



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

Voluntad divina y decisión humana en Gregorio de Nisa

Francisco Bastitta Harriet (UBA - CONICET)

“Pero ¿cómo es que somos plenamente señores (ὄλως κύριοι) cuando estamos siendo conducidos (ἀγόμεθα)?”¹ Sin proponérselo, Plotino, figura paradigmática del llamado neoplatonismo, expresa en esta pregunta una de las paradojas más intrincadas del pensamiento antiguo, que quizás ni él mismo haya podido resolver de manera acabada. Se trata del célebre problema –planteado magistralmente por la Stoa– de los alcances de la libertad humana frente a la actividad absoluta y omniabarcadora de lo divino, representada desde los albores de la cultura griega por las figuras del Destino y la Necesidad, y luego también concebida por los filósofos como el entendimiento y el querer propios del primer principio, como *Lógos*, providencia y orden cósmico.

En lo que sigue expondré, a modo de respuesta al interrogante plotiniano, la concepción de la libertad humana de Gregorio de Nisa, quien, un siglo más tarde, se propone justamente dar cuenta del protagonismo real del hombre frente a la iniciativa divina e incluso frente a la naturaleza misma. Intentaré mostrar en cada paso los elementos del pensamiento filosófico previo que el Niseno adopta, cuestiona o intenta superar en su propio planteo del problema.

Arraigado en la tradición de los Padres orientales, Gregorio vislumbra la relación entre la actividad divina y la humana como una verdadera cooperación (συνέργεια), en la que ninguna de las dos iniciativas niega o prescinde de la otra. Claro está que también se ve urgido a enfrentar todas las formas de determinismo presentes en su tiempo, especialmente el fatalismo astrológico y el predestinismo psicológico de algunas corrientes gnósticas.

En primer lugar analizaremos en general el vínculo entre voluntad divina y libertad humana en nuestro autor y en sus predecesores, para luego adentrarnos en las

¹ Plotino, *Enéadas* VI 8 (39), 2, 19.

respuestas que ofrece en ese contexto al problema del destino y al eterno dilema del origen del mal.

La cultura griega clásica se debatía entre dos afirmaciones aparentemente contradictorias: por un lado, descubría un orden rígido y soberano que gobernaba todo el acontecer del universo, superior al reino de los mortales e incluso al de los dioses; y por el otro, pretendía preservar inocente al ámbito superior y divino frente a los innumerables excesos y maldades tan comunes entre los hombres.

Ya en la poesía homérica puede verse la profunda tensión entre estas dos exigencias de la mentalidad helénica; nada menos que en los primeros versos de *Ilíada* y de *Odisea*. En efecto, la más antigua de las obras homéricas comienza relatando la cólera de Aquiles y los innumerables dolores que acarreó para los aqueos, y dice que con todo ello se consumaba la voluntad (βουλή) de Zeus². Pero luego en *Odisea* Zeus mismo protesta sobre el modo en que los mortales responsabilizan (αἰτιώνται) a los dioses por los males, cuando son los hombres mismos, por su presunción, los que padecen dolores –dice– más allá de la fatalidad (ὑπὲρ μόρον)³.

La filosofía heredó esta tensión y en varios puntos polemizó con los poetas a causa de ella. Platón habla de un querer divino en sus diálogos de vejez. En *Timeo* (29d-e) afirma que la bondad del demiurgo es la causa (αἰτία) por la cual él ha constituido la generación y el universo. Él ‘quiso’ (ἐβουλήθη) –prosigue Platón– que las cosas estuvieran lo más próximas a él que fuera posible. Esta voluntad benefactora del artífice, que conduce al todo del desorden al orden (εἰς τάξιν) y lo dota de alma e intelecto es llamada también allí providencia de Dios (τοῦ θεοῦ πρόνοια)⁴. En un contexto similar, un pasaje del libro XII de *Leyes* sostiene que un intelecto dominante (ἐγκρατής νοῦς) es el que ha ordenado el universo y sugiere que las cosas llegaron a ser no por necesidades, sino por los razonamientos de la voluntad (βούλησις) en torno a la consumación de los bienes⁵. El platonismo medio desarrollaría una concepción de la voluntad divina y la providencia en base a estos pasajes⁶.

Pero, por otro lado, en un conocido pasaje del mito de Er⁷ Platón afirmaba que a las almas en su paso por el Hades no se les asigna un destino, sino que deben elegirlo (ὑμεῖς

² Vid. *Ilíada* I, 1-5.

³ Cf. *Odisea* I, 32-34.

⁴ Cf. Platón, *Timeo* 30 b4-c1.

⁵ Cf. Platón, *Leyes* XII, 966e-967a.

⁶ Vid. Alcínoo, *Didaskalikós* 10, 3; [Plutarco], *De fato*, 572F 5 y ss.; Calcidio, *In Timaeum* 176. Cf. et. Apuleyo, *De platone* I, 12; Nemesio de Émesa, *De nat. hom.* XLIV, 793b.

⁷ Platón, *República* X, 617d-e.

δαίμονα αἰρήσεσθε). Así, el modo de vida que cada alma asume depende de la propia elección; la causa o responsabilidad (αἰτία) es del que elige, no de Dios (θεὸς ἀνάϊτιος). También en *Timeo* Platón pretende eximir al demiurgo de los males humanos. Es por eso que éste encarga la creación de los cuerpos y de la parte inferior de las almas a los dioses jóvenes: “para no volverse él mismo responsable (αἴτιον) de sus males”⁸.

Debemos notar que esta ‘autonomía causal’ del sujeto, que defendieron a su manera todas las principales escuelas, no implica un verdadero indeterminismo de la elección en la filosofía antigua, al menos hasta la época helenística. El alma, el intelecto o el principio rector están en cada caso influidos por diversos condicionamientos, entre los cuales los filósofos proponen las vidas anteriores del alma, las opciones ya realizadas, la necesidad *interior* de los impulsos, deseos y pareceres, el carácter de cada persona, su educación o, en resumen, la naturaleza (φύσις) propia del agente.

No obstante, cuando la escuela estoica, simplificando y materializando el esquema cósmico de Platón, lleva al extremo el determinismo universal del Destino, los académicos y peripatéticos reaccionan con virulencia en su contra, y se ven obligados a sostener que no todo está predeterminado, e incluso vislumbran la posibilidad de ir en contra del Destino o de la naturaleza⁹. Pero el dilema planteado por la Stoa permanece. Dondequiera hicieran residir los filósofos el principio del obrar en nosotros, designado como ‘lo que está en nuestro poder’ (τὸ ἐφ’ ἡμῖν), aun si se tratara de la parte superior y espiritual del alma, este principio permanecería inserto en la naturaleza propia del agente y sujeto a sus leyes. ¿Puede entonces su iniciativa llamarse libre (ἐλεύθερα) o indeterminada? Este no era un problema que aquejara a Platón, a Aristóteles o incluso a Crisipo, pero sí llegó a ser central en el pensamiento pos-helenístico.

Volvemos entonces al interrogante citado al principio de este trabajo, que Plotino mismo reformula un poco más adelante, en referencia a la hipótesis del νοῦς y a otras realidades superiores: “Pero, en efecto, ¿cómo pertenece lo libre (τὸ ἐλεύθερον) a aquellos que también son esclavos de su propia naturaleza (δουλεύόντων καὶ τούτων τῇ αὐτῶν φύσει)?”¹⁰. Podemos reformularla en términos más extremos: ¿cómo puede haber libertad cuando todo es naturaleza o está sujeto necesariamente a su naturaleza?

La respuesta plotiniana es que la actividad intelectual y la conciencia vuelven por sí mismas libre al impulso natural hacia el bien¹¹, pero ella será insuficiente para un autor

⁸ Platón, *Timeo* 42e3-4.

⁹ Vid. Bobzien, Susanne, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1998, pp. 396-412; Sharples, Robert, *Peripatetic Philosophy 200 BC to AD 200. An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 232-232.

¹⁰ Plotino, *Enéadas* VI, 8 (39), 4, 10-11.

¹¹ Cf. *Ibid.* VI 8 (39), 3-7.

como Gregorio de Nisa. En su reflexión acerca del hombre se vuelve necesaria una dimensión humana distinta e irreductible a la necesidad y a la naturaleza. Esta nueva dimensión la funda nada menos que en su propia concepción de lo divino, que, en medio de los intensos debates teológicos del siglo IV, comenzó a ser pensado por los cristianos como una unión de esencia y naturaleza de tres personas o hipóstasis diferentes entre sí. Para Gregorio, así como en Dios esta diferenciación personal no involucra a la naturaleza común, del mismo modo en el hombre el carácter de persona se distinguirá de algún modo de la propia naturaleza. Leemos en su interpretación de la creación del hombre, el *De opificio hominis*:

¡Oh, qué maravilla! El sol es formado y ningún consejo lo precede; lo mismo el cielo; y no hay nada entre los seres de la creación que los iguale. Un prodigio tal es constituido por una sola palabra (ῥήματι μόνῳ) [...] Así también todas las cosas singulares –el éter, los astros, el aire intermedio, el mar, la tierra, los animales, las plantas– son conducidas a la creación por una palabra. Sólo a la formación del hombre se aproxima con circunspección (περιεσκεμμένως πρόσσεισιν) el Hacedor del universo, a fin de preparar *para él* (αὐτῷ) la materia de su constitución, asemejar su forma a una belleza arquetípica y, al proponerle un objetivo –gracias al cual llegará a ser–, modelar una naturaleza apropiada *para él* (κατάλληλον αὐτῷ δημιουργῆσαι τὴν φύσιν) y vinculada a las operaciones, que fuera conveniente para lo propuesto.¹²

Según el texto, Dios involucra su propia intimidad al decir “Hagamos al hombre...” (Gn 1, 26) como con ninguna otra criatura. No se dice simplemente que Dios crea otra naturaleza, sino que prepara y modela una naturaleza “para él”, el dativo αὐτῷ. Puede decirse que las personas divinas se dirigen aquí al sí mismo humano, fundan su *personidad*. Este elemento central de la *imago Dei* en el hombre trae consigo una plenitud de perfecciones, pero única entre todas ellas –dice Gregorio– es “el estar libre de la necesidad (τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι), y no subyugado por ninguna potestad natural (τινὶ φυσικῇ δυναστείᾳ), sino dirigir su arbitrio (γνώμην) con autogobierno (αὐτεξούσιον) hacia lo que le parece”¹³.

La imagen divina en el hombre implica para Gregorio una libertad que no es sólo una propiedad de su naturaleza, una facultad, una capacidad o un apetito. Se trata nada menos que de ser señor (κύριος) de la naturaleza. Es una autoridad (ἐξουσία) que Dios cedió por causa de su amor al hombre (ἔδωκεν ὑπὸ φιλανθρωπίας), como afirma en el *Dialogus de anima et resurrectione*¹⁴. Tengamos en cuenta que todavía en estas obras la autoridad de la persona residía para Gregorio en su principio intelectual, en el νοῦς como

¹² *De op. hom.* III, 2 (t. I 1, p. 124-126 Forbes).

¹³ *Ibid.* XVI, 11 (t. I 2, p. 202 Forbes).

¹⁴ Cf. *Dialogus de anima et resurrectione* (PG 46, 81D).

regente, que los alejandrinos Filón, Clemente y Orígenes habían identificado con el centro personal, siguiendo a los platónicos¹⁵. Pero Gregorio abandona paulatinamente esta postura, y pasa a ubicar el protagonismo del obrar en el sí mismo y en su decisión o προαίρεσις.

El esquema causal ha sufrido así una notable modificación. No se puede hablar de una causalidad descendente de la intelección o la volición divinas de la que el hombre meramente participa de acuerdo a la medida de su naturaleza. El decidir es propio del yo y está más allá incluso del entender y del querer. Es Dios sin intermediarios quien eleva a cada persona al ejercicio de este señorío sobre la propia naturaleza. En una obra más tardía, la *Oratio catechetica*, Gregorio lo expresa del siguiente modo:

El que tiene la autoridad sobre todo (τοῦ παντὸς τὴν ἐξουσίαν), por una sobreabundancia de su aprecio hacia el hombre, concedió (ἄφῆκε) también que algo estuviera bajo nuestra autoridad (τὴν ἡμετέραν ἐξουσίαν), de lo cual sólo es señor cada uno (οὗ μόνος ἕκαστος ἐστι κύριος). Y esto es la decisión (προαίρεσις), cierto recurso no esclavizado y autogobernado, fundado en la libertad de la razón.¹⁶

Por la προαίρεσις el hombre puede regir su propia vida, dirigir y moldear su naturaleza, intervenir y transformar la realidad del mundo. Epicteto el estoico también había llamado a la προαίρεσις ‘no esclavizada’ (ἄδούλευτον)¹⁷. La concebía como una resolución interior, libre e incoercible del hombre¹⁸. Ahora bien, en Epicteto esta disposición interna no pretende de ningún modo incidir en lo exterior o modificar el curso de los acontecimientos, sino más bien lo contrario: “¿Me es dado querer como se me antoja (ὡς ἔτυχεν θέλειν)? De ningún modo, sino que ser educado es esto: aprender a querer cada cosa del modo como sucede. ¿Y cómo suceden? Como las ordena el Ordenador”¹⁹.

Justino Mártir, en el contexto de la creación cristiana, habla de una elección libre (προαίρεσις ἔλευθέρᾳ) de los hombres²⁰, y dice que Dios los ‘capacitó’ o les ‘dio la potencia’ (ἐνεδυνάμωσε) para poder obrar bien o mal²¹. Alejandro de Afrodisia dirá medio siglo después, contra el necesitarismo de los estoicos, que los hombres poseen una ‘autoridad de elección’ (ἐξουσίαν τῆς αἰρέσεως) sobre sus acciones, derivada de la facultad deliberativa y de la razón, que los hace capaces de realizar acciones diferentes

¹⁵ Vid. e.g. Filón, *De inmut. Dei* 47, 1-4; Clemente de Alejandría, *Stromata* II, 11; Orígenes, *Peri Archôn* III, 1, 3-4.

¹⁶ *Oratio catechetica* (GNO III 5, 75, 13-17 Mühlenberg).

¹⁷ Epicteto, *Disertaciones* II, 10, 1.

¹⁸ Vid. *Ibid.* I, 17, 21; II, 15, 1.

¹⁹ *Ibid.* I, 12, 15.

²⁰ Justino, *Apologia* I, 43.3.

²¹ Cf. Justino, *Dialogus cum Tryphone* 88, 5.

en iguales circunstancias²². Sin embargo, tanto Justino como Alejandro sitúan el principio del obrar y la libertad en la razón y no vislumbran una instancia distinta o irreductible a la natural.

Entrando ahora en el problema del Destino, Gregorio dedica la obra breve *Contra Fatum*, contemporánea a la *Oratio catechetica*, a refutar la posición de un filósofo de Constantinopla influido por la filosofía griega pero también por el fatalismo astrológico caldeo-babilónico²³. Gregorio utiliza numerosos argumentos contra el Destino provenientes de la tradición patrística previa, en especial de Orígenes²⁴. Pero mientras el Alejandrino centra su argumentación –de modo más tradicional– en la compatibilidad de la presciencia divina (τοῦ θεοῦ προγνώσις) con lo que está en nuestro poder (τὸ ἐφ’ ἡμῖν), garantizando la causalidad de los agentes, Gregorio despliega su posición a partir de la προαίρεσις humana, que la necesidad no podría de ningún modo doblegar. “La decisión de cada uno (ἡ ἐκάστου προαίρεσις) es su fatalidad y su destino (μοῖρα καὶ εἰμαρμένη), al decidir según su autoridad lo que le parece”²⁵.

Es esta autoridad de la decisión, y la consistencia de la hipótesis o persona expresada en ella, la que anula la hipótesis del destino. Como si fueran dos contrincantes en pugna, Gregorio expresa con brillo retórico la impotencia de un destino impersonal frente a la persona humana y su iniciativa.

En efecto, dices que [el Destino] es inanimado, incapaz de decidir y que no posee sensación de lo bello ni de lo peor, si es que no tiene ni alma ni decisión (προαίρεσις) y no es contemplado según su propia hipótesis (κατ’ ἰδίαν ὑπόστασις). Es refrendado por vosotros que este posee tanta potencia, entonces ¿cómo entre los vivientes con decisión lo que no tiene hipótesis está por encima y se apodera de los hipostasiados, lo que no participa de la vida de los que participan de ella, lo inanimado de los animados, lo incapaz de decidir (τὸ ἀπροαίρετον) de los que conviven con la decisión (τῶν προαιρέσει συζώντων), lo que no admite la virtud de los que son conforme a la virtud, y en general lo que no es de los que son? Pues ¿en qué es denotada la hipótesis cuando se ha mascullado su nombre? No es un viviente, no es observado en una circunscripción ni es considerado Dios. Pues ¿cómo podría el que no percibe la virtud ni lo justo ser Dios? Y el que no es ninguna de estas cosas, ¿qué es?²⁶

²² Alejandro de Afrodisia, *De Fato* XI, 179.8 - 180.2. Cf. Bobzien, Susanne, Op. cit., pp. 406-408.

²³ Motta 2008, 17-18.

²⁴ Cf. Orígenes, *Comm. in Genesim* III, ap. *Philokalia* XXIII, 1-11, 14-22 (187-198, 202-210 Robinson).

²⁵ *Contra Fatum* (GNO III 2, 56, 16-18 McDonough).

²⁶ *Ibid.* (GNO III 2, 44.23 - 45.10).

El carácter impersonal o carente de hipóstasis del destino es expresado con adjetivos en neutro singular, que señalan sus defectos, su indefinición. Gregorio afirma que un poder así es incomparable con la voluntad divina²⁷. Él no tiene nada que hacer frente a las personas vivientes, que por el contrario sí están definidas en sí mismas o hipostasiadas, son diversas y poseen la autoridad de su decisión.

En cuanto al problema del origen del mal, la irreductibilidad de la persona a la esencia o naturaleza ofrece a Gregorio una interesante posibilidad de respuesta. En efecto, cuando en un sistema filosófico todo lo existente es considerado naturaleza, el mal también debe de alguna manera 'naturalizarse'. O bien se afirma que la maldad procede de alguna realidad coexistente al principio del orden y de la bondad, ya sea contraria o pasiva frente a él, o bien se considera que los males no son verdaderamente tales, al menos desde la perspectiva del principio o del despliegue necesario del cosmos.

Sabido es que la cosmovisión judeo-cristiana desafía esta concepción del mal y atribuye a las criaturas libres el ser las causantes del mal moral y también del mal físico. Con Gregorio de Nisa esta perspectiva adquiere una nueva fundamentación. El mal era para Gregorio, como para muchos Padres anteriores y para los platónicos, una privación (ἀποστέρησις) del ser y de la bondad, algo absolutamente ajeno (ἄλλότριον) a la naturaleza. Pero, si esto es realmente así, ¿cómo es la realidad del mal posible? Si no proviene del ser y de la naturaleza ¿De dónde surge?

Según nuestro autor, lo que causó el mal en primer lugar tiene que estar de alguna manera *más allá* del ser y de lo natural, aunque no en el sentido de superioridad del ἐπέκεινα platónico²⁸, sino como perteneciendo a un orden realmente distinto. Sólo así es concebible que haya introducido en la φύσις algo ajeno a ella. Gregorio propone a la προαίρεσις como la única que puede producir en el plano del ser algo distinto del ser. En la *Oratio* afirma que fuera de la decisión (ἔξω προαιρέσεως) ningún mal se da en sí mismo (ἐφ' ἑαυτοῦ κέῖται)²⁹. Tan cierto es que el mal debe su subsistencia y consistencia a esta actividad de las hipóstasis que, si ella dejara de sostenerlo, sería suprimido. Esto sucede, según Gregorio, cuando la προαίρεσις llega a situarse en el Creador:

Puesto que no es natural que la maldad exista fuera de la decisión, cuando toda la decisión llegue a Dios, la maldad será reducida a una absoluta destrucción, ya que no quedará ningún recipiente para ella.³⁰

²⁷ Cf. Ibid. (GNO III 2, 34, 11-14).

²⁸ Cf. Platón, *República* 509b.

²⁹ Cf. *Oratio catechetica* (GNO III 5, 28, 7-9 Mühlenberg).

³⁰ *Dialogus de anima et resurrectione* (PG 46, 101A).

Nuestro autor sostenía esta capacidad de ‘crear el mal’ de la decisión ya en sus primeros escritos. En su tratado *De virginitate*, escrito alrededor del 371, Gregorio afirma que el hombre, cuando pecó, “inauguró (ἐκαινοτόμησε) desde sí mismo lo que está más allá de la naturaleza (τὰ παρὰ φύσιν)”³¹.

Regresemos, entonces, por última vez a la paradoja expresada por Plotino: ¿cómo podemos ser plenamente señores cuando estamos siendo conducidos? A través de los distintos puntos que hemos analizado, la respuesta de Gregorio comienza a esclarecerse. Sólo puede ser garantizado un protagonismo de cada persona sobre su vida y en el mundo si ella es irreductible a su naturaleza o esencia, si no está completamente inmersa en el dinamismo necesario de su constitución sensible o inteligible. El Niseno atribuye este carácter a la hipóstasis o persona humana, y vuelve a la decisión una manifestación del sí mismo personal. Su señorío le fue delegado por la autoridad de las personas divinas, que también disponen libremente de su naturaleza y del todo. La cosmovisión patrística ha inaugurado un nuevo modo de concebir la libertad humana. Gregorio de Nisa es sin lugar a dudas uno de sus intérpretes más originales y audaces.

³¹ *De virginitate*, XII, 2, 39 (Aubineau).