ὁ εὔκαιρος θάνατος
CONSIDERACIONES EN TORNO A LA MUERTE EN LAS HOMILIAS AL ECLESIASTES DE GREGORIO DE NISA

LUCAS F. MATEO SECO

La reflexión sobre la muerte humana aparece con cierta frecuencia en las *Homilías al Eclesiastés* de Gregorio de Nisa. A este asunto dedica atención expresa en el comienzo de la *Oratio* VI[1], comentando Eccl. 3, 2. El texto del *Eclesiastés* —«hay un tiempo para dar a luz y un tiempo para morir»—, brinda al Niseno la posibilidad de detenerse en la consideración del tiempo oportuno para morir, es decir, de considerar la muerte humana en su relación con el momento y la forma en que acaece. Y lo hace con relativo detenimiento. De ahí que hable de una muerte en tiempo oportuno (ὁ εὔκαιρος θάνατος), considerando que para una «buena muerte» todo momento de la vida terrena es oportuno[2].

Este aspecto de la muerte no es el único considerado por el Niseno en estas Homilías. Así, por ejemplo, la distinción entre mortal e inmortal aparece ya en la *Oratio* I[3], en correspondencia con la división de los seres tan subrayada por él[4]; en la *Oratio* IV, apoyándose en la muerte, común a todos los hombres, argumentará contra la esclavitud que la igualdad

1. P. ALEXANDER, *In Ecclesiasten Homiliae,* GNO V, Leiden 1962, 372, 20-381, 18; PG 44, 696 C-704, C.

2. ...πᾶς τῷ ἁγίῳ Παύλῳ καιρὸς τοῦ ἀγαθοῦ θανάτου εὔκαιρος ἦν (GNO V, 381, 2-3).

3. GNO V, 284, 3-11.

4. Cfr J. DANIÉLOU, *Éléments,* en *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse,* Leiden 1970, 75-94, esp. 84-85; A. MOSHAMMER, *The created and the uncreated in Gregory of Nyssa,* en L. F. MATEO-SECO y J. L. BASTERO, edits., *El «Contra Eunomium I» en la producción literaria de Gregorio de Nisa,* Pamplona, 1988, 353-380.

ante la muerte muestra que todos los hombres son iguales[5]; en la *Oratio* V dedicará unos párrafos a mostrar que el hecho de que la muerte acontezca al sabio y al ignorante no hace inútil la búsqueda de la sabiduría[6]; en la *Oratio* VI, Gregorio dedicará un elocuente pasaje a hablar de la muerte en sentido espiritual, es decir, de la muerte al pecado —lo que se ha calificado como *muerte mística*[7]—, y ya casi al final de esta *Oratio*, volverá sobre la ausencia de la muerte en el Paraíso[8]; en la *Oratio* VII, considerará la oposición muerte-vida[9]; finalmente, en la *Oratio* VIII considerará el estar lejos de Dios como muerte[10].

La variedad de aspectos de la muerte que considera Gregorio en estas Homilías es, pues, notable. Todos ellos guardan relación entre sí y con lo que es el tema principal de este trabajo: la muerte en tiempo oportuno, ὁ εὔκαιρος θάνατος.

Mortal e inmortal

La distinción mortal-inmortal aparece en un contexto de claro rechazo del maniqueismo, precisamente al comentar Eccl 1, 2, es decir, al explicar el sentido en que ha de entenderse la afirmación en torno a la vanidad de las cosas. En su traducción, Hall titula este trozo: *The futility of all things does not condemn God's creation*. Gregorio tiene muy claro que toda acusación a las cosas creadas cedería directamente en acusación a Aquel que las hizo[11], y lo repite con fuerza: no se puede vituperar la vida en la carne, porque es Dios quien la hizo, como también El es el autor del cuerpo y del alma[12]. La muerte, pues, y cuanto sobre ella diga Gregorio ha de

5. GNO V, 338, 8-14.
6. GNO V, 361, 2-14; 364, 14-366, 6.
7. GNO VI, 379, 14-381, 18. Theo Kobusch ha escrito sobre este tema, poniendo de relieve la especificidad cristiana de la muerte mística: «Auf der Suche nach dem Ursprung der Lehere vom mystischen Tod wird man bis zur patristischen Philosophie zurückgeführt. Das ist kein Zufall. Diese Lehre ist christlichen Ursprung (...) Der mystische Tod ist die menschliche Form der Kenosis, die menschliche Form der Selbstentaüsserung, die Kenosis-Lehre selbst aber ist das Spezificum des Christlichen» (THEO KOBUSCH, *Freiheit und Tod*, «Theologische Quartalschrift» 164 (1984), 187).
8. GNO V, 386, 10-12.
9. GNO V, 403, 1-4.
10. GNO V, 426, 1-7.
11. GNO V, 283, 18-21.
12. GNO V, 284, 14-17.

entenderse en este contexto de aprecio a toda la creación, también a la materia y a la vida en carne, es decir, a la vida presente, revestida de mortalidad. Esto es verdaderamente importante. Ni siquiera aquí, en las *Homilías al Eclesiastés*, en las que el mismo texto sagrado le brindaba la posibilidad de subrayar la vanidad de todo cuanto existe bajo el sol, Gregorio se ha mostrado despreciativo por la inestable vida mortal.

Como en otros lugares, también aquí subraya Gregorio la diversidad existente entre el cuerpo y el alma. Se trata de dos elementos distintos, a los que corresponden distintas formas de vida: la vida del cuerpo es mortal (θνητή) y sujeta a la muerte (ἐπίκηρος), mientras que la del alma es impasible (ἀπαθής) e incontaminada (ἀκήρατος); lo corporal mira sólo al momento presente; lo espiritual se proyecta, en cambio, hacia lo eterno. Y afirma categóricamente: «es grande la diferencia existente entre lo mortal y lo inmortal (ἀθάνατον), entre lo temporal y lo eterno» [13].

A pesar de esta neta diferenciación, el Niseno no olvida que ambos elementos —cuerpo y alma— forman una estrecha unidad por la que concurren a una única vida [14]. Lo que pasa es que cada uno de ellos lleva consigo la atracción hacia lo que le es cercano, hacia lo que le es más «familiar»: el cuerpo hacia lo material y sensible; el alma, hacia lo espiritual y eterno [15]. Es sin embargo propio del hombre mirar hacia una vida más

13. Cfr. GNO V, 284, 4-11. Preocupado por defender la bondad de la creación, incluso en el estado actual, Gregorio puntualiza en este comentario a Eccl 1, 2 que no es que las cosas sean vanas en sí mismas, sino que se las llama vanas con respecto a la vida futura, para poner de relieve que el hombre no se debe a la vida de los sentidos, la cual, comparada con la verdadera vida, es irreal y carente de consistencia.

14. Daniélou ha descrito en un sugerente trabajo la profundidad con que Gregorio entiende este *concurso*, esta σύμπνοια, por la que elementos diversos *conspiran* acordes, como en una gran sinfonía, compuesta también de estabilidad y movimiento. «Il serait intéressant —escribe Daniélou— de montrer comment ce rapport στάσις-κίνησις se retrouvera à nouveau au niveau de son anthropologie, suivant cette loi générale de sa pensée où les catégories de la cosmologie se retrouvent dans l'anthropologie, mais de façon seulement analogique. La vie spirituelle sera ainsi pour Grégoire synthèse de stabilité et de mouvement» (J. DANIÉOLU, *Conspiration*, en *L'être et le temps...*, cit., 56-57).

15. A los hombres es familiar y conforme a su naturaleza una vida parecida a la vida divina; se les ha dado la vida sensible para que el mismo conocimiento sensible fuese su guía hacia el conocimiento de lo que no cae bajo los sentidos, de forma que, a través de las cosas pasajeras, conociesen la naturaleza estable (τὴν στάσιμον φύσιν) y vean lo que es verdaderamente bueno y lo posean por medio de la contemplación (Cfr. GNO I, 284, 19-285, 12). Gregorio de Nisa es atraído fuertemente por la estabilidad, en la cual considera que reside la absoluta perfección. Sin embargo, como ha puesto de relieve A. Spira, con respecto a la vida humana, Gregorio se

sublime —la de Dios—, pues el conocimiento de los sentidos se le ha dado para que le guíe hacia el conocimiento de las cosas invisibles [16].

La visión de Gregorio en torno a la naturaleza humana y a la misma condición mortal de la existencia es verdaderamente rica en matices. Según Gregorio, la compleja composición del hombre —materia y espíritu—, que conlleva un difícil equilibrio, es el resultado de un positivo querer de Dios [17]. Como vemos por este texto de la *Oratio* I que venimos comentando, tanto el alma como el cuerpo vienen de Dios; más aún, también la mortalidad viene de Dios y, en este sentido, no carece de bondad [18].

El problema de la mortalidad humana ha sido abordado por el Niseno repetidamente. Quizás el lugar más elocuente sea el largo capítulo VIII de la *Oratio Catechetica Magna*. En él, como ha hecho notar Daniélou, no se trata propiamente de saber si la muerte, que nos libra de la condición mortal, es un bien, sino si la condición mortal, considerada en sí misma, es un bien [19]. Gregorio, que con tanta fuerza se lamenta en este mismo lugar de la situación del hombre, sujeta al dolor, al cambio y a la muerte, defenderá con fuerza que la mortalidad es un bien, precisamente porque nos ha sido dada como camino para purificar a la naturaleza humana del pecado. Es un bien venido de las manos *curadoras* de Dios.

En la visión nisena, la mortalidad aparece ligada al pecado de origen. Ha sido estudiado ya con profundidad el frecuente uso que hace Gregorio de la metáfora «las túnicas de pieles», tomada de *Gen* 3, 21: tras la caída,

---

aparta de la concepción según la cual todo movimiento implica imperfección, y piensa que en la misma mutabilidad reside una posibilidad de perfección: «La perfection repose donc sur la mutabilité — la mutabilité vers le bien, le *bon mouvement* (ἀγαθὴ ἀλλοίωσις), ainsi que la qualifie Grégoire dans un autre ouvrage. Elle est un processus permanent qui n'admet aucun arrêt, un progrès infini, nécessairement infini, car son objet —Dieu— est infini. Telle est la thèse centrale, développée par Grégoire, sur la vie de l'homme dans le temps. La stabilité cherchée se trouve, comme il le dit ailleurs, dans la course même» (A. SPIRA, *Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nysse: stabilité et instabilité dans la pensée grecque*, «Colloques internationaux du CNRS», n. 604, París 1984, 288-289). Este planteamiento, indiscutiblemente, facilita a Gregorio la comprensión de las «ventajas» que tiene para el hombre la vida mortal, entre cuyas características se encuentra la fugacidad.

16. Cfr. GNO V, 284, 19-285, 2.

17. Así, p.e., el hombre ha sido creado como unión de cuerpo y espíritu, para que sea como un pequeño microcosmo, como punto de unidad entre lo sensible y lo inteligible, entre lo material y lo espiritual (cfr *Or. Cat.*, esp. 5, PG 45, 21 B-25 A)

18. Cfr. GNO V, 284, 14-15.

19. Cfr J. DANIÉLOU, *Mortalité*, en *L'être et le temps*...cit., 162-163.

Dios hace túnicas de pieles y viste con ellas al hombre y a la mujer[20]. Las «túnicas de pieles» designan en la pluma nisena la condición mortal de la que es revestido el hombre por Dios tras el pecado.

De la exégesis nisena a Gen 3, 21, destaquemos lo siguiente como trasfondo de este texto de la *Oratio* I *in Ecclesiasten* que venimos comentando. Según Gregorio, tras el pecado, Dios viste a los primeros padres de estas túnicas hechas de pieles de animales; con ellas reviste de mortalidad —tomada de los animales— a la naturaleza humana, creada para la inmortalidad[21]. Se trata de una vestidura, es decir, de algo que es externo y que, por tanto, no afecta a lo más íntimo del hombre, esto es, a la imagen de Dios que hay en él y a su parte inmortal[22]. Este revestimiento de mortalidad está hecho por Dios en bien del hombre providencialmente, en orden a su salvación[23].

Así pues, la condición mortal en que ahora nos encontramos, aunque desde un punto de vista nos es contraria —va contra la naturaleza humana,

---

20. Cfr J. DANIÉLOU, *Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse*, en *Glaube, Geist, Geschichte* (Festschrift E. Benz), Leyden 1967, 355-367; *Mortalité*, cit., 154-164.

21. Con respecto a este pasaje, comenta Srawley: «The δερμάτινος χιτών takes the place of the ἀπαθεια (J. H. SRAWLEY, *Tha Cathechetical Oration of Gregory of Nyssa*, Cambridge 1956, 43, nt 4).

22. Cfr *Or. Cat. Magn.*, 8, PG 45, 33, B-D. El texto es claro: «Puesto que toda piel separada del viviente está muerta, pienso ciertamente que aquel que cura (ἰατρεύοντα) nuestra maldad, providencialmente, después de esto imbuyó a los hombres fuerza para morir, tomada de la naturaleza irracional, para que no permaneciese siempre» (l.c., C). Dediqué a este asunto mi primer trabajo sobre el Niseno (*La teología de la muerte en la «Oratio Catechetica magna» de San Gregorio de Nisa*, «Scripta Theologica» 1 (1969)453-473). Cito esta parte del texto en la página 461. En la traducción existe un error de sujeto, que, sin embargo, no influye en el comentario, que ahora vuelvo a repetir: «Entiende el Niseno con esta imagen que la muerte no sólo es algo extrínseco a la naturaleza humana primitiva, sino que la condición mortal de que ahora estamos revestidos ha sido impuesta por Dios a la humanidad con sentido transitorio, funcional: rehacer al hombre mediante la resurrección».

23. En este mismo lugar —la *Oratio Catechetica*— Gregorio desarrolla esta misma idea al hilo de un sugerente ejemplo: el *vaso de barro* en el que dolosamente se ha vertido plomo líquido que, al enfriarse, ha cristalizado de forma que ya no puede vaciarse el vaso; como el dueño que hizo el vaso lo sigue queriendo, y sigue en posesión de la ciencia del alfarero, rompe el vaso con el plomo, y después lo rehace conforme a su primitiva figura, libre ya del plomo, que le es extraño; así, sucede con el hombre, vaso de barro: una vez que se mezcló el vicio a su parte sensible, es deshecha la materia, que ha recibido el vicio, y rehecha de nuevo por la resurrección, libre ya de la mezcla que le es ajena. (Cfr. *Or. Cat.* 8, PG 45, 36 A-C).

creada para la inmortalidad—, desde otro punto de vista es buena, pues viene de las manos de Dios; Dios la ha impuesto para librar al hombre —con la radicalidad que supone deshacer el vaso de barro y rehacerlo de nuevo— de la maldad con la que se encuentra tan estrechamente unido. En la mente nisena, la comprensión del acontecimiento de la muerte está estrechamente ligada a su visión de la «oeconomía de la salvación», es decir, el hecho de la muerte está vinculado tanto como con la protohistoria —el pecado de origen—, como con la escatología: la resurrección. Ni la muerte, ni la condición mortal deben ser denostadas, «pues si se acusa a la vida en la carne, siendo Dios autor de la carne, necesariamente este reproche se dirige contra El»[24]. Esta breve frase que nos sale al paso en la *Oratio* I se apoya, pues, en un rico y bien meditado pensamiento.

Al mismo tiempo, esto no quiere decir que Gregorio no piense en el estado paradisíaco en el cual estaba ausente la muerte, y que no compare la vida presente con aquel feliz estado. Así lo hace en la *Oratio Catechetica*[25], utilizando como expresiones culminantes de su pensamiento las conocidas imágenes de los *vasos de barro* y el revestimiento de las *túnicas de pieles*, con las que designa, por una parte, que la condición mortal viene de las manos amorosas de Dios —«que cura nuestra maldad»[26]—, y por otra, que esta condición mortal sigue siendo algo ajeno no sólo al designio creador sobre el hombre, sino también a la misma naturaleza humana, como lo es el vestido con respecto a su portador y, finalmente que, en la providencia, el final de la muerte es la resurrección: rehacer el vaso de barro.

En las *Homilías al Eclesiastés* Gregorio alude de pasada a la inmortalidad paradisíaca por contraste con la mortalidad presente. Al hilo de Eccl 3, 4 —«hay tiempo para reír y tiempo para llorar»—, enumera razones por las que el tiempo presente es oportuno para llorar: ¿quién no lloraría al considerar lo que tuvo y lo que perdió, es decir, el estado en que en un comienzo estaba su vida, y el estado en que se encuentra en el presente? «Entonces no existía la muerte, estaba ausente la enfermedad, mío y tuyo — estas palabras perversas— estaban lejos de la vida de los primeros»[27].

24. GNO V, 284, 14-16.
25. Cfr *Or. Cat.*, 5, PG 45, 24 A-B; 8, *ibid.*, 33 A-40 C.
26. *Ibid.*, 33 C.
27. *Orat.* VI, GNO, 386, 9-10. Y prosigue: «Pues así como era común el sol y común el aire y, sobre todo, era común la gracia de Dios y su bendición, del mismo modo la participación en cada uno de los bienes estaba, sin reservas, a disposición de todos, y se desconocía la enfermedad de la avaricia, ni el que tenía menos odiaba al que tenía más» (Ibid., 10-15).

En aquella bienaventurada vida, el hombre gozaba de honor similar al de los ángeles, del hablar confiado con Dios[28], de la contemplación de los bienes supramundanos, de la consideración del propio honor de ser imagen de Dios[29].

Por el pecado, el hombre ha perdido estos bienes y ha sido invadido por una caterva de males. La descripción que aquí hace Gregorio de estos males es amplia y elocuente, hasta el punto de llamar tenebrosa a esta vida[30]. Y, sin embargo, estos males han venido a los hombres de las manos de Dios «para curar nuestra maldad». De ahí que Gregorio diga con toda fuerza: «Ahora es tiempo de llorar; el tiempo de reír está en esperanza, pues la actual tristeza se convertirá en la *madre* de la alegría que esperamos»[31].

Muerte y vida.

Muerte y vida forman un binomio de cosas opuestas. No son dos realidades positivamente existentes, sino que la una es negación de la otra. Encontramos esta afirmación como de pasada en la *Oratio* VII: de igual forma que el ciego en el Evangelio encontró lo que no tenía perdiendo lo que tenía, ya que en lugar de la ceguera recibió la visión, y en el caso del leproso, cuando fué removida la enfermedad retornó el don de la salud, «y de igual forma que en aquellos que resucitan de la muerte, la mortalidad (νεκρότης) se aleja con la presencia de la vida...»[32].

Esta oposición implica que basta la presencia de la vida, para que desparezca la muerte, y al mismo tiempo, que la muerte ha de ser considerada como simple carencia de vida. Los ejemplos aducidos son claros: la ceguera y la visión, la salud y la enfermedad. Ambos coinciden en que, de los

28. El Niseno utiliza aquí un término que le es muy querido y que tiene en su pluma una gran riqueza: παρρησία. Esta confianza con Dios —este hablar de amigo a amigo— se pierde con el pecado de origen, siendo sustituida por la vergüenza. Este confiado hablar con Dios, recuperado por la gracia bautismal, es «la estola» del cristiano, que le permite entrar en los santuarios celestes. Cfr J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique,* París 1944, 103-115; L.F. MATEO SECO, *Sacerdocio de Cristo y sacerdocio ministerial en los tres grandes Capadocios,* en VV. AA., *Teología del Sacerdocio,* IV, Burgos 1972, esp. 198-199.

29 *Orat.* VI, GNO 386, 18-387, 1.

30. *Ibid.*, 387, 5-388, 9.

31. *Ibid.*, 386, 2-4.

32. *Orat.* VII, GNO V, 402, 22-403, 4.

opuestos, el uno es carencia del otro; uno sólo de ellos, pues, tiene entidad positiva, el otro es, en consecuencia, negatividad. Gregorio repite este pensamiento —tan frecuente en la concepción clásica del mal— en diversos lugares. En forma verdaderamente gráfica lo hace en el capítulo 4 de la *Oratio Catechetica*: de igual forma que la visión consiste en ver —sintetizo el texto—, es decir, es una operación de la naturaleza, y la ceguera es privación de esta operación, así la virtud es contraria al vicio; en consecuencia, no podemos pensar otro nacimiento del vicio que la ausencia de virtud.

En el caso de la muerte corporal, la concepción nisena de la vida como entidad positiva y de la muerte como lo contrario a ella, y la convicción de que el hombre es corporal por designio amoroso de Dios, que le ha hecho «microcosmo», facilita al Niseno que capte con tanta fuerza la importancia de la resurrección en la *oeconomía* divina sobre el destino humano. Baste pensar en cuanto escribe sobre la acción salvadora del bautismo o del cuerpo eucarístico de Cristo [33], o el mismo ejemplo utilizado de los «vasos de barro».

La muerte del sabio y la del insensato

En la *Oratio* IV, Gregorio, luchando contra la esclavitud, argumenta que no se puede ser dueño de aquello a lo que se es igual en naturaleza y, por tanto, ningún hombre puede ser dueño de otro hombre. Entre las cosas a que recurre para mostrar esta igualdad de naturaleza entre todos los hombres, es a la igualdad ante la muerte —amo y esclavo se convertirán en polvo tras la muerte—, y ante el juicio [34]. Esta igualdad ante la muerte será utilizada, sin embargo, en la *Oratio* V como un argumento contra la vida virtuosa, argumento a cuya solución dedica el Niseno amplio espacio.

El argumento es bien sencillo y debió ser muy frecuente en ámbitos cercanos al paganismo: si ni el sabio ni el insensato pueden evitar la muerte, ¿qué bien se sigue de llevar una vida mejor? La igualdad de destino muestra la inutilidad de los esfuerzos por vivir virtuosamente; la virtud es inútil, pues no sirve para librar de la muerte.

Gregorio comienza su argumentación diciendo que la diferencia no está en el *suceso* de la muerte, sino en el *más allá* de la muerte, es decir,

33. Cfr. *Orat. Cat.*, cps. 35 y 37.
34. *Orat.* IV, GNO V, 338, 12-13.

en los bienes o en los males que esperan después de ella[35]. Distingue aquí entre el «suceso de la muerte» (θανάτου συνάντημα)[36], y una realidad más profunda. El suceso de la muerte es lo visible de ella; y este aspecto visible es común al sabio y al insensato. El insensato toma de esta igualdad la objeción que está resolviendo Gregorio; y toma de aquí esta igualdad, porque sólo estima real aquello que ve con los ojos de la carne. La respuesta del *Eclesiastés* —prosigue el Niseno— es que es vano ver las cosas desde esta perspectiva, como si la distinción entre la vida virtuosa y la malvada debiera percibirse en el mero acontecimiento de la muerte, en el sentido de que sólo el perverso hubiese de soportar la muerte corporal (ἐν τῷ σώματι), mientras que el virtuoso hubiese de permanecer libre de esa muerte corporal (τοῦ σωματικοῦ θανάτου), ignorando en qué consista la inmortalidad de la virtud y la muerte de los que viven en la maldad[37].

No abunda más el Niseno en la distinción entre «suceso de la muerte», —común a virtuosos y perversos—, y en la inmortalidad inherente a la virtud o en la muerte que conlleva la maldad. El interés apologético es muy concreto en este lugar, y Gregorio basa su argumentación en que no se debe juzgar según las apariencias, cosa que queda resuelta insinuando que la muerte no se agota en la visibilidad del «suceso de la muerte»; que hay otra clase de muerte y también una inmortalidad, ambas no visibles a los ojos de la carne. Al mismo tiempo, esta misma línea argumentativa le facilita subrayar la igualdad entre el «suceso de la muerte» y el «morir en el cuerpo» o la «muerte corporal», dando a entender que existe otra clase de muerte, y que es posible que el «suceso de la muerte» pueda ser, en su más íntima profundidad, apertura a un verdadero vivir.

Tiempo de dar a luz y tiempo de morir

Todo cuanto va a decir Gregorio en torno a la muerte en la *Oratio* VI, está dicho —como él mismo advierte—, teniendo como marco la afirmación tomada de Eccl 3, 1 de que cada cosa tiene su tiempo y su oportunidad. La bondad y la misma honestidad de una cosa dependen de su oportunidad y de su medida. Gregorio se extiende en una sabrosa digresión en torno a las relaciones entre συμμετρία y εὐκαιρία con la bondad de cuanto

35. Cfr. *Orat.* V, GNO V, 361, 10-13.
36. *Ibid.*, 364, 15.
37. *Ibid.*, 365, 7-13.

sucede[38]. La importancia del «tiempo oportuno» radica en que no es bueno aquello que se hace inoportunamente.

Los ejemplos aducidos para mostrar la importancia de la εὐκαιρία en la acción son suficientemente expresivos: la siega —que ha de hacerse en el momento preciso en que la mies está madura—, la navegación y la medicina. Todo ha de hacerse con medida y oportunidad. La oportunidad —anota Gregorio— no es más que un aspecto de la medida, pues el tiempo es medida de todo lo medido, ya que todo lo que acontece, acontece en el tiempo[39].

Este pensamiento será aplicado inmediatamente al nacimiento y a la muerte, siguiendo Eccl 3, 2, con un elogio a la edad madura, en el que queda patente la sinceridad con que el Niseno mira la realidad. Considera como perfecta la edad madura, es decir, aquella en que se ha pasado lo inmoderado e insolente de la inmadurez, y aún no ha llegado la decrepitud. Se trata de ese envidiable tiempo en que se dan unidas fuerza y prudencia[40].

Hay un tiempo para dar a luz y un tiempo para morir. «¡Ojalá se me diese —clama el Niseno— el nacimiento a su tiempo y la muerte en tiempo oportuno (εὔκαιρος)»[41]. Gregorio subraya a continuación lo que, en su aspecto fáctico, tienen estos sucesos de involuntario: ni la mujer elige el momento del parto, ni la muerte está en la libre elección (ἐν τῇ προαιρέσει) del moribundo[42]. Estos sucesos —prosigue el Niseno—, en su materialidad, no son objeto ni de virtud ni de vicio, ya que no están en nuestro poder. La conclusión que deduce es la siguiente: cuando el Eclesiastés habla de «tiempo oportuno» para nacer o morir —y, por tanto, se está refiriendo a cualidades que hacen a las obras buenas—, no está hablando

38. *Orat.* VI, GNO V, 374-375.
39. *Ibid.*, 377, 15-17.
40. *Ibid.*, 377, 20-378, 2.
41. *Ibid.*, 379, 15-16.
42. *Ibid.*, 379, 19-20. En otro lugar, al referirse a la muerte de Cristo, Gregorio da a entender que su muerte tuvo una voluntariedad especial y que no fue para El un suceso vivido pasiva, sino activamente. Al hilo de una cita de Jn 10, 18, escribe «Vuelve tus ojos hacia la grandeza del poder divino, y no ignorarás lo que se plantea en este lugar. Acuérdate de la declaración del Señor y conocerás qué revela acerca de su propio poder aquel que es dominador de todo; cómo separa el alma de su cuerpo con poder autocrático (πῶς αὐτοκρατικῇ ἐξουσίᾳ...διαζεύγνυσι τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ σώματος) y no por necesidad de la naturaleza (οὐ φύσεως ἀνάγκῃ) (*De Tridui*, PG 46, 612 B). He estudiado por extenso este texto en mis *Estudios sobre la cristología de Gregorio de Nisa*, Pamplona 1978, 332 ss.

del «suceso» en cuanto tal, sino que se está refiriendo a otra clase de nacimiento o de muerte.

Por nacimiento ha de entenderse un nuevo nacimiento de uno mismo. Este sí que es un nacimiento oportuno (εὔκαιρον), no inmaduro. Este nacimiento tiene lugar cuando, en cita de Is 26, 17-18, «cada uno, concibiendo por el temor de Dios, se engendra a sí mismo para la salvación por medio de los sufrimientos del alma; en cierto sentido, nos hacemos padres de nosotros mismos, cuando por medio de una buena elección nos moldeamos a nosotros mismos (ἑαυτοὺ πλάσωμεν), y nacemos, y venimos a la luz» [43].

La consideración del hombre como hacedor de sí mismo mediante sus elecciones morales es muy querida para el Niseno. El hombre se engendra a sí mismo por su libre elección, porque, en cierto sentido, se convierte en aquello que elige [44]. Esta afirmación de Gregorio —que destaca la importancia del quehacer moral y la confianza en la ascética— ha de conjugarse, como es obvio, con aquellas otras con las que él mismo pone de relieve la teología sacramentaria, en especial, la teología bautismal [45], y aquellos otros lugares en que dice explícitamente que el buen actuar es don de Dios, pues es El quien hace morir al pecado [46]. Por lo que respecta al tema que nos ocupa en este momento, baste notar que con esta forma de argumentar, Gregorio nos traslada del significado de nacimiento y muerte en su sentido físico a una consideración moral, es decir, a lo que se califica justamente como «muerte mística». Se trata de una muerte por la que uno nace a una nueva vida. Como escribe Theo Kobusch, tras citar este texto niseno, «la muerte mística es esencialmente una muerte por amor» [47].

A esta muerte al pecado, es decir, a esta muerte por amor, Gregorio la llamará buena muerte: «Si como está claro —prosigue— nos hacemos nacer en un momento oportuno, también debería estar claro cómo morimos

43. *Orat.* VI, GNO V, 380, 1-5.
44. Cfr *Or. Cat.*, 8, PG 33, C.
45. Cfr p.e., *Or. Cat.*, 35, ss. Cfr J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*... cit., 23-35.
46. Cfr p.e., *Orat.* VI, GNO V, 381, 13-17.
47. «Der mystische Tod ist seinem Wesen nach ein personaler Vollzug, durch den der Mensch sein Sein in einem anderen neu gewinnt. Der mystische Tod ist wesentlich Liebestod. Nach Gregor stirbt der Mensch in der Taufe —versinnbildlicht durch das Begrabenwerden im mystischen Wasser— den willentlichen Tod, indem er mit dem für ihn freiwillig gestorbenen Gottessohn sterben will, so dass er auch mit ihm und in ihm das neue Leben haben wird» (THEO KOBUSCH, l.c., 190).

oportunamente, pues para San Pablo cada momento es tiempo oportuno de una buena muerte (ἀγαθοῦ θανάτου)[48]. Morir cada día, como dice San Pablo de sí mismo (cfr I Cor 15, 31), quiere decir morir al pecado, pues él no vivía para el pecado (cfr Rom 6, 6)[49], pues mortificaba continuamente sus miembros (cfr Col 3, 5) y llevaba sobre sí mismo la muerte del cuerpo de Cristo (cfr 2 Cor 4, 10), pues estaba crucificado con Cristo (cfr Gal 2, 19-20), no viviendo nunca para sí mismo, sino llevando en sí misma la muerte de Cristo»[50].

Gregorio eleva el tono de cuanto viene diciendo hasta un fuerte contexto cristológico y bautismal. Daniélou mostró brillantemente la importancia de la mística bautismal en Gregorio de Nisa así como las resonancias ascéticas que el binomio muerte-resurrección encuentra en su pluma[51]. El pasaje que acabamos de resumir confirma lo atinado de su apreciación. La thanatología nisena, en la que con tanta insistencia se considera la muerte en el marco de la *oeconomía divina*, incluye un amplio espacio a considerar esta muerte en el terreno moral y ascético. La doctrina paulina —sobre todo, su doctrina bautismal—, le es acicate para hacerlo.

La consecuencia práctica en este lugar es clara: «La muerte en tiempo oportuno (εὔκαιρος θάνατος) es aquella que es agente de una verdadera vida. Se trata de un don de Dios (Θεοῦ δῶρον), pues es El quien hace morir al pecado (νεκρωθῆναι τῇ ἁμαρτίᾳ) y ser vivificado por el Espíritu»[52].

Generación y muerte

También en este pasaje que nos ocupa, Gregorio aduce un pensamiento que encontramos en otros lugares: la relación entre generación carnal y muerte, entre γένεσις y φθορά. La muerte está relacionada —como hemos visto— con la pérdida de inmortalidad paradisíaca; al mismo tiempo, es natural a la forma en que el hombre es engendrado. Pienso que en la mente nisena se trata de dos aspectos de una misma realidad estrechamente relacionados.

En efecto, la inmortalidad se pierde, como se veía por las citas de la *Oratio Catechetica*, porque Dios reviste a los primeros padres de «túnicas

48. *Ibid.*, 381, 1-3.
49. *Ibid.*, 381, 9: μηδέποτε τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶν.
50. *Ibid.*, 381, 9-12.
51. J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique...*, cit., 19-45.
52. *Orat.*, VI, 381, 13-17.

de pieles», significando precisamente que los reviste de mortalidad, tomada de la naturaleza animal[53]. En cierto sentido, los ha revestido de animalidad, cosa que se manifiesta también en la forma de engendrar[54]. Esto no quiere decir que Gregorio tenga una visión peyorativa del sexo; al hablar de Cristo que fué sexual y virginalmente engendrado por María, dirá con fuerza que sólo es indigna de Dios la afección viciosa (τὸ κατὰ κακίαν πάθος), cosa que no sucede con la generación carnal en cuanto tal[55].

Ello no obsta para que considere que existe una conexión lógica entre la forma en que el hombre es engendrado y su posterior disolución por la muerte. Aquí aduce dos autoridades. Moisés «el amigo de Dios» escribió seguidos el Génesis —generación— y el Éxodo —salida—, para que quienes los leyeran recordasen que la muerte sigue inevitablemente al parto[56]; lo mismo hace el Eclesiastés al colocar en el mismo orden generación y muerte, «pués la muerte sigue necesariamente al parto, y toda generación fluye hacia la corrupción»[57].

Se trata, pues, de una secuencia inevitable, que manifiesta que la vida presente no es la verdadera vida, pues es una vida mortal, mientras que en el proyecto originario de Dios el hombre debía ser inmortal. Por eso Gre-

53. Cfr *Or. Cat.*, 8, PG 45, 33, C.

54. La cuestión aparece extensamente tratada en el cp. 17 del *De opificio hominis*. Se plantea la pregunta siguiente: ¿Por qué Dios, al plasmar al hombre a su imagen, le añadió la diferencia de masculino y femenino? Y tras notar modestamente que va a exponer su opinión, responde diciendo que *quizás sea útil* decir que Dios «previendo que el hombre libremente no tomaría el camino del bien y, por tanto, había de perder el estado de vida angélica y con ello perder su modo de procreación, para que no dejase de haber el número completo de almas, encontró otro modo por el que se multiplicase el género humano, más acorde con la naturaleza de quienes habíamos caído en el vicio» (PG 44, 189 B-D). Sobre la cuestión de la división de sexos en el Niseno existe una amplia bibliografía entre la que cabe destacar, F. FLOERI, *La «division des sexes» chez Grégoire de Nysse*, en RevSR 27 (1953) 105-111; B. SALMONA, *Il progetto di Dio sull'uomo. Analisi del «De hominis opificio» di Gregorio di Nissa*, en *Temi di antropologia teologica*, Roma 1981, 343-376; P. PISI, *Genesi e phthorá. Le motivazioni protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'enkrateia*, Roma 1981, esp. 57-102; U. BIANCHI, *La dopppia creazione dell'uomo negli Alessadrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978; E. CORSINI, *Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse* en M. HARL, *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse* (Actes du Colloque de Chevetogne), Leiden 1971, 111-126; L.F. MATEO-SECO, *Masculinidad y feminidad en los Padres Griegos del siglo IV*, en VV. AA., Masculinidad y feminidad en la patrística, Pamplona 1989, 82-124.

55. *Or. Cat.*, 9, PG 45, 41 A.

56. *Orat.*, VI, GNO V, 378, 17-21.

57. *Ibid.*, 378, 10-11.

gorio exhorta aquí a que, abandonando los engaños de esta vida, tomemos «el camino de la virtud, luchando por conseguir aquello que está prometido por la fe en la esperanza» [58].

Y, sin embargo, esta vida mortal es de la máxima importancia: en ella tiene el hombre el tiempo oportuno para nacer a la verdadera vida, y el tiempo de la buena muerte, una muerte para la que siempre hay tiempo oportuno en cualquier momento de la existencia terrena [59]. Se trata de una ocasión única, pues «hay un solo momento que engendra para la vida, no muchos» [60], dice aludiendo al bautismo.

La generación natural y la muerte son un binomio inseparable, porque la γένεις está abocada a la φθορά en el otro orden de cosas —en el orden moral—, también se da una estrecha relación entre el «nuevo nacimiento» y la «buena muerte». En efecto, «la buena muerte», esa muerte que está en nuestras manos y para la que siempre es tiempo oportuno, no es otra cosa que un morir al pecado y ser vivificado por el Espíritu. De ahí que al «dar la muerte» se le llame «dar la vida» [61].

Esta vida, resultado de la «buena muerte», o lo que es lo mismo, resultado de un «nuevo nacimiento», no es otra cosa que configuración con Cristo: llegar a ser hijos de Dios mediante la virtud, mediante la conformación con Cristo. Sin este nuevo nacimiento, el hombre es «hijo de la ira», pues no se ha formado en él la forma de Cristo [62]. Así el comentario del Niseno a la sencilla frase de Eccl 3, 2, «hay tiempo de dar a luz y tiempo de morir», conduce al lector a una ferviente perspectiva cristológica.

La muerte de Macrina y de Moisés

En las *Homilías al Eclesiastés*, la expresión «buena muerte» está usada para designar con ella la muerte al pecado. De hecho, hablar de «buena muerte» es lo mismo que decir nacimiento a una nueva vida, un nacimiento que, a su vez, consiste en la identificación con Cristo. Para esta muerte—vida, el tiempo de la existencia terrena es siempre «tiempo oportuno». A pesar de que, en estas Homilías, Gregorio utiliza las expresiones

58. *Ibid.*, 379, 9-11.
59. Cfr *Ibid.*, 381, 2-3.
60. εἷς γὰρ καιρὸς ὁ εἰς ζωὴν τίκτων καὶ οὐ πολλοί (Ibid., 19-20).
61. *Ibid.*, 17-18.
62. *Ibid.*, 380, 9-10.

«buena muerte» y muerte en «tiempo oportuno», no entra sin embargo en la cuestión de lo que en siglos posteriores se daría en llamar «una buena muerte». La «buena muerte» y el «tiempo oportuno» están referidos aquí únicamente a la muerte al pecado.

¿No dijo nada más Gregorio en torno al momento en que acontece el «suceso» de la muerte, ni en torno a la forma de vivir ese suceso, es decir, a la forma de morir bien? ¿Es que acaso en la mente del Niseno el hecho mismo de la muerte no puede también «coronar» la existencia terrena, de tal forma que sea no sólo final de la vida terrena, sino también cumplimiento de esta vida?.

En las *Homilías al Eclesiastés* no ocupa este asunto la mente de Gregorio. Sin embargo sí describió la belleza del acontecimiento de la muerte en otros lugares, al presentarla como «tránsito» a la otra vida y como «coronamiento» de la lucha por la virtud.

Los lugares más explícitos —y, a mi parecer, más hermosos— se encuentran en *De vita Moysis*. En la parte I, Gregorio describe la muerte de Moisés con estas inolvidables palabras: «Entonces el legislador subió a un monte alto y desde lejos contempló la tierra que había sido preparada para Israel según la promesa hecha por Dios a los padres. Luego se alejó de la vida de los hombres, no habiendo dejado en la tierra, con la tumba, ninguna señal o recuerdo de su partida. El tiempo no mancilló su belleza, ni oscureció la luminosidad de sus ojos, ni disminuyó la gracia esplendorosa del rostro, sino que permaneció siempre igual a sí mismo, conservando en la mutabilidad de la naturaleza la inmutabilidad de la belleza»[63].

Quizás sin advertirlo, Gregorio ha descrito aquí su ideal del momento de la muerte, una muerte corporal llegada serenamente en la madurez, y que corone la constante muerte-resurrección que comporta la vida virtuosa. Esta muerte es «oportuna» exactamente, porque llega cuando el hombre ha subido a la cumbre del monte de la virtud. La majestuosa y venerable figura de Moisés subiendo a la cima del monte, joven y anciano a un tiempo —pues la injuria de los años no ha conseguido ensombrecer el brillo de sus ojos—, con la serenidad de quien ha permanecido estable dentro de la mutabilidad de la naturaleza, es buena muestra de la muerte que Gregorio considera «buena».

63. *De vita Moysis*, I, ed. M. SIMONETTI, *Gregorio di Nissa, La vita di Mosè*, Fondazione Lorenzo Valla, Venecia 1984, n.76, pp. 59-60.

Es lo mismo que encontramos en la parte II de *De vita Moysis*, cuando Gregorio realiza la exégesis de esta historia. En ella, desarrolla con inigualable belleza los pensamientos que le hemos visto exponer en torno a la muerte en las *Homilías al Eclesiastés*: el ideal de la virtud es ser siervos y amigos de Dios. A esto se le llama perfección o muerte viviente (τελευτὴν ζῶσαν) sobre la que no se alza ningún sepulcro y que no emsombrece los ojos, ni corrompe el rostro[64].

El final de *De vita Moysis* es una vibrante exhortación a la vida virtuosa, llamando a seguir el ejemplo de Moisés, a llevar —como él— una vida por la que uno pueda ser llamado «amigo de Dios». Moisés, después de una vida tan rica en luchas y acontecimientos, «se acercó al monte del reposo», y, «llegado a la cima del monte, como un hábil escultor que mira atentamente a la estatua de su vida, al final del trabajo puso no fin (τελευτήν), sino coronamiento (κορυφήν) a su trabajo[65].

Para Gregorio, el «suceso» de la muerte, a ejemplo de Moisés puede ser —debe ser— no sólo término, sino coronamiento de la existencia; tránsito a la luz y a la incorrupción. Este tránsito corona una vida según la virtud. En las *Homilías al Eclesiastés*, Gregorio tiene especialmente presente esta vida virtuosa el utilizar las expresiones «buena muerte» y la muerte en «tiempo oportuno». Esta vida es la otra cara de la muerte al pecado. La muerte al pecado es la más importante, de tal forma que ella es denominada por Gregorio «buena muerte»; al mismo tiempo no es otra cosa que un nuevo nacimiento por el que se destruye la más tremenda muerte, en cierto sentido, la más verdadera muerte: la muerte que comporta el pecado.

Para esta buena muerte, cualquier tiempo de la vida es tiempo oportuno, pues «toda la vida es tiempo oportuno para amar a Dios, y toda la vida es tiempo oportuno para apartarse del enemigo, pues quien, aunque sea por un pequeño espacio de tiempo de su vida, está separado del amor de Dios, está totalmente fuera de aquel de cuyo amor se ha separado», y, por tanto, está fuera de luz, «de la vida y de la incorrupción», y en consecuencia, está en manos de las cosas contrarias a ellas, es decir, «de las tinieblas, de la corrupción, de la ruina total, y de la muerte»[66].

Como hacía notar Henriette Meissner parecida paz ante la muerte que «consuma» una vida virtuosa encontramos en la narración de la muer-

64. Cfr *Ibid.*, II, n. 314, p. 248.
65. *Ibid.*, II, 313, p. 246.
66. *Orat.* VIII, GNO V, 426, 1-7.

te de Macrina. Junto a la hermana agonizante, Gregorio se encuentra entre la tristeza y el entusiasmo «ante el espectáculo de que ella había trascendido la naturaleza común», pues, ante la perpectiva de la muerte, no padecía «ningún sentimiento de extrañeza, ni tenía miedo de abandonar esta vida», sino que «hasta su último aliento meditó profundamente con una sublime inteligencia sobre lo que había sido el objeto de la elección de su vida terrena» [67]. La oración de Macrina contenida en el capítulo 24 explica esta serenidad ante la muerte: «eres Tú, Señor, quien ha abolido para nosotros el temor de la muerte» [68]. Y finalmente, tras finalizar con la señal de la cruz su plegaria de acción de gracias al encender las lámparas, Macrina «concluye con un profundo suspiro, a la vez, su oración y su vida». Cuando Gregorio, cumpliendo su petición, va a cerrarle los ojos, observa que, «las pupilas los cubren con gracia, como en el sueño natural» [69]. La muerte en tiempo oportuno es, pues, aquella que sella para siempre con gracia, como en un sueño natural, la armonía madura de la virtud.

Lucas F. Mateo-Seco
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

67. *Vita Macrinae*, 22. Cfr P. MARAVAL, *Grégoire de Nysse: Vie de sainte Macrine*, SCh, París 1971, 212-214.
68. *Ibid.*, 24, ed. MARAVAL, 218.
69. *Ibid.*, 25, ed. MARAVAL, 226 y 228.