἑκάτερον τῶν ἡμισευμάτων ἀσχολουμένη.

3. Ἄλλ' ὡσπερ ἐν τῷ σίτῳ φαμεν ἢ ἐν ἑτέρῳ τινὶ τῶν σπερμάτων, ἅπαν ἐμπεριελήφθαι τῇ δυνάμει τὸ κατὰ τὸν στάχυν εἶδος, τὸν χόρτον, τὴν καλάμην, τὰς διὰ μέσου ζώνας, τὸν καρπὸν, τοὺς ἀνθέρικας, καὶ οὐδὲν τούτων ἐν τῷ τῆς φύσεως λόγῳ προῦπάρχειν ἢ προγίνεσθαι φαμεν τῇ φύσει τοῦ σπέρματος, ἀλλὰ τάξει μὲν τινὶ φυσικῇ τὴν ἐγκειμένην τῷ σπέρματι δύναμιν φανεροῦσθαι, οὐ μὴν ἑτέραν ἐπεισκρίνεσθαι φύσιν –κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τὴν ἀνθρωπίνην σπορὰν ἔχειν ὑπειλήφαμεν, ἐν τῇ πρώτῃ τῆς συστάσεως ἀφορμῇ συνεσπαρμένην τὴν τῆς φύσεως δύναμιν. ἐξαπλοῦσθαι δὲ καὶ φανεροῦσθαι διὰ τινος φυσικῆς ἀκολουθίας πρὸς τὸ τέλειον προϊούσαν, οὐ προσλαμβάνουσάν τι τῶν ἔξωθεν εἰς ἀφορμὴν τελειώσεως· ἀλλ' ἑαυτὴν εἰς τὸ τέλειον δι' ἀκολουθίας προάγουσαν· ὡς μήτε ψυχὴν πρὸ τοῦ σώματος μήτε χωρὶς ψυχῆς τὸ σῶμα ἀληθὲς εἶναι λέγειν, ἀλλὰ μίαν

Capítulo XXIX. Planteamiento de que la causa de la existencia del alma y el cuerpo es una y la misma.

1. Por el contrario, no se cree que el hombre haya sido formado como una estatua de arcilla ni se afirma que el alma se creó para ésta, pues así ciertamente la naturaleza intelectual parecería inferior a esta imagen. Pero como el hombre es uno, constituido por alma y cuerpo, se supone que el comienzo de su conformación es uno y común, de modo que nada es anterior ni más nuevo a sí mismo, siendo el cuerpo anterior a sí, lo otro sería posterior; pero se puede decir que en el conocimiento previo de Dios –de acuerdo con la doctrina establecida un poco antes–, Dios conoció todo antes de su creación (*cf. Dn 13, 42*), de esto la Escritura profética da testimonio. Y en la creación, según esto, no se colocó un elemento antes que el otro, ni el alma antes que el cuerpo, ni lo contrario; de modo que el hombre dividido por la diferencia de tiempo no pueda luchar contra sí mismo.

2. Como nuestra naturaleza se concibe doble, de acuerdo con la enseñanza apostólica, compuesta por el hombre visible e invisible, si algo vino primero, lo otro, después; así se demuestra que el poder del Creador es imperfecto, que no es completamente suficiente para todo en cuanto a la unidad, sino que divide el trabajo y se ocupa de cada una de las partes por separado.

3. Pero así como decimos que en el trigo, o en cualquier otro grano, toda la forma de la planta está potencialmente compuesta de hojas, tallo, pistilos, fruto y espigas; y no decimos en argumento de su naturaleza que cualquiera de estas cosas tiene preexistencia o surge antes que las demás, sino que el poder que permanece en la semilla se manifiesta en un cierto orden natural y, de ninguna manera, que otra naturaleza se infunde en ella, de igual forma, suponemos que el germen humano posee la potencialidad de su naturaleza, implantada en él al comienzo de su existencia, y que se despliega y se manifiesta por una secuencia natural a medida que avanza a su estado de perfección, sin emplear nada externo a sí misma como un trampolín hacia éste, pero en sí misma avanzando a su debido tiempo a tal estado; de modo que no es verdad afirmar que el alma existe antes que el cuerpo, o que el cuerpo existe sin el

ἀμφοτέρων ἀρχὴν, κατὰ μὲν τὸν ὑψηλότερον λόγον, ἐν τῷ πρώτῳ τοῦ Θεοῦ (286) βουλήματι καταβληθεῖσαν, κατὰ δὲ τὸν ἕτερον, ἐν ταῖς τῆς γενέσεως ἀφορμαῖς συνισταμένην.

4. Ὡς γὰρ οὐκ ἔστι τὴν κατὰ τὰ μέλη διάρθρωσιν ἐνιδεῖν τῷ πρὸς τὴν σύλληψιν τοῦ σώματος ἐντιθεμένῳ πρὸ τῆς διαπλάσεως· οὕτως οὐδὲ τὰς τῆς ψυχῆς ιδιότητας ἐν τῷ αὐτῷ δυνατόν ἐστι κατανοῆσαι, πρὶν προελθεῖν εἰς ἐνέργειαν· καὶ ὥσπερ οὐκ ἂν τις ἀμφιβάλοι πρὸς τὰς τῶν ἄρθρων τε καὶ σπλάγχχνων διαφορὰς ἐκεῖνο τὸ ἐντεθὲν σχηματίζεσθαι, οὐκ ἄλλης τινὸς δυνάμεως ἐπεισερχομένης, ἀλλὰ τῆς ἐγκειμένης φυσικῶς πρὸς τὴν ἐνέργειαν ταύτην μεθισταμένης· οὕτω καὶ περὶ ψυχῆς ἀναλόγως ἔστι τὸ ἴσον ὑπονοῆσαι, ὅτι κἂν μὴ διὰ τινων ἐνεργειῶν ἐν τῷ φαινομένῳ γνωρίζηται, οὐδὲν ἥττον ἐστὶν ἐν ἐκείνῳ· καὶ γὰρ καὶ τὸ εἶδος τοῦ μέλλοντος συνίστασθαι ἀνθρώπου ἐν ἐκείνῳ ἐστὶ τῇ δυνάμει, λανθάνει δὲ διὰ τὸ μὴ εἶναι δυνατόν πρὸς τῆς ἀναγκαίας ἀκολουθίας ἀναφανῆναι· οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ, ἔστι μὲν ἐν ἐκείνῳ καὶ μὴ φαινομένη, φανήσεται δὲ διὰ τῆς οἰκείας ἑαυτῆς καὶ κατὰ φύσιν ἐνεργείας, τῇ σωματικῇ ἀξίῃσει συμπροϊούσα.

5. Ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἀπὸ νεκροῦ σώματος ἢ πρὸς τὴν σύλληψιν δύναμις ἀποκρίνεται ἀλλ' ἐξ ἐμψύχου καὶ ζῶντος· διὰ τοῦτο φαμεν εὐλόγον εἶναι μὴ νεκρὸν καὶ ἄψυχον οἶεσθαι τὸ ἀπὸ ζῶντος εἰς ζωῆς ἀφορμὴν προϊέμενον· τὸ γὰρ ἐν σαρκὶ ἄψυχον, καὶ νεκρὸν ἐστὶ πάντως· ἢ δὲ νεκρότης κατὰ στέρησιν ψυχῆς γίνεται· οὐκ ἂν δέ τις ἐπὶ τούτου πρεσβύτεραν τῆς ἕξω εἴποι τὴν στέρησιν, εἴπερ τὸ ἄψυχον, ὅπερ νεκρότης ἐστὶ, τῆς ψυχῆς εἶναι τις κατασκευάζει πρεσβύτερον. εἰ δέ τις καὶ ἐναργέστερον ζητοῖ τεκμήριον τοῦ ζῆν ἐκεῖνο τὸ μέρος ὅπερ ἀρχὴ τοῦ κατασκευαζομένου γίνεται ζώου, δυνατόν ἐστὶ καὶ δι' ἄλλων σημείων δι' ὧν τὸ ἔμψυχον ἐκ τοῦ νεκροῦ διακρίνεται, καὶ περὶ τούτου κατανοῆσαι· τεκμήριον γὰρ τοῦ ζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων ποιούμεθα, τὸ θερμὸν εἶναι τινα καὶ ἐνεργὸν καὶ (288) κινούμενον· τὸ δὲ κατεψυγμένον τε καὶ ἀκίνητον ἐπὶ τῶν σωμάτων, οὐδὲν ἕτερον εἰ μὴ νεκρότης ἐστίν.

6. Ἐπειδὴ τοίνυν ἔνθερμόν τε καὶ ἐνεργὸν θεωροῦμεν τοῦτο, περὶ οὗ τὸν λόγον ποιούμεθα, τὸ μηδὲ ἄψυχον εἶναι διὰ τούτων συντεκμαιρόμεθα· ἀλλ' ὥσπερ κατὰ τὸ σωματικὸν αὐτοῦ

alma, sino que hay un principio de ambos que, según la visión celestial, se estableció como fundamento en la voluntad original de Dios; según otra, surgió por generación.

4. Como no podemos discernir la articulación de las extremidades en lo que se implanta para la concepción del cuerpo antes de que comience a tomar forma, tampoco es posible percibir en el mismo las propiedades del alma antes de que ejecute su operación; y al igual que nadie dudaría de que lo que está implantado se forme en las diferentes extremidades y órganos internos, no por la coacción de cualquier otro poder externo, sino por el poder que reside en él, transformándolo en esta manifestación de energía; así también podemos, por el mismo razonamiento, suponer igualmente en el caso del alma que, incluso, si no es visiblemente reconocida por ninguna manifestación de actividad, no obstante, está allí; porque incluso la forma del futuro hombre se encuentra potencialmente, pero está oculto porque no es posible que se manifieste antes de que la secuencia de eventos necesaria lo permita; así también el alma está allí, aunque no sea visible, y se manifestará por medio de su operación propia y natural, a medida que avance simultáneamente con el crecimiento corporal.

5. Ya que no es propio de un cuerpo muerto generar la potencialidad para la concepción, sino de uno que es animado y vivo, por lo tanto, afirmamos que es razonable que no debamos suponer que lo que se transmite de un cuerpo vivo a la vida sea en sí muerto e inanimado; porque en la carne lo que es inanimado seguramente está muerto; y la condición de la muerte surge por la ausencia del alma. Por lo tanto, ¿no se afirmaría en este caso que la ausencia es anterior a la posesión, si es que debe sostenerse que el estado inanimado, que es la condición de muerte, es anterior al alma? Y si alguien busca una evidencia aún más clara de la vida de esa partícula que se convierte en el comienzo de la criatura viviente en formación; también es posible obtener una idea sobre este punto a partir de otros signos, mediante los cuales se distingue lo animado de lo muerto. Porque en el caso de los hombres consideramos que es una prueba de vida el calor, la acción y el movimiento, pero el estado frío e inmóvil en el caso de los cuerpos no es más que muerte.

6. Así entonces reflexionamos esto de lo que estamos hablando, de lo que es cálido y activo inferimos que no es inanimado; pero como, con respecto a su parte corpórea, no decimos que

μέρος, οὐ σάρκα φαμέν αὐτὸ καὶ ὅστέα καὶ τρίχας καὶ ὅσα περὶ τὸ ἀνθρώπινον καθορᾶται, ἀλλὰ τῇ δυνάμει μὲν εἶναι τούτων ἕκαστον, οὕτω δὲ κατὰ τὸ ὁρώμενον φαίνεσθαι· οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ψυχικοῦ μέρους, οὕτω μὲν τὸ λογικὸν καὶ ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμοειδὲς καὶ ὅσα περὶ ψυχὴν καθορᾶται, καὶ ἐν ἐκείνῳ χώραν ἔχειν φαμέν, ἀναλόγως δὲ τῆς τοῦ σώματος κατασκευῆς τε καὶ τελειώσεως, καὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἐνεργείας τῷ ὑποκειμένῳ συναύξεσθαι.

7. Ὡσπερ γὰρ τελειωθεὶς ὁ ἄνθρωπος, ἐν τοῖς μείζοσιν ἔχει διαφανομένην τῆς ψυχῆς τὴν ἐνέργειαν· οὕτως ἐν ἀρχῇ τῆς συστάσεως τὴν κατάλληλόν τε καὶ σύμμετρον τῇ παρουσίᾳ χρεια συνέργειαν τῆς ψυχῆς ἐφ' ἑαυτοῦ διαδείκνυσιν, ἐν τῷ κατασκευάζειν αὐτὴν ἑαυτῇ διὰ τῆς ἐντεθείσης ὕλης τὸ προσφυὲς οἰκητήριον· οὐδὲ γὰρ εἶναι δυνατὸν λογιζόμεθα, ἀλλοτρίαις οἰκοδομαῖς τὴν ψυχὴν ἐναρμόζεσθαι, ὡς οὐκ ἔστι τὴν ἐν τῷ κηρῷ σφραγίδα πρὸς ἀλλοτρίαν ἀρμοσθῆναι γλυφὴν.

8. Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἐκ βραχυτάτου πρὸς τὸ τέλειον πρόεισιν, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἐνέργεια καταλλήλως ἐμφυομένη τῷ ὑποκειμένῳ, συνεπιδίδωσι καὶ συναύζεται· προηγεῖται μὲν γὰρ αὐτῆς ἐν τῇ πρώτῃ κατασκευῇ οἷον ῥίζης τινὸς ἐν τῇ γῆ κατακρυφθείσης ἢ αὐξητικῆ τε καὶ θεραπευτικῆ δύναμις μόνῃ· οὐ γὰρ χωρεῖ τὸ περισσότερον ἢ τοῦ δεχομένου βραχύτης· εἶτα, προελθόντος εἰς φῶς τοῦ φυτοῦ καὶ ἡλίῳ τὴν βλάστην δείξαντος, ἢ αἰσθητικῆ χάρις ἐπήνθησεν· ἀδρυνθέντος δὲ ἤδη καὶ εἰς σύμμετρον μῆκος ἀναδραμόντος, καθάπερ τις καρπὸς διαλάμπειν ἢ λογικὴ δύναμις ἄρχεται, οὐ πᾶσα ἀθρώως ἐκφανομένη, ἀλλὰ (290) τῇ τοῦ ὄργανου τελειώσει δι' ἐπιμελείας συναύξουσα, τοσοῦτον ἀεὶ καρποφοροῦσα ὅσον χωρεῖ τοῦ ὑποκειμένου ἢ δύναμις.

9. Εἰ δὲ ζητεῖς ἐν τῇ τοῦ σώματος πλάσει τὰς ψυχικὰς ἐνεργείας, πρόσεχε σεαυτῷ, φησὶ Μωϋσῆς, καὶ ἀναγνώση καθάπερ ἐν βίβλῳ τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων τὴν ἱστορίαν· αὐτὴ γὰρ σοὶ διηγείται ἢ φύσις, λόγου παντὸς ἐναργέστερον, τὰς ποικίλας ἐν τῷ σώματι τῆς ψυχῆς ἀσχολίας ἐν τε ταῖς καθόλου καὶ ἐν ταῖς ἐπὶ μέρος κατασκευαῖς.

10. Ἀλλὰ περιττὸν οἶμαι λόγῳ τὰ καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς διεξιέναι, καθάπερ τι τῶν ὑπερορίων διηγουμένους θαυμάτων· τίς γὰρ ἑαυτὸν βλέπων, λόγῳ δεῖται τὴν οἰκείαν φύσιν διδάσκεσθαι; δυνατὸν γὰρ ἔστι, τὸν τῆς ζωῆς τρόπον κατανοήσαντα καὶ ὡς πρὸς πᾶσαν

es carne, huesos y cabello, y todo lo que observamos en el ser humano, sino que

potencialmente es cada una de estas cosas, aunque no parece ser tal; así también de la parte que pertenece al alma, los elementos de racionalidad, deseo y enojo, y todas sus potencias, incluso si no son visibles, afirmamos que tienen lugar en él y que las energías del alma también crecen con el sujeto de manera similar a la formación y perfección del cuerpo.

7. Así como el hombre compuesto tiene una actividad del alma revelada totalmente, pues al comienzo de su existencia se muestra en él mismo la cooperación, que es adecuada y de acuerdo a su fin, en conformidad con la materia asumida; porque no suponemos que sea posible que el alma se adapte a un edificio extraño, así como tampoco es posible que el sello impreso en cera se ajuste a un grabado que no esté de acuerdo con él.

8. Pues a medida que el cuerpo pasa de lo más bajo a lo perfecto, así también la operación del alma, que crece en correspondencia con el sujeto, aumenta y se desarrolla; porque en su primera formación viene ante todo el poder de crecimiento y nutrición, como si fuera una raíz enterrada en el suelo; porque la naturaleza limitada del destinatario no admite más; luego, cuando la planta sale a la luz y muestra su brote al sol, el don de la sensibilidad florece, pero cuando finalmente madura y ha crecido a su altura adecuada, el poder de la razón comienza a brillar como un fruto, que no aparece en todo su vigor a la vez, sino que aumenta con la perfección del instrumento, dando siempre tanto fruto como lo permita la actividad del sujeto.

9. Sin embargo, si buscas las operaciones del alma en la formación del cuerpo, “pon atención a ti mismo” (*Cf. Dt 15, 9*), dice Moisés, y leerás, como en un libro, la historia de obras del alma; porque la naturaleza misma te expone, más claramente que cualquier discurso, las variadas ocupaciones del alma en el cuerpo, tanto en general como en la conformación de las partes.

10. Pero creo superfluo declarar extensamente con palabras lo que podemos encontrar en nosotros mismos, como si estuviéramos exponiendo algunas maravillas que están más allá de nuestros límites; ¿quién que se mira a sí mismo necesita palabras para manifestar su propia naturaleza? Porque es posible para quien considera su propia vida y aprende cuán ocupado

ζωτικὴν ἐνέργειαν ἐπιτηδείως ἔχει τὸ σῶμα καταμαθόντα, γινῶναι περὶ τί κατησχολήθη τὸ φυσικὸν τῆς ψυχῆς παρὰ τὴν πρώτην τοῦ γινομένου διάπλασιν· ὥστε καὶ διὰ τούτου φανερὸν εἶναι τοῖς οὐκ ἀνεπισκέπτοις, τὸ μὴ νεκρὸν τε καὶ ἄψυχον ἐν τῷ ἐργαστηρίῳ γενέσθαι τῆς φύσεως ὁ πρὸς τὴν τοῦ ζώου φυτείαν ἐκ τοῦ ζῶντος σώματος ἀποσπασθὲν ἐνετέθη.

11. Καὶ γὰρ καὶ τῶν καρπῶν τὰς ἐντεριώνας καὶ τὰς τῶν ριζῶν ἀποσπάδας οὐ νεκρωθείσας τῆς ἐγκειμένης τῇ φύσει ζωτικῆς δυνάμεως τῇ γῆ καταβάλλομεν, ἀλλὰ συντηρούσας ἐν ἑαυταῖς κεκρυμμένην μὲν ζῶσαν δὲ πάντως, τοῦ πρωτοτύπου τὴν ιδιότητα· τὴν δὲ τοιαύτην δύναμιν οὐκ ἐντίθησιν ἢ περιέχουσα γῆ ἔξωθεν παρ' ἑαυτῆς ἐπεισκρίνουσα – ἢ γὰρ ἂν καὶ τὰ νεκρὰ τῶν ξύλων εἰς βλάστην προήγετο – ἀλλὰ τὴν ἐγκειμένην ἔκδηλον ἀπεργάζεται, διὰ τῆς οἰκείας ἰκμάδος τιθηνουμένη, εἰς ρίζαν καὶ φλοιὸν καὶ ἐντεριώνην καὶ τὰς τῶν κλάδων ἐκφύσεις τὸ φυτὸν τελειοῦσα· ὅπερ οὐχ οἷόν τε ἦν γίνεσθαι, μὴ τινος φυσικῆς δυνάμεως συνεντεθείσης, ἥτις τὴν συγγενῆ καὶ κατάλληλον ἐκ τῶν παρακειμένων τροφὴν εἰς ἑαυτὴν ἔλκουσα, θάμνος ἢ δένδρον ἢ στάχυς ἢ τι τῶν φρυγανικῶν βλαστημάτων ἐγένετο.

está el cuerpo en cada operación vital, saber en qué se ocupó el principio vegetativo del alma cuando comenzaba la formación de su existencia; de modo que por la presente también queda claro para aquellos que han prestado atención al asunto, que lo que se implantó por separación del cuerpo vivo para la producción del ser vivo, no fue una cosa muerta o inanimada en el taller de la naturaleza.

11. Y además, plantamos en la tierra los granos y porciones arrancadas de las raíces, no privadas por la muerte del poder vital que naturalmente reside en ellas, sino que lo preservan oculto en sí mismas, viviendo totalmente con su propia fuerza; la tierra que las rodea no proporciona tal poder desde afuera, infundiéndole por sí misma –porque si no, la madera muerta seguiría creciendo–, y eso manifiesta que reside en ellas, alimentándose con su propia humedad, fortaleciendo la planta en la raíz, la corteza, la savia y los brotes de las ramas, lo que no podría suceder, si no se implantara un poder natural en ella que extrajera de su entorno su alimento afín y adecuado; así se convierte en arbusto, árbol, espiga o brotes de maleza.

Κεφάλαιον λ. Θεωρία τις ιατρικωτέρα περί τῆς τοῦ σώματος ἡμῶν κατασκευῆς δι' ὀλίγων.

1. Ἀλλὰ τὴν μὲν ἀκριβῆ τοῦ σώματος ἡμῶν διασκευὴν διδάσκει μὲν ἕκαστος ἑαυτὸν ἐξ ὧν ὄρα τε καὶ ζῆ καὶ αἰσθάνεται, τὴν ἰδίαν ἑαυτοῦ φύσιν διδάσκαλον ἔχων. ἔξεστι δὲ καὶ τὴν ἐν βίβλοις φιλοπονηθεῖσαν τοῖς τὰ τοιαῦτα σοφοῖς περὶ τούτων ἱστορίαν ἀναλαμβάνοντι, πάντα δι' ἀκριβείας μαθεῖν· ὧν οἱ μὲν ὅπως ἔχει θέσεως τὰ καθ' ἕκαστον τῶν ἐν ἡμῖν, διὰ τῆς ἀνατομῆς ἐδιδάχθησαν· οἱ δὲ καὶ πρὸς ὃ, τι γέγονε πάντα τὰ τοῦ σώματος μόρια κατενόησάν τε καὶ διηγήσαντο· ὡς ἀρκοῦσαν ἐντεῦθεν τῆς ἀνθρωπίνης κατασκευῆς τὴν γνῶσιν τοῖς φιλοπόνοις γενέσθαι. Εἰ δὲ τις ἐπιζητοίη πάντων αὐτῶν τὴν ἐκκλησίαν διδάσκαλον γίνεσθαι, ὡς εἰς μηδὲν τῆς ἔξωθεν φωνῆς ἐπιδέεσθαι (οὗτος γὰρ τῶν πνευματικῶν προβάτων ὁ νόμος, καθὼς φησιν ὁ Κύριος, τὸ ἀλλοτρίας φωνῆς μὴ ἀκούειν) διὰ βραχέων καὶ τὸν περὶ τούτων λόγον διαληψόμεθα.

2. Τρία περὶ τὴν τοῦ σώματος ἐνοήσαμεν φύσιν, ὧν χάριν τὰ καθ' ἕκαστον τῶν ἐν ἡμῖν κατεσκευάσται. τὰ μὲν γὰρ διὰ τὸ ζῆν, τὰ δὲ διὰ τὸ καλῶς ζῆν, ἕτερα δὲ πρὸς τὴν διαδοχὴν τῶν ἐπιγινομένων ἐπιτηδείως ἔχει. Ὅσα μὲν οὖν ἐν ἡμῖν τοιαῦτά ἐστιν ὧν ἄνευ συστήναι τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν οὐκ ἐνδέχεται, ἐν τρισὶ μορίοις κατενοήσαμεν· ἐν ἐγκεφάλῳ καὶ καρδίᾳ καὶ ἥπατι. Ὅσα δὲ προσθήκη τις ἐστὶ τῶν ἀγαθῶν καὶ φιλοτιμία, τῆς φύσεως τὸ εὖ ζῆν δι' ἐκείνων τῷ ἀνθρώπῳ χαριζομένης, τὰ περὶ τὴν αἴσθησίν ἐστιν ὄργανα· τὰ γὰρ τοιαῦτα τὴν μὲν ζωὴν ἡμῖν οὐ συνίστησιν, ἐπεὶ καὶ λιπόντων τινῶν πολλακίς, (294) οὐδὲν ἦττον ἐν τῷ ζῆν ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος· ἀλλ' ἀμήχανον δίχα τούτων τῶν ἐνεργειῶν, τῶν κατὰ τὴν ζωὴν ἡδέων τὴν μετουσίαν ἔχειν. Ὁ δὲ τρίτος σκοπὸς πρὸς τὸ ἐφεξῆς τε καὶ τὴν διαδοχὴν βλέπει. Ἔστι δὲ καὶ ἄλλα τινὰ παρὰ ταῦτα, ἃ πρὸς διαμονὴν κοινὰ τοῖς πᾶσιν ὑπόκειται, τὰς καταλλήλους προσθήκας δι' ἑαυτῶν ἐπεισάγοντα, ὡς κοιλία καὶ πνεύμων, ὁ μὲν τῷ πνεύματι τὸ ἐγκάρδιον πῦρ ἀναρριπίζων, ἡ δὲ τοῖς σπλάγχνοις τὴν τροφὴν εἰσοικίζουσα.

3. Οὕτω τοίνυν τῆς ἐν ἡμῖν κατασκευῆς διηρημένης, ἔστιν ἀκριβῶς κατανοῆσαι, ὅτι οὐ μονοειδῶς ἡμῖν δι' ἑνός τινος ἢ πρὸς τὸ ζῆν δύναμις διεξάγεται, ἀλλὰ, πλείοσι μορίοις ἢ φύσιν τὰς πρὸς τὴν σύστασιν ἡμῶν ἀφορμὰς ἐπινείμασα, ἀναγκαίαν ποιεῖ πρὸς τὸ ὅλον τὴν

Capítulo XXX. Una visión médica sobre la constitución de nuestros cuerpos desde el punto de vista de algunos.

1. Sin embargo, cada hombre aprende desde sí mismo, viendo, viviendo y sintiendo la estructura exacta de su cuerpo, teniendo como maestra su propia naturaleza, y le es posible también alcanzar todas las enseñanzas con exactitud sobre esto si se empeña en las obras de los sabios, de los cuales, habiendo obtenido el saber exacto por la anatomía, unos tienen ésta por la posición de cada una de nuestras partes, otros también consideraron y explicaron todos los miembros del cuerpo; de modo que proponiendo el conocimiento de la estructura humana, ayudaron a los estudiosos. Pero si alguien busca que la Iglesia sea su maestra en todos estos puntos, para no necesitar la voz de los de fuera –porque esta es ley de las ovejas espirituales, como dice el Señor, que no oigan una voz extraña– (cf. *Jn 10, 5*), tomaremos brevemente en cuenta también estos asuntos.

2. Habiendo conocido las tres naturalezas del cuerpo, de las cuales se forman cada una de nuestras partes. La vida es la causa de algunos; el buen vivir, de los demás; otros están nuevamente adaptados con vistas a la sucesión de los descendientes. Todas las cosas en nosotros están de tal manera que, sin ellas, no es posible que la vida humana exista; consideramos que se divide en tres partes: el cerebro, el corazón y el hígado. Todas estas bendiciones y amor de la naturaleza, por la cual se le otorga al hombre el vivir bien, están en los órganos de los sentidos. Porque tales cosas no constituyen nuestra vida, aun cuando algunos deseen a menudo que el hombre tenga una vida inferior; pero sin estas actividades es imposible tener la participación en los placeres de la vida. El tercer objetivo se refiere a lo siguiente. También hay otros, los que colaboran en común con todos los demás a mantener la continuidad de la vida, ofreciendo por sus propios medios los suministros adecuados, como el estómago y los pulmones, éstos avivando el fuego al respirar el corazón, aquél introduciendo los alimentos en los órganos internos.

3. Así pues, nuestra estructura está dividida, se señala cuidadosamente que nuestra facultad para la vida no está respaldada de ninguna manera por un solo órgano, sino que la naturaleza, mientras distribuye los medios para nuestra existencia entre varias partes, hace la

παρ' ἐκάστου συνεισφορὰν· ὥστε καὶ ὅσα πρὸς ἀσφάλειαν τῆς ζωῆς καὶ κάλλος ἢ φύσις ἐπετεχνάσατο, πλείω τε ἐστὶ ταῦτα καὶ πολλὴν πρὸς ἄλληλα τὴν διαφορὰν ἔχει.

4. Ἄλλ' οἶμαι διελέσθαι πρότερον ἐν ὀλίγῳ χρῆναι τῶν πρὸς τὴν σύστασιν τῆς ζωῆς συντελούντων ἡμῖν τὰς πρώτας ἀρχάς. ἢ μὲν οὖν τοῦ παντὸς σώματος ὕλη, κοινὴ τοῖς καθ' ἕκαστον μέλεσιν ὑποκειμένη, σιγάσθω τανῦν· οὐδὲν γὰρ ἡμῖν πρὸς τὸν σκοπὸν συντελέσει ἢ καθόλου φυσιολογία πρὸς τὴν μερικὴν θεωρίαν.

5. Ὁμολογουμένου τοίνυν παρὰ πᾶσι τοῦ πάντων ἐν ἡμῖν εἶναι τῶν στοιχειωδῶς ἐν τῷ κόσμῳ θεωρουμένων τὴν μοῖραν, τοῦ τε θερμοῦ καὶ τοῦ ψύχοντος καὶ τῆς ἐτέρας συζυγίας τῆς κατὰ τὸ ὑγρὸν τε καὶ ξηρὸν νοουμένης, τὰ καθ' ἕκαστον ἡμῖν διαληπτέον.

6. Οὐκοῦν ὀρώμεν τρεῖς τὰς διοικητικὰς τῆς ζωῆς δυνάμεις· ὧν ἢ μὲν διαθάλλει τὸ πᾶν τῇ θερμότητι, ἢ δὲ ὑπονοτίζει τῇ ἰκμάδι τὸ θερμαινόμενον, ὡς ἂν τῇ ἰσοκρατεῖα τῆς τῶν ἐναντίων ποιότητος ἐπὶ τοῦ μέσου συντηροῖτο τὸ ζῶον, μήτε τοῦ ὑγροῦ (296) καταφρυγομένου τῷ πλεονασμῷ τῆς θερμότητος μήτε τοῦ θερμοῦ σβεννυμένου τῇ ἐπικρατεῖα τοῦ καθυγραίνοντος· ἢ δὲ τρίτη δύναμις συνέχει δι' ἑαυτῆς κατὰ τινα συμβολὴν τε καὶ ἀρμονίαν τὰ διακεκριμένα τῶν ἄρθρων, τοῖς παρ' ἑαυτῆς συνδέσμοις ἀρμόζουσα καὶ πᾶσιν ἐπιπέμπουσα τὴν αὐτοκίνητόν τε καὶ προαιρετικὴν δύναμιν, ἧς ἐπιλειπούσης, πέρατον γίνεται καὶ νεκρῶδες τὸ μέρος, τοῦ προαιρετικοῦ πνεύματος ἀμοιρῆσαν.

7. Μᾶλλον δὲ πρὸ τούτων ἄξιον κατανοῆσαι τὸ τεχνικὸν τῆς φύσεως ἡμῶν ἐν αὐτῇ τῇ δημιουργίᾳ τοῦ σώματος. Ἐπειδὴ γὰρ τὸ σκληρὸν τε καὶ ἀντίτυπον τὰς αἰσθητικὰς ἐνεργείας οὐ καταδέχεται, ὡς ἔστιν ἰδεῖν ἐπὶ τε τῶν ἐν ἡμῖν ὀστέων καὶ τῶν ἐν τῇ γῆ φυτῶν, ἐν οἷς ζωῆς μὲν τι κατανοοῦμεν εἶδος ἐν τῷ αὔξειν καὶ τρέφεσθαι, οὐ μὴν παρεδέξατο ἢ ἀντιτυπία τοῦ ὑποκειμένου τὴν αἴσθησιν· τούτου χάριν ἔδει καθάπερ κηροειδῆ τινα κατασκευὴν ὑποτεθῆναι ταῖς κατ' αἴσθησιν ἐνεργείαις, δυναμένην τοῖς ἀντιληπτικοῖς τύποις

contribución de cada individuo necesaria para el universo; así como las cosas que la naturaleza asume para la seguridad y la belleza de la vida, éstas son numerosas y están separadas unas de otras.

4. Sin embargo, creo que primero debemos discutir brevemente los comienzos de las cosas que contribuyen a la constitución de nuestra vida. Así pues, de la materia de todo el cuerpo que sirve como sustrato común para cada uno, por el momento, guardemos silencio; pues una discusión sobre la sustancia natural en general no será de ninguna ayuda para nuestro propósito con respecto a la consideración de las partes.

5. Como es reconocido por todos que hay en nosotros una parte de todo lo que contemplamos en el universo como elementos de calor y frío, y de otras cualidades duales como humedad y sequedad, debemos discutirlos por separado.

6. Vemos entonces que los poderes que controlan la vida son tres, de los cuales el primero por su calor produce calor general, el segundo por su humedad mantiene húmedo lo que se calienta, de modo que el ser vivo se mantiene en una condición intermedia por el equilibrio de las fuerzas ejercidas por la cualidad de cada una de las naturalezas opuestas, el elemento húmedo no se seca por exceso de calor, ni el elemento caliente se apaga por la prevalencia de humedad; y el tercer poder de su propia acción mantiene unidos a los miembros separados en un cierto acuerdo y armonía, conectándolos por sus propios lazos y enviándoles toda esa fuerza auto-movible y determinante, en cuyo fracaso el miembro se relaja y se apaga, quedando sin el espíritu determinante.

7. O más bien, antes de ocuparse de esto, es correcto reflexionar la técnica de la naturaleza en la construcción real del cuerpo. Porque lo que es duro y resistente no admite la acción de los sentidos, como podemos ver en el caso de nuestros propios huesos y en el de las plantas en la tierra, donde observamos, de hecho, cierta forma de vida en el sentido de crecer y recibir alimento; sin embargo, el carácter resistente de su substancia no les permite sentir, por esta razón, era necesario que se formara una especie de cera, por así decirlo, para la acción de los sentidos, con la facultad de imprimir con el sello las cosas capaces de grabarse, sin desleírse

ένσφραγισθῆναι, μήτε συγχεομένην δι' ὑπερβαλλούσης ὑγρότητος (οὐ γὰρ ἂν διαμείνοι ἐν τῷ ὑγρῷ τὸ τυπούμενον) μήτε ἀντιτυποῦσαν ἐν τῇ ἀμετρίᾳ τῆς πήξεως (ἀσήμαντον γὰρ πρὸς τοὺς τύπους ἐστὶ τὸ ἀνύπεικτον) ἀλλὰ μέσως ἔχουσαν μαλακότητός τε καὶ στερρότητος, ὡς ἂν μὴ τοῦ καλλίστου τῶν κατὰ τὴν φύσιν ἐνεργημάτων, τῆς αἰσθητικῆς λέγω κινήσεως, ἀμοιροίη τὸ ζῶον.

8. Ἐπειδὴ τοίνυν τὸ μαλακὸν τε καὶ εὐεικτον, μηδεμίαν τὴν ἐκ τῶν στερρῶν ἔχον ἐνέργειαν ἀκίνητον ἂν ἦν πάντως καὶ ἀδιάθροτον κατὰ τοὺς θαλασσίους πνεύμονας· διὰ τοῦτο καταμίγνυσιν ἢ φύσις τῷ σώματι τὴν τῶν ὀστέων στερρότητα, καὶ ταῦτα πρὸς ἄλληλα διὰ τῆς προσφυοῦς ἁρμονίας ἐνώσασα (298) τοῖς τε διὰ τῶν νεύρων συνδέσμοις τὰς συμβολὰς αὐτῶν ἐπισφίγξασα, οὕτως αὐτοῖς τὴν δεκτικὴν τῶν αἰσθήσεων περιέφυσε σάρκα, δυσπαθεστέρα τε καὶ εὐτονωτέρα τῇ ἐπιφανείᾳ διειλημμένην.

9. Ταύτη τοίνυν τῇ στερρῷ τῶν ὀστέων φύσει, οἷον στύλοις τισὶν ἀχθοφόροις, ὅλον τοῦ σώματος ἐπιθεῖσα τὸ βᾶρος, οὐκ ἀδιαίρετον ἐνέφυσε τῷ παντὶ τὸ ὀστέον· ἢ γὰρ ἂν ἀκίνητός τε καὶ ἀνενέργητος ἔμεινεν, εἰ οὕτω κατασκευῆς εἶχεν ὁ ἄνθρωπος, καθάπερ τι δένδρον ἐφ' ἐνὸς τόπου μένον, μήτε τῆς τῶν σκελῶν διαδοχῆς ἐπὶ τὸ πρόσω προαγωγῆς τὴν κίνησιν μήτε τῆς τῶν χειρῶν ὑπουργίας χρησιμευούσης τῷ βίῳ. νυνὶ δὲ μεταβατικὸν εἶναι καὶ πρακτικὸν τὸ ὄργανον διὰ τῆς ἐπινοίας ταύτης ἐμηχανήσατο, τῷ προαιρετικῷ πνεύματι τῷ διὰ τῶν νεύρων διήκοντι τὴν πρὸς τὰς κινήσεις ὀρμὴν τε καὶ δύναμιν ἐνθεῖσα τῷ σώματι· ἐντεῦθεν ἢ τῶν χειρῶν ὑπουργία, ἢ ποικίλη τε καὶ πολύστροφος καὶ πρὸς πᾶσαν ἐπίνοιαν ἐπιτηδεῖα· ἐντεῦθεν αἱ τοῦ ἀγένοϋ περιστροφαὶ καὶ τῆς κεφαλῆς ἐπικλίσεις τε καὶ ἀνανεύσεις καὶ ἢ κατὰ τὴν γένυν ἐνέργεια καὶ ἢ τῶν βλεφάρων διαστολὴ ἅμα νοήματι γινομένη καὶ τῶν λοιπῶν ἄρθρων αἱ κινήσεις, νεύροις μὲν τισὶν ἀνασπωμένοις ἢ χαλωμένοις, καθάπερ ἐκ μηχανῆς τινος ἐνεργοῦνται· ἢ δὲ διὰ τούτων διεξιούσα δύναμις αὐτοκέλευστον ἔχει τινὰ τὴν ὀρμὴν, προαιρετικῷ πνεύματι κατὰ τινὰ φύσεως οἰκονομίαν ἐν τοῖς καθ' ἕκαστον ἐνεργουμένη· ρίζα δὲ πάντων ἀπεδείχθη καὶ ἀρχὴ τῶν κατὰ τὰ νεῦρα κινήσεων, ὁ τὸν ἐγκέφαλον περιέχων νευρώδης ὕμην.

por el exceso de humedad, porque la impresión no permanecería en una sustancia húmeda, ni sería posible poner una marca, ya que lo que es inflexible no recibiría ningún sello de las impresiones, sino que estaría en un estado entre suavidad y dureza para que el ser vivo no fuera privado de la más bella de las operaciones de la naturaleza, me refiero al movimiento de los sentidos.

8. Entonces, si lo suave y flexible no contara con la ayuda de las partes duras como los moluscos, no tendría ni movimiento ni articulación; por esto, la naturaleza mezcla en el cuerpo la dureza de los huesos y los une por una estrecha conexión uno al otro y, uniendo sus articulaciones por medio de los tendones, se implanta alrededor de ellos la carne que recibe sensaciones, provista de una superficie algo más dura y más nerviosa de lo que hubiera sido de otra manera.

9. Así la naturaleza, que soporta todo el peso del cuerpo en los huesos sólidos que son como columnas de un edificio, no los asimiló sin división; porque en ese caso el hombre hubiera permanecido sin movimiento ni actividad, si hubiera sido construido así, sería como un árbol que se para en un punto, sin el movimiento alternativo de las piernas para avanzar o el servicio de las manos para ofrecer las comodidades de la vida; pero ahora vemos que ella logró que el organismo fuera capaz de caminar y trabajar, después de haberse implantado en el cuerpo, por el espíritu determinante que se extiende a través de los nervios, el impulso y el poder de movimiento. Y de ahí se produce el servicio de las manos, tan variado y multiforme, respondiendo a cada pensamiento. Por lo tanto, se producen, como por algún mecanismo, los giros del cuello, la flexión y elevación de la cabeza, la acción del mentón, y la separación de los párpados, que tiene lugar con un pensamiento, y los movimientos de las otras articulaciones por el endurecimiento o la relajación de ciertos nervios. Y el poder que se extiende a través de éstos exhibe un tipo de impulso independiente, trabajando con el espíritu de su voluntad mediante una especie de acción natural, en cada una de sus partes; pero la raíz de todo, y el principio de los movimientos de los nervios, se encuentra en el tejido nervioso que rodea el cerebro por la tensión o relajación de ciertos nervios.

10. Οὐκέτι οὖν ἡγούμεθα δεῖν πολυπραγμονεῖν, περί τί τῶν ζωτικῶν μορίων τὸ τοιοῦτόν ἐστιν, ἐν τούτῳ δειχθείσης τῆς κινητικῆς ἐνεργείας. ὅτι δὲ μέγιστόν τι συντελεῖ πρὸς τὴν ζωὴν (300) ὁ ἐγκέφαλος, ἐναργῶς τὸ ἐξ ἐναντίου συμβαῖνον δηλοῖ· εἰ γάρ τινα τρῶσιν ἢ ῥῆξιν ὁ περὶ αὐτὸν ὑμὴν πάθοι, εὐθύς ἐπηκολούθησε τῷ πάθει ὁ θάνατος, οὐδὲ πρὸς τὸ ἀκαρὲς τῆς φύσεως ἀντισχούσης τῇ τρώσει, ὥσπερ, θεμελίου τινὸς ὑποσπασθέντος, ὅλον τὸ οἰκοδόμημα συγκατεσεύσθη τῷ μέρει· οὗ τοίνυν παθόντος πρόδηλός ἐστιν ἢ τοῦ παντὸς ζώου διαφθορὰ, τοῦτο κυρίως ἂν τῆς ζωῆς τὴν αἰτίαν ἔχειν ὁμολογοῖτο.

11. Ἐπειδὴ δὲ καὶ τῶν παυσαμένων τοῦ ζῆν, κατασβεσθείσης τῆς ἐγκειμένης τῇ φύσει θερμότητος, τὸ νεκρωθὲν καταψύχεται, διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ θερμῷ τὴν ζωτικὴν αἰτίαν κατενοήσαμεν· οὗ γὰρ ἐπιλελοιπότης ἢ νεκρότης ἐπηκολούθησεν, ἀνάγκη πᾶσα τῇ παρουσίᾳ τούτου συνεστάναι τὸ ζῶον ὁμολογεῖσθαι· τῆς δὲ τοιαύτης δυνάμεως οἶονεῖ πηγὴν τινα καὶ ἀρχὴν τὴν καρδίαν κατενοήσαμεν, ἀφ' ἧς ἀύλοειδεῖς πόροι πολυσχιδῶς ἄλλος ἐξ ἄλλου διαφυόμενοι, παντὶ τῷ σώματι τὸ θερμόν τε καὶ πυρῶδες διαχέουσι πνεῦμα.

12. Ἐπεὶ δὲ πάντως καὶ τροφήν ἔδει τινα τῷ θερμῷ συμπαρεῖναι παρὰ τῆς φύσεως—οὐ γὰρ ἐνδέχεται τὸ πῦρ ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν, μὴ διὰ τοῦ καταλλήλου τρεφόμενον— διὰ τοῦτο οἱ τοῦ αἵματος ὄχετοί, καθάπερ ἐκ πηγῆς τινος τοῦ ἥπατος ἀφορμηθέντες, τῷ θερμῷ πνεύματι πανταχῇ κατὰ τὸ σῶμα συμπαροδεύουσιν, ὡς ἂν μὴ, μονωθὲν τοῦ ἑτέρου τὸ ἕτερον, διαφθείρη τὴν φύσιν, πάθος γενόμενον. παιδευέτω τοῦτο τοὺς ἀτακτοῦντας περὶ τὸ ἴσον, διδαχθέντας παρὰ τῆς φύσεως ὅτι ἢ πλεονεξία φθοροποιόν τι πάθος ἐστίν.

13. Ἄλλ' ἐπειδὴ μόνον ἀπροσδεές ἐστι τὸ Θεῖον, ἢ δὲ ἀνθρωπίνῃ πτωχείᾳ τῶν ἔξωθεν πρὸς τὴν ἰδίαν σύστασιν ἐπιδέεται, διὰ τοῦτο ταῖς τρισὶ ταύταις δυνάμεσι δι' ὧν ἔφαμεν ἅπαν οἰκονομεῖσθαι τὸ σῶμα, ἐπίρρυτον ἔξωθεν ἐπείσάγει τὴν ὕλην, διαφόροις εισόδοις τὸ κατάλληλον αὐταῖς εἰσοικίζουσα.

10. Consideramos, entonces, que no necesitamos pasar más tiempo indagando en cuál de los miembros vitales reside tal cosa, cuando se demuestra que la energía del movimiento está aquí. Pero el hecho de que el cerebro contribuye a la vida en un grado especial se muestra claramente por el resultado de las condiciones opuestas; porque si el tejido que lo rodea recibe alguna herida o lesión, la muerte sigue inmediatamente a la lesión, la naturaleza es incapaz de soportar el daño incluso por un tiempo determinado; así como, cuando se retira una base, todo el edificio se derrumba con la parte; y ese miembro, de una lesión a la que la destrucción de todo el ser vivo sigue claramente, puede ser reconocido como el que contiene la causa de la vida.

11. Pero, además, en aquellos que han dejado de vivir, cuando el calor que se implanta en nuestra naturaleza se apaga, lo que se ha muerto se enfría, por ello reconocemos la causa vital también en el calor; porque necesariamente debemos reconocer que el ser vivo subsiste por su presencia y que al faltar éste, la condición de muerte sobreviene. Y así sabemos que el corazón es como si fuera la fuente y el principio de esta fuerza, ya que de él los conductos en forma de tubería, que crecen unos de otros en muchas ramificaciones, difunden en todo el cuerpo el espíritu cálido y ardiente.

12. Y dado que, según la naturaleza, el alimento sirve para obtener calor, ya que no es posible que el fuego se produzca solo, sin ser suscitado por algo adecuado; los canales de la sangre lo emiten desde alguna fuente del hígado, acompañando al espíritu cálido por todas partes a lo largo del cuerpo, para evitar que el aislamiento entre uno y otro destruya la naturaleza, suscitando el padecimiento. Enséñese esto a aquellos que van más allá de los límites de la justicia, ya que se aprende de la naturaleza que la codicia es una enfermedad que genera destrucción.

13. Dado que la Divinidad no tiene necesidades y la pobreza humana requiere de lo externo para su subsistencia, por ello, dijimos que todo el cuerpo está regulado por esos tres poderes, y trae materia que se infunde de afuera, introduciendo por diferentes entradas lo que es adecuado a ellos.

14. Τῆ μὲν γὰρ πηγῆ τοῦ αἵματος, ἣτις τὸ ἥπαρ ἐστὶ, τὴν (302) διὰ τῆς τροφῆς χορηγίαν ὑπέθηκε· τὸ γὰρ ἐπεισαγόμενον ἀεὶ διὰ ταύτης τὰς τοῦ αἵματος πηγὰς βρῦειν ἐκ τοῦ ἥπατος παρασκευάζει, καθάπερ ἢ ἐπὶ τοῦ ὄρους χιῶν διὰ τῆς οἰκείας ἰκμάδος τὰς κατὰ τὴν ὑπόρειαν αὔξει πηγὰς, διὰ τοῦ βάθους τὸ οἰκεῖον ὑγρὸν ἐπὶ τὰς κάτω φλέβας συνθλίβουσα.

15. Τὸ δὲ ἐγκάρδιον πνεῦμα διὰ τοῦ γείτονος ἐπεισάγεται σπλάγγνου, ὃ καλεῖται μὲν πνεύμων, ἐστὶ δὲ τοῦ ἀέρος δοχεῖον, διὰ τῆς ἐγκειμένης ἀρτηρίας τῆς ἐπὶ τὸ στόμα διηκούσης τὸ ἔξωθεν πνεῦμα ταῖς ἀναπνοαῖς ἐφελκόμενον· ᾧ κατὰ τὸ μέσον ἢ καρδία ἐνειλημμένη, (κατὰ μίμησιν τῆς τοῦ ἀεικινήτου πυρὸς ἐνεργείας ἀδιαλείπτως καὶ αὐτὴ κινουμένη) οἷόν τι ποιοῦσιν ἐν τοῖς χαλκείοις αἰ φύσαι, ἔλκει τε πρὸς ἑαυτὴν, ἐκ τοῦ παρακειμένου πνεύματος πληροῦσα τῆ διαστολῆ τὰς κοιλότητας, καὶ, τὸ πυρῶδες ἑαυτῆς ἐκριπίζουσα, ταῖς ἐχομέναις ἀρτηρίαῖς ἐμπνεῖ· καὶ τοῦτο ποιοῦσα οὐ διαλείπει, τὸ μὲν ἔξωθεν διὰ τῆς διαστολῆς εἰς τὰς ἰδίας κοιλότητας ἔλκουσα, τὸ δὲ παρ' ἑαυτῆς διὰ τῆς συμπτώσεως ταῖς ἀρτηρίαῖς εἰσκρίνουσα.

16. Ὅ μοι δοκεῖ καὶ τῆς αὐτομάτου ταύτης ἀναπνοῆς αἴτιον ἡμῖν γίνεσθαι. πολλάκις γὰρ ὁ μὲν νοῦς ἄσυχολός ἐστι πρὸς ἑτέρους, ἢ καὶ παντάπασιν ἡρεμεῖ, λυθέντος ἐν τῷ ὕπνῳ τοῦ σώματος, ἢ δὲ ἀναπνοὴ τοῦ ἀέρος οὐ διαλείπει, μηδ' ὀτιοῦν συνεργούσης εἰς τοῦτο τῆς προαιρέσεως. οἷμαι γὰρ, ἐπειδὴ περιείληπται τῷ πνεύμονι ἢ καρδία, καὶ προσπέφυκεν αὐτῷ κατὰ τὸ ὀπίσθιον ἑαυτῆς μέρος, ταῖς ἰδίαις διαστολαῖς καὶ συμπτώσεσι συγκινοῦσα τὸ σπλάγγνον, τὴν τοῦ ἀέρος ὀλκὴν τε καὶ ἐμπνοὴν ἐκμηχανᾶσθαι τῷ πνεύμονι· ἀραιὸς γὰρ τις ὢν καὶ πολύπορος καὶ πάσας τὰς ἐν αὐτῷ κοιλότητας πρὸς τὸν πυθμένα τῆς ἀρτηρίας ἀνεστομωμένας ἔχων, συστελλόμενος μὲν καὶ συμπίπτων, τὸ ἐναπολειφθὲν τοῖς κοίλοις πνεῦμα κατ' ἀνάγκην ἐκπιέζων προϊέται· ὑποχωρῶν δὲ καὶ ἀνοιγόμενος, ἐπισπᾶται τῆ διαστάσει πρὸς τὸ κενούμενον διὰ τῆς ὀλκῆς τὸν ἀέρα.

17. (304) Καὶ αὕτη ἐστὶ τῆς ἀπροαιρέτου ταύτης ἀναπνοῆς αἰτία, ἢ τοῦ ἀτρεμεῖν τὸ πυρῶδες ἀδυναμία· ἐπειδὴ γὰρ ἴδιόν ἐστι τοῦ θερμοῦ ἢ κατὰ τὴν κίνησιν ἐνέργεια, τούτου δὲ τὰς ἀρχὰς ἐν τῇ καρδίᾳ κατενόησαμεν, τὸ διηνεκὲς τῆς ἐν τῷ μέρει τούτῳ κινήσεως τὴν ἀδιάλειπτον τοῦ ἀέρος ὀλκὴν τε καὶ ἐκπνοὴν διὰ τοῦ πνεύματος ἀπεργάζεται· διὸ καὶ παρὰ

14. Porque a la fuente de la sangre, que es el hígado, la naturaleza ha confiado el suministro de alimento, pues lo que se introduce, siempre se dispone a brotar a través de las fuentes de la sangre desde el hígado, como la nieve sobre la montaña, por su propia humedad, aumenta las fuentes, comprimiendo hacia abajo su propio fluido en las venas.

15. La respiración en el corazón se suministra por medio del órgano vecino, que se llama pulmón, y es receptáculo del aire que extrae la respiración desde afuera a través de la tráquea insertada en él, que se extiende hasta la boca; el corazón que se coloca en medio de este órgano –y que también se mueve incesantemente imitando la acción del fuego siempre en movimiento–, atrae hacia sí, como los fuelles en las forjas, un suministro del aire adyacente, llenando sus cavidades por dilatación, y mientras aviva su propio elemento ardiente, respira por los conductos adyacentes; y esto no deja de hacerse, arrastrando el aire externo a sus propios huecos por dilatación y por la compresión que infunde el aire de sí en las arterias.

16. Esto me parece que es la causa de nuestra respiración espontánea; porque a menudo la inteligencia está ocupada en otros asuntos, o está completamente inactiva cuando el cuerpo está relajado mientras duerme, pero la respiración del aire no cesa, aunque la voluntad no coopere con este fin. Ahora supongo que, dado que el corazón está rodeado por los pulmones, y en la parte posterior de su propia estructura está unida a ellos, moviendo ese órgano por sus propias dilataciones y compresiones, se lleva la inhalación y exhalación del aire cerca del pulmón; porque siendo ligero y con muchos poros y teniendo todos los huecos que se abren en la base de la arteria, cuando se contraen y se comprimen, necesariamente se expulsan presionando el aire que queda en sus cavidades; y, cuando se expande y se abre, succiona el aire por su distensión, hacia el vacío por inhalación.

17. Esta es la causa de la respiración involuntaria, la imposibilidad de que el elemento ardiente permanezca en reposo. Pues la operación del movimiento es adecuada para calentar, y entendemos que el principio del calor se encuentra en el corazón, el movimiento continuo en este órgano produce la inspiración incesante y la exhalación del aire a través de los pulmones; por lo tanto, también cuando el elemento ardiente aumenta de forma no natural,

φύσιν ἐπιταθέντος τοῦ πυρώδους, τὸ ἄσθμα τῶν διακαιομένων τῷ πυρετῷ συνεχέστερον γίνεται, ὥσπερ ἐπειγομένης τῆς καρδίας τὸν ἐγκείμενον ἐν αὐτῇ φλογμὸν τῷ νεαρωτέρῳ πνεύματι κατασβεννύειν.

18. Ἄλλ' ἐπειδὴ πενιχρά τις ἐστὶν ἡμῶν ἢ φύσις καὶ τῶν πρὸς τὴν ἰδίαν σύστασιν διὰ πάντων ἐπιδεῆς, οὐκ ἀέρος μόνον ἰδίου πτωχεύει καὶ πνεύματος τοῦ τὸ θερμὸν διεγείροντος, ὅπερ ἔξωθεν πρὸς τὴν τοῦ ζώου συντήρησιν διηνεκῶς ἐπεισάγεται· ἀλλὰ καὶ τὴν ὑπερείδουσαν τὸν τοῦ σώματος ὄγκον τροφὴν ἐπίκτητον ἔχει. διὰ τοῦτο σιτίοις τε καὶ ποτοῖς ἀναπληροῖ τὸ ἐνδέον, ἐλκτικὴν τινὰ τοῦ λείποντος δύναμιν καὶ ἀπωστικὴν τοῦ περιττεύοντος ἐνθεῖσα τῷ σώματι, οὐδὲ πρὸς τοῦτο τοῦ ἐγκαρδίου πυρὸς μικρὰν παρεχομένου τῇ φύσει συνέργειαν.

19. Ἐπειδὴ γὰρ τὸ κυριώτατον τῶν ζωτικῶν μορίων κατὰ τὸν ἀποδοθέντα λόγον ἢ καρδία ἐστὶν ἢ τῷ θερμῷ πνεύματι ζωपुरοῦσα τὰ καθ' ἕκαστον μέρη, πανταχόθεν αὐτὴν ἐνεργὸν εἶναι τῷ δραστικῷ τῆς δυνάμεως ὁ Πλάστης ἡμῶν ἐποίησεν, ὡς ἂν μηδὲν αὐτῆς μέρος ἄπρακτόν τε καὶ ἀνόνητον πρὸς τὴν τοῦ παντὸς οἰκονομίαν καταλειφθεῖ· διὰ τοῦτο κατόπιν μὲν ὑποβάσα τὸν πνεύμονα, διὰ τῆς διηνεκοῦς κινήσεως, καθέλκουσά τε πρὸς ἑαυτὴν τὸ σπλάγχνον, ἀνευρύνει πρὸς τὴν ὀλκὴν τοῦ ἀέρου τοὺς πόρους, ἀποθλίβουσά τε πάλιν ἐκπνεῖσθαι τὸ ἐναπειλημμένον παρασκευάζει· ἐν δὲ τοῖς ἔμπροσθεν ἑαυτῆς προσφυεῖσα τῷ χωρήματι τῆς ἄνω γαστρὸς, ἐνθερμον αὐτὴν καὶ πρὸς τὰς ἰδίας ἐνεργείας κινουμένην ποιεῖ· οὐκ εἰς πνεύματος ὀλκὴν ἀνεγείρουσα, ἀλλ' εἰς ὑποδοχὴν τῆς καταλλήλου τροφῆς· (306) πλησίον μὲν γὰρ πεφύκασιν ἀλλήλων αἱ εἴσοδοι τοῦ πνεύματός τε καὶ τῆς τροφῆς, ἀντιπαρεξιούσαι κατὰ τὸ πρόμηκες ἢ ἐτέρα πρὸς τὴν ἐτέραν, καὶ τῷ ἴσῳ μέτρῳ κατὰ τὸ ἄνω πέρασ συναπαρτίζονται, ὥστε καὶ συνεστομῶσθαι πρὸς ἀλλήλας καὶ ἐνὶ στόματι τοὺς πόρους ἐναπολήγειν· ὅθεν τῷ μὲν τῆς τροφῆς τῷ δὲ τοῦ πνεύματος ἢ εἴσοδος γίνεται.

20. Ἄλλ' ἐπὶ τὸ βάθος οὐκέτι διαπαντὸς τὸ προσφυὲς παραμένει τῆς συζυγίας τῶν πόρων· μέση γὰρ τῆς ἐκατέρων ἕδρας ἢ καρδία παρεμπεσοῦσα, τῷ μὲν πρὸς ἀναπνοὴν τῷ δὲ πρὸς τροφὴν τὰς δυνάμεις ἐντίθησι· πέφυκε γὰρ τὸ πυρῶδες ἐπιζητεῖν τὴν ὑπεκκαίουσαν ὕλην, ὃ δὴ καὶ περὶ τὸ δοχεῖον τῆς τροφῆς κατ' ἀνάγκην συμβαίνει· ὅσῳ γὰρ διάπυρον διὰ τῆς γείτονος γίνεται θερμασία, τοσοῦτ' ἄλλο ἐφέλκεται τὰ τὸ θερμὸν ὑποτρέφοντα. τὴν δὲ τοιαύτην ὁρμὴν ὄρεξιν ὀνομάζομεν.

la respiración de los sujetos con fiebre se vuelve más rápida, como si el corazón se esforzara

por apagar la llama implantada en ella mediante una respiración más violenta.

18. Pero dado que nuestra naturaleza es pobre y tiene necesidad de suministros para su propia existencia en todos los ámbitos: no sólo carece de aire propio y del aliento que suscita el calor, que viene de fuera para la conservación del ser vivo, sino que también el alimento, para completar las proporciones del cuerpo, viene de fuera. En consecuencia, se complementa la deficiencia de alimentos y bebidas, implantando en el cuerpo cierta potencia para asimilar lo que requiere y rechazar lo superfluo, para este propósito también el fuego del corazón ayuda mucho a la naturaleza.

19. Dado que, de acuerdo con el argumento que hemos tratado, el corazón que enciende con su aliento cálido las partes individuales es el más importante de los órganos vitales, nuestro Creador lo hizo operativo con poder eficaz en todo, que ninguna parte podría quedar ineficiente o no rentable para la regulación de todo el organismo. Detrás, por lo tanto, ingresa a los pulmones y, mediante su movimiento continuo, atrae ese órgano hacia sí mismo, expande los conductos para inhalar el aire y, comprimiéndolos nuevamente, provoca la exhalación del aire encerrado; mientras está enfrente, unido al espacio en la extremidad superior del estómago, lo calienta y lo hace responder a su propia actividad mediante el movimiento, despertándolo, no para inhalar aire, sino para recibir su alimento apropiado; las entradas de la respiración y la comida están cerca una de otra, extendiéndose longitudinalmente una al lado de la otra, y terminadas en su extremidad superior por el mismo límite, de modo que sus entradas sean contiguas y terminen juntas en la boca, de ahí que una sea la entrada del alimento y la otra de la respiración.

20. Pero, internamente, la cercanía de la conexión de los conductos no se mantiene por completo; para el corazón que está en la base de los dos, infunde en uno la capacidad de respirar, y en el otro la de nutrir. Ahora el elemento ardiente está naturalmente inclinado a buscar el material que sirve como combustible, y esto necesariamente sucede con respecto al receptáculo de alimento; cuanto más penetra el fuego a través del calor vecino, más atrae hacia sí lo que nutre el calor. Y a este tipo de impulso lo llamamos apetito.

21. Εἰ δὲ περιδράζαιτο τῆς ἀρκούσης ὕλης τὸ περιεκτικὸν τῆς τροφῆς, οὐδὲ οὕτως ἡρεμεῖ τοῦ πυρὸς ἢ ἐνέργεια· ἀλλὰ καθάπερ ἐν χωνευτηρίῳ σύντηξιν τινα τῆς ὕλης ποιεῖ, καὶ διαλύσασα τὰ συνεστῶτα καὶ ἀναχέασα, καθάπερ ἐκ χοάνης τινὸς μεταχεῖ πρὸς τοὺς ἐφεξῆς πόρους· εἶτα τὸ παχυμερέστερον τοῦ εἰλικρινοῦς διακρίνασα, τὸ μὲν λεπτὸν δι' ὀχετῶν τινῶν ἐπὶ τὰς τοῦ ἥπατος ἄγει πύλας, τὴν δὲ ὑλώδη τῆς τροφῆς ὑποστάθμην εἰς τοὺς εὐρυχωροτέρους πόρους τῶν ἐντέρων ἀπόσατο, καὶ, τοῖς πολυτρόποις αὐτῶν ἐλιγμοῖς ἀναστρέφουσα, χρόνον παρακατέχει τὴν τροφήν τοῖς σπλάγχνοις, ὡς ἂν μὴ, δι' εὐθύτητα τοῦ πόρου ῥαδίως ἀποβαλόμενον, εὐθὺς ἀνακινοίῃ τὸ ζῶον πρὸς ὄρεξιν, καὶ μηδέποτε παύοιτο τῆς τοιαύτης ἀσχολίας κατὰ τὴν τῶν ἀλόγων φύσιν ὁ ἄνθρωπος.

22. Ἐπεὶ δὲ καὶ τῷ ἥπατι μάλιστα τῆς τοῦ θερμοῦ συνεργίας ἦν χρεῖα πρὸς τὴν τῶν ὑγρῶν ἐξαιμάτωσιν, ἀφέστηκε δὲ τοῦτο τῆς καρδίας κατὰ τὴν θέσιν (οὐδὲ γὰρ ἦν, οἶμαι, δυνατόν, ἀρχὴν τινα καὶ ρίζαν ζωτικῆς οὐσας δυνάμεως, περὶ τὴν ἐτέραν ἀρχὴν στενοχωρεῖσθαι) ὡς ἂν μὴ τι τῆς οἰκονομίας ἐν τῇ ἀποστάσει τῆς θερμαντικῆς οὐσίας παραβλαβείη, πόρος νευρώδης (ἀρτηρία δὲ τὸ τοιοῦτον παρὰ τῶν τατοιαῦτα σοφῶν ὀνομάζεται) ἀναδεξάμενος τῆς καρδίας τὸ ἔμπυρον πνεῦμα φέρει παρὰ τὸ ἥπαρ, αὐτοῦ που παρὰ τὴν εἴσοδον τῶν ὑγρῶν συνεστομωμένος, καὶ, ἀναζέσας διὰ τῆς θερμότητος τὴν ὑγρασίαν, ἐναποτίθεται τι τῷ ὑγρῷ τῆς τοῦ πυρὸς συγγενείας, τῇ πυροειδεῖ χροῶν τὸ τοῦ αἵματος εἶδος καταφοινίζας.

23. Εἶτα ἐκεῖθεν ἀφορμηθέντες δίδυμοί τινες ὀχετοὶ, τὸ οἰκεῖον ἐκάτερος σωληνοειδῶς περιέχοντες, πνεῦμά τε καὶ αἷμα (ὡς ἂν εὐπόρευτον εἶη τὸ ὑγρὸν, τῇ τοῦ θερμοῦ κινήσει συμπαροδεῦον καὶ κουφιζόμενον) ἐφ' ἅπαν τὸ σῶμα πολυσχιδῶς κατασπείρονται, εἰς μυρίας ὀχετῶν ἀρχάς τε καὶ διαφύσεις κατὰ πᾶν μέρος διασχιζόμενοι· μιχθεῖσαι δὲ πρὸς ἀλλήλας τῶν ζωτικῶν δυνάμεων αἱ δύο ἀρχαί, ἥτε τὸ θερμὸν πανταχῇ κατὰ τὸ σῶμα καὶ ἢ τὸ ὑγρὸν ἐπιπέμπουσα, καθάπερ τινὰ δασμὸν ἀναγκαῖον ἐκ τῶν οἰκείων τῇ ἀρχηγικωτέρῃ τῆς ζωτικῆς οἰκονομίας δυνάμει δωροφοροῦσιν.

21. Si lo que contiene el alimento proporciona la materia suficiente, entonces la energía del fuego no está inactiva, sino que produce una especie de fusión de la materia como en una fundición y la unión la disuelve y la extiende, como el crisol que atraviesa enseguida por los conductos vecinos; luego separa lo pesado de lo ligero y pasa la parte más fina a través de ciertos canales a la entrada del hígado y expulsa la materia sedimentaria de la comida hacia los conductos más anchos de los intestinos, y al pasar por sus múltiples vueltas, retiene la comida por un tiempo en ellos, para que no se elimine fácilmente por un pasaje recto que podría excitar al animal nuevamente al apetito, y el hombre, según la naturaleza de los animales irracionales, nunca podría cesar de esta actividad.

22. Sin embargo, el hígado tiene una necesidad especial de la cooperación del calor para la conversión de los fluidos en sangre, aunque éste está en una posición alejada del corazón – porque, imagino que habría sido imposible, al ser uno de los principios o raíces del poder vital, no verse obstaculizado por la proximidad con otro de esos principios–, para que el sistema no sufra daños por la lejanía de la sustancia que da calor, el conducto nervioso –el cual, según los expertos en tales asuntos, se llama arteria– recibe el aire caliente del corazón y lo transporta al hígado, abriéndose allí en algún lugar al lado del punto donde entran los fluidos y, a medida que se calienta la sustancia húmeda por el calor, se mezcla con el líquido, algo parecido al fuego, y hace que la sangre se vea roja con el tinte ardiente que produce.

23. En consecuencia, ambos canales son principios, cada uno encerrando su propia corriente como una tubería, dispersan el aire y la sangre –que la sustancia líquida puede tener curso libre cuando está acompañada y ser aligerada por el movimiento de la sustancia caliente– en diversas direcciones por todo el cuerpo, dividiéndose cada parte en innumerables canales ramificados; mientras que los dos principios de los poderes vitales se mezclan, lo mismo que lo que dispersa el calor y lo que suministra humedad a todas las partes del cuerpo como si las fuerzas ofrecieran una contribución obligatoria de sus propiedades al origen de la economía vital.

24. Ἔστι δὲ αὕτη ἢ κατὰ τὰς μήνιγγας καὶ τὸν ἐγκέφαλον θεωρουμένη, ἀφ' ἧς πᾶσα μὲν ἄρθρου κίνησις, πᾶσα δὲ μυῶν συνολκῆ, πᾶν δὲ προαιρετικὸν πνεῦμα καὶ τοῖς καθ' ἕκαστον μορίοις ἐπιπεμπόμενον, ἐνεργὸν τε καὶ κινούμενον τὸν γήϊνον ἡμῶν ἀνδριάντα καθάπερ ἐκ μηχανῆς τινος ἀποδείκνυσι. τοῦ τε γὰρ θερμοῦ τὸ καθαρώτατον καὶ τοῦ ὑγροῦ τὸ λεπτότατον, παρ' ἑκατέρας δυνάμεως διὰ τινος μίξεώς τε καὶ ἀνακράσεως ἐνωθέντα, τρέφει τε καὶ συνίστησι διὰ τῶν ἀτμῶν τὸν ἐγκέφαλον· (310) ἀφ' οὗ πάλιν ἐπὶ τὸ καθαρώτατον ἐκλεπτυνομένη ἢ ἀπ' ἐκείνου ἀνάδοσις, ὑπαλείφει τὸν περιεκτικὸν τοῦ ἐγκεφάλου ὑμένα, ὃς ἄνωθεν ἐπὶ τὸ βάθος αὐλοειδῶς διήκων, διὰ τῶν καθεξῆς σπονδύλων ἑαυτὸν τε καὶ τὸν ἐγκείμενον αὐτῷ μυελὸν διεξάγων, τῇ βάσει συναπολήγει τῆς ῥάχεως· πάσαις ὀστέων τε καὶ ἀρμονιῶν συμβολαῖς καὶ μυῶν ἀρχαῖς οἷόν τις ἡνίοχος αὐτὸς ἐνδιδοὺς τῆς καθ' ἕκαστον κινήσεώς τε καὶ στάσεως τὴν ὀρμὴν καὶ τὴν δύναμιν.

25. Διὰ τοῦτό μοι δοκεῖ καὶ ἀσφαλεστέρας ἠξιώσθαι φρουρᾶς, κατὰ μὲν τὴν κεφαλὴν διπλαῖς ὀστέων περιβολαῖς ἐν κύκλῳ διειλημμένος, ἐν δὲ τοῖς σπονδύλοις ταῖς τε τῶν ἀκανθῶν προβολαῖς καὶ ταῖς πολυτρόποις κατὰ τὸ σχῆμα διαπλοκαῖς, δι' ὧν ἐν ἀπαθείᾳ πάσῃ φυλάττεται, διὰ τῆς περιεχούσης αὐτὸν φρουρᾶς τὸ ἀσφαλὲς ἔχων.

26. Ὅμοίως δ' ἂν τις καὶ περὶ τῆς καρδίας στοχάσαιτο, ὅτι, καθάπερ τις οἶκος ἀσφαλῆς, αὐτὴ διὰ τῶν στερροτάτων περιηρμόσθη, ταῖς τῶν ὀστέων ἐν κύκλῳ περιοχαῖς ὠχυρωμένη· κατόπιν μὲν γὰρ ἐστὶν ἡ ῥάχις, ταῖς ὠμοπλάταις ἑκατέρωθεν ἡσφαλισμένη· καθ' ἑκάτερον δὲ πλάγιον ἢ τῶν πλευρῶν θέσις περιπτύσσουσα, τὸ μέσον δυσπαθὲς ἀπεργάζεται· ἐν δὲ τοῖς ἔμπροσθεν, τὸ στέρνον καὶ ἡ τῆς κλειδὸς συζυγία προβέβληται, ὡς ἂν πανταχόθεν αὐτῇ τὸ ἀσφαλὲς ἀπὸ τῶν ἔξωθεν διοχλούντων φυλάσσοιτο.

27. Οἷον δὲ κατὰ τὴν γεωργίαν ἐστὶν ἰδεῖν, τῆς ἐκ νεφῶν ἐπομβρίας ἢ τῆς τῶν ὀχετῶν ἐπιρροῆς διάβροχον ποιούσης τὸ ὑποκείμενον· κῆπος δὲ τις ὑποκείσθω τῷ λόγῳ, μυρίας μὲν δένδρων διαφορὰς παντοδαπὰς δὲ τῶν ἐκ γῆς φυομένων ιδέας ἐν ἑαυτῷ τρέφων, ὧν καὶ τὸ σχῆμα καὶ ἡ ποιότης καὶ ἡ τῆς χροῆς ιδιότης ἐν πολλῇ διαφορᾷ τοῖς καθ' ἕκαστον ἐνθεωρεῖται· τοσοῦτων τοίνυν κατὰ τὸν ἕνα χῶρον τῷ ὑγρῷ τρεφομένων, ἢ μὲν

24. Esto es lo que se considera sobre las membranas cerebrales y el cerebro, de donde proviene todo movimiento de la articulación, toda contracción de los músculos y toda respiración voluntaria, que obra y mueve a la estatua de tierra que somos nosotros, como lo demuestra en la locomoción. La forma más pura de calor y la más sutil de líquido, unidas por sus respectivas fuerzas a través de un proceso de mezcla y combinación, nutren y sostienen con su humedad el cerebro y, por lo tanto, se enrarecen en la condición más pura, la exhalación que procede de ese órgano unge la membrana que encierra el cerebro, que, llegando desde arriba hacia abajo como un tubo, se extiende a través de las vértebras sucesivas, es, en sí mismo y la médula que está contenida en él, determinante con la base de la columna, dando como un auriga el impulso y el poder a todos los puntos de encuentro de huesos y articulaciones, y a las ramas de los músculos para el impulso y fuerza de movimiento o descanso.

25. Por esto me parece que se ha otorgado una defensa más segura, que se distingue, en la cabeza, por un doble refugio de huesos alrededor, y en las vértebras del cuello por la protección formada por las proyecciones de la columna vertebral, así como por lo entrelazado y diversificado de la forma misma de esas vértebras, por las que se mantiene libre de todo daño, estando segura por la defensa que la rodea.

26. También se podría suponer esto del corazón, que es en sí mismo como una casa segura equipada con las defensas más sólidas, fortificado por las paredes de los huesos que lo rodean; porque en la parte posterior está la columna vertebral, reforzada a cada lado por los omóplatos y, en cada lado, la posición de recubrimiento de las costillas hace que lo que está en medio de ellas sea difícil de dañar; mientras que, al estar frente al esternón y la unión de la clavícula, se protege contra las agresiones de afuera.

27. Como se ve en la agricultura, cuando la lluvia cae de las nubes o el desbordamiento de las riveras mojan el subsuelo; supongo, para mi argumento, un jardín de innumerables variedades de árboles, todas las formas de plantas que crecen de la tierra, de las que contemplamos la figura, la calidad y la individualidad con gran variedad de detalles; entonces, como estos son nutridos por el elemento líquido mientras están en un lugar, el poder

ὑπονοτιζουσα τὰ καθ' ἕκαστον δύναμις μία τις ἐστὶ κατὰ (312) τὴν φύσιν· ἡ δὲ τῶν τρεφομένων ιδιότης εἰς διαφόρους τὸ ὑγρὸν μεταβάλλει ποιότητας· τὸ γὰρ αὐτὸ πικραίνεται μὲν ἐν τῇ ἀψίνθῳ, εἰς φθοροποιὸν δὲ χυμὸν ἐν τῷ κωνεῖῳ μεθίσταται· καὶ ἄλλο ἐν ἄλλῳ γίνεται, ἐν κρόκῳ, ἐν βαλσάμῳ, ἐν μήκωνι· τῷ μὲν γὰρ ἐκθερμαίνεται, τῷ δὲ καταψύχεται, τῷ δὲ μέσῃ ἔχει ποιότητα· καὶ ἐν δάφνῃ καὶ ἐν σχίνῳ καὶ τοῖς τοιούτοις εὐπνουν ἐστὶν, καὶ ἐν συκῇ δὲ καὶ ὄχνη κατεγλυκάνθη, καὶ διὰ τῆς ἀμπέλου βότρυς καὶ οἶνος ἐγένετο, καὶ ὁ τοῦ μήλου χυλὸς καὶ τὸ τοῦ ρόδου ἐρύθημα καὶ τὸ λαμπρὸν τοῦ κρίνου καὶ τὸ κυανίζον τοῦ ἴου καὶ τὸ πορφύρεον τῆς ὑακινθίνης βαφῆς καὶ πάνθ' ὅσα κατὰ τὴν γῆν ἐστὶν ἰδεῖν, ἐκ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ἰκμάδος ἀναβλαστάνοντα, εἰς τοσαύτας διαφορὰς κατὰ τε τὸ σχῆμα καὶ τὸ εἶδος καὶ τὰς ποιότητας διακρίνεται· —τοιούτων τι καὶ κατὰ τὴν ἔμψυχον ἡμῶν ἄρουραν θαυματοποιεῖται παρὰ τῆς φύσεως, μᾶλλον δὲ παρὰ τοῦ Δεσπότου τῆς φύσεως. ὅστέα καὶ χόνδροι, φλέβες, ἀρτηρίαι, νεῦρα, σύνδεσμοι, σάρκες, δέρμα, πιμελαὶ, τρίχες, ἀδένες, ὄνυχες, ὀφθαλμοὶ, μυκτῆρες, ὄτα— πάντα τὰ τοιαῦτα καὶ μυρία πρὸς τούτοις ἄλλα διαφοροὶς ιδιώμασιν ἀπ' ἀλλήλων κεχωρισμένα, μιᾶ τῇ τῆς τροφῆς ἰδέα καταλλήλως τῇ ἑαυτῶν τρέφεται φύσει, ὡς ἐκάστῳ τῶν ὑποκειμένων τὴν τροφήν προσεγγίσασαν, ὥπερ ἂν ἐμπελάσῃ, κατ' ἐκεῖνο καὶ ἀλλοιοῦσθαι, οἰκείαν καὶ συμφυῆ τῇ τοῦ μέρους ιδιότητι γινομένην. εἰ γὰρ κατὰ τὸν ὀφθαλμὸν γένοιτο, τῷ ὀρατικῷ μορίῳ συγκατεκράθη, καὶ τῶν περὶ τὸν ὀφθαλμὸν χιτῶνων ταῖς διαφοραῖς οἰκείως εἰς ἕκαστον κατεμερίσθη· εἰ δὲ τοῖς κατὰ τὴν ἀκοὴν μέρεσιν ἐπιρρυῆ, τῇ ἀκουστικῇ καταμίγνυται φύσει· καὶ ἐν χεῖλει γεγόμενον χεῖλος (314) ἐγένετο, καὶ ἐν ὀστέῳ πηγνυται, καὶ ἐν μυελῷ ἀπαλύνεται, καὶ τονοῦται μετὰ τοῦ νεύρου, καὶ τῇ ἐπιφανείᾳ συμπεριτείνεται, καὶ εἰς ὄνυχας διαβαίνει, καὶ εἰς τριχῶν γένεσιν λεπτοποιεῖται τοῖς καταλλήλοις ἀτμοῖς. εἰ μὲν διὰ σκολιῶν προάγοιτο πόρων, οὐλοτέρας τε καὶ κατηγκυλωμένας τὰς τρίχας ἐκφύουσα, εἰ δὲ δι' εὐθείας ἢ τῶν τριχοποιῶν ἀτμῶν γένοιτο πρόοδος, τετανάς τε καὶ εὐθείας προάγουσα.

28. Ἀλλὰ πολὺ τῶν προκειμένων ὁ λόγος ἡμῖν ἀποπεπλάνηται, τοῖς ἔργοις ἐμβαθύνων τῆς φύσεως, καὶ ὑπογράφειν ἐπιχειρῶν ὅπως ἡμῖν καὶ ἐξ ὁποῖων συνέστηκε τὰ καθ' ἕκαστον, τὰ τε πρὸς τὸ ζῆν καὶ τὰ πρὸς τὸ εὖ ζῆν καὶ εἴ τι μετὰ τούτων ἕτερον κατὰ τὴν πρώτην διαίρεσιν ἐνοήσαμεν.

que suministra humedad a cada individuo entre ellos es uno en la naturaleza; pero la individualidad de las plantas tan nutridas cambia el elemento líquido en diferentes calidades; porque la misma sustancia se vuelve amarga en el ajeno, se transforma en un jugo mortal en la cicuta y se vuelve diferente en otras plantas: en el azafrán, en el bálsamo, en la amapola; porque en una se calienta, en la otra se enfría, en la otra obtiene la calidad media y en el laurel y la gladiola se perfuma, y en el higo y la pera se endulza, y al pasar por la vid se convierte en uva y en vino; mientras que el jugo de la manzana, el rojo de la rosa, el resplandor del lirio, el azul de la violeta, el púrpura del tinte del jacinto y todo lo que contemplamos en la tierra, surgen de la misma humedad, y están separados en tantas variedades con respecto a la figura, el aspecto y la calidad; el mismo tipo de maravilla es forjado en el suelo animado de nuestro ser por la naturaleza, o más bien por el Señor de la naturaleza. Huesos, cartílagos, venas, arterias, nervios, ligaduras, carne, piel, grasa, cabello, glándulas, uñas, ojos, fosas nasales, oídos, todas estas cosas y muchas otras; además, si bien están separadas unas de otras por diversas peculiaridades, se nutren de una forma de alimentación propia de su naturaleza, en el sentido de que la alimentación cuando se relaciona estrechamente con cualquiera de los sujetos, también cambia de acuerdo con aquello a lo que se acerca, y se adapta y alía a la naturaleza especial de la parte. Porque si está cerca del ojo, se mezcla con la parte visual y se distribuye adecuadamente por la diferencia de las capas alrededor del ojo, entre las partes individuales; o, si fluye a las partes auditivas, se mezcla con la naturaleza auscultatoria, o si está en el labio, se convierte en labio; y se solidifica en los huesos, se vuelve blando en la médula y se tensa con el tendón, se extiende en la superficie y pasa a las uñas, y se adelgaza en el crecimiento del cabello, mediante vapores sucesivos, produciendo un cabello que es algo rizado u ondulado si se abre paso a través de poros torcidos, mientras que, si el curso de las exhalaciones que forma el cabello es recto, hace el cabello rígido y liso.

28. Sin embargo, nuestro argumento se ha alejado mucho de su propósito al profundizar en las obras de la naturaleza y al tratar de describir cómo y de qué está formado cada una, las destinadas para la vida y las destinadas al buen vivir, y cualquier otra clase que hayamos incluido con éstas en nuestra primera división.

29. Τὸ γὰρ προκείμενον ἦν δεῖξαι τὴν σπερματικὴν τῆς συστάσεως ἡμῶν αἰτίαν μῆτε ἀσώματον εἶναι ψυχὴν μῆτε ἄψυχον σῶμα, ἀλλ' ἐξ ἐμψύχων τε καὶ ζώντων σωμάτων ζῶν καὶ ἔμψυχον παρὰ τὴν πρώτην ἀπογεννᾶσθαι ζῶν· ἐκδεξαμένην δὲ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, καθάπερ τινὰ τροφὸν ταῖς οἰκείαις δυνάμεσιν αὐτὴν τιθηνήσασθαι· τὴν δὲ τρέφεσθαι κατ' ἀμφοτέρα καὶ καταλλήλως ἐν ἑκατέρῳ μέρει τὴν αὐξήσιν ἐπίδηλον ἔχειν. εὐθύς μὲν γὰρ διὰ τῆς τεχνικῆς ταύτης καὶ ἐπιστημονικῆς διαπλάσεως τὴν συμπεπλεγμένην αὐτῇ τῆς ψυχῆς ἐνδείκνυται δύναμιν, ἀμυδρότερον μὲν κατὰ τὴν πρώτην ἐκφαινομένην, καθεξῆς δὲ τῇ τοῦ ὀργάνου τελειώσει συναναλάμπουσιν.

30. Οἷον δὲ ἐπὶ τῶν λιθογλύφων ἔστιν ἰδεῖν. προκεῖται μὲν γὰρ τῷ τεχνίτῃ ζώου τινὸς εἶδος ἐν λίθῳ δεῖξαι· τοῦτο δὲ προθέμενος, πρῶτον μὲν τὸν λίθον τῆς συμφυοῦς ὕλης ἀπέρρηξεν, εἶτα περικόψας αὐτοῦ τὰ περιττὰ, προήγαγέ πως διὰ τοῦ πρώτου σχήματος τῇ μιμήσει τῇ κατὰ πρόθεσιν· ὥστε καὶ τὸν ἄπειρον διὰ τῶν φαινομένων τοῦ σκοποῦ τῆς τέχνης καταστοχάσασθαι· πάλιν ἐπεργασάμενος, προσήγγισε πλέον τῇ ὁμοιότητι τοῦ σπουδαζομένου· εἶτα τὸ τέλειον καὶ ἀκριβὲς εἶδος ἐγχειρουρήσας τῇ ὕλῃ, εἰς πέρας τὴν τέχνην προήγαγε· καὶ ἔστι λέων ἢ ὄ, τι ἂν τύχη παρὰ τοῦ τεχνίτου γενόμενον, ὁ πρὸ βραχέος ἄσημος λίθος· οὐ τῆς ὕλης πρὸς τὸ εἶδος ὑπαμειφθείσης ἀλλὰ τοῦ εἶδους ἐπιτεχνηθέντος τῇ ὕλῃ. Τοιοῦτόν τι καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς ὁ λογισάμενος, τοῦ εἰκότος οὐχ ἀμαρτήσεται· τὴν γὰρ πάντα τεχνιτεύουσιν φύσιν ἐκ τῆς ὁμογενοῦς ὕλης λαβοῦσαν, ἐν ἑαυτῇ τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου μέρος δημιουργεῖν ἀνδριάντα φαμέν. ὥσπερ δὲ τῇ κατ' ὀλίγον ἐργασία τοῦ λίθου τὸ εἶδος ἐπηκολούθησεν, ἀμυδρότερον μὲν παρὰ τὴν πρώτην, τελειότερον δὲ μετὰ τὴν τοῦ ἔργου συμπλήρωσιν· οὕτω καὶ ἐν τῇ τοῦ ὀργάνου γλυφῇ τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος κατὰ τὴν ἀναλογίαν τοῦ ὑποκειμένου προφαίνεται, ἀτελὲς ἐν τῷ ἀτελεῖ καὶ ἐν τῷ τελείῳ τέλειον· ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς ἂν τέλειον ἦν εἰ μὴ διὰ τῆς κακίας ἢ φύσις ἐκολοβώθη· διὰ τοῦτο ἢ πρὸς τὴν ἐμπαθῆ καὶ ζωώδη γένεσιν κοινωνία οὐκ εὐθύς ἐκλάμπει ἐν τῷ πλάσματι τὴν θείαν εἰκόνα ἐποίησεν ἀλλ' ὁδῶ τινι καὶ ἀκολουθία διὰ τῶν ὑλικῶν τε καὶ ζωωδεστέρων τῆς ψυχῆς ιδιωμάτων ἐπὶ τὸ τέλειον ἄγει τὸν ἄνθρωπον.

29. Nuestro propósito era mostrar que la causa fundamental de nuestra constitución no es un alma sin cuerpo, ni un cuerpo sin alma, sino que, a partir de cuerpos animados y vivos se genera al principio como un ser vivo y animado, y que nuestra humanidad lo toma y lo aprecia como una cría con los recursos que ella misma posee y, por lo tanto, crece en ambos lados y hace que su crecimiento se manifieste como le corresponde en cualquiera de las partes; porque se muestra de inmediato, por este proceso artificial y científico de formación, el poder del alma que se entrelaza en él, apareciendo, al principio, de manera algo oscura, pero aumentando luego en resplandor simultáneamente con el perfeccionamiento de la obra.

30. Y como podemos ver con los talladores de piedra, el propósito del artista es reproducir en piedra la figura de algún animal; y con esto en mente, primero corta la piedra de la materia unida, y luego, quitando las partes restantes de ella, avanza de alguna manera por el paso intermedio de su primer esbozo a la imitación de lo que tiene en su propósito, de modo que incluso un observador no calificado puede, por lo que ve, conjeturar el objetivo de su arte; nuevamente, al trabajar en ello, lo acerca más a la apariencia del objeto que tiene a la vista; Por último, produciendo en la materia la figura perfecta y terminada, lleva su arte a término, y lo que un poco antes era una piedra sin forma, se convierte en un león o lo que sea que el artista haya hecho, no por el cambio de materia en la figura, sino por la figura que se forja sobre la materia. Si se supone lo mismo en el caso del alma, no está lejos de la probabilidad; porque decimos que la Naturaleza, que todo lo crea, toma de la materia afín la parte que proviene del hombre y moldea su estatua dentro de sí misma. Y como la forma sigue al trabajo gradual de la piedra, al principio es algo indistinto, pero es más perfecto después de concluido el trabajo, así también en el moldeado del instrumento, la forma del alma se expresa en el sustrato de manera incompleta en lo incompleto y perfecta en lo que es perfecto; de hecho, habría sido perfecta desde el principio si nuestra naturaleza no hubiera sido mutilada por el mal. Así, nuestro género, sujeto a la pasión y a la naturaleza animal, provoca que la imagen divina no brille de inmediato en nuestra imagen, sino que lleve al hombre a la perfección mediante un cierto método y secuencia, a través de esos atributos del alma que son materiales y pertenecen más bien a la creación animal.

31. Τὸ δὲ τοιοῦτον δόγμα καὶ ὁ μέγας Ἀπόστολος ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους διδάσκει, λέγων· ὅτε ἡμιν νήπιος, ὡς νήπιος ἐλάλουν, ὡς νήπιος ἐλογιζόμεν· ὅτε δὲ γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου· οὐκ ἄλλης ἐν τῷ ἀνδρὶ τῆς ψυχῆς ἐπεισελθούσης παρὰ τὴν ἐν τῷ μειρακίῳ νοουμένην, ἢ νηπιωδεστέρα καταργεῖται διάνοια καὶ ἡ ἀνδρώδης ἐγγίνεται· ἀλλὰ τῆς αὐτῆς, ἐν ἐκείνῳ μὲν τὸ ἀτελές, ἐν τούτῳ δὲ διαδεικνυούσης τὸ τέλειον.

32. Ὡσπερ γὰρ τὰ φυόμενά τε καὶ ἀξάνοντα ζῆν λέγομεν, πάντα δὲ τὰ ἐν μετουσίᾳ ζωῆς καὶ φυσικῆς ὄντα κινήσεως οὐκ (318) ἂν τις ἄψυχα φήσειεν, οὐ μὴν οὐδὲ τελείας ψυχῆς μετέχει τὴν τοιαύτην ζωὴν ἔστιν εἰπεῖν· γενομένη γὰρ ἐν τοῖς φυτοῖς ψυχικὴ τις ἐνέργεια, μέχρι τῶν κατ' αἴσθησιν κινήματων οὐκ ἔφθασε· πάλιν δὲ κατὰ προσθήκην δύναμις τις ψυχικὴ τοῖς ἀλόγοις ἐγγινομένη, οὐδὲ αὐτὴ τοῦ τέλους ἐφίκετο, λόγου τε καὶ διανοίας χάριν ἐν ἑαυτῇ μὴ χωρήσασα—

33. Διὰ τοῦτο φαμεν τὴν μὲν ἀληθῆ καὶ τελείαν ψυχὴν ἀνθρωπίνην εἶναι, διὰ πάσης ἐνεργείας γνωριζομένην· εἰ δέ τι ἄλλο μετέχει ζωῆς, ἐν καταχρήσει τινὶ συνηθείας ἔμψυχον λέγομεν, ὅτι μὴ τελεία ἐν τούτοις ἐστὶν ἡ ψυχὴ, ἀλλὰ τινὰ μέρη ψυχικῆς ἐνεργείας, ἃ καὶ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὴν μυστικὴν τοῦ Μωϋσέως ἀνθρωπογονίαν ἐπιγεγενῆσθαι, διὰ τὴν πρὸς τὸ ἐμπαθὲς οἰκειότητα μεμαθήκαμεν· διὰ τοῦτο συμβουλευὼν ὁ Παῦλος τοῖς ἀκούειν αὐτοῦ δυναμένοις, τῆς τελειότητος ἔχεσθαι, καὶ τὸν τρόπον ὅπως ἂν τοῦ σπουδαζομένου τύχοιεν ὑποτίθεται, λέγων ἀπεκδύσασθαι δεῖν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον καὶ ἐνδύσασθαι τὸν ἀνακαινούμενον κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος.

34. Ἄλλ' ἐπανεέλθωμεν πάντες ἐπὶ τὴν θεοειδῆ χάριν ἐκείνην ἐν ἣ ἔκτισε τὸ κατ' ἀρχὰς τὸν ἄνθρωπον ὁ Θεὸς, εἰπὼν· ὅτι ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν· ὃ ἢ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμέν.

31. Esta doctrina nos la enseña el gran Apóstol en su *Epístola a los corintios* cuando dice: “Cuando era niño, hablaba como niño, entendía como niño y pensaba como niño; pero cuando me convertí en hombre, dejé las cosas infantiles” (*1 Co 13, 11*); no es que el alma que surge en el hombre sea diferente de la que sabemos que está en el niño, y el intelecto infantil falla mientras que el intelecto varonil aparece en nosotros; sino que la misma alma muestra su condición imperfecta en un momento, y perfecta en el otro.

32. Porque decimos que esas cosas están vivas, que brotan y crecen, y nadie negaría que todas las cosas que participan de la vida y el movimiento natural son animadas, pero al mismo tiempo no se puede decir que esa vida participa de un alma perfecta, pues aunque existe cierta operación animada en las plantas, no alcanza los movimientos del sentido; y, por otro lado, aunque existe un cierto poder animado adicional en los animales irracionales, tampoco alcanza la perfección, ya que no contiene en sí la gracia de la razón y la inteligencia.

33. Por esto decimos que el alma verdadera y perfecta es el alma humana, reconocida por cada operación; si algún otro comparte la vida, decimos que es un ser vivo por un uso común, ya que en estos casos su alma no es perfecta, sino que sólo tiene ciertas operaciones, como, según el relato místico de Moisés en el origen del hombre, lo aprendimos por la relación del hombre con los seres con los que comparte las pasiones (*cf. Gn 2, 19-21*). Así, Pablo, aconsejando a aquellos que pudieron escucharlo aferrarse a la perfección, indica también el modo en que pueden alcanzar ese objeto, diciéndoles que deben despojarse del hombre viejo y vestirse del hombre nuevo a imagen de Aquel que lo creó (*cf. Col 3, 9-10*).

34. Pero regresemos todos a esa gracia divina en la que Dios creó al hombre desde el principio, cuando dijo: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (*Gn 1, 26*); a Él sea la gloria y poder por los siglos de los siglos. Amén.