


# Enfermedades del alma en los escritos de Gregorio de Nisa ¿Una metáfora o una verdadera analogía?

María Teresa Gargiulo de Vazquez  
Conicet - Universidad Nacional de Cuyo (Argentina) ✉ 

<https://www.doi.org/10.5209/ashf.98394>

Recibido: 08/10/2024 • Aceptado: 15/09/2025

**Resumen:** La figura de Cristo médico atraviesa la gran mayoría de los escritos apostólicos y patrísticos. Cristo se presenta a sí mismo como el sanador de los pecados de los hombres. Luego no debería extrañarnos que esta metáfora medicinal se haya hecho extensiva a gran parte de los escritos morales y teológicos hasta mediados del siglo XIII. El pecado se presenta, metafóricamente, como una enfermedad del alma. Ahora bien, si atendemos a ciertos escritos de los padres capadocios, particularmente a los de Gregorio de Nisa, la metáfora médica en ciertos casos es remplazada por una verdadera analogía. Las enfermedades del alma no se predicán sólo metafóricamente a las disposiciones morales y al pecado, sino que en sí mismas son entendidas como una auténtica participación del alma en el enfermar humano. La medicina Galénica parece haber incidido directamente en esta nueva comprensión de la enfermedad del alma.

**Palabras clave:** ciencia antigua; enfermedad del alma; Galeno; Gregorio de Nisa; medicina antigua.

## EN Diseases of the soul in the writings of Gregory of Nyssa: A metaphor or a true analogy?

**Abstract:** The figure of Christ the doctor runs through the vast majority of apostolic and patristic writings. Christ presents himself as the healer of men's sins. Therefore, it should not surprise us that this medicinal metaphor was extended to a large part of moral and theological writings until the middle of the 13th century. Sin is presented, metaphorically, as a disease of the soul. Now, if we look at certain writings of the Cappadocian fathers, particularly those of Gregory of Nyssa, the medical metaphor in certain cases is replaced by a true analogy. Diseases of the soul are not only metaphorically predicated on moral dispositions and sin, but they are understood in themselves as an authentic participation of the soul in human illness. Galenic medicine seems to have had a direct impact on this new understanding of the illness of the soul

**Keywords:** illness of the soul; Galen; Gregory of Nyssa ancient medicine

**Sumario:** 1. Introducción. 2. La necesidad de integrar el legado médico en una síntesis cristiana. 3. Su doctrina de las dolencias del alma: continuidad e innovación respecto de la tradición galénica. 4. Consideraciones finales

**Cómo citar:** Gargiulo de Vazquez, M.<sup>a</sup> T. (2026). "Enfermedades del alma en los escritos de Gregorio de Nisa ¿Una metáfora o una verdadera analogía?". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 43 (2), 267-277.

### Fuentes de financiación

Conicet

### Agradecimientos

#### 1. Introducción

Las metáforas médicas atraviesan la gran mayoría de los escritos apostólicos y patrísticos. Después de

todo, Cristo –tal como señalan los Evangelios– se presenta a sí mismo como el médico que sana a los enfermos y pecadores (Mt. 9, 12; Mc. 2, 17; Lc. 5, 31). Luego no debería extrañarnos que este tipo de metáforas se haya hecho extensiva a gran parte de los escritos morales y teológicos de los Padres de Iglesia.

La metáfora médica podemos encontrarla en textos de San Ignacio de Antioquía, San Justino y San Ireneo. También son copiosos los pasajes, en

los escritos de Clemente de Alejandría<sup>1</sup>, Orígenes<sup>2</sup>, Evagrio Póntico<sup>3</sup> donde se predica una virtualidad curativa a Cristo, la eucaristía, la penitencia, el ministerio de los obispos y la palabra del abad.

Ahora bien, si atendemos a ciertos escritos de los padres capadocios, particularmente a los de Gregorio de Nisa, la metáfora médica parece para dar lugar a una verdadera analogía. Las enfermedades del alma no se predicán sólo metafóricamente a ciertas disposiciones morales y al pecado, sino que ellas son comprendidas por nuestro obispo como una auténtica participación de alma en el enfermar humano. Y ello puede demostrarse por la incidencia directa que tuvo la medicina galénica en la formación intelectual de los padres capadocios. Lo que en el Evangelio y en la época apostólica fue una metáfora sugestiva se traduce en ciertos escritos de Gregorio de Nisa en una auténtica analogía donde es patente la incidencia de la comprensión galénica de las enfermedades del alma.

A modo de antecedentes directos de esta cuestión específica, cabe citar, la literatura que se ha ocupado de demostrar el conocimiento médico de Gregorio de Nisa. Con la intención de ser ilustrativos, podemos mencionar el estudio de Laplace y Daniélou<sup>4</sup> quienes establecen un claro paralelismo entre *De Hominis Opificio* de Gregorio de Nisa y el *De usu Partium* del médico de Pergámeno. En esta línea también se inscribe el estudio de López Salva<sup>5</sup> quien ha estudiado en este mismo tratado la recepción del concepto galénico de naturaleza y de los métodos hipocráticos. Wessel<sup>6</sup> abre aún más el abanico temático analizando en *De Hominis Opificio* la recepción de múltiples visiones de la ciencia griega.

El objetivo del presente estudio es analizar específicamente la continuidad y desarrollo de la doctrina galénica de las enfermedades del alma en *De Hominis Opificio* y en *De anima et resurrectione* de Gregorio de Nisa. Buscaremos dar cuenta de cómo la incorporación de la tradición galénica en una nueva síntesis cristiana permite comprender la doctrina de las enfermedades del alma de Gregorio no como una mera metáfora sino como una verdadera analogía del padecimiento corporal.

Nuestro autor no formula sistemáticamente una doctrina respecto a las enfermedades del alma. No obstante, a lo largo de los escritos recién citados podemos identificar numerosos pasajes que explicitan

y desarrollan supuestos respecto a la cura y tratamientos de las enfermedades del alma inaugurados por Galeno.

Para dar una respuesta a esta cuestión esbozaremos en primer lugar, una breve contextualización histórica de las razones que abogan los padres Capadocios respecto a la necesidad de la formación clásica y particularmente médica (1). Este derrotero histórico nos permitirá inscribir y/o traducir nuestra pregunta en el horizonte en el que fue originalmente formulada, a saber, descubrir el fundamento de esta exigencia de integrar la formación médica en una síntesis cristiana. En segundo lugar, analizaremos los textos de Gregorio de Nisa que transparentan puntualmente una comprensión analógica de las enfermedades del alma (2).

## 2. La necesidad de integrar el legado médico en una síntesis cristiana

Para entender el esfuerzo de Gregorio de Nisa por integrar en una nueva síntesis cristiana la tradición hipocrático-galénica es preciso dar cuenta de una discusión que se había desarrollado un siglo antes, a saber, ¿el amplio conocimiento que la ciencia secular, y particularmente el que la medicina clásica proveía acerca del hombre, podía ser consultado e incluso desarrollado por los cristianos?

Taciano el Asirio representa una de las posiciones más radicales en esta polémica. Él desaconsejaba y consideraba ilícito que los cristianos siquiera consultasen a los médicos y los insta a esperar solo de Dios el remedio de todas sus enfermedades. “La curación con remedios –escribe– procede, en todas sus formas, del engaño; pues si alguien es curado por la materia, confiando en ella, tanto más lo será abandonándose al poder de Dios”.<sup>7</sup> Un texto emblemático de esta actitud anti-helénica son las *Prescripciones contra todas las herejías* de Tertuliano donde escribía: “Alejémonos de todo intento de crear una cristiandad moteada de estoicismo, platonismo y compuestos dialécticos. Queremos a Jesucristo”.<sup>8</sup> Mas tarde, Tertuliano va a matizar esta posición radical. Pero sirve el texto citado a los fines representar esta posición que exigía al cristiano renunciar definitivamente a Atenas, a la Academia; y naturalmente, también al legado la medicina hipocrático-galénica.

Orígenes, en cambio, puede ser erigido como el paradigma de una posición conciliadora que busca purificar e integrar las especulaciones helénicas en una síntesis cristiana. Él recomendaba incorporar de “la filosofía griega las materias que pudieran ser como iniciaciones o propedéutica para el cristianismo”.<sup>9</sup> En este contexto, la medicina o fisiología se le presentan como un estudio indispensable para sus discípulos de la escuela de Alejandría y, más tarde, de Cesarea de Palestina.

<sup>1</sup> Paola Druille, «El poder sanador de la palabra en Clemente de Alejandría», *Circe de Clásicos y Moderno* 13 (13) (2009):123-137.

<sup>2</sup> Samuel Fernandez, *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, (Roma: Studia Ephemeridis Augustinianum 64, 1999).

<sup>3</sup> Para profundizar el tratamiento de la metáfora médica en el tratamiento evagriano de las dolencias del alma se pueden consultar Santiago Vazquez, «La figura del Cristo Médico y la acción terapéutica del gnóstico en Evagrio Póntico», *Veritas* 39 (2018):113-135.

<sup>4</sup> Jean Laplace y Jean Daniélou, *Grégoire de Nysse: La Création de l'homme* (Paris: Sources chrétiennes, 2002).

<sup>5</sup> Mercedes López Salva, «Tradición médica de Hipócrates y Galeno en el *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa», en J. Ángel y otros (eds.), *Estudios sobre la lengua del Corpus Hippocraticum y su tradición* (Madrid; Guillermo Escobar, 2020): 283-304.

<sup>6</sup> Susan Wessel, «The reception of Greek Science in Gregory of Nissa's *De hominis opificio*», *Vigiliae Christianae* 63 (2009), 24-46.

<sup>7</sup> Taciano, *Oratio ad Graecos*, en Edgar Johnson Goodspeed, (ed.) *Tatianus. Oratio ad Graecos. Die altesten Apologeten* (Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht:1915). col. 20.

<sup>8</sup> Tertuliano, *Prescripciones contra todas las herejías* 7, en Salvador Viscatillo (trad.), (Madrid, Ciudad Nueva: 2001) col 7.

<sup>9</sup> Orígenes. «Lettre D'Origène a Grégoire Le Taumaturge», en Henri Crouzel, (Ed.), *Remerciement a Origène, lettre D'Origène a Grégoire* (pp. 187-195). (Paris, Editions du Cerf:1969): 188-189.

Lo que hoy los críticos reconocen como el plan de estudio de la escuela de Alejandría<sup>10</sup> es expuesto por uno de los discípulos de Orígenes, Gregorio Taumaturgo en un opúsculo titulado, *Elogio del maestro cristiano*.<sup>11</sup> En la segunda parte de este escrito, dedicado a su formador, el autor describe con detenimiento el programa escalonado que había trazado su maestro Orígenes para sus discípulos. La formación comenzaba con los estudios de dialéctica, que comprendía la lógica y la crítica. Esta formación tenía como finalidad poder discernir lo verdadero de lo falso. Luego Orígenes exigía la preparación en las ciencias naturales: tales como Física, Cosmología y Fisiología, por un lado; y Matemática, Geometría y Astronomía, por el otro. Se pasaba posteriormente a los estudios superiores: filosofía, en su doble dimensión, como una ciencia verdadera y como una búsqueda de una manera excelsa de vivir. Las partes de la filosofía eran dos: la moral especulativa y la ciencia de Dios. La teología natural cerraba este ciclo de formación científico-filosófico. Una vez culminado este itinerario, podían los discípulos origenianos emprender el estudio de las Sagradas Escrituras, que no es sino el único fin de la "inteligencia del cristianismo".<sup>12</sup>

Este interés de Orígenes por la fisiología y otras ciencias se transmitió naturalmente de Alejandría a Capadocia. Gregorio el Taumaturgo, maestro de Macrina, abuela materna del Niseno, lleva a Capadocia esta paciente labor de discernimiento que logró incorporar el humanismo helénico a la fe. La Fisiología que era reconocida por Gregorio el Taumaturgo como "la lección sublime, divina y la más deseada por todos"<sup>13</sup> también fue parte medular de la formación de los padres Capadocios.

La fisiología, tal como cuenta el Niseno en *De Hominis Opificio*, un siglo más tarde de Orígenes, está constituida por una parte general y una especial. La primera se ocupa de los primeros elementos hasta de los cambios efectuados en el universo. Ella comprende lo que reconocemos como cosmología, geología y astronomía. La fisiología especial se ocupa, en cambio, de los seres vivos y particularmente del hombre.<sup>14</sup> A esta fisiología se refiere Gregorio de Nisa cuando cuenta que su madre le aconsejaba a su hermana Macrina los "cuidados médicos, ya que

también este arte ha sido dado por Dios para la salud de los hombres".<sup>15</sup>

Numerosos pasajes de los escritos de Gregorio de Nisa transparentan su esfuerzo por articular y asumir los conocimientos de la medicina hipocrático galénica en una comprensión cristiana del hombre. Su particular estima por la medicina la manifiesta al comenzar su carta a Eustaquio, el físico: "Todos los que practican la medicina seguramente tienen solicitud por su profesión. Y me parece que alguien que prefiriera su ciencia a todas las ocupaciones de esta vida daría con el juicio adecuado y no fallaría."<sup>16</sup>

Aún más, el Obispo de Nisa, se esfuerza por desarrollar el fundamento ontológico de estos esfuerzos por integrar la medicina griega, en su forma galénica, en una síntesis cristiana. Para ello desarrolla un particular principio exegético según el cual es patente la continuidad de las leyes de la *physis* y el querer de Dios.

Galeno había acusado al cristianismo de postular una noción de creación *ex nihilo* que violentaba la naturaleza. El médico de Pérgamo argumentaba que "Moisés piensa que todo le es posible a Dios, aunque se le ocurra hacer de la ceniza un buey o un caballo. Nosotros, en cambio, no opinamos así. Hay cosas imposibles en absoluto a la *Physis*. Por tanto, esas cosas no las intenta hacer Dios",<sup>17</sup> concluye el médico en *De usu partium*.

El Niseno responde aparentemente a esta objeción de Galeno mostrando que no hay incompatibilidad alguna entre la creación divina y el operar de la naturaleza en la sucesiva aparición de la tierra, las plantas, los animales y el hombre, relatada por Moisés.<sup>18</sup> Alega que la creación no violenta ni contradice en modo alguno a las leyes de la naturaleza. Por el contrario, tal como relata el Génesis, el desarrollo de la creación del hombre ha sido convenientemente organizado por su divino Artífice. La materia inanimada habría servido de soporte para la vida vegetal, pues en aquella preexisten las semillas de las plantas, explica. Luego, como no era posible que lo racional apareciera en lo puramente corpóreo, sino estaba precisamente unido con lo sensible, el Génesis relata que solo tras las plantas y las bestias fue creado el hombre. De este modo, la *physis* marcha constantemente como por un camino que le conduce a su perfección.<sup>19</sup> En su *De anima et resurrectione* el obispo de Nisa vuelve y reitera esta misma tesis:

Mientras tanto, permite que el siguiente argumento de estos asuntos se ofrezca como una especie de ejercicio de entrenamiento, [Kr. 50] para evitar las burlas de los oyentes contenciosos. La Palabra nos dice que lo divino procedió por una cierta secuencia gradual y ordenada a la creación del hombre. Cuando

<sup>10</sup> Para profundizar en el plan de estudio de la escuela de Alejandría se pueden consultar los siguientes estudios: Juan Salaverri, «La filosofía en la escuela Alejandría», *Gregorianum* 1 (5) (1934), 485-499; Fernando Rivas-Rebaque, «La escuela de Alejandría: los contextos en la primera inculturación de la Fe», en *Contexto y nueva evangelización*, ed. por en Gabino Urribarrí Bilbao (ed.). (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2007): 49-99; Jorge Juan Fernández Sangrador «Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría», (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1993); Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity. From its origins to 451 C.E.* (Leiden-Nueva York, Coptic Studies, 2. Brill: 1990): 13-116; Lorenzo Perrone, *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition*, Volume 2; Volume 58. (Leuven: Leuven University Press, 2003).

<sup>11</sup> Gregorio Taumaturgo. *Elogio del maestro cristiano*. Marcelo Merino (Trad.). (Madrid: Ciudad Nueva: 1994), cc. 7-17.

<sup>12</sup> Orígenes. *Lettre D'Origène a Grégoire*, p. 186.

<sup>13</sup> Gregorio Taumaturgo. *Elogio del maestro cristiano*, cc. 132-133.

<sup>14</sup> Gregorio de Nisa, *Hom. Op. c. 30. PG 44, 241 B, 230.*

<sup>15</sup> Gregorio de Nisa, *Vida de Macrina, Elogio de Basilio*. Lucas Mateo-Seco (Trad.) (Madrid, Ciudad Nueva, 1995): 103.

<sup>16</sup> Gregorio de Nisa, *The letters*. Anna Silvas (ed.) (Leyden Holanda, Brill: 2007), Letter 33, 18, p. 236: "All you who practice medicine surely have philanthropy for your profession. And it seems to me that one who preferred your science to all pursuits of this life would hit upon the proper judgment and not miss the mark."

<sup>17</sup> Galeno, *De usu partium* XI, 14.

<sup>18</sup> Gregorio de Nisa, *Hom., op.*, c 3. PG 44, 133d-136 A, 92-93.

<sup>19</sup> Gregorio de Nisa, *Hom. Op. C. 8 PG 44, 136 AC*. También se puede ver en *Contra Eunomion* III (8) PG 45 780 C.

se echaron los cimientos del universo, según relata la historia, el hombre no apareció en la tierra inmediatamente. En cambio, la naturaleza de los animales irracionales le precedía, y antes de ellos estaban las plantas. La Palabra muestra por esto, creo, que el poder vivificante se mezcló con la naturaleza corporal en una cierta secuencia. Primero se infundió en los que carecen de sentido, llegando luego a los dotados de él y, por último, subiendo hasta lo que está dotado de mente e inteligencia y participa de razón.<sup>20</sup>

La creación relatada por Moisés no introduce un operar arbitrario y mágico de parte de Dios. El Artífice de la creación no violenta ni contradice el orden que Él mismo ha inscripto en la *physis*. Trasladando este argumento al campo de la medicina, su hermano, Basilio de Cesarea, escribe que “la gracia de Dios es tan evidente en el poder curador de la medicina y de quienes la practican como lo es en las curas milagrosas”.<sup>21</sup> Es decir, no sólo el milagro manifiesta la intervención divina; sino que el mismo orden de la *physis*, revelado y explicitado por la medicina profana, da cuenta de su obrar divino.

Esta particular exegesis del Génesis de Gregorio de Nisa justifica y fundamenta su labor de síntesis entre los conocimientos médicos de su época y su comprensión cristiana del hombre. En estas coordenadas pueden entenderse sus esfuerzos por incorporar todos los conocimientos científicos que le proporciona el *De usu partium* de Galeno y el *de Hipocratis et Platonis dogmatibus* en la formulación de su medicina pastoral.

Tal como expondremos en el próximo punto, Gregorio de Nisa remite en sus escritos a un particular tratamiento de las enfermedades del alma, a una terapéutica del espíritu en el cual incorpora y transfigura elementos de la medicina clásica.

### 3. Su doctrina de las dolencias del alma: continuidad e innovación respecto de la tradición galénica

A continuación, presentaremos la incidencia de la comprensión galénica de las enfermedades del alma en los escritos de Gregorio de Nisa. Pero atendiendo a una cuestión particular: ¿En sus escritos el Niseno predica el término enfermedad con propiedad al alma, es decir, lógica y necesariamente, o solo de forma metafórica?

Para responder esta pregunta es preciso atender a una serie de consideraciones epistémicas que hace el mismo obispo de Nisa en los inicios de ciertos escritos.

Tanto en *De hominis opificio*<sup>22</sup> como en *In Hexaemeron*<sup>23</sup> Gregorio explica que su método de estudio consiste en desarrollar un argumento consistente y ordenado de modo que sea capaz de conciliar con la razón aquellas afirmaciones que provienen de la Escritura. El término que utiliza para designar esta secuencia de razonamiento lógico, capaz de respetar el significado del texto sagrado, es *ακολουθια*.

Gregorio de Nisa asocia este método lógico de razonamiento a Aristóteles<sup>24</sup> y a Galeno<sup>25</sup>. En *Contra fatum*<sup>26</sup> menciona a Galeno como aquel médico-filósofo que no se limitó a señalar una simple secuencia entre los fenómenos, sino que procuró demostrar su conexión necesaria. En *De anima et resurrectione* en cambio, se refiere a Aristóteles. Allí explica que: “Mientras que el filósofo Platón reflexiona sobre el alma de modo metafórico (*δι' αἰνιγματος*), el filósofo que vino tras él (i.e. Aristóteles) buscó la necesaria secuencia (*ἀκολουθῶν*), de los fenómenos de manera científica (*τεχνικῶς*)”.<sup>27</sup>

Estos pasajes nos permiten inferir dos conclusiones. En primer lugar, los escritos en los que Gregorio implementa este tipo de argumentación revelan su intencionalidad filosófico-científica, es decir, su intención de abordar las cuestiones de fe argumentando de modo tal que sea explícita la continuidad entre los fenómenos teológicos, científicos y filosóficos. Se trata, en este caso, de escritos que no pueden ser reducidos a meros discursos retóricos con intencionalidad persuasiva. Tampoco son escritos poéticos que procuran simplemente deleitar o purificar. En ellos es explícito el intento dialéctico y científico de demostrar, a partir de la inteligencia de las ciencias naturales, la medicina y la filosofía,

<sup>20</sup> Las cursivas y la traducción castellana es nuestra. Se puede confrontar con la de Silvas: “36. ‘In the meantime let the following argument of these matters be offered as a kind of training exercise, [Kr. 50] to avoid the sneers of contentious hearers. The Word tells us that the divine proceeded by a certain gradual and orderly sequence to the creation of man. When the foundations of the universe were laid, as the history relates, man did not appear on the earth straightaway. Instead the nature of the irrational animals preceded him, and preceding them were the plants. 37. The Word shows by this, I think, that the life-giving power mingled itself with the bodily nature in a certain sequence. First it infused itself into the insensate, and after that advanced into the sensate, and then it ascended to the intelligent and rational.’” Gregorio de Nisa, *De anima et resurrectione*, en *Macrina the younger, Philosopher of god*, ed. por Anna M. Silvas (ed.) (Brepols: Turnhout, Belgium 2008), I, Cap. 3, pas. 36-37, p. 193.

<sup>21</sup> Basilio, *Regla* 55; PG 31, 1048b.

<sup>22</sup> Gregorio de Nisa, *Hom. Op.* PG 44, 128A 11-128B 12. Para profundizar en el abordaje filosófico que implementa Gregorio se puede ver en Hubertus R. Drobner, «Gregory of Nyssa as Philosopher: *De anima et resurrectione* and *De hominis opificio*», *Dionysius* 18 (2000): 69-102.

<sup>23</sup> Gregorio de Nisa, *In Hexaemeron*, PG 44, 68 B-D. Un poco más adelante escribe: “Sin alterar en nada el significado literal del texto en un simbolismo alegórico, ni dejando ninguno de los puntos que nos fueran planteados sin explicación, seguimos el orden natural de razones tanto como pudimos, en orden de examinar el texto más profundamente, respetando al mismo tiempo su significado”. *In Hexaemeron*, PG 44, 121 D - 124 B).

<sup>24</sup> Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium* I 46 (GNO I 37).

<sup>25</sup> Para estudiar la incidencia de Galeno sobre el método de estudio de Gregorio se pueden consultar los estudios de Drobner, «Gregory of Nyssa as Philosopher» ... y López Salva, «Tradición médica de Hipócrates».

<sup>26</sup> Gregorio de Nisa, *Contra fatum*, PG 45, 164 B.

<sup>27</sup> Gregorio de Nisa, *De anima et resurrectione* (PG 44, 52 A). Las negritas y la traducción castellana es nuestra. Se puede confrontar nuestra traducción con la de Silvas, I, Cap. 3, pasajes. 8-10, p. 189-190: “8 Instead, we use Holy Scripture as the rule and the norm of every doctrine, necessarily fixing our eyes upon it and accepting only that which is in harmony with the goal of those writings. 9. Accordingly, we must set aside the Platonic chariot and [Kr. 42] the pair of horses yoked to it each maintaining a different pace to the other and the charioteer set over them and all other such details with which he philosophizes in figures about the soul. 10. We must also leave aside whatever was said by the philosopher after him, who after he had reasoned technically about phenomena.”

los misterios teológicos. Y, de ese modo, mitigar el escepticismo hacia el cristianismo de las élites intelectuales paganas.

En segundo lugar, el abandono de las consideraciones metafóricas en ciertos textos nos brinda, además, una nueva clave de análisis para comprender su doctrina sobre las dolencias del alma. Siguiendo a Aristóteles, Gregorio de Nisa excluye de la ciencia y la filosofía, al menos en su parte demostrativa, la metáfora.

Ciertamente el Estagirita<sup>28</sup> admite que puede ser válido recurrir a ella para los discursos retóricos y dialécticos. Ella puede constituir un elemento didáctico al final de las demostraciones. Pero la metáfora no constituye en sí misma un argumento demostrativo<sup>29</sup> que es lo que se propone formular justamente Gregorio en estos escritos, a saber, demostrar la necesaria conexión causal entre dos fenómenos.<sup>30</sup>

Sin embargo, en numerosas cartas y otros escritos pastorales, Gregorio de Nisa acude a la metáfora médica para referirse a las realidades espirituales. En la *Vida de Moisés*<sup>31</sup> se refiere al Verbo Encarnado como el médico de las almas. En sus *Homilias sobre el Eclesiastés*<sup>32</sup> retoma esta imagen explicando que el Verbo cura la herida de la humanidad mediante su economía salvífica-medicinal. En *Sobre el amor a los pobres* compara el pecado con la lepra, que al entender de la medicina de la época, es una enfermedad donde la sangre es invadida por humores que la infectan.<sup>33</sup> En *La gran catequesis* escribe: “Nuestra naturaleza, enferma, tenía necesidad del médico; el hombre, caído, necesitaba de alguien que lo levantara”.<sup>34</sup> En *Contra Eunomio* retoma la clave médica como instrumento de comprensión de la obra de Cristo. Alega que “Él nació entre nosotros para la cura de la enfermedad del pecado, adaptando el ejercicio de su poder sanador en una manera correspondiente al sufrimiento”.<sup>35</sup> Sin ánimo de ser exhaustivos podemos remitirnos al estudio de Brouchet<sup>36</sup> y Janini<sup>37</sup> quienes han demostrado la preeminencia

que tiene la imagen de Cristo médico sobre otras metáforas utilizadas por el Obispo de Nisa.

Ahora bien, en la metáfora médica Gregorio reemplaza una palabra habitual y propia como es la de salvación para referirse a la obra redentora del Verbo, por otra poco común extraída del saber médico, en virtud de una comparación. La redención es comparada con el procedimiento terapéutico desarrollado por la medicina profana en las enfermedades del cuerpo.

Aristóteles (*Poet.* 21, 1457b.6-7) define la metáfora como la “transferencia del nombre de una cosa a otra”. En virtud de alguna semejanza delimitada se le predica a un objeto un término que le es naturalmente ajeno. Se trata de un cambio de nombres donde se reemplaza la palabra que se dice con propiedad a un objeto, por otra que le es naturalmente extraña. Pero la metáfora no explicita, en última instancia, la semejanza que existiría entre estos términos. Deja abierta a los interlocutores del discurso, la interpretación de esta comparación. En este sentido no dice lo que las cosas son en sí mismas; sólo las refiere de manera impropia.

Galeno, por su parte, excluye la metáfora de la demostración científica. En *Acerca de las doctrinas de Hipócrates y Platón*, le exige al médico ejercitarse no sólo en la observación sino también en el discernimiento de las premisas en las que se basan los argumentos. En esta dirección distingue cuatro tipos de premisas: científicas, dialécticas, retóricas y sofísticas. Las premisas científicas son aquellas en las que puede demostrarse si los términos predicen o no propiedades y atributos adecuados a la esencia misma del asunto investigado. Los argumentos dialécticos, retóricos o sofísticos, en cambio, se fundamentan en citas de autoridad o explotan la semejanza entre las formas de expresión. Es decir, explica Galeno, “están dispuestas fraudulentamente con ciertas homonimias o figuras del lenguaje”.<sup>38</sup> El médico insiste que un elemento distintivo de la demostración científica consiste en dar cuenta de las semejanzas, diferencias o analogías que se predicen entre ciertas cosas. En este contexto acusa puntualmente a Crisipo de formular argumentos solo probables y retóricos cuando, haciendo uso de versos de poetas y trágicos antiguos que describen la vivencia de la ira y el deseo, pretende resolver la cuestión sobre la sede del principio rector del alma.<sup>39</sup> Este procedimiento es inválido en tanto que se funda en imágenes que no explicitan ni prueban, por sí mismas y en un sentido propio, la posición del principio rector.

Siguiendo estas consignas epistémicas del Estagirita y del Médico de Pergamo, el Niseno abandona en ciertos textos la obscuridad del discurso metafórico.<sup>40</sup> En *De Hominis Opificio* y *De Anima et Resurrectione*, se esfuerza por formular argumentos que den cuenta de la necesaria y lógica relación

<sup>28</sup> Cf. Aristóteles, *Poética*, ed. por García Yebra (Madrid: Gredos, 1974), 22, 1459a.4-6; *Retórica*, en *Tratados de lógica*, Introd., trad., notas por Miguel Candel Sanmartín, (Madrid: Gredos, 1982), III, 2, 1404b.30-37.

<sup>29</sup> Aristóteles, *Tópicos*, en *Tratados de lógica...*, IV, 3, 123a.33-37.

<sup>30</sup> Gregorio de Nisa, *In Hexaemeron*, PG 44, 100 B, 108 D, 113 A.

<sup>31</sup> Gregorio de Nisa, “Vida de Moisés”, en *Semillas de contemplación*, trad. por Teodoro Martín (pp.197-336), (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015), p. 255.

<sup>32</sup> Gregorio de Nisa, *Homilias sobre el Eclesiastés*, trad. por Ramón Cornavaca y Octavio Peveraro, (Madrid: Ciudad Nueva, 2012), p. 44.

<sup>33</sup> Gregorio de Nisa, «On the love of the poor: On the saying, Whoever has done it to one of these has done it to me», en *The hungry are dying*, trad. por Susan Holman, (199-206) (New York: Oxford University Press, 2001), p. 205.

<sup>34</sup> Gregorio de Nisa, *La gran catequesis*, trad. por Argimiro Velasco. (Madrid: Ciudad Nueva, 1990), p. 77.

<sup>35</sup> Gregorio de Nisa, *Contra Eunomio*, en *Gregorio di Nissa, opere dogmatiche*, ed. y trad. por Claudio Moreschini (pp. 681-1726). (Milán: Bompiani, 2014), III, IV, 65.

<sup>36</sup> Jean-René Brouchet, «La vision de l'économie du salut selon S. Grégoire de Nysse», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 70/4 (1968) 613-644. Para el estudio de las tres consecuencias del pecado que cura el Cristo-médico en Gregorio de Nisa se puede consultar Moreschini, *Gregorio di Nissa, opere dogmatiche...* pp. 29-30.

<sup>37</sup> José Janini Cuesta, «La penitencia medicinal desde la *Didascalia Apostolorum* a San Gregorio de Nisa». *Revista Española de Teología*, VII (1947), 337-362; *La antropología y la Medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*. (Madrid: Consejo

Superior de Investigaciones Científicas Instituto Bernardino de Sahagún de Antropología y Etnografía, 1946).

<sup>38</sup> Galeno, PHP 2. 8.2-51. *On the doctrines of Hippocrates and Plato*. Third edition. 3 Vol., ed., trad. y coment. por Phillip de Lacy. (Berlin: Akademie-Verlag, 2015). En adelante se citará la obra con las siglas PHP: *De Placitis Hippocratis et Platones*.

<sup>39</sup> Galeno, PHP 2.4.3-5; 3.1.

<sup>40</sup> Gregorio de Nisa *De anima et resurrectione* PG 44, 52 A; *Hom. Op. C. 15* PG 44, 176C-177A; *In Hexaemeron*, PG 44, 121 D-124 B.

entre los padecimientos del cuerpo, el alma y el espíritu. En ellos evita explícitamente la tentación de definir indirectamente las dolencias del alma, es decir, a través de una mera relación de semejanza o similitud figurativa con las dolencias corporales. Busca definir las en sentido propio lo que equivale a revelar su naturaleza y fundamento teológico.

En *De Anima et Resurrectione*, el Niseno explica que el alma puede padecer toda una suerte de dolencias distintas a las del cuerpo. Ella, en su acepción propia, padece, sufre afecciones y perturbaciones. Ciertamente las dolencias que pueden afectarla son de otro tipo. En las palabras de su maestra Macrina, Gregorio reconoce la condición de posibilidad de estas enfermedades del alma:

La naturaleza intelectual e inmaterial, [respondió ella], ni se contrae ni se dispersa, ya que la contracción y la dispersión son propiedades únicamente de los cuerpos. [...] ¿Qué hay en todo esto de triste, de sombrío, de melancólico (το σκυθρωπόν), si lo visible cambia por lo que es sin forma visible? ¿Por qué causa tu mente está irritada (tan enfurecida δια ε ληταί) con la muerte?<sup>41</sup>

La paradoja de esta escena es que mientras Macrina le explica a Gregorio que el alma en cuanto incorpórea no puede padecer las alteraciones de la materia, le reconoce a su interlocutor sus padecimientos de tristeza e irritación ante su próxima muerte. El obispo parece reconocer aquí ciertos padecimientos del alma. Y por ello, unos pasajes más adelante, pasa a considerar la naturaleza de estas dolencias.

En esta dirección, el Niseno fundamenta formalmente este padecer anímico en la animalidad constitutiva del hombre. Su comprensión antropológica reconoce no solo la fuerza de la mente por la cual el hombre contempla las ciencias, sino también la fuerza de la concupiscencia (τὸ ἐπιθυμητικόν) y la fuerza excitante de la ira (τὸ θυμοειδές). Estas dos últimas fuerzas o facultades, coesenciales o consustanciales al hombre, pueden constituir un verdadero “*pathos*”, esto es, “verdaderas afecciones y perturbaciones de la naturaleza”<sup>42</sup>. A pesar de tener los órganos sanos,<sup>43</sup> explica el obispo, las pasiones pueden conducir al hombre a la irracionalidad, la estulticia y la demencia. Escribe:

De la misma manera si las pasiones no son llevadas en nosotros a lo que pide la realidad y a lo que es recto, sino que los afectos

y perturbaciones llegan a superar la potestad de la mente, cuando el hombre degenera en bestia y es convertido en fiera por la fuerza de tales pasiones, de naturaleza divina y pensante se transforma en naturaleza irracional, estulta y privada de juicio.<sup>44</sup>

El propósito del Gregorio no es establecer una mera comparación figurativa con las dolencias corporales sino escudriñar la verdadera naturaleza de estas dolencias del alma y la real participación que tienen en las afecciones del cuerpo. Y para ello parecería apropiarse aquí de una tesis fundamental de la doctrina galénica acerca de las enfermedades del alma.

El médico de Pergamo ya había señalado a las pasiones como verdaderos *pathos* del alma en la medida que suponen una alteración, remoción o pérdida de un orden o proporción. Las emociones habían sido entendidas por la medicina clásica como el movimiento natural, la *energeia* propia del apetito irascible y concupiscible. Pero en la medida que éstas son excesivas o inmoderadas constituyen una verdadera afección (*pathos*) –apunta Galeno– de estas facultades del alma y de todo el cuerpo. Pues debido a su falta de medida se tornan movimientos contrarios a la naturaleza de esa parte del alma.<sup>45</sup>

El obispo precisa que estas dolencias no deberían entenderse propiamente como dolencias del *Nous* sino más bien como padecimientos propios de la animalidad sensitiva constitutiva de la persona humana.<sup>46</sup> No por estar en el alma, explica, las pasiones son el alma.<sup>47</sup> El alma humana no puede ser definida por aquello que tenemos en común con los animales, sino por sus elementos propios. A saber, los movimientos de la concupiscencia y de la ira son comunes tanto a los seres racionales como a los irracionales.<sup>48</sup> De aquí que, según el obispo, esta suerte de dolencias que infligen las pasiones las padecería la animalidad del alma humana pues se predicen de modo propio al apetito concupiscible e irascible.

Ahora bien, no solo las pasiones pueden constituir verdaderas afecciones anímicas. La transmutación de un humor u órgano corporal también es padecida por el alma. En los capítulos del 12 al 15 del *De Hominis Opificio* Gregorio de Nisa explica que el alma siente en el cuerpo y que la mente entiende por

<sup>41</sup> La traducción castellana es nuestra. Se puede confrontar nuestra traducción con la de Silvas: “53. ‘But the intelligible and non-dimensional,’ she replied, ‘is neither contracted nor dispersed since contraction and dispersal are the property only of bodies. (...) whereas the intellectual and non-dimensional nature is not susceptible to the effects of distance. 59. ‘The soul, therefore, exists in those elements in which it once came into being, for there is no necessity tearing it away from its coherence with them. What cause for gloom is there, then, in this, if the visible is exchanged for that which is without visible form, and why does your mind bear such a grudge against death?’ Gregorio de Nisa, Silvas (Trad.) *De anima et resurrectione*, I, Cap. 2, pasaje. 53-59, p. 187.

<sup>42</sup> Gregorio de Nisa, Silvas (Trad.) *De anima et resurrectione*, I, Cap. 3, pasajes 44-45, p.194.

<sup>43</sup> Gregorio de Nisa, *Hom. Op. C. 12. PG 44, 164 D.*

<sup>44</sup> Gregorio de Nisa, Silvas (Trad.) *De anima et resurrectione*, I, Cap. 3, pasajes 49-50, p.195: “The activities of desire and pleasure in them are not directed to any of the higher realities, and no other impulse observed in them is directed by any reason to the beneficial. 50. So it is with us too, if these impulses are not led by reasoning in the right direction and if the passions prevail against the mastery of the mind, the human being is changed from the rational and the godlike to the irrational and unthinking, being reduced to the level of an animal by the force of these passions.”

<sup>45</sup> Galeno, PHP, 6.1. 6-7; 6.1. 14-16.

<sup>46</sup> Gregorio de Nisa, *Hom. Op. C. 30 PG 44, 256A-B*: “Así nuestra comunidad en esa generación que está sujeta a la pasión y de naturaleza animal, hace que la imagen Divina no resplandezca inmediatamente en nuestra formación, sino que lleva al hombre a la perfección por un cierto método y secuencia, a través de aquellos atributos del alma que son materiales, y pertenecen más bien a la creación animal”.

<sup>47</sup> Gregorio de Nisa, Silvas (Trad.) *De anima et resurrectione*, I, Cap. 3, pasajes 1-3, p. 188.

<sup>48</sup> Gregorio de Nisa, Silvas (Trad.) *De anima et resurrectione*, I, Cap. 3, pasajes 5-19, pp. 188-191.

medio de los sentidos.<sup>49</sup> Luego, por su misma condición natural, ella padece las afecciones del cuerpo. En esta línea, cita el caso de las aberraciones mentales en las cuales se ve debilitada la operación natural del intelecto en virtud de un daño en las membranas cerebrales:

Ciertamente, somos conscientes de que las aberraciones mentales no surgen solo de la pesadez de cabeza, sino que los médicos expertos declaran que nuestro intelecto también está debilitado por las membranas que subyacen a los lados afectados por la enfermedad, cuando llaman a la enfermedad frenesí, ya que el nombre dado a esas membranas es φρένες.<sup>50</sup>

Si el cuerpo y sus órganos respectivos padecen alguna afección, la mente “permanece inoperante e ineficaz”<sup>51</sup> escribe. Por el contrario, cuando el hombre no padece ninguna transmutación o perversión corporal “la mente ejerce su propio poder, y se establece firmemente en aquellos que gozan de buena salud”.<sup>52</sup>

Como en Galeno, ciertas perturbaciones corporales tienen para Gregorio una conexión con la vida psíquica y moral del hombre. Más aun, a semejanza de la idea que Galeno desarrolla en *Quod Animi Mores Corporis temperamenta Sequuntur (Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo)*<sup>53</sup>, para Gregorio muchas aberraciones mentales derivan de estas afecciones corporales.

Pero Gregorio da un paso más en su intento y reconoce que por el predominio de las pasiones la *ratio* también puede caer en el error y comportarse como causa de toda una serie de dolencias para el alma:

Pero junto a ellas (las pasiones) se ha esparcido el error sobre el juicio de lo honesto y de lo bueno y lo que en realidad sólo es bueno y recto por su naturaleza fue cubierto de tinieblas y oscurecido por el germen del fraude y del error que creció simultáneamente (pues la facultad de desear, no nació y creció para lo que por naturaleza es bueno y honesto, para la cual no había sido infundida, sino que cambió el germen en una naturaleza bestial,

propia del ganado y desprovista de razón por haberse apoderado del apetito y del imperio del deseo un juicio grave sobre el bien y la rectitud).<sup>54</sup>

Nuestro autor reconoce como verdaderos *pathos* del alma a los errores del juicio respecto de lo bueno y lo recto. Dichos errores justificarían un particular imperio del apetito concupiscible e irascible. Por el movimiento de las pasiones, se introduce un error en el discernimiento de lo honesto y de lo bueno. De este modo, aquello que por naturaleza es en sí mismo bueno y recto quedó oscurecido por el crecimiento simultáneo del engaño y del error. Esto ocurre porque la facultad de desear no se orienta hacia el bien y lo honesto, que constituían su finalidad propia. En consecuencia, el juicio sobre el bien y la rectitud es dominado y distorsionado por un apetito desordenado.

Nuevamente resulta particularmente significativa la coincidencia de esta tesis con la doctrina galénica. Recordemos que para el médico de Pérgamo ciertas afecciones del alma pueden ser ocasionadas por diversos tipos de errores cognitivos, particularmente aquellos que consisten en “una suposición falsa sobre el fin de la vida, que se deben originalmente, no a un desorden de las pasiones, sino a una falla en el razonamiento del logos.”<sup>55</sup> En esta misma línea, Galeno apuntaba que “el médico debe considerar como parte de su tarea, no sólo descubrir la idiosincrasia del paciente, sino también averiguar qué es lo que oprime su mente”.<sup>56</sup> Estos juicios erróneos o *hamartemata*<sup>57</sup> manifiestan para Galeno una falta de entrenamiento del entendimiento para distinguir entre argumentos verdaderos, falsos y probables.<sup>58</sup> No son sino afecciones que padece el *logistikon*, es decir, errores de tipo intelectual acerca de la finalidad

<sup>49</sup> Gregorio de Nisa, *Hom. Op.* C. 12 y 15 PG 44.

<sup>50</sup> Gregorio de Nisa, *Hom. Op.* C. 12. PG 44, 157 D.

<sup>51</sup> Gregorio de Nisa, *Hom. Op.* C. 12. PG 44, 161A-C. También se puede ver *Hom. Op.* C. 12. PG 44, 164C-D: “la razón no tiene curso libre en el caso de aquellos cuyas membranas cerebrales están en una condición antinatural, nuestro argumento mostró que con respecto a cada parte de la naturaleza compuesta del hombre, por la cual cada hombre tiene alguna operación natural, el poder del alma permanece igualmente ineficaz si la parte no continúa en su condición natural.” En *Hom. Op.* C. 15. PG 44, 177 C, concluye: “mientras la naturaleza prospera según su propio orden, la mente también es operativa; pero si alguna desgracia sobreviene al primero, el movimiento del intelecto se detiene correspondientemente”.

<sup>52</sup> Gregorio de Nisa, *Hom. Op.* C. 12. PG 44, 164 D.

<sup>53</sup> Galeno, *Quod Animi Mores Corporis temperamenta Sequuntur* 3, 779: “El temperamento del cuerpo transforma las funciones del alma” dice Galeno en una fórmula que sintetiza la idea que transmite esta obra, cuyo título ya resulta sugerente: *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*, trad. por Juana Zaragoza Gras, (Madrid: Gredos, 2003).

<sup>54</sup> Gregorio de Nisa, Silvas (Trad.) *De anima et resurrectione*, I, Cap. 3, pasajes 57-58, p.196: “But since there has been sown among these a thoroughly mistaken judgement as to beauty and that alone which is truly beautiful in its own nature (cf. Matthew 19. 17) has been thrown into 47 shade by the sprout of delusion springing up along with it, 58. for the principle of desire has not sprung up and matured towards that which is beautiful by nature because of which it was sown in us, but it has altered its growth towards the bestial and irrational, the desiring impulse being steered in this direction by the mistaken judgement as to beauty.”

<sup>55</sup> Galeno, *De Animi Cuiuslibet Peccatorum Dignotione et Curatione (Pecc. Dig.)*. En *Galeni: Selected Works, Ars. Medica*, Trad. Intr. y Notas por Peter Singer (Oxford, New York: Oxford University Press, 1997): 5.64.3; 5.63.9-5.

<sup>56</sup> Galeno, *Hippocratis Epidemiarum. (Hipp. Epid)* Librum VI Commentariorum I-VIII, en U. Vagelpohl (Walter de Gruyter: Berlín 2022), comentario. I-VIII. Más adelante escribe: “La cura de una persona cuya enfermedad se ha originado en su mente solo puede lograrse mediante la remoción de la idea fija, y no por medio de la comida y la bebida, condiciones de vida, baños, paseos y cosas por el estilo”. In *Hipp. Epid. VI* com. I-VIII.

<sup>57</sup> Galeno, *Pecc. Dig.* 5.85.5; 5.59.5; 5.59.11; 60.5; 60.10; 61.5; 63.9; 63.15; 64.3; 76.12; 77.2; 77.5; 77.11.12; 77.14; 78.4; 78.11; 91.7; 97.2; 103.15.

<sup>58</sup> Galeno, *Pecc. Dig.* 5.72. Galeno e ilustra esta tesis con el siguiente ejemplo: la opinión de que el dinero es un bien no es un *hamartemata*, sino la opinión según la cual “el dinero es el mayor bien” o “no vale la pena vivir sin dinero”. En esta línea, la avaricia se le presenta no solo como un movimiento de la pasión sino fundamentalmente como un juicio errado: como la falsa suposición de que el dinero es el mayor bien. Cf. *PHP* 4.5.25

de la vida.<sup>59</sup> De aquí que al médico de Pérgamo se le presente como indispensable que el paciente se instruya en el método lógico o demostrativo para poder elegir una forma de vida conforme a la naturaleza racional.<sup>60</sup>

En continuidad con la medicina galénica, Gregorio de Nisa reconoce como auténticas dolencias estos errores del juicio respecto de lo bueno y lo recto. Notemos que se trata de errores cognitivos que se resolverían en la dimensión intelectual del hombre:

Admito que es cierto que la parte intelectual del alma se ve a menudo turbada por el predominio de las pasiones; y que la razón está embotada por algún accidente corporal para impedir su operación natural; y que el corazón es una especie de fuente del elemento ardiente en el cuerpo, y se mueve en correspondencia con los impulsos de la pasión; y además, de esto, no rechazo (ya que escucho mucho el mismo relato de aquellos que dedican su tiempo a las investigaciones anatómicas) la afirmación de que la membrana cerebral (según la teoría de aquellos que tienen tal punto de vista fisiológico), envolviendo en sí mismo el cerebro, y sumergido en los vapores que de él emanan, forma un fundamento para los sentidos; sin embargo, no sostengo esto como una prueba de que la naturaleza incorpórea está limitada por ningún límite de lugar.<sup>61</sup>

En este pasaje Gregorio de Nisa distingue dos modos por los cuales la mente puede convertirse en sujeto real y propio de un padecimiento. En primer lugar, por el predominio de las mismas pasiones las cuales pueden turbar o dificultar la operación natural de la parte intelectual del alma. En segundo lugar, una lesión o transmutación de un órgano específico, sea del corazón, el hígado o el cerebro, también constituye accidentalmente un auténtico padecimiento del alma. Finalmente, tal como vimos más arriba, el hombre también puede padecer propiamente un juicio errado acerca de lo bueno y lo recto.

Ahora bien, esta tesis que el obispo de Nisa asume de la tradición galénica plantea la siguiente paradoja o dificultad: ¿puede traslucirse la *imago Dei* en una creatura cuyas dinámicas sensibles e inteligibles están sujetas necesariamente a una naturaleza enferma y caída? ¿Dónde queda el ejercicio real del señorío del hombre sobre la naturaleza si también sus potencias espirituales pueden padecer errores que suponen auténticas dolencias?

La clave para dilucidar esta cuestión radica a nuestro entender en la particular comprensión teológica de Gregorio acerca de la *Imago Dei*. Siguiendo la tradición escriturística sobre Gen 1:26 y de I Corintios 15, 45 el Niseno reconoce en el *Nous*, la imagen que la hace semejante a Dios.<sup>62</sup> Dios hizo participe al hombre de su divinidad al dotarla de un *Nous*. Ahora bien, el que declara que el *Nous* es semejante a Dios, argumenta Gregorio, afirma que todo lo que es ajeno a Dios está fuera de los límites del *Nous*, porque la semejanza no puede mantenerse en las cualidades desviadas. Las pasiones del apetito concupiscible e irascible no pueden contemplarse en la naturaleza divina. La pasión, la materia, la muerte y la enfermedad no pueden predicarse a Dios. Por tanto, tampoco podrían, en consecuencia referirse al *Nous*.<sup>63</sup>

Dando continuidad a este argumento de Gregorio, podemos decir que el *Nous* en cuanto es imagen de la naturaleza divina, no puede ser en sí mismo sujeto de enfermedad. El motivo es eminentemente teológico: el *Nous* irradia la imagen de Dios en el hombre. Luego no puede predicarse a esta dimensión espiritual de la naturaleza humana aquellas afecciones que no caben en Dios.

La imagen divina se transparenta en este señorío del hombre sobre la creación, en su autoridad sobre la naturaleza. Ciertamente para Gregorio la gracia de la semejanza divina, tal como resalta Meis, Anneuese, es connatural a todo el compuesto humano.<sup>64</sup> Pero es particularmente la libertad y la capacidad de decisión, y señorío del *Nous*<sup>65</sup> sobre la *physis*, la que refleja la participación del hombre en el Logos de Dios:

«[Dios] formó nuestra naturaleza adaptada al ejercicio de la realeza, pues la preparó de modo que fuese idónea para reinar por la superioridad que le viene del alma y por la misma forma del cuerpo. En efecto, ya en su

<sup>59</sup> También se refiere a ellos con el término παρόρμα, ατος, que se puede traducir como equivocación, yerro, cosa mal vista. Esta palabra está a su vez emparentada con el verbo παρόρασις, εως que alude a la acción de ver superficial o confusamente. Παροράω es mirar de reojo, con indiferencia o descuido.

<sup>60</sup> Galeno, *Pecc. Dig* 5.66.91. En su libro *Sobre las enseñanzas de Hipócrates y Platón* Galeno subraya la necesidad de discriminar anatómica y fisiológicamente las partes del alma. Pues sólo atendiendo a la naturaleza de cada parte, el médico puede distinguir la virtud y el tratamiento que le corresponde a cada una explica. Galeno, *PHP*, V, 779, 8-16. Ahora bien, esta exigencia galénica de diferenciar las partes del alma para poder diagnosticar las causas, el pronóstico y el mejor tratamiento para cada enfermedad es asumido explícitamente por Gregorio de Nisa en su particular tratamiento de las dolencias del alma. En una de sus epístolas canónicas, apropiándose de aquella consigna galénica, señala la necesidad de identificar la causa que origina la enfermedad del alma y así poder combatirla implementando los remedios terapéuticos específicos que le son necesarios. Según esto, señala tres partes del alma que pueden comportarse como raíz y principio de afecciones, a saber, la ratio, la concupiscencia y la ira. Gregorio de Nisa, *Epist. Canónica* PG 45, 224 C. También se puede ver Gregorio de Nisa, Silvas (Trad.) *De anima et resurrectione*, I, Cap. 3, pasajes 1-3, p.188.

<sup>61</sup> Gregorio de Nisa, *Hom. Op.* C. 12. PG 44, 157 C-D.

<sup>62</sup> Gregorio de Nisa, Silvas (Trad.) *De anima et resurrectione*, I, Cap. 3, pasajes 34, p. 193. También se puede ver: *Hom. Op.* C. 29 PG 44, 237D 240B; C. 30 PG 44, 256 A-C.

<sup>63</sup> Gregorio de Nisa, Silvas (Trad.) *De anima et resurrectione*, I, Cap. 3, pasajes 12, p.190.

<sup>64</sup> Anneuese, Meis «La Paradoja del Hombre, según Gregorio de Nisa», *Teología* 31 (1994) 7-35, p. 18.

<sup>65</sup> Este *Nous* no se localiza en ninguna parte concreta del cuerpo sino que está presente en todo él, explica el Niseno procurando superar la dicotomía galénica entre cuerpo y alma. (GREGORIO DE NISA, *Hom. Op.* C. 15 PG 44, 173D-176a) Aun más, se permite discrepar del médico de Pérgamo, cuando declara que el *Nous* es una forma superior de conocimiento tal como lo hace el Estagirita en *De anima* y en *De partibus animalium*. Cf. Aristóteles, *De anima*, introd., trad. y notas por Tomás. Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1990), 3. 5. 430. 23 y 408. 19-30; *De partibus animalium*, 4.10.686. 24. En este sentido, Gregorio de Nisa mantiene una posición más cercana al Estagirita que al médico de Pérgamo, como bien ha señalado Lopez Salva. Cf. López Salva, «Tradición médica de Hipócrates», 295.

intimidad, el alma manifiesta su dignidad regia y mucho más alta que la condición común en lo siguiente: en que es autónoma, carece de dueño, y en sus elecciones actúa con dominio de sí. ¿De quién es esto propio, sino de un rey?<sup>66</sup>

Ahora bien, en esta misma capacidad de decisión del *Nous* radica también la posibilidad del mal y en consecuencia, explica el origen del pecado, la muerte y la enfermedad. La enfermedad física y las dolencias del alma son una privación del orden propio de la naturaleza; son algo ajeno a ella. Luego, la verdadera causa del mal y la enfermedad está más allá de la naturaleza; no pueden provenir de ella. Su origen pertenece a un orden distinto de la naturaleza. El pecado es la causa de que se haya introducido algo ajeno a la *physis*. En diversos escritos, el teólogo de Nisa explica como el hombre con su libre decisión inaugura desde sí mismo lo que está más allá de la creación.<sup>67</sup> Podríamos decir, siguiendo esta misma línea de consideración, que el hombre en un acto de libre decisión, re-crea o parodia la obra de Dios.

No es el cuerpo y la materia la causa del mal y del enfermar humano. Ciertamente, el cuerpo y la materia son el sujeto propio del enfermar humano. Sin embargo, en el pensamiento niseno el principio, la causa de las dolencias del hombre radica en aquella elección original de la voluntad humana. Después de todo, el cuerpo humano también ha sido creado por la bondad divina a su imagen y semejanza. Dios vio que todo lo creado era bueno. “De allí también que ni el cuerpo ni la materia son causas propias del mal”<sup>68</sup>, explica Nicola en su estudio sobre el Niseno. No es la naturaleza del cuerpo humano sino el pecado original lo que deja al hombre supeditado a las pasiones y a la mortalidad del cuerpo.

Gregorio de Nisa reconoce en el *Nous* una dimensión humana distinta e irreductible a la necesidad y la naturaleza, explica Battista Harriet (2011: 4); y agrega que el *Nous* no es la mente o la razón entendiendo por tales, facultades o propiedades de la *physis*.<sup>69</sup>

El *Nous* es libertad y señorío sobre la naturaleza humana y la necesidad de sus leyes.<sup>70</sup> Sin embargo se trata de un señorío y libertad que se ve disminuido y condicionado por la realidad del pecado. En los capítulos XXIX y XXX del *De Hominis Opificio* el obispo

expone esta tesis y alega que los atributos superiores del alma habrían sido perfectos desde el principio si nuestra naturaleza no hubiera sido mutilada por el mal. Pero la falta original hizo que el poder del *Nous* también quedara sujeto a la pasión y a la naturaleza animal; por lo cual éste podrá ser oprimido por el peso del cuerpo. La realidad del pecado, explica el prelado de Nisa, lleva a que prevalezca en el hombre, el desorden de la dimensión carnal o psíquica. Después del pecado original el hombre presenta un estado «antinatural» en el cual la mente queda sujeta a la esclavitud de las pasiones; deja de juzgar rectamente lo bueno y lo justo para adherirse a los placeres sensibles más gratos:

La peor parte de nuestro ser oculta la mejor. Pues, en efecto, uno entrega toda su actividad espiritual a estas pasiones y fuerza a la razón a ser su esclava; se produce entonces una inversión de la imagen de Dios existente en nosotros hacia la imagen del bruto. Toda nuestra naturaleza es rehecha conforme a este modelo, como si nuestra razón no cultivase más que los principios de las pasiones y las convirtiese en numerosas. Así, el amor a los placeres, al nacer, tuvo su origen en nuestro parecido con los irracionales, pero creció con las maldades humanas hasta el punto de que no se vean unas formas de placer en los animales como la perversa sensualidad de los hombres entregados a los placeres. Así el movimiento hacia la ira tiene afinidad con el mismo movimiento de los animales, pero crece mucho con la fuerza de la razón. De aquí proceden la crueldad, la envidia, la mentira, la insidia, la hipocresía.<sup>71</sup>

La perversa sensualidad de los hombres alcanza límites que el animal desconoce porque ordena toda la fuerza de razón a la consecución de los placeres sensibles que son juzgados como bienes.

Esto no quiere decir que el hombre queda privado de las operaciones propias del *Nous*. Tal como explicamos más arriba, el *Nous* no está completamente inmerso en las dinámicas sensibles o inteligibles pasibles de enfermedad. Sin embargo, en estos pasajes Gregorio simplemente ratifica que sus operaciones podrían estar condicionadas por su vida carnal y psíquica. La condición caída del *Nous* es, en última instancia, lo que define la condición patológica de toda la estructura anímica.

La caída original supone una disminución de la libertad y del señorío del que Dios hizo participe al hombre. La libertad del hombre deja de ser señora para quedar sujeta a la necesidad de las pasiones y los errores de la inteligencia. Pero Gregorio señala que la sabiduría de Dios ha previsto el perpetuo movimiento de la naturaleza para sanar y restablecer esta libertad perdida:

No es tanta la fuerza del mal que pueda superar la fuerza del bien, ni la abulia de nuestra naturaleza mejor o más perseverante que la sabiduría de Dios. [...] El mal de ningún modo es infinito, sino que está contenido por sus límites, y lógicamente el límite del mal continúa con el bien. Por lo tanto, [...] el perpetuo

<sup>66</sup> Gregorio de Nisa, *Hom. Op.*, c. 4, PG, 44, 136.

<sup>67</sup> En *De Virginitate* (XII, 2, 39), escribe que cuando el hombre pecó “inauguro desde sí mismo lo que está más allá de la naturaleza”. Esta misma idea la expone en *De anima et resurrectione* (PG 46, 101A) y en *Oratio Catechetica* (GNO III 5, 28 7-9).

<sup>68</sup> Alejandro Nicola, «La estructura paradójica de la corporalidad eclesial en las Homilias sobre el Cantar de los Cantares de Gregorio de Nisa», *Teología y Vida* 62/1 (2021) 129-142. <https://orcid.org/0000-0002-7116-5094>, p. 137

<sup>69</sup> Francisco Bastitta Harriet, «Voluntad divina y decisión humana en Gregorio de Nisa» [En línea]. VIII Jornadas de Investigación en Filosofía, 27 al 29 de abril de 2011, La Plata. Disponible en Memoria Académica: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.1342/ev.1342.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1342/ev.1342.pdf).

<sup>70</sup> Cfr. Jerome Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, (París: Vrin, 1953); Francisco Bastitta Harriet, «La antropología del *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa en la obra de Nicolás de Cusa», en: *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa: fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, ed. por Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico (Buenos Aires: Biblos, 2015), pp. 43-55.

<sup>71</sup> Gregorio de Nisa, *Hom. Op.*, c. 18, PG, 44, 193.

movimiento de nuestra naturaleza se convertirá necesariamente al camino bueno, castigándonos la memoria de los primeros errores para que cuidemos con esmero no recaer en miserias parecidas. Nos ejercitaremos, pues, de nuevo en la carrera del bien pues es verdad que la naturaleza del mal está limitada por límites ciertos.<sup>72</sup>

Los ritmos y movimientos de la naturaleza creada por Dios conducen nuevamente al hombre al orden dispuesto por él. Son las dinámicas de las mismas facultades del alma, en este caso la memoria, las que reprochan la conciencia del hombre para que recupere el orden transgredido.

El horizonte específicamente cristiano desde el cual Gregorio piensa y reflexiona acerca del enfermar del alma supone no solo una continuidad sino también, en cierto modo, una nueva síntesis donde la terminología y los conceptos propios de aquel modelo médico, son explicados en última instancia, por las realidades espirituales y teológicas. En un sentido literal y no meramente metafórico hace extensiva la noción de *pathos* a las dinámicas y los movimientos del espíritu.

Sus consideraciones teológicas acerca del pecado original y el parentesco vital entre el hombre y Dios, subsumen en una nueva síntesis cristiana la doctrina galénica acerca de las enfermedades del alma. Estas nuevas coordenadas de la teología cristiana le permiten fundamentar teológicamente la condición y las causas de las dolencias del alma humana. El espíritu humano después de la caída original puede padecer (*pathos*), en sentido propio, verdaderas afecciones. Estas afecciones anímicas para Gregorio de Nisa pueden ser causadas por el predominio de una pasión, por una particular disfunción corporal o por un error cognitivo de la mente.

Según Laín Entralgo la consideración de esta dimensión espiritual del enfermar humano sería, efectivamente, la novedad que los autores cristianos introducirían en los estudios de la fisiología antigua:

La mente griega nunca llegó a vislumbrar como peculiaridad de la vida humana esa abismal región suya que después del cristianismo todos los occidentales, cristianos y no cristianos, hemos llamado y llamamos 'intimidad', cuando no nos decidimos a llamarla 'espíritu'<sup>73</sup>.

Y en línea con estas afirmaciones de Laín Entralgo, podríamos decir que la posible participación del espíritu en el enfermar humano sería la novedad que introduciría el obispo de Nisa en sus desarrollos respecto a la doctrina galénica acerca de las enfermedades del alma.

Ciertamente, Galeno parece haber sido una fuente que nutrió no solo el método filosófico adoptado por Gregorio, tal como ha sido ya demostrado por Jean Daniélou<sup>74</sup> y Dobner<sup>75</sup>, sino también su com-

prensión del enfermar humano. El prelado recoge y desarrolla la doctrina galénica acerca de las dolencias del alma. Ahora bien, se esforzó también por inscribir este modelo explicativo de la ciencia secular en nuevas coordenadas donde la dimensión teológica y espiritual es el principio en virtud del cual pueden ser explicadas y entendidas toda las dinámicas de la *physis*.

#### 4. Consideraciones finales

La apropiación cristiana que realiza nuestro autor de la medicina galénica representa un caso emblemático de las fecundas relaciones que se establecieron entre el cristianismo y el conocimiento secular. Ahora bien, se trata, ciertamente de una modalidad asimétrica y jerárquica donde la ciencia profana de aquel entonces es incorporada y transfigurada en una nueva síntesis cristiana.

En *De Hominis Opificio* y en *Dialogus de anima et resurrectione*, Gregorio de Nisa abandona el recurso metafórico presente en otros de sus escritos y ensaya un abordaje de carácter científico-filosófico, en el cual desarrolla una doctrina que fundamenta teológicamente una comprensión analógica de las enfermedades del alma."

La metáfora se le presenta como un recurso insuficiente, pues solo revela de manera indirecta –mediante la comparación con las dolencias corporales– la naturaleza de las enfermedades del alma. El método de la *akolouthía*, en cambio, le permite a Gregorio fundamentar teológicamente los padecimientos morales y espirituales como auténticas enfermedades. En esta línea, sostiene que, a raíz de la caída original, el *nous* quedó necesariamente supeditado a participar de los padecimientos propios de la animalidad corporal.

#### Referencias

- Bastitta Harriet, Francisco. «La antropología del De hominis opificio de Gregorio de Nisa en la obra de Nicolás de Cusa», en: *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa: fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, ed. por Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico (Buenos Aires: Biblos, 2015), pp. 43-55.
- Bastitta Harriet, Francisco, «Voluntad divina y decisión humana en Gregorio de Nisa» [En línea]. VIII Jornadas de Investigación en Filosofía, 27 al 29 de abril de 2011, La Plata. Disponible en Memoria Académica: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.1342/ev.1342.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1342/ev.1342.pdf)
- Brouchet, Jean-René. «La vision de l'economie du salut selon S. Grégoire de Nysse», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 70/4 (1968) 613-644.
- Crouzel, Henri. (Ed.), *Remerciement a Origène, lettre D'Origène a Grégoire*. Paris: Editions du Cerf, 1969.
- Daniélou, Jean. «Akolouthia chez Grégoire de Nysse», *Revue des Sciences Religieuses* 27 (1953): 219-249.
- Drobner, Hubertus R. «Gregory of Nyssa as Philosopher: *De anima et resurrectione* and *De hominis opificio*», *Dionysius* 18 (2000): 69-102.
- Drobner, Hubertus R. «Fuentes y métodos filosóficos de Gregorio de Nisa», *Teología y Vida*, vol. XLIII, núm. 2-3, 2002: 205-215.

<sup>72</sup> Gregorio de Nisa, *Hom. Op.*, c. 21, PG, 44, 201.

<sup>73</sup> Pedro Laín Entralgo, *La medicina Hipocrática*, Madrid: Ediciones de la Revista Occidental, 1970, p. 112.

<sup>74</sup> Jean Daniélou, «Akolouthia chez Grégoire de Nysse», *Revue des Sciences Religieuses* 27 (1953), p. 221.

<sup>75</sup> Drobner, «Fuentes y métodos...», p. 214.

- Druille, Paola. «El poder sanador de la palabra en Clemente de Alejandría», *Circe de Clásicos y Moderno* 13 (13) (2009):123-137.
- Fernández, Samuel. *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*. Roma: Studia Ephemeridis Augustinianum 64, 1999.
- Fernández Sangrador, Jorge Juan. «Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría», Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1993.
- Gaith, Jerome. *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, (París: Vrin,1953).
- Goodspeed, Edgar Johnson. (ed.) *Tatianus. Oratio ad Graecos. Die altesten Apologeten*, Gottingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1915.
- Griggs, Wilfred, *Early Egyptian Christianity. From its origins to 451 C.E.* (Leiden-Nueva York: Coptic Studies, 2. Brill, 1990): 13-116.
- Janini Cuesta, Jose, «La penitencia medicinal desde la *Didascalía Apostolorum* a San Gregorio de Nisa». *Revista Española de Teología*, VII (1947), 337-362.
- Janini Cuesta, Jose, «*La antropología y la Medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto Bernardino de Sahagún de Antropología y Etnografía, 1946.
- Lain Entralgo, Pedro. *La medicina Hipocrática*, Madrid: Ediciones de la Revista Occidental, 1970.
- Laplace, Jean y Daniélou, Jean. *Grégoire de Nysse: La Création de l'homme*. Paris: Sources chrétiennes, 2002.
- López Salva, Mercedes. «Tradición médica de Hipócrates y Galeno en el *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa», en *Estudios sobre la lengua del Corpus Hippocraticum y su tradición*, ed. por Jesús Ángel Espinosa y otros (eds.), 283-304. Madrid: Guillermo Escobar, 2020.
- Mateo-Seco, Lucas (Trad.). Gregorio de Nisa, *Vida de Macrina, Elogio de Basilio*. Madrid: Ciudad Nueva, 1995.
- Meis, Anneuese «La Paradoja del Hombre, según Gregorio de Nisa», *Teología* 31 (1994) 7-35,
- Merino, Marcelo. (Trad.). *Gregorio Taumaturgo. Elogio del maestro cristiano*. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.
- Nicola, Alejandro. «La estructura paradójica de la corporalidad eclesial en las Homilías sobre el Cantar de los Cantares de Gregorio de Nisa», *Teología y Vida* 62/1 (2021) 129-142. <https://orcid.org/0000-0002-7116-5094>.
- Perrone, Lorenzo. *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition*, Volume 2; Volume 58. Leuven: Leuven University Press, 2003.
- Rivas-Rebaque, Fernando. «La escuela de Alejandría: los contextos en la primera inculturación de la Fe», en *Contexto y nueva evangelización*, ed. por Uríbarri Bilbao, *Contexto y nueva evangelización*, 49-99. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2007.
- Salaverri, Juan. «La filosofía en la escuela Alejandría», *Gregorianum* 1 (5) (1934): 485-499.
- Vazquez, Santiago. «La figura del Cristo Médico y la acción terapéutica del gnóstico en Evagrio Póntico», *Veritas* 39 (2018):113-135.
- Viscatillo, Salvador (trad.), *Tertuliano. Prescripciones contra todas las herejías 7*, Madrid: Ciudad Nueva, 2001.
- Wessel, Susan. «The reception of Greek Science in Gregory of Nissa's *De hominis opificio*», *Vigiliae Christianae* 63 (2009), 24-46.