

1. Introducción

Conocemos la vida y el pensamiento de Macrina de forma indirecta, a través de dos obras de su hermano menor, Gregorio de Nisa: *Vida de Macrina* y *Sobre el alma y la resurrección*.¹ Macrina es una figura de gran importancia en el pensamiento del padre capadocio -más precisamente, tuvo una influencia en los tres capadocios: Basilio, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa. La primera obra que se conserva de Gregorio, *Sobre la virginidad* (371) no menciona directamente a Macrina, pero encuentra en ella el modelo de la vida dedicada por entero a Dios. En *Vida de Macrina*, escrita alrededor de diez años después, Gregorio relata cronológicamente los hechos de la vida de su hermana y la compara con Tecla, discípula de Pablo -Tecla era el segundo nombre secreto de Macrina, elegido por un sueño que tuvo su madre cuando la niña estaba por nacer (*Vida de Macrina*, en adelante VM en las citas, 2, 1; 2, 3).² Finalmente, en *Sobre el alma y la resurrección* la figura de Macrina es puesta en primer plano, pero desde otro punto de vista: el de la maestra.

Proponemos revisar ciertas secciones de la *Vida de Macrina* y *Sobre el alma y la resurrección*, con el fin de detenernos en el concepto de lo simple: en la *Vida* podemos entender que es el trasfondo de la propuesta de vida filosófica basada en la humildad y en *Sobre el alma* la sencillez constituye la nota definitoria misma del alma. Asimismo, se intenta poner de relieve la importancia de la figura de Macrina, el rol desempeñado por una mujer en el siglo IV en Capadocia. Sin duda, Macrina es una de esas mujeres del mundo tardoantiguo que se ocupó de la filosofía, entendida como forma de vida y como producción especulativa del pensamiento, y buscó unir ambos aspectos en la unicidad y simplicidad que demuestran la semejanza con la divinidad.

2. *Vida de Macrina*

Esta obra es una extensa carta, un relato en el que Gregorio describe las virtudes de su hermana con “palabras sencillas, sin artificios literarios, a fin de que una vida de tal naturaleza, que se elevó a lo más alto de la virtud humana por medio de la filosofía no sea olvidada” y pueda resultar de provecho (VM, 1,3). Este escrito ha sido calificado por Mateo Seco como una de las primeras hagiografías. Silvas, siguiendo a Maraval, lo considera una biografía filosófica, como las ya existentes vidas de Pitágoras, escritas por Porfirio y Jámblico, o de Apolonio redactada por Filóstrato.³ Independientemente del género, un rasgo del texto es la libertad de Gregorio en la escritura, pues se deja llevar por digresiones que, con todo, no rompen la unidad del relato. La obra tiene un prólogo en el que se explica el contexto de esta evocación de “una mujer [...] si se la puede llamar mujer, pues no sé si es conveniente designar con una cualidad perteneciente a la naturaleza a quien llegó a estar sobre la misma naturaleza” (VM, 1, 1), seguido de un relato en orden cronológico de los hechos de la vida y un breve epílogo. Esta primera caracterización como divina-sagrada la ubica por encima de la naturaleza y nos muestra el lugar central que tuvo en la vida y pensamiento del capadocio.⁴ Macrina no es para Gregorio solamente una hermana, sino que es su maestra, tanto como fue guía y maestra de Basilio, de su propia madre y de las hermanas que vivieron en el monasterio que ella organizó y dirigió. Es decir, estamos ante una figura femenina de máxima relevancia en la transmisión del conocimiento y de la forma de vida. La sabiduría teórica y práctica sigue aquí una genealogía femenina, como tendremos ocasión de comprobar. Fue Macrina quien convenció a su propia madre de abandonar la vida que llevaban hasta ese momento, marcada por el lujo y la atención de los sirvientes, para convertir la casa en una comunidad de iguales, sin distinción entre esclavas y sirvientas (VM, 7, 1). Un momento central de esta biografía es el recuerdo del último diálogo entre los hermanos, en el que Gregorio exalta la figura de su

hermana por todas las enseñanzas que le transmitió, momento que será ampliamente desarrollado en *Sobre el alma y la resurrección*. En cuanto a las fuentes filosóficas, en la *Vida* no hay referencia explícita a autores paganos, si bien pueden inferirse alusiones a Platón.⁵

Gregorio comprende que la vida de su hermana representa el mejor ideal de vida: vivir según la filosofía una vida pura, simple y desprendida de todo lo mundano (VM, 5, 4). Aquí filosofía es sinónimo de una existencia retirada, destinada a la verdadera sabiduría, signada por el dominio de las pasiones, la castidad y la pobreza, por entero al margen de toda vanidad mundana, una entrega al permanente ejercicio del alma en la virtud. De modo que, más que de algún tipo de saber filosófico, se trata de un modo de vivir filosóficamente, vinculado con la vida angélica. Es una vida “en el límite entre la naturaleza humana y la angélica”, en tanto que, si bien librada de las pasiones humanas, aún vive en un cuerpo, pero a “semejanza de las potestades incorpóreas, no estaba abrumada por el peso del cuerpo, sino que su vida era elevada y tendía hacia arriba, desenvolviéndose en lo alto junto con las potestades celestes” (VM, 11, 2). Esta vida angelical mantiene cierta connotación platónica: la filosofía continuamente conduce a una mayor pureza al multiplicar los bienes [virtudes] que se descubren en el alma (VM, 11, 4). Se trata, en definitiva, de una vida destinada a un crecimiento infinito en la contemplación de Dios y en la virtud: la *epéctasis*. Daniélou ha desarrollado exhaustivamente el significado de *epéctasis*: la contemplación de Dios en sus cimas más altas, un éxtasis en constante superación de sí mismo.⁶ Esta ascensión hacia Dios es un progreso ilimitado que continuará en el mismo cielo, pues el amor y el deseo del alma no tienen límite en la capacidad de crecimiento. De acuerdo con Daniélou, la *epéctasis* es el tema central y síntesis del pensamiento de Gregorio, pues pertenece a la esencia de la vida espiritual el estar en continuo progreso, por paradójica que pueda resultar la idea de

que la perfección consiste en un progreso que no tiene fin.⁷ La tensión del alma hacia Dios se desarrolla en un *crescendo* incesante: cuanto más se alcanza, más se desea. El término *epéctasis* proviene de *Fil. 3: 13*, donde Pablo compara su vida interior con la del atleta, siempre en tensión hacia la meta, intentando superarse a sí mismo; es un olvido perpetuo de lo que está detrás para continuar hacia adelante.⁸ Esta imagen aparece en la *Vida* cuando Gregorio relata cómo Macrina se sobrepuso con fuerza a diferentes sufrimientos (muerte de los hermanos y de su madre Emelia) por la magnanimidad de su alma: “ella resistió como un atleta invicto, sin dejarse abatir por el asalto de las desgracias” (*VM*, 14, 2).

Esta forma de vivir filosófica se desarrollaba en la vida en común en lo que se ha denominado “monacato doméstico”. En la segunda mitad del siglo IV había un considerable movimiento entre Oriente y Occidente y una gran producción literaria cristiana. Así como en Oriente, en Roma también comienza a desarrollarse, por iniciativa de nobles matronas, una ascesis monástica de carácter familiar, adaptación del monacato oriental del que Macrina fue una fundadora.⁹ Silvas lo denomina “movimiento ascético doméstico”.¹⁰ Giannerelli explica que se trata de “uno de los más interesantes fenómenos del cristianismo del siglo IV en el este y el oeste: familias enteras, sobretodo familias aristocráticas, se entregan a la ascesis dentro de sus propios hogares, en los que el elemento femenino tiene una función principal”.¹¹ Es una forma de vida que se inició entre cónyuges, por iniciativa de la mujer generalmente, en la que se producía una abrogación de las distinciones de clase al interior del hogar, la retirada de la ciudad y la práctica de caridad hacia los pobres, mientras se sostenía el celibato, que en los inicios podía ser adoptado o no. En esta forma de vida se practicaba el bautismo y se estudiaba el Evangelio en un contexto familiar. Cuando Basilio, formado en retórica y oratoria, retornó de sus estudios en Atenas, Macrina lo atrajo al ideal de la filosofía: renunció a la gloria mundana

y se entregó a una vida de trabajo manual, buscando a través de la pobreza una vida simple y libre para la virtud (VM, 6, 1). Simple en tanto retirada de las vanidades del mundo, libre en tanto se promovía una vida que no estuviera determinada por el ejercicio de las pasiones y la esclavitud que representan. Basilio es reconocido como una figura fundamental en la instauración del modo de organización monástico. El capadocio retornó a Anesi en 358, luego de viajar con Eustacio, y se estableció cerca del sitio donde su madre, Macrina y su hermano Pedro ya practicaban una vida monástica.¹²

En varias secciones de la *Vida Gregorio* destaca la importancia de las labores manuales: “[Macrina] creció entre estas ocupaciones [cantos de salmodia, oración]. Ejercitó sus manos, sobre todo en el trabajo de la lana” (VM, 4, 1). Más adelante relata que “después de haber consagrado sus manos al servicio divino, en el tiempo restante, con su propio esfuerzo, ella preparaba el alimento para su madre” (VM, 5, 3). La ocupación en los trabajos manuales se vincula con el ejercicio de la humildad en las actividades simples de la vida cotidiana y con la no diferenciación entre hermanos y hermanas en cuanto todos participan por igual de las tareas necesarias para la vida en común, no hay señores y sirvientes, es “una vida sin distinción ninguna, pues en la vida de ellas se había suprimido toda desigualdad” (VM, 11, 1; 7, 1; 8, 2).¹³ Si bien los hombres estaban en un sector y las mujeres en otro, a la vez que existían sectores específicos para la crianza de niños y para huéspedes, la oración se practicaba en común, así como las demás tareas necesarias para la subsistencia. Hombres y mujeres se ocupaban de los trabajos cotidianos sin una división taxativa por sexo. Las actividades diarias de los monasterios estaban organizadas en cuatro: la salmodia común, el trabajo manual acompañado de la oración silenciosa y el canto de himnos, la lectura y meditación sobre las Escrituras y la oración personal y privada (VM, 11, 2).¹⁴ Esta vida en comunidad de hermanas y hermanos

se caracterizaba por la renuncia, la simplicidad, el ascetismo y la oración para alcanzar a Dios. También en el neoplatonismo pagano la vida ascética era fundamental. Para Plotino y Porfirio, la posición intermedia del alma requiere del ascetismo, porque el alma anhela trascender la vida en la tierra y desprecia las cosas materiales.¹⁵ La virtud moral y la vida ascética devienen una tarea necesaria en los esfuerzos del alma humana por liberarse de los límites de una vida encarnada. En efecto, una vida ascética es condición necesaria para alcanzar la unión con la Mente Divina (*Nous*). Para los autores neoplatónicos ambos, hombre y mujer, son capaces de llevar una vida ascética y seguir el entrenamiento intelectual que permitirá alcanzar el objetivo real de esta vida: la unificación con Dios (*homoiosis theoi*).¹⁶ En esto encontramos elementos comunes en la filosofía neoplatónica y la propia de los padres capadocios.¹⁷

Gregorio presenta la vida de su hermana como una progresión mística que culmina en la comunión divina: “había transcurrido la mayor parte del día y el sol declinaba hacia el ocaso. Su fervor, en cambio no decaía, sino que cuanto más se aproximaba a su partida, como si contemplase ya la belleza del Esposo, se lanzaba con un deseo más vehemente hacia su bien deseado. Ella ya no se dirigía a los que estábamos allí presentes, sino a Aquel en quien tenía intensamente fija la mirada” (*VM*, 22; 23, 1). Macrina en los últimos momentos de su vida se olvida de quienes la rodean y expresa así su disposición de ir hacia el que anhela, convirtiéndose en un ejemplo viviente de las ideas que transmitía. El término que utiliza Gregorio es *éros*, no *agápe*, así destaca esa pasión que busca lo bello. Sin embargo, como explica Daniélou, este *éros* se corresponde al *agápe* evangélico.¹⁸ En el *Comentario al Cantar de los cantares* Gregorio explica que al contemplar la belleza del Esposo “el alma es herida por la flecha incorpórea e inflamada del amor. Por la intensa caridad (*agápe*) se llama amor (*éros*)”.¹⁹ Así cualquier oposición entre ambos términos queda superada, en

tanto se entiende que éros es una intensificación de *agápe*. El deseo encuentra su objeto infinito, en tanto halla su realización propia en estar siempre satisfecho y nunca saciado. Si bien Gregorio utiliza éros en varias oportunidades en sus obras, no obstante, es *agápe* -en conformidad con el lenguaje bíblico- el término de mayor uso.²⁰ *Agápe* es más general, indica tanto el amor divino como el humano, es decir, un movimiento que puede ser descendente o ascendente. Éros, por su parte, es exclusivamente ascendente: es una pasión (*páthos*) que representa un aspecto esencialmente pasivo, aceptación de la libre dependencia de lo que es superior. Por lo tanto, esta pasión está más allá de la razón, no en un sentido de irracionalidad, sino de metarracionalidad.²¹ Éros indica el aspecto extático de *agápe*, es decir, su intensidad debida a su origen divino.²²

La pasión femenina de Macrina conmueve a Gregorio. Como señala Burrus, ella le presta su memoria a su hermano para que él pueda aprender cómo convertir el dolor adormecedor en un amor que también es dejarse llevar.²³ Gregorio destaca que “no me parecía cosa humana que ella, en su último alentar, no estuviese turbada [...] sino que, con un alto sentir, estuviese meditando (*emphilosophéin*) hasta el último suspiro” (VM, 22, 3). Este es un tópico que reaparece en la *Vida* y estará presente, asimismo, en *Sobre el alma y la resurrección*. Se trata de un contexto de elevación espiritual, casi angelical en tanto desprendido de las pasiones y dolores del cuerpo, en el que Macrina alcanza el *páthos apathés*, esa pasión impassible, perfección del amor, estrechamente vinculado con la idea de la simplicidad del alma. Gregorio contrapone su conmoción emocional “mi alma se encontraba dividida” con la serenidad de su hermana que mantenía su pensamiento imperturbable. En esto, es Macrina quien le muestra el camino a seguir en el perfeccionamiento del alma. Como señala Mateo Seco, por su propia estructura filológica *apátheia* -impassibilidad- está directamente vinculada al concepto de *páthos* -pasión, sufrimiento.²⁴

Se trata de un término con una larga y rica historia en la tradición filosófica. Muy utilizado por los estoicos, con el sentido de ausencia de turbación, imperturbabilidad, *ataraxía*, para representar el ideal del verdadero sabio, aquel que alcanza una calma imperturbable. En un sentido similar aparece en Plotino. Así como vimos el aspecto paradójico que puede estar implicado en la *epéctasis*, en tanto satisfacción a la vez que relanzamiento del deseo, así, el estado que describe Gregorio no es exactamente igual a la *ataraxía* estoica, sino un *páthos apathés*. Esta *apátheia* está vinculada a la vida angelical y es Macrina quien se la enseña a su hermano (VM, 22, 3).

En otra escena de la *Vida*, en el marco del recuerdo de la muerte de Basilio, Gregorio refiere: “mi alma desfalleció y, en mi tristeza, bajé la cabeza mientras las lágrimas brotaban de mis ojos. Ella, lejos de abandonarse conmigo a nuestro dolor, convirtió este recuerdo del santo en punto de partida de una más alta filosofía” (VM, 17, 3). Macrina, con una pasión impasible, permanece entregada a la filosofía; así, el pensamiento racional deviene el ejercicio adecuado del alma simple. Tal es la intensa entrega a este filosofar que la experiencia adquiere caracteres místicos, dado que “exponiendo con su palabra lo concerniente a la vida futura como si estuviese llevada por Dios, inspirada por el Espíritu Santo, hasta el punto de que me parecía que mi alma se elevaba sobre la naturaleza humana -o casi-, arrebatada por sus palabras y que era introducida en los atrios celestiales, como llevada de la mano por su discurso” (VM, 17, 3). Este tema será retomado en *Sobre el alma y la resurrección*, donde Gregorio expone con detalle esta conversación. Macrina no solo transmite un saber, sino que traslada a su hermano a una experiencia conmovedora, a la experiencia que es el *telos*, el fin, de la vida humana. En la *Vida*, luego de describir esta experiencia realiza una comparación con Job, quien con un cuerpo consumido por toda clase de males no interrumpía su discurso sobre los temas más elevados (VM, 18,1).

Por otra parte, Macrina es, asimismo, considerada una mártir. En efecto, cuando Gregorio estaba por llegar al frontisterio de su hermana (VM, 37, 1)²⁵ tiene un sueño premonitorio en el que se repite tres veces la visión de llevar en las manos reliquias de mártires, lo que anticipa cómo será descrita la muerte de Macrina, dado que durante el rito fúnebre, sus restos recibieron una veneración similar a la de las reliquias de los mártires (VM, 15, 2; 19, 2; 33, 1). La virginidad, la mortificación y la aceptación de los sufrimientos otorgaron a Macrina un poder de intercesión similar al de los mártires. A la vez, esto refuerza la vinculación con la historia y tradición familiar dado que su abuela –también llamada Macrina, convertida al cristianismo al seguir las enseñanzas de Gregorio Taumaturgo, discípulo de Orígenes– resultó víctima de las persecuciones de Maximino Daia.²⁶ Macrina la mayor fue reconocida como una figura central para todo el devenir posterior de la familia según el propio Basilio.²⁷ En esto podemos leer la fuerte influencia de la genealogía femenina, pues hasta el cristianismo de la familia depende, en definitiva, de la temprana conversión de Macrina la mayor, quien transmitió las enseñanzas de Gregorio Taumaturgo a su descendencia. En cuanto a las persecuciones, los padres de Macrina serán perseguidos por Maximiano –en este caso sólo sufrieron pérdidas de bienes materiales (VM, 20, 2).

La línea femenina en la educación familiar, que abarcaba el aprendizaje de la Escritura, Macrina lo recibió de su madre Emelia. La madre la formaba en los textos pero también en las actividades cotidianas, como el manejo de la lana (VM, 4, 1). Asimismo, la abuela ejerció una influencia en su educación, de acuerdo a la importancia que la misma tuvo en la familia, según un relato de Basilio.²⁸ Si bien no recibió educación formal como sus hermanos en Atenas, adquirió de todos modos una gran erudición y es altamente probable que colaborase aconsejando a sus hermanos en disputas teológicas del momento.²⁹ Así, si bien la *Vida* solo hace referencia a la

educación basada en las Escrituras, no obstante, debemos integrar estos elementos con otros heterogéneos de *Sobre el alma*, donde se exponen y discuten teorías de filósofos paganos.³⁰ En tal sentido, recordemos que aún en el siglo XIV, en un manuscrito que transmite textos de Téano, la pitagórica, el copista refiere que ha incluido también cartas de Macrina porque ambas mujeres eran sabias, si bien en maneras diferentes.³¹

Como destaca Corrigan, esta *Vida* constituye un invaluable documento de la temprana Iglesia y brinda una genuina información sobre la importancia de las mujeres como fundamentales en la construcción de la institución eclesiástica.³² Beagon, asimismo, destaca cómo las mujeres tuvieron un rol central y de gran vitalidad en el desarrollo de las estructuras eclesiásticas y los debates teológicos.³³ El alcance del papel desempeñado por Macrina es notorio en otro aspecto de la *Vida*. En las primeras páginas se describe cómo se hizo cargo de la administración de las propiedades de la familia y del pago de impuestos junto a su madre, luego de la muerte de su padre (VM, 5, 4). En esto vemos un aspecto más en el que Macrina se configura como una figura de la Tardoantigüedad que transformó el rol femenino, y como consecuencia, la dialéctica vincular entre hombres y mujeres. Si bien el manejo de las cuestiones referentes a la economía familiar pertenecía a manos masculinas, Macrina y su madre se ocuparon de esta tarea sin necesidad de derivarlas a un hermano varón. Recordemos que esta es una esfera en la que las mujeres, desde los inicios del Imperio romano, estaban sometidas a la autoridad masculina, al *pater familias*. En Macrina encontramos a una mujer que eligió un modo de vida que elabora en base a la educación transmitida por las mujeres de su familia. Luego convierte en partícipes de esta forma de vida a los miembros masculinos de la familia, generando una cotidianidad que no se basaba en las clásicas dicotomías de lo que se esperaba que realizara un hombre y una mujer. La segunda mitad del siglo IV

vio crecer el lugar de las mujeres en las estructuras eclesiásticas de Capadocia, con los distintos tipos de ascetismo femenino.³⁴ Este ascetismo se desarrolló dentro de la Cristiandad, pero como hemos mencionado, también existía un ascetismo por fuera de estas estructuras, conservado en aquellas que mantenían una vida pagana, como se aprecia en la *Carta a Marcela* de Porfirio. La figura de Macrina adquiere, así, toda su relevancia: es ella quien convirtió la casa familiar en un monasterio, donde las posesiones eran tenidas en común, deviniendo así la fundadora del estilo de vida ascético de Capadocia y, en último término, del monasticismo de Basilio.³⁵ Esta vida monástica se caracterizaba por las notas que hemos desatacado previamente, en las que hombres y mujeres participaban de la oración en común, y no seguía una regla estricta. Será Basilio quien formulará tiempo después el *Asketikon* en el que se establecen algunas formas para dirigir la vida ascética. Macrina fue una maestra para esa forma de vida filosófica basada en la humildad y la simplicidad de las actividades diarias. Una atleta espiritual en tanto mantuvo el dominio de la razón por encima de las pasiones humanas, convirtiéndolas en virtud. Es cierto que, como para los estoicos, la virtud del alma aquí consiste en el desarrollo de la naturaleza humana misma; pero esta naturaleza es imagen y semejanza de Dios, y está destinada a participar en la vida divina. Porque la máxima virtud es asemejarse a Dios, pues el alma humana racional es *imago Dei*.³⁶ Esta forma de vida filosófica requiere de una atención y cuidado del alma para poder perfeccionarla y alcanzar su objetivo último. Como hemos visto, el cuidado del alma, en permanente ejercicio en el intento de alcanzar la divinidad a través de la vida virtuosa, adquiere un lugar central. Es decir, se trata de una forma de vida destinada al ejercicio espiritual, si bien se ocupa a la vez de los menesteres necesarios para la vida terrenal. Dada esta importancia del cuidado del alma, resulta apropiado, entonces, revisar cuál es la idea de alma de Macrina tal como se presenta en *Sobre el alma*.

3. *De anima et resurrectione*

Se trata de un diálogo que repone el último encuentro entre el Niseno y Macrina en Anesi en diciembre de 379. La obra consta de una introducción y dos grandes secciones temáticas: una acerca del alma y otra sobre la resurrección, cada apartado tiene aproximadamente cinco capítulos (si bien la segunda reformula algunos aspectos de la primera). Gregorio decidió visitar a su hermana gravemente enferma, unos nueve meses más tarde de la muerte de Basilio. En tal escenario mantuvieron extensas y conmovedoras conversaciones. Dos días después de su llegada, Gregorio debe dirigir las exequias fúnebres. La muerte de Macrina lo afectó profundamente, tanto en lo espiritual como en lo intelectual.³⁷

Macrina es la filósofa que habla de la muerte en la víspera de su propia muerte. Los vínculos con el *Fedón* platónico son inmediatos, pues allí es Sócrates quien reflexiona sobre la muerte y el más allá de la vida terrena justo antes de morir cumpliendo su condena. En efecto, este diálogo ha sido denominado “*Fedón Cristiano*”.³⁸ Si bien la relación con el *Fedón* es evidente, también debemos atender a los vínculos con el *Banquete* (211e), donde Diótima enseña a Sócrates, uno de los personajes que participa del diálogo, la verdad sobre el amor. Diótima explica que es insuficiente dejar a Éros en el nivel de la pasión sexual, pues su esencia es anhelar lo bueno y bello, anhelo que debe separarse de la confusión que producen las cosas terrenales y que debe ser gobernado mediante la virtud, para que el alma saludablemente erótica se eleve hacia el bien y la belleza, la belleza divina que puede asimilarse al Dios cristiano.³⁹ Gregorio adaptó estas ideas en su teología mística,⁴⁰ como puede comprobarse en el tratamiento de la facultad que desea (*De anima et resurrectione*, en adelante *DAR*, 3, 56-60).⁴¹ Otras fuentes presentes en el texto son Aristóteles, contra quien se discute abiertamente (*DAR*, 3, 10); la obra de Sorano, *Sobre el alma* -hoy perdida-, que toma elementos estoicos y resalta el interés de Gregorio por la medicina;⁴² el

pensamiento de Orígenes, de quien se debaten algunas de sus ideas, si bien Macrina/Gregorio suscriben a sus especulaciones sobre la apocatástasis, la idea de que al final de los siglos todas las cosas serán restauradas en Cristo y el mal dejará de existir.⁴³ Y una figura no menos importante en cuanto a influencia en el texto es Filón de Alejandría.⁴⁴

En este diálogo Gregorio se muestra impresionado por la imperturbabilidad de su hermana frente a la muerte de Basilio y la inminencia de la propia muerte. Ella lo confronta con su conmoción y le propone examinar la naturaleza del alma, la vida en el más allá y la esperanza en la eternidad. De este modo, Macrina asume el papel de un Sócrates cristiano y Gregorio cumple el rol de un cuestionador portavoz de diversas doctrinas paganas.⁴⁵ Así, el texto se convierte en una defensa y explicación razonada de las creencias cristianas llevada adelante por una voz femenina que intenta transmitir ciertos conocimientos a su discípulo. En esto, podemos recordar a varios autores o padres de la primera cristiandad que dedicaron trabajos a pensar en la importancia de las mujeres y lo que enseñaron con sus vidas. Conservamos de Jerónimo escritos sobre Paula y Asela -de quienes habla en un discurso fúnebre y en una epístola, respectivamente-, la *Vida de Melania la mayor*, transmitida por Paladio en *Historia Lausiaca* y la de Melania la joven atribuida a un presbítero llamado Geroncio.

Nos centraremos en la idea de alma. Macrina describe la naturaleza del alma como “una sustancia engendrada, una sustancia viva e intelectual que infunde en un cuerpo orgánico y sensorial el poder de vivir y de recibir las impresiones de los sentidos, siempre y cuando la naturaleza capaz de esto se mantenga unida” (*DAR*, 2, 5). El alma es principio de vida y de movimiento, por eso cuando el cuerpo muere, al ser abandonado por el alma, sus restos se deshacen y desaparecen con la muerte. Esta idea se encuentra en el *Fedón* (105 c9-d12), del mismo

modo que también la concepción de que las facultades de pensar y percibir no pueden ser algo material. El alma es la esencia que da vida al cuerpo y en la que se encuentra la parte intelectual. Esta funcionalidad del alma para un cuerpo se corresponde con argumentos de Aristóteles en contra de las conceptualizaciones dualistas de cuerpo y alma,⁴⁶ si bien, otros postulados aristotélicos van a ser rechazados. Williams destaca que lo central aquí es que el poder de animación (*dúnamin zoetikèn*) avanza lentamente a través de diferentes niveles de la vida material, de vegetal a animal racional, y en la vida racional es más plenamente activo precisamente como razón.⁴⁷ El alma efectúa el movimiento y produce y sostiene el movimiento apropiado a cada nivel.

Macrina insiste particularmente en la idea de que debe haber un poder intelectual y espiritual que pueda coordinar e interpretar los resultados de los actos de percepción sensorial; como ocurre en el macrocosmos, ocurre en el microcosmos (*DAR*, 1, 30). Ese poder es el alma, que es una. La unicidad del alma garantiza su permanencia luego de la muerte del cuerpo, pues éste al ser un compuesto se disuelve en la descomposición de los elementos que lo constituyen. El diálogo adquiere una gran expresión, pues mientras Macrina explica esto en su lecho de muerte, indica a un médico que la revise, y toma este hecho como ejemplo de sus ideas:

Aquí, junto a nosotros, está el testimonio de lo que he dicho. ¿Cómo este hombre, pregunto, cuando coloca sus dedos en mi arteria, escucha la naturaleza de alguna manera llamándolo a través del sentido del tacto y diciéndole su condición particular, es decir, que la enfermedad del cuerpo es de hecho virulenta y que la enfermedad se origina en este o aquel órgano interno, y que la virulencia de la fiebre ha alcanzado tal o cual grado? [...] ¿Cómo podrían ser estas cosas si no hubiera un cierto poder intelectual presente en cada uno de los órganos de los sentidos? ¿Qué podría haber

enseñado la mano por sí misma si el pensamiento no condujera el sentido táctil al conocimiento del tema que tenía adelante? (*DAR*, 2, 6-9)

Macrina culmina con una cita de una autoridad pagana que no identifica. En esto podemos verificar su formación filosófica y no una educación centrada solamente en las Escrituras como se afirma en la *Vida*. En efecto, sostiene que “el más verdadero de todos los enunciados recuerda uno de los educadores paganos que lo expresó tan bien: que es la mente la que ve y la mente la que oye” (*DAR*, 2, 10).⁴⁸ Continúa con una serie de demostraciones basadas en las observaciones de los fenómenos celestes, que evidencian cómo lo que se percibe por los sentidos debe ser pensado por la mente para no caer en errores.⁴⁹ De todo esto se concluye que la mente es algo distinto de lo que aparece ante la sensibilidad perceptible (*DAR*, 2, 31).

Gregorio acuerda con su hermana, pero insiste en que aún falta investigar. Por esto trae a colación argumentos escépticos que cuestionan la existencia del alma si carece de un correlato corpóreo-sensible (*DAR*, 2, 37). Ante esta observación, Macrina responde que lo que sucede con el alma es similar a lo que sucede con Dios. Si lo incognoscible por los sentidos debe ser excluido de la existencia, quien afirma tal cosa se verá obligado a sostener lo mismo sobre el poder que preside y abarca todo, pues la naturaleza divina es sin cuerpo y sin forma visible. Si esto no constituye ningún problema para la existencia de Dios ¿por qué lo sería para el alma humana? (*DAR*, 2, 38). Gregorio objeta que esto es absurdo, pues en ese caso, nuestra alma sería lo mismo que la naturaleza divina (*DAR*, 2, 40). Entonces, la maestra explica que, tal como enseñan las palabras divinas, “no debe decirse lo mismo, sino que uno es como el otro” (*DAR*, 2, 41). El alma es conformada por una sustancia intelectual dado que es imagen de una sustancia intelectual, el alma es semejanza; sin embargo, no es lo mismo que su arquetipo porque es engendrada. La inefable sabiduría de Dios

está tan manifiesta en el universo que no dudamos de que existe una naturaleza y poder divinos sobre todo lo que existe y, sin embargo, todo eso no es propiamente Dios -no se trata de un panteísmo. De la misma manera, la existencia del alma constituye algo diferente de los distintos órganos a los que, sin embargo, ella misma vivifica. El microcosmos es imagen del macrocosmos. Seguidamente, Macrina vuelve a acentuar la idea de la unicidad del alma:

Porque como ya se ha dicho, en el caso de nuestros cuerpos vivientes que subsisten por una combinación de estos elementos, no hay ningún tipo de comunión en el principio de sustancia entre la simplicidad y la ausencia de forma visible en el alma y la densidad del cuerpo, y, sin embargo, no hay duda de que la acción vivificante del alma los impregna de acuerdo con un principio que está más allá de la comprensión humana (*DAR*, 2, 46).

Aquí encontramos formulada la idea de la simplicidad (*haplóos*) del alma, fundamento de la diferencia con las sustancias corporales. Más adelante, luego de repetir que mientras hay vida el alma penetra cada uno de los elementos que forman el cuerpo, destaca que “la naturaleza simple y no compuesta” surgida por “algún principio inefable” se mantiene unida a esos elementos corporales, pero no hay razón alguna para que permanezca con ellos cuando estos se separan, cuando el compuesto se disuelve, pues “lo que no es compuesto no corre el riesgo de disolverse junto con el compuesto” (*DAR*, 2, 48). Esta referencia al “principio inefable” -presente en otras obras de Gregorio- lo ubica en la tradición apofática, junto a Filón y Dionisio según ha demostrado Louth, y en la teología negativa de acuerdo con Mortley.⁵⁰

Una vez más, Gregorio con sus discrepancias permite la inclusión de nuevos elementos. En efecto, en 3, 1 el capadocio vuelve sobre la definición de alma,

caracterizada como sustancia intelectual, para exigir una consideración hacia las emociones del deseo y la ira. Macrina concede la importancia de lo que señala su discípulo. Las facultades del deseo y la ira ¿se encuentran junto con la sustancia del alma y llevan su existencia con ella desde su primera constitución o son algo distinto de ella y sólo llegan a estar en nosotros más tarde? (DAR, 3, 5). Macrina señala que este tema ha sido tratado por muchos filósofos ya, pero la filosofía pagana “no aborda metódicamente todos estos puntos” ni llega a “una demostración suficiente de la verdad” (DAR, 3, 7). El método que debe seguirse es, entonces, “utilizar la Sagrada Escritura como regla y norma de cada doctrina, aceptando sólo lo que está en armonía con la meta de estos escritos” (DAR, 3, 8). Se trata de la metodología denominada *akolouthía*. Como señala Gil-Tamayo, esta es una categoría fundamental del pensamiento del Niseno, que posee una gran riqueza de significados, a la vez que permite profundizar el conocimiento de los vínculos del capadocio con la tradición filosófica pagana.⁵¹ Con este método, Macrina/Gregorio buscan unir Escritura y razón, teología y filosofía, y que el discurso sea consistente en la serie de pensamientos articulados. Daniélou denomina a este concepto como el *leitmotiv* del pensamiento de Gregorio.⁵² Macrina rechaza la forma metafórica de reflexión de Platón sobre el alma, para destacar la importancia de Aristóteles, que buscó la necesaria secuencia en los fenómenos de manera científica (DAR, 3, 10). De modo que, a pesar de ser considerado un pensador platónico –como la mayoría de los padres–, en cuanto a cuestiones metodológicas, aquí Gregorio se inclina por Aristóteles.⁵³ Con todo, Macrina no va a aceptar la idea aristotélica del alma mortal, como también va a dejar de lado el carro platónico y los caballos alados (DAR, 3, 9-10).⁵⁴ Este rechazo a la imagen del *Fedro* debe ponerse en relación con el inicio del diálogo. En efecto, en la introducción Gregorio relata cómo ante el dolor que sentía, su hermana “como una experta conductora de caballos, me permitió dejarme llevar por la corriente de

mi dolor” para luego esforzarlo a refrenarlo con palabras y dirigir con su razonamiento el desorden del alma (*DAR*, Int., 2). En esto la obra presenta elementos similares a los propios de la *consolatio*.⁵⁵ Williams realiza una lectura muy sutil sobre este rechazo del carro del *Fedro*. Señala el uso de una terminología principalmente estoica e indica que Macrina, en realidad, no acepta la idea de unir caballos “para que cada uno mantenga un impulso diferente al otro” (*DAR*, 3, 9). El término que designa a estos impulsos es *hormaís* que Platón no emplea en aquella obra.⁵⁶ Como señala Williams, Macrina se opone a lecturas estoicas relacionadas con el problema del homúnculo, es decir, tratar a las partes o facultades del alma (*hormaís*) como cuasi sujetos.⁵⁷ De ahí que continúe el diálogo con un cuidadoso descarte de cualquier “independencia” para la vida afectiva, al tiempo que niega que sean intrínsecas al alma.

La guía del argumento es la Escritura que afirma que no se puede considerar ninguna excelencia en el alma que no sea también apropiada a la naturaleza divina: el alma es la semejanza de Dios y cualquier cosa ajena a Dios está fuera de los límites del alma. Dios no tiene pasiones, así, entonces, la pasión no puede asociarse a la esencia del alma. Se busca identificar en la definición lo propiamente exclusivo de ella. En efecto, la semejanza no puede ser mantenida en cualidades desviadas (*DAR*, 3, 11). De manera enérgica, la maestra afirma “¿Qué, entonces, reclamamos? El hecho de que este animal racional, el ser humano, es el receptor de la inteligencia y la comprensión, está comprobado incluso por aquellos que están fuera de nuestra doctrina, y esta definición nunca habría descrito nuestra naturaleza de esta manera si hubiera contemplado la ira y el deseo y todas las emociones como compartiendo la sustancia de esa naturaleza” (*DAR*, 3, 17). Las emociones no pueden ser parte de la naturaleza del alma racional dada la propia definición de hombre de Aristóteles. No puede darse una definición de “x” invocando cualidades comunes en vez de específicas.

Ahora bien, las fuerzas pasionales de la ira y el deseo se observan por igual en las naturalezas irracionales como en las racionales; por lo tanto, deben caracterizarse como comunes y no como específicas. Pero la definición de una sustancia requiere de lo específico, lo que está fuera de esa especificidad debe descartarse como ajeno a la definición (*DAR*, 3, 17-18). En efecto, concluye Macrina:

Sin embargo, esas actividades de la ira y el deseo son reconocidas como comunes a toda naturaleza irracional. Pero lo que es común no es lo mismo que lo que individualiza. Necesariamente, por lo tanto, estas actividades no pueden ser contadas entre aquellas por las cuales la naturaleza humana es especialmente caracterizada. Pero como cualquiera que vea los principios de la sensación, la nutrición y el crecimiento en nosotros, no descarta por ese motivo la definición dada del alma -porque no se sigue que porque esto está en el alma aquello no lo es- así, cuando se detectan en nuestra naturaleza marcas de ira o deseo, no se puede por ese motivo, hacer razonablemente una guerra a la definición, como si no pudiera expresar completamente esa naturaleza (*DAR*, 3, 19).

Como indica Silvas, los principios de la naturaleza mencionados son de clara raigambre aristotélica.⁵⁸ Ahora bien, ante tales afirmaciones Gregorio no comprende cómo puede rechazarse como ajeno a la propia naturaleza lo que cotidianamente se experimenta como parte nuestra (*DAR*, 3, 21). Macrina, siguiendo la metodología indicada, responde con un ejemplo de las Escrituras. Así, recuerda cómo Moisés era superior tanto a la ira como al deseo, su libertad frente a la ira se mostraba en su dulzura y falta de resentimiento, y su no desear nada de lo que pone en actividad al deseo en la mayoría (*Núm.* 12:3). Pero resulta que es imposible que alguien que ha abandonado su naturaleza continúe existiendo en absoluto. Dado que Moisés existía sin esas afecciones, se deduce que las emociones son algo distinto de la naturaleza del alma,

y no la misma naturaleza (*DAR*, 22-23). Macrina sigue a Filón al tomar a Moisés como ejemplo de vida sin pasión.⁵⁹ Ante la objeción de Gregorio, que repudia el rechazo de lo que es inconfundiblemente real en nosotros, Macrina oscila entre dos modelos. Por una parte, la respuesta ya referida de Moisés, quien se elevó por encima de la ira y el deseo, y continúa afirmando que la alienación de estas pasiones no solo es posible, sino incluso beneficiosa para nuestra alma. De hecho, su eliminación es un adecuado objetivo. Así lo explica la maestra:

Porque la naturaleza es verdaderamente aquello en lo que la existencia de su sustancia es comprendida, y si nuestro alejamiento de estas emociones está dentro de nuestro poder, para que su eliminación no solo no perjudique, sino que incluso sea beneficioso para la naturaleza, está claro, entonces, que deben considerarse externas. Son afectos (*páthe*) de la naturaleza y no su sustancia, porque la sustancia es simplemente lo que es (*DAR*, 3, 24).

Se siguen análisis detallados de la ira y del deseo -y también de otras emociones que son examinadas en pares de opuestos, cobardía y valentía, y así sucesivamente- que resaltan la idea de que estas afecciones no hacen a las notas características propias de la definición del alma, no pueden ser parte de la esencia del alma que es simple e ineluctablemente lo que es. Las emociones están alrededor del alma y, sin embargo, no son alma, sino que son como “verrugas”, “incrustaciones” (*myrmekíai*) que crecen de la parte de pensamiento del alma (*DAR*, 3, 30). Se las considera parte del alma porque crecen de ella, pero no son lo que el alma es en su esencia. Gregorio vuelve a contraargumentar con ejemplos de las Escrituras que evidencian cómo estas emociones no deben considerarse pasiones, pues ayudan a lograr la virtud, utilizando aquí un lenguaje platónico más que bíblico, como señala Woods Callahan (*DAR*, 3, 31). Macrina acepta que la confusión se produjo porque no ha sido ordenada, a la vez que entiende

que la humanidad concreta no puede pensarse sin referencia a la pasión (*DAR*, 3, 33). De ahí que se produzca una rectificación en el argumento. Macrina realiza indicaciones metodológicas una vez más: debe procurarse avanzar lógicamente en los argumentos y eliminar las contradicciones. Estas emociones se encuentran en la zona fronteriza del alma y pueden inclinar para el bien o para el mal, pero la razón supone lo divino en sí mismo, su poder contemplativo (*DAR*, 3, 34). Se toma como ejemplo el orden de la creación divina. El hombre tiene la facultad de representar lo que es necesario para la vida material, el apetito, aspecto de la vida vegetal que hace que ciertos impulsos funcionen naturalmente para asegurar la alimentación y el crecimiento. Así también, todo lo que es propio de la naturaleza irracional está mezclado con la parte intelectual del alma, entre ellos la ira, el miedo y demás emociones. La excepción es el poder de la razón y el pensamiento que son específicos de la vida humana, portadores del sello del carácter divino (*DAR*, 3, 41).⁶⁰ Macrina completa el argumento con una exégesis de la parábola del trigo y la maleza (*Ma.* 13: 24-30). Los *hormaís* son la buena semilla sembrada en el campo de nuestra naturaleza, pero también ha sido sembrada la semilla de la maleza que es el engaño, el mal juicio sobre nuestros fines humanos, que genera objetivos distorsionados para los impulsos afectivos: la ira se vuelve entonces contra nuestros semejantes, el deseo de gratificación material reemplaza al amor (*DAR*, 3, 53-55). Los héroes bíblicos que refieren los afectos de ira y deseo han conducido los impulsos afectivos hacia lo más alto, si no esos impulsos se convertirían en meras pasiones. Las pasiones no representan algo malo en sí, el Creador no puede ser el autor de vicios, mas estas emociones se convierten en instrumentos de virtud o de vicio de acuerdo a la forma en que se ordenan las elecciones (*DAR*, 3, 44). Esta idea está presente en otras obras de Gregorio. Las *páthe* son extrañas a la naturaleza humana en tanto el primer hombre fue hecho a imagen de Dios (*Gén.* 1:27). La búsqueda de la *apátheia* no es una búsqueda

de destruir las pasiones, sino de enderezarlas, para que puedan orientar mejor hacia lo sublime. Las pasiones, que constituyen la animalidad humana -en tanto aspecto común compartido entre hombres y animales irracionales-, tienen un papel importante que desempeñar en la vida, siempre cuando estén correctamente ordenadas hacia la búsqueda de la virtud. En esto Macrina/Gregorio siguen a la tradición platónica-neoplatónica, pero también al estoicismo, en particular a Séneca. En efecto, tal como indica Williams, esta perspectiva final del diálogo en varios aspectos está más cercana a Posidonio, el estoico medio, que a Platón.⁶¹ Si bien, la insistencia sobre la integridad esencial del alma, con los impulsos como elementos extrínsecos y el resuelto antimaterialismo son muy poco posidonianos. Como otros pensadores cristianos, Macrina/Gregorio conjuga una ética estoica con elementos platónicos de la concepción acerca del alma para sostener dos ideas centrales del pensamiento cristiano: la unidad del alma y la realidad de sus tentaciones.

Una última referencia al diálogo. Unos capítulos más adelante Gregorio vuelve sobre los argumentos previos en torno al papel de la ira y el deseo. Si las pasiones son purgadas, llegará un momento en que el deseo desaparecerá. ¿Cómo seguir sintiendo añoranza por el bien entonces? (*DAR*, 6, 9). Macrina responde con detenimiento. Cuando el alma percibe simple y directamente su propia naturaleza como imagen de Dios no puede ser consciente de ninguna falta que deba repararse, pero el deseo supone que hay impedimentos para lo que queremos. Cuando tenemos lo que queremos el disfrute reemplaza al deseo. La naturaleza humana creada está siempre en movimiento, dirigida por la esperanza, animada por el anhelo de lo que está por delante. La naturaleza de Dios es por entero diversa: quiere lo que es y es eternamente ella misma. Entonces, cuando el alma está conformada a la naturaleza divina, purificada y simplificada, no puede tener una búsqueda inquieta de lo

que no posee. El único movimiento que queda es el amor por lo único que vale la pena amar y desear, se apega a él y se mezcla con él a través del movimiento y la actividad del amor, moldeándose a sí misma de acuerdo a lo que siempre es comprendido y descubierto (*DAR*, 6, 28). Es un amor sin límites, no hay posibilidad de haber tenido suficiente y saciado el deseo de amar. La acción del amor no tiene límite por lo bello o lo bueno que, en sí mismos, no tienen límite. Así, el alma purificada se mueve hacia Dios, sin impedimento, eternamente. Se trata de la idea que revisamos en la primera parte: la vida eterna del alma es crecimiento continuo, expansión constante. La función propia del ser humano es mantener la soberanía de la razón sobre estas emociones en lugar de someterse a su poder (*DAR*, 3, 62).

4. Consideraciones finales

Hemos revisado algunos aspectos de la *Vida de Macrina* y la definición de alma que presenta la filósofa en *Sobre el alma y la resurrección*. Entendemos que estas obras de Gregorio nos permiten acercarnos a una consideración de la Macrina histórica y su pensamiento.

La *Vida* se detiene principalmente en la forma de vida instaurada por Macrina, si bien con el transcurrir del tiempo su hermano Basilio será identificado como el gran representante del monaquismo cristiano. En la *Vida*, Macrina es designada filósofa en tanto encarna una forma de vida: entregada completamente a la contemplación de Dios y a la preparación y búsqueda de la unión con Él. La virginidad representa la condición sexual elegida en tanto se espera la unión con el Esposo celestial -no debe dejar de considerarse que esta elección podía representar una alternativa para las mujeres del siglo IV, en tanto posibilidad de salirse de los roles de género establecidos.⁶² En esta vida filosófica, hombres y mujeres podían tener vidas semejantes, si bien vivían en monasterios diferenciados, las actividades cotidianas eran similares.

En la *Vida* la figura de Macrina es presentada de manera exclusiva en relación con la fe, de hecho, se nos dice que su educación estuvo basada solamente en la lectura de las Escrituras.

Sin embargo, *Sobre el alma* nos muestra a una filósofa-maestra con un detallado conocimiento de diversas teorías filosóficas paganas que se dedica a refutar. En tensión con buena parte de la tradición filosófica, Macrina define al alma como conformada por una naturaleza simple, sin partes, ni facultades diferenciadas. El alma ha sido hecha a semejanza de la divinidad, representa lo divino en ella, pues el hombre es *imago Dei*. El alma es la facultad del pensamiento racional y nada más. Su naturaleza es simple. Una consecuencia se desprende de este argumento –que si bien en Macrina no está explicitado, sí lo está en sus hermanos Basilio y Gregorio: no hay diferencia sustancial entre las almas de los hombres y las de las mujeres, las diferencias son del ámbito material, no del espiritual ni racional.⁶³ En esto, Macrina y sus hermanos tenían una visión más liberal que la de los teólogos, desde Pablo, incluidos algunos filósofos.

Podemos entender que esta consideración teórica está en íntima relación con otras de orden práctico, y que se destacan en la *Vida*. La forma de vida filosófica del cristianismo del siglo IV se caracterizaba por la simplicidad del estilo de vida, como señala Spira.⁶⁴ La vida de estas mujeres debe haber sido muy diferente de las de las mujeres de sociedad de este período. El ideal de humildad y simpleza hacía que se ocuparan sin distinción de todas las actividades diarias, incluidas las manuales. Gregorio registra que su hermana tenía solo una capa vieja, un velo, un par de zapatos gastados, una cruz y un anillo. Su cama era una tabla de madera y la almohada una tabla más pequeña. Así como se entiende que las emociones son como incrustaciones del alma, así los bienes materiales no representan nada para lo esencial de

lo necesario para la vida. Como hemos señalado, en estos aspectos, el cristianismo de Capadocia se encuentra muy cercano al ascetismo neoplatónico. En definitiva, hemos intentado detenernos en algunos aspectos de la vida y el pensamiento de una mujer del siglo IV para conocer su formación y especulación filosófica. Sin duda, Macrina era una de esas mujeres del mundo tardoantiguo que se ocupaba de la filosofía, en tanto forma de vida y en tanto producción especulativa del pensamiento, y buscaba unir ambos aspectos en una unidad, en la unicidad y simplicidad que tiene aquello que ha sido generado a semejanza de la divinidad.

Fecha de recepción: 6 de junio de 2020.

Aceptación: 7 de julio de 2020.

Palabras clave: Vida - Alma - Simple - Macrina.

Keywords: Life - Soul - Simply - Makrina.

notas:

¹ Gregorio de Nisa, conocido también como Gregorio Niseno, hermano de Macrina, fue un destacado teólogo y obispo de Nisa, población de Capadocia, en el siglo IV.

² Seguimos la traducción castellana de Lucas Mateo-Seco, *Gregorio de Nisa. Vida de Macrina. Elogio de Basilio*, Madrid: Ciudad Nueva, 1995; cotejada con la edición de Pierre Maraval, *Grégoire de Nyse. Vie de Sainte Macrine*, París: Les Éditions du Cerf, 1971. Se consultaron asimismo las versiones inglesas de Anna Silvas, *Macrina the Younger, Philosopher of God*, Turnhout: Brepols, 2008; y de Virginia Woods Callahan, *The fathers of the Church. St. Gregory. Ascetical Works*, Washington D.F.: Catholic University of America Press, 1967; y la edición de Johann Krabinger, *Gregorii Episcopi Nysseni de anima et resurrectione cum sorore sua Macrina dialogus*, Leipzig: Gustav Wittig, 1837. Sobre el culto de Tecla véase Stephen Davis, *The Cult of St. Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

³ Lucas Mateo-Seco, *op. cit.*, p. 15; Anna Silvas, *op. cit.*, p. 103; Pierre Maraval, *op. cit.*, p. 27.

⁴ Esto se relaciona con la interpretación de Gregorio de *Gálatas* 3, 28: "En Cristo ya no hay hombre ni mujer" y de *Génesis* 1, 27. La humanidad

es creada a imagen de Dios, solo después es diferenciada en hombre y mujer, ya que la división en sexos no puede ser cierta para el arquetipo divino. Toda criatura humana está configurada por cuerpo (materia divina) y alma (también de naturaleza divina).

⁵ Cf. Georg Luck, “Notes on the Vita Macrinae by Gregory of Nyssa”, en Andreas Spira (ed.), *The biographical Works of Gregory of Nyssa*, Cambridge: Philadelphia Patristic Foundation, 1984, pp. 25-27.

⁶ Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, París: Aubier, 1944 [1953], p. 291 y ss., entiende que Gregorio representa una radical novedad con respecto al pensamiento griego. En efecto, mientras que para los griegos la perfección humana sería sinónimo de quietud y de acabamiento, para Gregorio consistiría en el progreso y en la tensión sin fin hacia el bien.

⁷ Jean Daniélou, *op. cit.*, pp. 291-292.

⁸ Para Gregorio, la razón última por la que el caminar del alma hacia la virtud es infinito se encuentra precisamente en la infinitud divina. Y en esto se encuentra cercano a Plotino que afirma: “El amor carece de límite, porque el amado en sí mismo no tiene límite”, *En.VI*, 7, 32.9. Como escribe Andreas Spira, *op. cit.*, p. 289: “las consecuencias de esta nueva concepción de la virtud son considerables. Pues, al fundarse en un movimiento infinito hacia el infinito, Gregorio trasciende la lógica aristotélica, que rechaza todo progreso al infinito. Esta filosofía del infinito ha hecho de Gregorio el inspirador de la mística europea”.

⁹ Véase Mercedes Serrato Garrido, “*Monachae Christianae*”: Consideraciones de San Jerónimo sobre el monacato urbano”, *Habis*, 22 (1991), pp. 371-380.

¹⁰ Anna Silvas, *op. cit.*, p. 3.

¹¹ Elena Giannerelli, “Macrina e sua madre: Santità e Paradosso”, *Studia Patristica*, 20 (1989), pp. 224-230, aquí p. 226.

¹² Susanna Elm, *‘Virgins of God’: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford: Clarendon Press, 1994, esp. p. 104. Para la autora fue Macrina, más que su hermano Basilio, la figura dominante en la formación de la comunidad monástica de Anesi.

¹³ Como destaca Lucas Mateo-Seco, *op. cit.*, p. 57, n. 23, Gregorio es el pensador que más duramente atacó la esclavitud, especialmente en *In Ecclesiasten homiliae*. Véase Stuart Hall (ed.), *Gregory of Nyssa Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies*, Berlín; Nueva York: Gruyter, 1993.

¹⁴ En esta descripción de las actividades de la vida retirada seguimos a García M. Colombás, *El monacato primitivo*, Madrid: BAC, 1974 [2004], p. 187.

¹⁵ Porfirio, *Sententiae* (Stob. III, 3, p. 89); Plotino, *En. I*, 2, 4; I, 5-7.

¹⁶ Plotino, *En.*, I, 2.

¹⁷ Con todo, es necesario aclarar que no hay citas o menciones directas de Plotino y Porfirio en la obra del Niseno. Cf. Lucas Mateo-Seco; Giulio Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden; Boston: Brill, 2010, p. 531 y ss.

¹⁸ Jean Daniélou, *op. cit.*, p. 199 y ss.

¹⁹ *In Canticum canticorum*, GNO VI, 383, 7-12. El tema de la belleza es un tópico de particular énfasis en Gregorio.

²⁰ Cf. Pierre Maraval, *op. cit.*, p. 215, n. 3.

²¹ Con metarracional nos referimos a que este movimiento propio del espíritu, en su movimiento de ascensión, supera al ejercicio racional, excede el dominio de la razón, para comprender la totalidad de las esferas de la vida humana.

²² Cf. Lucas Mateo-Seco; Giulio Maspero, *op. cit.*, p. 461 y ss.

²³ Virginia Burrus, *The Sex Lives of Saints. An Erotics of Ancient Hagiography*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2004, p. 78.

²⁴ Lucas Mateo-Seco; Giulio Maspero, *op. cit.*, p. 51.

²⁵ *Phrontistérion* es el lugar de meditación. Es el término que utilizó Aristófanes para designar burlescamente al círculo reunido alrededor de Sócrates (*Nubes*, 94) traducido como “pensadero”.

²⁶ Graeme W. Clarke, “Some Victims of the Persecution of Maximinus Thrax”, *Zeitschrift für Alte Geschichte*, 15, 4, (1966), pp. 445-453.

²⁷ Por ejemplo, en la Carta 204 de Basilio.

²⁸ Cf. Basilio, Carta 210.

²⁹ Véase Arnaldo Momigliano, *De paganos, judíos y cristianos*, México D.F.: FCE, 1987 [1996]; Peter Brown, *The body and society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity*, Nueva York: Columbia University Press, 2008; A. Doug Lee, *Pagans and Christians in Late Antiquity*, Londres; Nueva York: Routledge, 2000; Verna Harrison, “Male and Female in Cappadocian Theology”, *Journal of Theological Studies*, 41, 2 (1991), pp. 441-471; Philip Beagon, “The Cappadocian Fathers, Women and Ecclesiastical Politics”, *Vigiliae Christianae*, 49, 2, (1995), pp. 165-179; Kevin Corrigan, *Reason, Faith and Otherness in Neoplatonic and Early Christian Thought*, Surrey: Ashgate, 2013. En cuanto a las disputas, recordemos que Basilio, y luego los dos Gregorios, fueron las figuras fundamentales en la última batalla contra el arrianismo. Arrio (256-336) desde 318 propagó la idea de que no hay tres personas, sino una sola: el Padre. Jesús no era su hijo, sino que había sido creado de la nada, era una criatura. Con esto negaba la eternidad del Verbo. La derrota final del arrianismo sucedió en el Concilio de Constantinopla, en 381. Véase Jean Daniélou, *Le IV siècle. Grégoire de Nysse et son milieu*, París: Institut Catholique, 1975.

³⁰ Philip Beagon, *op. cit.*, p. 170.

³¹ Cf. Anna Silvas, *op. cit.*, p. 247; Arnaldo Momigliano, *op. cit.*, p. 356.

³² Kevin Corrigan, *op. cit.*, p. 243.

³³ Véase Philip Beagon, *op. cit.*, p. 166.

³⁴ Para un análisis detallado véase Philip Beagon, *op. cit.*

³⁵ Véase Kevin Corrigan, *op. cit.*, p. 248. Por otra parte, recordemos que Eric Doods, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965, señala que el ascetismo era una opción de vida común a cristianos y paganos en el siglo IV. En cuanto al significado de la virginidad en la vida de estas mujeres, indicamos alguna bibliografía al respecto de autoras feministas que analizan cómo esto podía representar una opción, en tanto ofrecía la posibilidad de salir de los roles sociales y sexuales convencionales. Véase Elizabeth Clark, “Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A paradox of Late Ancient Christianity”, *Anglican Theological Review*, 63 (1981), pp. 240-257; Ross Kraemer, “The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity”, *Signs*, 6 (1980), pp. 298-307; Aline Rousselle, *Porneia: De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, II- IVe siècles de*

l'ère chrétienne, París: Presses Universitaires de France, 1983; Anne Yarbrough, "Christianization in the Fourth Century: The Example of Roman Women", *Church History*, 45 (1976), pp. 149-165; Elizabeth Castelli, "Virginité and its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 2 (1986), 1, pp. 61-88.

Para una consideración de la vida comunitaria entendida de un modo diferente al monasticism, véase Fotis Vasileiou, "At a 'Still Point of Turning World': Privacy and Asceticism in Gregory of Nyssa's 'Life of St. Macrina'", *Byzantion*, 82 (2012), pp. 451-463.

³⁶ La idea del hombre como imagen de Dios es la última referencia de *De anima et resurrectione*. Véase Joseph Muckle, "The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God", *Mediaeval Studies*, 7, 1 (1945), pp. 55-84; Luis Glinka, "El hombre un ser libre [en Gregorio de Nisa]", *Teología*, XXXIII, 67 (1996), pp. 75-91.

³⁷ Como ya se ha mencionado, hay tres textos que muestran la reflexión de Gregorio sobre su hermana. La *carta 19* (escrita en 380), la *VM* (381/82) y *DAR* (383-84 o 384-85). Estos tres documentos difieren porque están enfatizando diversos aspectos para diferentes propósitos. Con todo, puede describirse cierto *crecendo* entre ellos. El segundo texto emerge y amplía el primero, a la vez que el tercer trabajo amplifica considerablemente un episodio esbozado en el segundo.

³⁸ Anna Silvas propone que puede equipararse a la *VM* con la *Apología*, dado que ambas funcionan como una especie de trampolín que permite futuras escrituras. En Platón el *Eutifrón*, el *Critón* y sobre todo el *Fedón*, y en Gregorio este diálogo. Cf. Anna Silvas, *op. cit.*, pp. 155-156.

³⁹ Resuenan aquí ecos plotinianos, presentes en el diálogo y en las enseñanzas de Macrina. La identificación de Dios con el bien y la belleza puede leerse en *En.*, I, 6. Plotino, quien enfatiza la doble tarea del alma humana en *En.* IV, 3, 4, entiende a la belleza del mundo visible como una exhortación para que el alma busque la belleza del mundo inteligible, del cual este mundo es un *eikón* o ágalma, una semejanza, *En.* I, 6; II, 3, 18.

⁴⁰ Véase Jean Pouchet, "Une Lettre Spirituelle de Gregoire de Nyse identifiée: L'Epistula 124 du corpus Basilien", *Vigiliae Christianae*, 42 (1988), pp. 28-46; Raphael Candehead, *The Body and Desire. Gregory of Nyssa's Ascetical Theology*, Oakland: University of California Press, 2018.

⁴¹ Seguimos la edición inglesa de Anna Silvas, *op. cit.*, cotejada con la edición de Johann Krabinger y la traducción de Virginia Woods Callahan ya citadas. Gregorio desarrolla más explícitamente cómo el deseo es inherente a la dinámica de la participación del alma en Dios en la *Vita Moysis* y el *In Canticum conticorum*. Se trata de la *epéctasis*.

⁴² Cf. Anna Silvas, *op. cit.*, p. 157; John Cavarnos, "The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa", en Heinrich Dorrie et. al. (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden: Brill, 1976.

⁴³ Para una discusión del pensamiento de Gregorio sobre la apocatástasis véase Lucas Mateo-Seco; Giulio Maspero, *op. cit.*, pp. 55-64.

⁴⁴ Véase Hubertus Drobner, "Fuentes y métodos filosóficos de Gregorio de Nisa", *Teología y Vida*, XLIII (2002), pp. 205-215.

⁴⁵ Una interesante interpretación se encuentra en Ellen Muehlberger, "Salvage: Macrina and the Christian Project of Cultural Reclamation", *Church History*, 81, 2 (2012), pp. 273-297. La autora invierte allí las lecturas habituales que entienden que al equiparar a Macrina con

Sócrates, Gregorio busca revestir con la importancia y sabiduría del ateniense a su hermana. Todo lo contrario, en un contexto histórico en el que Juliano había comenzado a limitar las lecturas -basado en la creencia de que cada quien se comporta de acuerdo a lo que lee-, Gregorio y su hermano emprenden una defensa de la libertad de lecturas. Es la propia alma quien puede saber qué es bueno leer y cómo debe comportarse. Recordemos que en la época de Gregorio el cristianismo ya había salido vencedor en las muchas batallas contra el paganismo. De ahí que Muehlberger interprete que con este diálogo el Capadocio está intentando rehabilitar a Sócrates y las lecturas paganas en general.

⁴⁶ Aristóteles, *De anima*, I, 3, 407a12-27; II, 1, 412a 26-27.

⁴⁷ Rowan Williams, “Macrina’s Death Revisited: Gregory of Nyssa on Mind and Passion”, en Lionel Wickham; Caroline Bammel (eds.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to George Christopher Stead*, Leiden; Nueva York: Brill, 1993, pp. 227-246. Para el autor, si bien no puede atribuirse una terminología totalmente precisa y consistente, Gregorio emplea *ousía* para el alma como activa e inteligente y *phýsis* para la realidad vivida del alma como animación de un cuerpo.

⁴⁸ Se trata de Epicarmo, fr. 249 DK: “es la mente la que ve y la mente la que escucha: todo lo demás es sordo y ciego”.

⁴⁹ Para un detalle de algunos de estos ejemplos véase Morwenna Ludlow, “Science and Theology in Gregory of Nyssa’s ‘De anima et resurrectione’: Astronomy and Automata”, *The Journal of Theological Studies*, 60, 2 (2009), pp. 467-489.

⁵⁰ Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford: Oxford University Press, 2005; Raoul Mortley, *From Word to Silence*, II, Bonn: Hanstein. Deirdre Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain Theological and Pastoral Monographs, 19, Lovaina: Peeter Press, 1995, p. 249, ha llamado a “triple manifiesto de la apófisis” a aquellos autores que sostienen que Dios es inefable, inenarrable e incognoscible, y caracteriza a Gregorio como uno de ellos.

⁵¹ Antonio Gil Tamayo, “Akolouthía”, en L. Mateo-Seco; G. Maspero, *op. cit.*, pp. 14-20.

⁵² Jean Daniélou, “Akolouthía chez Grégoire de Nysse”, *Revue des Sciences Religieuses*, 27 (1953), pp. 219-249.

⁵³ Cf. Hubertus Drobner, *op. cit.*, p. 211.

⁵⁴ Las referencias son Platón, *Fedro* 246a; Aristóteles, *De anima* 2. 2-3; 3. 1; 3. 5, *De gen. animal.* 2.3. A diferencia de Platón, que consideraba a toda alma inmortal y siempre en movimiento, Aristóteles le negó cualquier movimiento propio. Aristóteles, en general, tenía mala reputación entre los padres de la Iglesia. Gregorio Nacianceno exclama (*Oratio* 27): “lejos con la Providencia calculadora de Aristóteles, su arte de la lógica y sus razonamientos muertos sobre el alma y su doctrina puramente humana”; cf. Anna Silvas, *op. cit.*, p. 189. Gregorio de Nisa es ambivalente sobre Aristóteles. Utiliza conceptos y métodos en diversas ocasiones. David Runia, “Festugière Revisited: Aristotle in the Greek Patres”, *Vigiliae Christianae*, 43, 1 (1989), pp. 1-34, ha demostrado que el nombre de Aristóteles raramente era utilizado antes del siglo V. El aristotelismo se vio oscurecido por su asociación con Eumonio y otros herejes que emplearon especialmente las categorías lógicas de Aristóteles. Los

padres latinos también desconfiaban de Aristóteles, aunque lo conocían poco. Jerónimo, por ejemplo, señaló que es característico de los herejes citar a Aristóteles. No mejor destino tendrá en plena Edad Media, cuando se condenen múltiples tesis del Filósofo por estar en oposición a la palabra de las Escrituras, como ejemplifica ampliamente el debate sobre la eternidad del mundo.

⁵⁵ Véase Robert Gregg, *Consolation Philosophy Greek and Christian Paideia in Basil and the Two Gregories*, Cambridge: The Catholic University of America Press, 1975, especialmente caps. 1 y 2; John Dillon, “Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on a Controversy in Later Greek Ethics”, en John Anton; Anthony Preu (eds.), *Essays in Ancient Philosophy*, II, Albany; Nueva York: Suny Press, 1983, pp. 508-517.

⁵⁶ *Hormaí* aparece en *Filebo*, pero en relación con la división del alma es un término predominantemente estoico. Son predicados de un sujeto de razonamiento; así, su uso en los dos caballos de *Fedro* indica que los animales están siendo tomados como casi-sujetos.

⁵⁷ Rowan Williams, *op. cit.*, p. 232.

⁵⁸ Cf. Anna Silvas, *op. cit.*, p. 193, n. 2.

⁵⁹ Véase Filón, *de legum allegoriis*, III, pp. 132-134.

⁶⁰ En Agustín encontramos una definición de Dios caracterizada por la simpleza: *hoc est quod habet* (*Civ. Dei*, XI, 10) Dios es idéntico a sus atributos. Hay un solo Bien que es simple y por tanto inmutable y esto es Dios. Por este Bien todas las cosas buenas fueron creadas, pero ellas no son simples y por esta razón son cambiantes. La doctrina de la simplicidad de Dios tiene una relación estrecha con el carácter inmutable de Dios. El ser simple no puede perder ningún atributo que no posee. Son las entidades creadas las que pueden ser privadas de lo que tienen y así adoptar otras cualidades y atributos diferentes. Para un análisis en detalle del problema en Agustín véase John Rosheger, “Augustine and Divine Simplicity”, *New Blackfriars*, 77, 901 (1996), pp. 72-83. Para un examen más amplio del tema véase William Mann, “Divine Simplicity”, *Religious Studies*, 18, 4 (1982), pp. 451-471. La cuestión de la simpleza de Dios se convierte en un tema importantísimo en la Edad Media.

⁶¹ Rowan Williams, *op. cit.*, p. 238.

⁶² Véase Barbara Newman, *From virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1995.

⁶³ *Gén.* 1: 26-27; *Gal.* 3: 28 (“Ya no hay ni judíos ni griegos, ya no hay esclavos ni libres, no hay más hombre y mujer, porque todos ustedes son uno en Cristo Jesús”).

⁶⁴ Gerog Luck, *op. cit.*, p. 23.