

GREGORIANUM 103, 2 (2022) 227-248  
Ana Cristina VILLA-BETANCOURT

## «Por la mano poderosa y vivificante del Logos»<sup>1</sup>: la diferencia sexual según los Padres Capadocios

### INTRODUCCIÓN

La filósofa belga Luce Irigaray afirmaba en 1982 que la diferencia sexual es quizá el tema filosófico más importante de nuestro tiempo y que «podría ser nuestra “salvación” si lo pensáramos detenidamente»<sup>2</sup>. Se trata de un tema no solo filosófico sino también teológico y es hoy aún más relevante que en 1982 por la importancia que ha adquirido para la vida social. Sin embargo, ha sido poco estudiado desde la teología, en particular la antropología teológica, aunque existen ya unos primeros esfuerzos en ese sentido<sup>3</sup>.

En efecto, en la antropología teológica se ha tendido a pensar en la condición humana sin considerar la sexualidad como una parte importante de la misma; una neutralidad sexual que se torna fácilmente en un androcentrismo que tiende a considerar a la masculinidad como paradigma. Si se revisa la literatura teológica del siglo XX en esta área, se encuentra que, hasta hace pocas décadas, el tema de la diferencia sexual ha sido afrontado solo en algunos contextos temáticos específicos (como la moral sexual o la teología del matrimonio)<sup>4</sup> pero raramente ha sido estudiado como un tema antropológico en sí<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Carm.*I,2,1.

<sup>2</sup> L. IRIGARAY, *Ética de la diferencia sexual*, 13.

<sup>3</sup> Algunos ejemplos publicados en la última década: C. CALTAGIRONE – C. MILITELLO, ed., *L'identità di genere*; A. FUMAGALLI, *La questione gender*; J. GRANADOS, *La carne si fa amore*; P.D. GUENZI, *Sesso / Genere*; A. MALO, *Uomo o donna*; F. MERONI, *Il mistero nuziale*; A.M. PELLETIER, *Creata maschio e femmina*; É. ROZE, *Verità e splendore*.

<sup>4</sup> Cf. por ejemplo K. BARTH, *Uomo e donna*; H. DOMS, «Dualidad de sexos y matrimonio»; D. VON HILDEBRAND, *Man and woman*.

<sup>5</sup> No hay reflexión sobre la diferencia sexual en manuales clásicos de antropología teológica como: J. ALFARO, *Cristología y antropología*; F.G. BRAMBILLA – E. CONTI, *L'uomo in Cristo*; M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*; L.F. LADARIA FERRER, *Antropología teológica*; R. LATOURELLE, *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*.

Los cambios sociales que afectaron la vida de las mujeres durante el siglo XX van haciendo manifiesta la necesidad de una nueva manera de comprender la diferencia sexual. La mayor participación femenina en la reflexión teológica ha abierto nuevas y provocadoras preguntas, «problematizando» algunos temas que se habían pensado en una única dirección. He aquí algunos ejemplos<sup>6</sup>: La masculinidad y la feminidad, ¿pertenecen a la imagen de Dios o están fuera de ella? ¿Hay algo de masculino o de femenino en la Trinidad? La exégesis de los capítulos 1 a 3 del Génesis, ¿justifica una subordinación de la mujer por ser derivada del varón? ¿o por su responsabilidad en la caída?

Otro aspecto que entra en juego en la diferencia sexual es el significado del cuerpo humano y de su sexualidad: ¿Son un mero dato biológico? La biología, la psicología, la historia de la cultura ofrecen sus propios datos para estudiar la diferencia sexual humana; pero no van en búsqueda de su significado profundo. La reflexión teológica puede aportar un mayor sentido de unidad a los datos que resultan de estas ciencias<sup>7</sup>.

Como se ve, el cuestionamiento es real, complejo, y presenta importantes filones teóricos por desarrollar. Pero el interés por él no es meramente teórico, pues dependiendo de las respuestas que se den, se tendrán importantes consecuencias para la vida de los creyentes y la pastoral de la Iglesia.

Es importante además aclarar que el tema de la mujer y la diferencia sexual no eran temas problemáticos en el tiempo de los Padres de la Iglesia y no ocupan un lugar central en sus obras, son tratados solo de modo tangencial<sup>8</sup>. Existe una enorme distancia entre el contexto cultural presente y el contexto cultural de la antigüedad tardía, que vivía la diferencia sexual como algo natural, que poco o nada se cuestionaba. Y si bien puede afirmarse que en este aspecto el cristianismo influyó en la cultura de su tiempo – abriendo algunas puertas de participación de la mujer en las comunidades eclesiales primitivas o acrecentando la conciencia de la igual dignidad de toda persona humana<sup>9</sup> – ello no sucedió de manera tal que generara una revolución en las costumbres, sino que la tendencia era a aceptar de manera no conflictiva lo que se tenía por natural.

Concretamente los Padres Capadocios, Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa, crecieron en un contexto familiar cristiano que

<sup>6</sup> Cf. C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica*, 70-75.

<sup>7</sup> Cf. C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica*, 17-19.

<sup>8</sup> Cf. C. SCAGLIONI, «La donna nel pensiero dei Padri greci», 29-31.

<sup>9</sup> Manlio Simonetti anota: «La religione cristiana, soprattutto a un certo livello sociale, tutt'altro però che soltanto molto alto, si diffuse prima e di più tra le donne, e questo fa ragionevolmente pensare che, comechessia, queste donne si sentissero meglio realizzate nella comunità cristiana, nonostante le evidenti limitazioni, che in quella pagana». Cf. este argumento explicado más extensamente en su introducción en: U. MATTIOLI, ed., *La donna nel pensiero cristiano antico*, 7-10.

fue la fuente primaria de su fe y se formaron siendo testigos de una experiencia de discipulado de Cristo intensamente vivida por figuras de ambos sexos, en la que destacaban las figuras femeninas. Además, heredaron un camino de reflexión cristiana, que recogieron y profundizaron; son los naturales continuadores de la tradición alejandrina, a la que dieron su esplendor, evitando con sabiduría sus excesos<sup>10</sup>. Por este motivo, es posible reconocer una antropología elaborada en la reflexión que desarrollaron, fundada en la cristología y la soteriología, y que ha sido ampliamente estudiada en los últimos decenios<sup>11</sup>. Razón suficiente para asumirlos como interlocutores válidos para afrontar actualmente el tema de la diferencia sexual desde perspectiva teológica.

En este sentido, el presente artículo inicia presentando tres nociones fundamentales previas para abordar a continuación el pensamiento de los Padres Capadocios sobre la diferencia sexual con la finalidad de dar algunas luces para la problemática actual.

## I. EL PUNTO DE PARTIDA: TRES NOCIONES FUNDANTES

Las tres nociones que asumimos como punto de partida para abordar el tema de la diferencia sexual en los Capadocios son: la claridad con que afirman que Dios no es hombre ni mujer, la concepción del ser humano como *méthorios*; y la aserción directa de que la mujer es también creada a imagen de Dios<sup>12</sup>.

### 1. Dios no es hombre ni mujer

Nuestros autores afirman que Dios no es hombre ni mujer. Gregorio de Nisa, en una de sus obras tardías, lo declaraba con claridad<sup>13</sup> señalando que, ni siquiera en nosotros la diferencia sexual dura para siempre; con cuanta mayor razón entonces esta es ajena a Dios y no tiene referencia en el Arquetipo divino.

El Nacienceno por su parte expresa la misma idea en su Discurso 31, ridiculizando las posturas heterodoxas que explicaban de manera física la generación y la procesión del Espíritu Santo, exhortándoles a no intentar desentrañar los misterios de Dios<sup>14</sup>. También afirma la no sexualidad de Dios en sus

<sup>10</sup> Por ejemplo, los Capadocios tuvieron a Orígenes entre las fuentes de su teología, pero evitaron su subordinacionismo o doctrinas como la preexistencia de las almas.

<sup>11</sup> Algunos ejemplos: D.L. BALÁS, *Metousia Theou*; G. CASTELLUCCIO, *L'antropologia di Gregorio Nisseno*; H. CROUZEL – U. BIANCHI, ed., *Arché e Telos*; A.S. ELLVENSON, *The Dual Nature of Man*; P. NELLAS, *Voi siete dèi*; A. SICLARI, *L'antropologia teologica*.

<sup>12</sup> Para profundizar este tema y los siguientes cf. A.C. VILLA-BETANCOURT, "Un grandísimo prodigio del Logos Sapiente".

<sup>13</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *In Cant.* 7.

<sup>14</sup> Cf. GREGORIO NACIENCENO, *Or.* 31, 7.

reflexiones sobre la generación eterna del Hijo y el contraste de ésta con su nacimiento en la encarnación: generación sin madre en la eternidad, sin padre en la humanidad<sup>15</sup>.

Para los Capadocios las categorías masculino – femenino no pueden aplicarse a Dios, más allá de que usemos nuestro lenguaje humano para expresar su misterio con palabras como Padre, Hijo, generación, etc. Estas palabras expresan algo del misterio de la divinidad, pero este excede y sobrepasa la capacidad humana de razonar<sup>16</sup>. En consecuencia, la masculinidad y la femineidad humanas no pueden relacionarse con el ser imagen de la divinidad, sino que habrá que buscar su origen en «otra parte».

## 2. *El ser humano como methórios*

En nuestros autores está también presente la concepción de la naturaleza humana como *methórios* (mediador) entre el mundo inteligible e inmaterial y el mundo sensible y material<sup>17</sup>. La opción libre de cada hombre y mujer los lleva a seguir uno de los dos dinamismos presentes en su naturaleza: elevarse hacia Dios o abajarse hacia lo terreno. Cada uno debe resolver la contradicción interior que le es propia por ser una realidad «de frontera», haciendo opciones libres por una vida de virtud. Los abundantes ejemplos de mujeres virtuosas presentes en las vidas de los tres Capadocios demuestran que se trata de un camino abierto también para ellas<sup>18</sup>.

## 3. *La mujer es también imagen de Dios*

Todo ser humano, judío o griego, hombre o mujer, ha sido creado a imagen de Dios y tiene la posibilidad de ser restaurado. La interpretación de Gn.1,26-27 y la afirmación de la creación de hombre y mujer a imagen de Dios tienen un lugar importante en la antropología de los Capadocios. Por ejemplo, Basilio, afirma explícitamente que la mujer es imagen de Dios y enseña que la mujer y el hombre son iguales por su alma, la diferencia es algo corpóreo que, por lo tanto, está «en los velos»<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Or.*29,19.

<sup>16</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *Ref.conf.Eun.*,2,5.

<sup>17</sup> Cf. BASILIO DE CESAREA, *Hom. de creat.hom.*2,2-4; *In Psal.*32,12; *Hom.quod mund.*; GREGORIO NACIANCENO, *Carm.*I,1,8; *Or.*7,23; 40,8; 45,7-9; GREGORIO DE NISA, *Or.cat.*6,3-4; *In Cant.*12.

<sup>18</sup> Cf. por ejemplo la homilía *In martyrem Julittam* de Basilio, las referencias a Nonna y Gorgonia, madre y hermana de Gregorio Nacianceno (Cf. *Or.*7,4; *Or.*18; *Carm.*II,1,11, *Carm.*II,1,45, entre otros) y las referencias a Macrina por parte del Niseno especialmente en *De vita Macrinae*. Cf. también N.V. HARRISON, «Male and Female», 446; C.D. SUNBERG, *The Cappadocian Mothers*, 61-68.

<sup>19</sup> Cf. BASILIO DE CESAREA, *In mart.Jul.*2; *Hom.de creat.hom.*1,18.

Gregorio Nacianceno, parafraseando el segundo relato de la Creación en un Poema en elogio de la virginidad<sup>20</sup>, describe así el momento de la creación de la mujer:

No había todavía alguien semejante a él, como ayuda para su vida, justamente en ese momento sucedió este grandísimo prodigio del Logos sapiente: con su mano poderosa y vivificante, dividió en dos al hombre que había creado como espectador de su universo, mi raíz y semilla de la multiplicidad de la vida, tomó una sola costilla de su costado, dando forma así a la mujer y mezclando en sus corazones el amor, les concedió a ambos el sentirse atraídos uno por el otro<sup>21</sup>.

Es muy significativo que el Nacianceno llame «grandísimo prodigio del Logos sapiente» a la diferencia sexual y que la explique como división hecha por la «mano poderosa y vivificante» de Dios<sup>22</sup>. Menciona además una cierta «mezcla» de amor en el corazón de cada uno, para que puedan amarse con un amor que tiene su fuente en Dios. Sin embargo, la creación del hombre y el modo como el Creador unió el alma a lo material, ligando su imagen a la tierra, permanece desconocido y en el misterio<sup>23</sup>. El Nacianceno afirma además que la imagen de Dios en el hombre está presente solamente en el alma, no en el cuerpo<sup>24</sup>, y, por ende, la naturaleza masculina o femenina no resulta relevante para ella<sup>25</sup>. Afirma también en numerosos pasajes que la imagen de Dios está también en las mujeres<sup>26</sup>.

Según el Niseno la imagen de Dios en el hombre es asexual. Para algunos estudiosos<sup>27</sup>, esta es la base de su doctrina ascética pues la virginidad permite el retorno del hombre a su naturaleza originaria; la dimensión angélica es propia

<sup>20</sup> Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Carm.*1,2,1.

<sup>21</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Carm.*1,2,1: Τῷ δ' οὐπῶ τις ἀρωγὸς ὁμοῖος ἔσκε βίοιο, δὴ τότε μητιέταο λόγου τόδε θαῦμα μέγιστον· τὸν βροτὸν, ὄνπερ ἔτευξεν ἐοῦ θηήτορα κόσμου, ρίζαν ἐμὴν, καὶ σπέρμα πολυσχιδέος βιότιο, ἄνδιχα μοιρήσας μεγάλην ζωαρκεῖ χειρὶ, πλευρῆν ἐκ λαγόνων μούνην ἔλε, τὴν ῥα γυναῖκα δειμάμενος, καὶ φίλτρον ἐνὶ στέρνοισι κεράσσας, ἀμφοτέροις ἐφέηκεν ἐπ' ἀλλήλοισι φέρεσθαι.

<sup>22</sup> Aunque también Platón en *El Banquete* (189c-193e) ponga en boca de Aristófanes un relato de la división del hombre andrógino en masculino y femenino, su explicación dista mucho de la del Nacianceno y, si se hace un contraste entre ambas narraciones, se evidencian los caracteres cristianos del relato de Gregorio, que considera esta división un prodigio del Logos sapiente de Dios y atribuye su sentido el invitarlos al amor y no a la envidia de los dioses como en el relato platónico.

<sup>23</sup> Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Carm.*1,1,8.

<sup>24</sup> Ellvenson ofrece las siguientes referencias como sustento de esta afirmación: *Or.*34,12; 17.9; 32.27, 38.7 39.7, 39.10, 40.5, *Carm.*1,8.80, *Or.*38.11, 28.17. Cf. A.S. ELLVENSON, *The Dual Nature of Man*, 21.

<sup>25</sup> Cf. C.D. SUNBERG, *The Cappadocian Mothers*, 124.

<sup>26</sup> Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Or.*37,6; *Carm.*1,2,29; *Carm.*1,2,3.

<sup>27</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR *Présence et pensée*; J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*; E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile*; P. PISI, *Genesis e Phthorá*.

de quienes anticipan la resurrección de la carne, viviendo la castidad perfecta<sup>28</sup>. La sexualidad representa una especie de mezcla con la animalidad permitida por el Creador en previsión de la caída y, según esta interpretación – que requeriría algunos matices, como se verá más adelante – no está impregnada con la imagen divina ni permanecerá en la plenitud, al final de los tiempos<sup>29</sup>.

Finalmente, los tres Capadocios centran la imagen de Dios en el alma; por esta razón puede afirmarse que, en su concepción, la imagen es «más fundamental» a la naturaleza humana que la diferencia sexual<sup>30</sup>.

## II. LA REFLEXIÓN DE LOS CAPADOCIOS SOBRE LA DIFERENCIA SEXUAL

Las diferencias entre hombres y mujeres pertenecen a lo terreno, material y transitorio de la humanidad, según nuestros autores. Las comparan con otras categorías como judío o gentil, esclavo o libre – en consonancia con Ga.3,27-28 – que en Cristo se superan.

En Basilio y Gregorio Nacienceno el tema es mencionado someramente, mientras que en Gregorio de Nisa aparece en el contexto de dos de sus doctrinas antropológicas: la doctrina de la doble creación y la de las túnicas de piel. A continuación, recorreremos brevemente sus enseñanzas.

### 1. *La diferencia sexual es transitoria: Basilio y Gregorio Nacienceno*

En los dos Capadocios mayores puede encontrarse una huella del tema de la transitoriedad de la diferencia sexual, aunque es poco mencionado. Por ejemplo, en su *De Baptismo* Basilio presenta la superación de las diferencias humanas, comparándolas al modo en que se superan las diferencias en la superficie de una tabla, cuando se la cubre con una imagen. Los factores diferenciadores entre los humanos, como la diferencia sexual, pierden peso ante la gloria de Dios que está abierta para todos pues el Bautismo es don para quien quiera acogerlo<sup>31</sup>. Además, en sus múltiples homilías de exhortaciones morales no se encuentran rastros de que la virtud humana tenga formas masculinas o femeninas: la plenitud cristiana está abierta para todos. Nonna Verna Harrison afirma que en la escatología basiliana no habrá una desaparición de la masculinidad y la feminidad, sino más bien una plenitud de participación en la vida divina que no entra en estas distinciones<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Cf. E. GIANNARELLI, «Introduzione», GREGORIO DE NISA, *La vita di s. Macrina*, 39.

<sup>29</sup> Cf. E. BEHR-SIGEL, «Woman too is in the Likeness of God», 372.

<sup>30</sup> Cf. C. MORESCHINI, *I Padri Cappadoci*, 205; C.D. SUNBERG, *The Cappadocian Mothers*, 155-159.

<sup>31</sup> Cf. BASILIO DE CESAREA, *De Bapt.* 1,2.

<sup>32</sup> Cf. N.V. HARRISON, «Male and Female», 451-453.

En Gregorio Nacianceno encontramos un pasaje significativo sobre la transitoriedad de la diferencia sexual en el Discurso 7, fúnebre, dedicado a su hermano Cesario. Alude a que la economía de la salvación trasciende cualquier tipo de diferencia humana para alcanzar a todos; la diferencia sexual es corporal, de la carne, mientras que la imagen es única y permanecerá después de la muerte<sup>33</sup>. En la resurrección, el alma recuperará su carne propia para arrastrarla con ella al destino eterno; del mismo modo como en la vida terrena el alma compartió las desdichas de la carne, en la vida futura será la carne la que compartirá el destino divino del alma<sup>34</sup>. Según Harrison<sup>35</sup> esto significa que, para el Nacianceno, en la vida futura el cuerpo será asexuado pues se absorberá a la forma del alma, que es asexual y llegará a la semejanza y participación divina.

Según este panorama, para Basilio y el Nacianceno, la diferencia sexual debe incluirse dentro de la materialidad del cuerpo humano; siendo así, su carácter debe ser, por fuerza de cosas, transitorio.

## 2. La doble creación en Gregorio de Nisa

La doctrina de la «doble creación» aparece explicada de manera clara en el *De hominis opificio*; en otras obras Gregorio alude a ella, sin desarrollarla explícitamente.

### 2.1 En el *De hominis opificio*

Gregorio desarrolla esta doctrina en los números 16 a 22 del tratado sobre la creación del hombre. El autor está interpretando Gn.1,27: «Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó» y encuentra una inconsistencia entre las dos partes de la afirmación de la Escritura: crear el hombre a imagen de Dios, por un lado y crearlo varón y mujer, por otro. Dado que Dios no es hombre ni mujer, la segunda parte no puede corresponder a la primera. Para que la imagen sea divina no puede alejarse de aquello que pretende reflejar; se propone buscar en la Escritura la respuesta a esta contradicción<sup>36</sup>.

La respuesta que plantea, y que explica con detalle, es que se trata de una doble creación: la que es a imagen de Dios y la que implica diversidad; una cierta creación «perfecta» y otra «efectiva» donde entran las diversidades. No se trata de dos creaciones que se sucedieran cronológicamente, sino que, en la Escritura, el acto creador de Dios aparece aplicado a dos aspectos diferentes del hombre<sup>37</sup>. Según el Niseno:

<sup>33</sup> Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Or.2,17; Or.7,23; Or.8,14*.

<sup>34</sup> Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Or.7,21*.

<sup>35</sup> Cf. N.V. HARRISON, «Male and Female», 460.

<sup>36</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *De hom.op.16*.

<sup>37</sup> Cf. C. MORESCHINI, *I Padri Cappadoci*, 203-208 para una excelente explicación de la doctrina de la doble creación.

Aquel que, como dice la profecía, conoce todas las cosas antes de nacer, habiendo seguido o, mejor dicho, habiendo percibido con su presciencia hacia dónde se inclinaría el movimiento de la libertad de elección humana, dueño de sí e independiente, en su conocimiento del futuro ha establecido para la imagen la diferencia entre hombre y mujer, que ya no mira hacia el arquetipo divino sino, como se ha dicho, se familiariza con la naturaleza irracional. Sólo aquellos que contemplan la verdad y sirven a las Escrituras pueden conocer la causa de esta creación<sup>38</sup>.

Gregorio se pregunta<sup>39</sup> cómo habría sido el modo de reproducción del hombre sin la caída; responde que habría sido al modo de los ángeles; sin embargo, esto no implica una negación de la diferencia sexual sino de la dimensión pasional de la relación sexual<sup>40</sup>.

En efecto, Gregorio explica más adelante que la naturaleza humana universal fue creada a imagen de Dios y luego, en previsión de nuestra inclinación hacia «lo peor», el Creador «mezcló» a su imagen lo irracional y de ahí surgió la diferencia sexual: «Como vio en la criatura que somos inclinación hacia el peor estado y vio que al alejarnos voluntariamente de la semejanza con los ángeles, buscaríamos la comunión con los seres inferiores, también mezcló algo irracional con su imagen. No está, de hecho, en la naturaleza divina la diferencia entre hombre y mujer»<sup>41</sup>.

Gregorio reitera, además, que Dios introduce la diferencia hombre–mujer en anticipación a la caída, participando al hombre de la posibilidad de reproducción propia de la naturaleza irracional. Y continúa proyectándose al final del tiempo, cuando el género humano alcance la plenitud y todo – incluida la humanidad – regrese al estado libre y eterno<sup>42</sup>. Es interesante notar que en este contexto Gregorio no dice que la diferencia sexual desaparecerá en la plenitud final.

Claudio Moreschini<sup>43</sup> y John Behr<sup>44</sup> concuerdan en que esta doctrina del Niseno es consecuencia de ver al ser humano como mediador en el orden

<sup>38</sup> *De hom. op.* 16: Διὰ τοῦτο ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν, καθὼς φησιν ἡ προφητεία, ἐπακολουθήσας, μᾶλλον δὲ προκατανοήσας τῇ προγνωστικῇ δυνάμει, πρὸς ὃ τι ῥέπει κατὰ τὸ αὐτοκρατές τε καὶ αὐτεξούσιον τῆς ἀνθρώπινης προαιρέσεως ἡ κίνησις, ἐπειδὴ τὸ ἐσόμενον εἶδεν, ἐπιτεχνᾶται τῇ εἰκόνι τὴν περὶ τὸ ἄρρην καὶ θῆλυν διαφορὰν, ἣτις οὐκέτι πρὸς τὸ θεῖον ἀρχέτυπον βλέπει, ἀλλὰ καθὼς εἴρηται, τῇ ἀλογωτέρᾳ προσωκείωται φύσει. Τὴν δὲ αἰτίαν τῆς τοιαύτης ἐπιτεχνήσεως μόνοι μὲν ἀν εἶδεῖν οἱ τῆς ἀληθείας αὐτόπται, καὶ ὑπέρηται τοῦ λόγου.

<sup>39</sup> Cf. GREGORIO DE NISA *De hom. op.* 17 y 18.

<sup>40</sup> Cf. J. BEHR, «The Rational Animal» 247.

<sup>41</sup> GREGORIO DE NISA, *De hom. op.* 22: Ἐπεὶ δὲ κατενόησεν ἐν τῷ πλάσματι ἡμῶν τὴν πρὸς τὸ χεῖρον ῥοπήν, καὶ ὅτι τῆς πρὸς τοὺς ἀγγέλους ὁμοιότητος ἐκουσίως ἀπορρῦνεν, τὴν πρὸς τὸ ταπεινὸν κοινωνίαν προσωκείωσε· διὰ ταῦτα κατέμειξε τι καὶ τοῦ ἀλόγου τῇ ἰδίᾳ εἰκόνι. Οὐ γάρ ἐστιν ἐν τῇ θεῖᾳ τε καὶ μακαρίᾳ φύσει ἢ κατὰ τὸ ἄρρην καὶ θῆλυ διαφορὰ.

<sup>42</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *De hom. op.* 22.

<sup>43</sup> Cf. C. MORESCHINI, *I Padri Cappadoci*, 204-205.

<sup>44</sup> Cf. J. BEHR, «The Rational Animal».



ontológico entre el mundo inteligible y el mundo creado, *methórios*, como se explicó. La parte intelectual, divina – donde se encuentra la imagen – tiene la primacía sobre la parte material, sensible; donde reside la diferencia sexual. Pero ambos caracteres son integrales a la naturaleza humana; Gregorio evita un dualismo que considere solo el elemento intelectual como propiamente humano, aunque sostiene la primacía de lo inmaterial sobre lo material. En su concepción los seres humanos no son, ni estaba planeado que fueran solamente seres intelectuales, como los ángeles, sino, más bien, que tuvieran parte en ambas dimensiones de la creación: una suerte de «animal racional mediador».

Es importante notar que Gregorio no afirma que la diferencia sexual haya sido causada por la necesidad de proveer a un modo de reproducción para el ser humano tras la caída, sino que posiciona, más bien, su causa en esa comunión y familiaridad con lo irracional que Dios «mezcló» a su imagen. Gregorio añade que es consciente de que con esta doctrina está proponiendo su propia interpretación, a modo de ejercicio<sup>45</sup>, para tratar de explicar un evento misterioso como la creación del ser humano. La masculinidad y la femineidad son una adición que es indudablemente prelapsaria y, aunque Gregorio acepta que fueron añadidas en vista de la caída, su carácter no es de castigo sino más bien de comunión con la naturaleza irracional<sup>46</sup>.

Moreschini<sup>47</sup> invita a no entender la «doble creación» como una especie de regreso de Dios a su obra para corregirla ni postular dos hombres creados, uno ideal y otro histórico. Dios creó un solo hombre concreto, histórico; entre este hombre salido de la mano de Dios y el actual se verificó el pecado, que cambió su constitución. En previsión del pecado, Dios insertó la diferencia sexual; tras el pecado, los revistió de túnicas de piel, pero este es otro tema que se desarrolla más adelante (cf. *Infra*, punto 2.3).

Algunas interpretaciones recientes del tema de la «doble creación» dan gran relevancia a la escatología y a la tensión que la naturaleza humana compuesta tiene hacia la plenitud. Sostienen<sup>48</sup> que en la visión de Gregorio no habrá hombre ni mujer en la resurrección y que detalles como el rol masculino que asume Macrina en su lecho de muerte, o el rol femenino que Gregorio asume ante su maestra, son un signo de que los roles masculinos y femeninos desaparecerán.

Behr<sup>49</sup>, en cambio, piensa que para Gregorio la diferencia sexual es parte integral de la doble naturaleza de la humanidad como *methórios* de la creación; la caída ha sido una opción libre por invertir la dinámica ascendente (mediante

<sup>45</sup> ὡς ἐν γυμνασίᾳ εἶδει Cf. GREGORIO DE NISA, *De hom.op.* 16

<sup>46</sup> Cf. J. BEHR, «The Rational Animal», 236; 245.

<sup>47</sup> Cf. C. MORESCHINI, *I Padri Cappadoci*, 206-207.

<sup>48</sup> Cf. M. LUDLOW, *Gregory of Nyssa*, 219; V.A. KARRAS, «Sex/Gender»; J.W. SMITH, «The Body of Paradise».

<sup>49</sup> Cf. J. BEHR, «The Rational Animal», 224.

la cual lo material debía ser elevado hacia lo racional) por una descendente que hace que el hombre use la sexualidad y otras facultades al modo de las bestias. Según este autor, cuando Gregorio se refiere a la generación sin caída, al modo de los ángeles, no se refiere a una reproducción asexual, sino que está postulando una sexualidad humana ejercitada bajo el dominio de la razón, integrando la vida del cuerpo y los sentidos con lo intelectual y lo divino<sup>50</sup>.

## 2.2 En otras obras del Niseno

La doctrina de la «doble creación» aparece en otras obras del Niseno con referencias poco desarrolladas, como en el *De virginitate*<sup>51</sup>, obra juvenil. En la *Oratio catechetica*, obra posterior al *De hominis opificio*, se encuentra una exposición sobre la creación del hombre y su caída que retoma mucho de lo desarrollado en el tratado sobre el hombre, pero no habla de la distinción de sexos ni alude a las dos creaciones<sup>52</sup>. Moreschini<sup>53</sup> piensa que probablemente Gregorio considera las dos explicaciones como complementarias. Elemento común de su enseñanza es la descripción del estado de integridad prelapsaria y considerar que algunas características son añadidas al hombre con la caída, cuando Dios les da túnicas de piel.

En el *De anima et resurrectione* el Niseno se pregunta si nuestros miembros sexuados desaparecerán en los cuerpos resucitados:

¿Cuál será la utilidad de estos miembros del cuerpo, si ya no esperamos, en la otra vida, las funciones para las que ahora existen estos miembros? Porque si los que están destinados al matrimonio existen para el matrimonio, si éste no se da, no tendremos necesidad de los miembros para el matrimonio... y nadie podría llamar resurrección a tal cosa si los miembros individuales no se levantan junto con el cuerpo debido a su inutilidad en la otra vida... Por lo tanto, hay que prestar atención al razonamiento, de modo que, por nuestra parte, en la doctrina, lo que es probable pueda ser retenido<sup>54</sup>.

La respuesta de Gregorio a esta cuestión tiene un cierto tono enigmático, diciendo que una resurrección de los cuerpos sin resurrección de sus miembros sería extraña. Macrina aclara<sup>55</sup> el carácter conjetural que tiene para nosotros,

<sup>50</sup> J. BEHR, «The Rational Animal», 247.

<sup>51</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *De virg.*12,2.

<sup>52</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *Or.cat.*6,3-4.

<sup>53</sup> Cf. C. MORESCHINI, *I Padri Cappadoci*, 206.

<sup>54</sup> GREGORIO DE NISA, *De an.et res.*5,144-145: Τίς ἔσται χρῆσις τῶν μερῶν τοῦ σώματος, οὐκέτι τῶν δι' ἃ νῦν ἔστι τὰ μέλη κατὰ τὴν ζωὴν ἐκείνην ἐλπιζομένων; Εἰ γὰρ τοῦ γάμου χάριν τὰ πρὸς τὸν γάμον ἔστι μέλη, ὅταν ἐκεῖνος μὴ ᾖ, οὐδὲ τῶν πρὸς ἐκεῖνον δεόμεθα... καὶ οὐκέτι τὸ τοιοῦτον ἀνάστασιν ὀνομάσειε, τῶν καθ' ἕκαστον μελῶν διὰ τὴν ἐκείνη τῆ ζωῆ ἀχρησίαν οὐ συνανισταμένων τῷ σώματι... Οὐκοῦν προσεκτέον τῷ λόγῳ, ὅπως ἂν ἡμῖν διὰ πάντων ἐν τῷ δόγματι τὸ εἰκὸς διασώζοιτο.

<sup>55</sup> Como es sabido, Macrina ocupa en esta obra del Niseno a modo de diálogo el rol de

en esta vida, lo que podemos anticipar de la vida futura; sabemos sin embargo que la resurrección restaura la naturaleza humana a su condición originaria, quitando lo que es accidental. Cabe notar que la respuesta de Macrina no menciona en este contexto la diferencia sexual como algo pasajero, aunque así se haya interpretado<sup>56</sup>.

También en la homilía *De mortuis* Gregorio busca explicar la naturaleza del cuerpo de la resurrección, pero se presenta reticente a teorizar sobre algo que permanece en el misterio para nuestra condición presente<sup>57</sup>. La Escritura asegura que habrá resurrección, pero también que ella implica un cambio en el cuerpo presente. La generación humana se transformará porque tendrá que servir a un nuevo nacimiento, una generación espiritual en la que la persona asumirá un rol femenino ante un Dios masculino<sup>58</sup>; pero el modo específico como sucederá escapa a nuestra razón. Las distinciones, incluidas la masculinidad y feminidad, tenderán a desaparecer porque la humanidad será una en Cristo:

Lo que se nos dará a cambio de la apariencia actual cuando cambiemos la naturaleza es, en mi opinión, imposible de adivinar. Pero para no dejar este tema completamente inexplorado, añadiré algunas palabras. Puesto que la distinción entre varón y hembra sólo sirve para la procreación, se puede pensar, sin dejar de alabar al Dios de bondad, que la fuerza generadora natural cambiará en el culto de aquel nacimiento en el que participó el gran Isaías... Si tal nacimiento es ventajoso, y si la procreación procura la salvación, como dice el Apóstol, los que una vez adquirieron para sí la plenitud de los bienes no dejarán nunca de generar el espíritu de salvación<sup>59</sup>.

Gregorio afirma una transformación de los cuerpos en la resurrección que incluirá una transformación de la diferencia sexual y en el modo de la generación; pero no afirma una humanidad asexuada o andrógina en la vida futura. Aunque postula la transitoriedad de la diferencia sexual y su desaparición en la eternidad, lo hace con extremo cuidado, como una hipótesis, sin llegar a afirmarla categóricamente<sup>60</sup>.

---

maestra socrática que responde a las preguntas de su hermano sobre el alma humana y su resurrección. Cf. GREGORIO DE NISA, *De an.et res.*,6,151.

<sup>56</sup> Cf. por ejemplo N.V. HARRISON, «Gender, Generation, and Virginitly», 55-56.

<sup>57</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *De mort.*20,J62-63.

<sup>58</sup> Cf. N.V. HARRISON, «Male and Female», 469.

<sup>59</sup> GREGORIO DE NISA, *De mort.*J63: Ὡς δ' ἂν μὴ καθ' ὅλου ἀγύμναστος ἡμῖν ὁ περὶ τούτου λόγος καταλειφθεῖ, τοῦτό φαμεν ὅτι εἰς οὐδὲν ἕτερον τῆς κατὰ τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ διαφορᾶς συνεργούσης τῇ φύσει πλὴν τῆς παιδοποιΐας τάχα τινὰ στοχασμὸν ἔστιν ἀναλαβεῖν τῆς ἐπηγγελμένης τοῦ θεοῦ τῶν ἀγαθῶν εὐλογίας ἐπάξιον ἐν τῷ περὶ τούτου λόγῳ, ὅτι εἰς τὴν ἐκείνου τοῦ τόκου ὑπηρεσίαν μεταβήσεται ἡ γεννητικὴ τῆς φύσεως δύναμις, οὗ μετέσχευ ὁ μέγας Ἡσαΐας... εἰ γὰρ ἀγαθὸς ὁ τοιοῦτος τόκος καὶ σωτηρίας αἰτία γίνεται ἡ τεκνογονία καθὼς φησὶν ὁ ἀπόστολος, οὐδέποτε τὸ πνεῦμα τῆς σωτηρίας γεννῶν τις παύεται ὁ ἅπαξ διὰ τοῦ τοιοῦτου τόκου τὸν πληθυσμὸν τῶν ἀγαθῶν ἑαυτῷ τεκνωσάμενος.

<sup>60</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *De mort.*20,J62.

Es cierto, como dice Harrison<sup>61</sup>, que para Gregorio los elementos centrales que constituyen al ser humano no son los que diferencian a las personas entre sí, como el sexo o la clase social, sino los que manifiestan la imagen: intelecto, libertad, capacidad para la virtud, comunión con Dios. Además, el Niseno nunca sugiere que el ideal de la humanidad sea la masculinidad; la antropología del Niseno no es androcéntrica sino teocéntrica y Dios está más allá de lo masculino o femenino<sup>62</sup>; el ideal humano se vale por igual de símbolos masculinos y femeninos para su expresión.

Según Carla Sunberg esta relativización de la diferencia, no como parte del prototipo de la humanidad sino como un añadido casi accidental, motivado por la caída, facilita a Gregorio enfatizar la igualdad entre hombres y mujeres influenciado por los movimientos ascéticos en los que hombres y mujeres servían juntos y también por la vida de su hermana Macrina<sup>63</sup>.

Este breve recorrido por las enseñanzas de los tres Capadocios sobre la transitoriedad de la diferencia sexual nos muestra que Gregorio de Nisa es el que más profundiza en el tema. Intenta explicarlo, no lo considera parte de la imagen de Dios, pero no por eso hace de la diferencia sexual un mero revestimiento prescindible. La posiciona en la parte material que es propia del ser humano por su carácter de *methórios* y lo hace «antes» de relacionarla directamente con la caída; la humanidad prelapsaria no era asexual, y no afirma enfáticamente que lo será en la recapitulación final del mundo.

Para el Niseno la diferencia sexual no es accidental ni meramente «económica»; al menos, no en el contexto de sus elaboraciones más articuladas sobre el tema. Si bien es secundaria a la imagen, no por eso es transitoria. Al considerar la permanencia de la diferencia sexual más allá de esta vida, se percibe en Gregorio un cierto «apofatismo»<sup>64</sup>: en algunos textos opina que podría ser pasajera, pero en otros le parece que, si lo fuera, se caería en contradicciones. Así que no afirma nada con certeza sobre el tema<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> Cf. N.V. HARRISON, «Gregory of Nyssa on Human Unity».

<sup>62</sup> Cf. N.V. HARRISON, «Gender, Generation, and Virginity», 68.

<sup>63</sup> Cf. C.D. SUNBERG, *The Cappadocian Mothers*, 57 y también E.A. CLARK «The Lady Vanishes», 28.

<sup>64</sup> Es cierto que el uso del término apofático en este contexto es impreciso, pero sirve para expresar reserva ante un misterio todavía no investigado suficientemente. El término lo tomo en préstamo de P. NELLAS, *Voi siete dèi*, nota 153, 120: «Le interpretazioni patristiche... non vanno intese come affermazioni categoriche, bensì come semplici allusioni che, in ultima analisi, mirano ad escludere qualsiasi chiara e definitiva presa di posizione in merito... per i Padri l'uomo va sempre inteso in modo iconico. Perciò, per comprendere esattamente le interpretazioni patristiche..., bisogna collocare le stesse nell'ambito che noi abbiamo chiamato "apofatismo antropologico"» (Cursivas de Nellas).

<sup>65</sup> Cf. además de los textos citados arriba *De an. et res.*, 6, 151.

Es significativo recordar además que el Niseno es, de los Capadocios, el que tuvo una relación más rica y significativa con mujeres: su hermana Macrina fue una influencia decisiva en su vida; fue el único de los tres que estuvo casado y, según algunos<sup>66</sup>, vivió con su hermana Teosebeia tras asumir el episcopado en Nisa. La comunión entre ambos hermanos era tal que el Nacianceno<sup>67</sup> llama a Teosebeia *syzyge*<sup>68</sup> del Niseno. ¿Será casualidad que justamente él tenga una reflexión antropológica más rica y que el tema de la diferencia sexual aparezca en su pensamiento más elaborado que en el de los otros dos Capadocios? Es posible postular que no; más bien la interacción cotidiana con mujeres le ofreció una experiencia de la diferencia más viva, que se evidencia en que se haya interesado por el tema y lo haya introducido en su reflexión antropológica del modo que lo hizo.

### 3. La doctrina de las túnicas de piel

La doctrina de las «túnicas de piel» del Niseno ofrece ulteriores luces para abordar la pregunta por la diferencia sexual. En el libro del Génesis se dice que después de la caída: «Yahvé Dios hizo para el hombre y su mujer túnicas de piel y los vistió» (Gn.3,21). La tradición alejandrina, siguiendo a Filón<sup>69</sup>, ha interpretado este versículo. Muchos grupos gnósticos identifican las túnicas de piel con el cuerpo humano; pero Clemente Alejandrino contesta esta identificación<sup>70</sup> y Orígenes las identifica, no con la corporeidad, sino más bien con la mortalidad<sup>71</sup>.

En las obras de Gregorio el tema aparece, por ejemplo, en su tratado *De virginitate*<sup>72</sup> y de manera más desarrollada en la *Oratio catechetica*<sup>73</sup>. Presenta las túnicas de piel como un gesto providente y amoroso de Dios, una especie de garantía para permitir a los primeros hombres sobrevivir en su exilio del paraíso:

Quando los primeros hombres cayeron en lo prohibido y fueron desnudados de aquella felicidad, el Señor vistió a los primeros hombres con túnicas de piel... estoy convencido de que la condición mortal que estaba reservada a la naturaleza irracional, después de estos hechos y por una providencia solícita, se la aplicó a

<sup>66</sup> Cf. A. SILVAS, «Introduction», GREGORIO DE NISA, *The letters*, 30; L.L.S. DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, IX, 562.

<sup>67</sup> Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Epitafio* 123.

<sup>68</sup> Σύζυγος significa enganchado, uncido, unido por matrimonio, parentesco o amistad; compañero.

<sup>69</sup> Filón de Alejandría interpreta las túnicas de piel como creación del cuerpo humano de parte de Dios en sus *Cuestiones sobre el Génesis*, I,53.

<sup>70</sup> Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 3,14.

<sup>71</sup> Cf. ORÍGENES, *Contra Celso* 4,40.

<sup>72</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *De virg.*12,5.

<sup>73</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *Or.cat.*8,4-5.

los hombres el médico de nuestra maldad. Más no para que permaneciera siempre, pues la túnica es de las cosas que nos envuelven por fuera y ocasionalmente proporcionan provecho al cuerpo, pero en modo alguno es inherente a la naturaleza... En virtud de un plan providente, la condición mortal pasó de la naturaleza de los irracionales a ceñir a la naturaleza creada para la inmortalidad: envuelve su exterior, no su interior; abraza la parte sensible del hombre, pero sin tocar siquiera a la propia imagen divina<sup>74</sup>.

El revestimiento de túnicas de piel es signo de la pérdida de los dones que el ser humano había recibido en el paraíso: la inmortalidad, la parresía, entre otros<sup>75</sup>. La economía divina se orienta a la restauración de la imagen, al abandono de estas vestiduras para ponernos «ante los ojos del Creador»<sup>76</sup>. El despojarse de las túnicas de piel aparece ligado a la ceremonia bautismal donde el neófito se reviste de vestiduras blancas; la vocación del cristiano incluye la necesidad de este despojo<sup>77</sup>.

En el *De mortuis*<sup>78</sup> Gregorio dice que las túnicas de piel provienen de la misericordia y solicitud de Dios por su creatura y las describe como si fueran una «cubierta» de la naturaleza racional bajo las huellas de la naturaleza animal, añadiendo que permiten una especie de equilibrio entre contrarios para que la libertad pueda hacer su opción por el bien.

En estos textos encontramos que las túnicas de piel están referidas a la niñez, la vejez, la nutrición y la eliminación, las pasiones y la mortalidad. Se incluye también el modo de la reproducción, semejante a la de los animales; pero nunca menciona la diferenciación hombre-mujer como parte de las túnicas de piel. Según Behr<sup>79</sup> algunos intérpretes<sup>80</sup> han confundido estas dos doctrinas pues han leído la doctrina de la doble creación, propia del *De hominis opificio*, a la luz de la de las túnicas de piel que no aparece en esa obra.

<sup>74</sup> GREGORIO DE NISA, *Or.cat.*8,4-5: Ἐπειδὴ γάρ, φησὶν, ἐν τοῖς ἀπηγορευμένοις ἐγένοντο οἱ πρῶτοι ἄνθρωποι καὶ τῆς μακαριότητος ἐκείνης ἀπεγυμνώθησαν, δερματίνους ἐπιβάλλει χιτῶνας τοῖς πρωτοπλάστοις ὁ κύριος... πάντως οἶμαι τὴν πρὸς τὸ νεκροῦσθαι δύναμιν, ἢ τῆς ἀλόγου φύσεως ἐξαιρετος ἦν, ἐκ προμηθείας μετὰ ταῦτα τοῖς ἀνθρώποις ἐπιβεβληκέναι τὸν τὴν κακίαν ἡμῶν ἰατροῦντα, οὐχ ὡς εἰς αἰὶ παραμένειν· ὁ γὰρ χιτῶν τῶν ἐξῶθεν ἡμῖν ἐπιβαλλομένων ἐστί, πρὸς καιρὸν τὴν ἑαυτοῦ χρῆσιν παρέχων τῷ σώματι, οὐ συμπεφυκῶς τῇ φύσει... Ἐκ τῆς τῶν ἀλόγων φύσεως ἢ νεκρότης οἰκονομικῶς περιετέθη τῇ εἰς ἀθανασίαν κτισθείσῃ φύσει, τὸ ἐξῶθεν αὐτῆς περικαλύπτουσα, οὐ τὸ ἐσωθεν, τὸ αἰσθητὸν τοῦ ἀνθρώπου μέρος διαλαμβάνουσα, αὐτῆς δὲ τῆς θείας εἰκόνας οὐ προσαπτομένη.

<sup>75</sup> Cf. la nota 40 de L.F. MATEO-SECO en GREGORIO DE NISA, *La virginidad*, 111.

<sup>76</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *De virg.*13,1.

<sup>77</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *De an.et res.*148.

<sup>78</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *De mort.* 15 J55-56.

<sup>79</sup> Cf. J. BEHR, «The Rational Animal», 221-223.

<sup>80</sup> Behr la encuentra esta confusión, entre muchos otros, en: H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée*, 25-29; 47-52; J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, 48-60; N.V. HARRISON, «Male and Female», 467-468.

Debe afirmarse que se trata de dos doctrinas diferentes; la doble creación se refiere a una intervención pre-lapsaria de Dios en la creación del hombre, en vistas a su condición de *methórios* entre el mundo racional y el irracional, y ahí se da la diferencia sexual. Las túnicas de piel en cambio son un revestimiento post-lapsario pasajero que Dios regala a los hombres haciéndolos más atados a la materialidad y son dadas por Dios al ser humano ya diferenciado. El uso pasional-irracional de la sexualidad pertenece al ámbito de las túnicas de piel y será superado en la eternidad<sup>81</sup>.

Hay que recordar, además, que el Niseno es cauto en formular doctrinas sobre lo que sucederá en el mas allá y se limita a presentar hipótesis; no afirma en sus textos de manera directa que la diferencia sexual como tal desaparecerá en la vida futura<sup>82</sup>, lo que desaparecerá es la vida pasional<sup>83</sup>.

## CONCLUSIONES

Terminado el recorrido por algunos de los temas antropológicos de los Capadocios que se relacionan con la pregunta por la diferencia sexual, propongo algunas consideraciones conclusivas.

En primer lugar, es interesante encontrar que Gregorio Nacianceno llama a la diferencia sexual un «grande prodigio del Logos sapiente», implicando de modo directo a Dios en ella, señalando que esta diferenciación está relacionada con el amor y atribuyéndole, casi por intuición, un alto sentido en la verdad sobre el ser humano. Este texto permite afirmar que, si bien es cierto que para nuestros autores la diferencia sexual no puede atribuirse a la imagen, lo que sí puede hacerse es considerarla una obra de Dios, un prodigio de su Logos que

---

<sup>81</sup> J. BEHR, «The Rational Animal», 247: «When he [Gregory] does speak about this distinction [male and female] in the latter section [*De hom.op.* 16-22], it is almost invariably in terms of a descending anthropology, that is, in terms of our assimilation to the irrational creatures and our use of a bestial mode of procreation impelled by the fear of death – almost invariably, that is, because, as we have seen, if read carefully, Gregory provides glimpses of an alternative possibility: the male/female distinction as a part of our kinship with the irrational, a characteristic truly belonging to human beings, which is, nevertheless, not confined to a bestial, species-preserving procreation, but which should be elevated to their rational existence, and so be truly “word-bearing”».

<sup>82</sup> Al menos no lo hace en el contexto de sus reflexiones antropológicas más claras sobre el tema; el texto de *In Cant.* 7 referido en el apartado 1.1 afirmaba la transitoriedad de la masculinidad y feminidad en el contexto de una demostración de que éstos no son rasgos divinos; pero como se ve aquí, en reflexiones de tipo antropológico será más cauto en lo que afirma o deja de afirmar.

<sup>83</sup> Cf. para más ejemplos de la transitoriedad de las túnicas de piel en GREGORIO DE NISA, *In Cant.* 1,30 y además *In Cant.* 11,327-328.

implica una infusión del amor divino en ambos, hombre y mujer, para permitirles vivir el don que esta diferenciación significa.

El hecho de que en época patrística se usen estos términos para hablar de la diferencia sexual es de por sí bastante significativo y, hasta donde he podido investigar, una descripción de este tipo no tiene paralelos en la literatura patrística, sobre todo en referencia a la belleza de lo que se afirma sobre su origen y al modo como la exalta.

En la concepción de los Capadocios la naturaleza humana es, al mismo tiempo, mezcla entre lo divino y lo terreno y mediadora entre ellos; del mismo modo, la diferencia sexual se produce por una división y participación en ambas dimensiones. La naturaleza humana tiene su característica en este ser compuesto y participado y la diferencia sexual asume estos mismos caracteres: es una verdad propia de lo humano, protológica, perteneciente a su naturaleza compuesta.

Sin embargo, es necesario también recordar que para los tres autores la afirmación de que «en Cristo no hay hombre ni mujer» (Ga.3,28) los lleva a ver la diferencia sexual como algo secundario, pero a sostener por eso mismo una igualdad de vocación del hombre y la mujer en Cristo. La diferencia sexual no pertenece a la imagen, se relativiza en Cristo y de ello se deduce que la plenitud de la vida cristiana está abierta por igual a hombres y mujeres.

Además, es interesante subrayar que la creación de la mujer, tanto en el Nacianceno como en el Niseno, no debe concebirse como orientada exclusivamente a la reproducción sexual, sino que el fin de la diferenciación es curar la soledad indeseada del hombre no diferenciado. El parentesco de la creatura humana con el mundo material consiente esa división en dos y, aunque esta división sea «posterior» a la imagen le dan el lugar más importante que puede dársele sin asignarla a ella. Aunque la división tenga relación también con la reproducción, no puede decirse que sea su causa primera.

\*\*\*

La diferencia sexual ha pasado, en menos de un siglo de ser una cuestión aceptada fácil y acríticamente como dato de la naturaleza, a requerir estudio y reflexión interdisciplinar. La antropología teológica necesita dar su contribución desde la elaboración de la revelación cristiana, con la certeza de que tiene mucho que aportar. Además, saldrá enriquecida al asumir los retos que la nueva sensibilidad cultural propone, como ha sucedido con el pensamiento cristiano a lo largo de la historia.

Uno de los mayores desafíos que se presentan es cómo caracterizar esta diferencia pues debe permitir, al mismo tiempo, afirmar la igual dignidad de hombres y mujeres, e incluir la relacionalidad porque ambos «están hechos el uno para el otro». Además, la diferencia se debe mantener sin procurar resolverla en un sistema unitario, sino acogiéndola en cuanto tal; sin erigir como



paradigma a ninguno de los dos polos de la tensión diferencial. La naturaleza humana es una, pero se manifiesta en una de sus polaridades – masculina o femenina – que además tampoco al interior de ellas mismas son unitarias, sino que son encarnadas por cada persona de manera única, conteniendo y, en cierto sentido, trascendiendo esta diferencia, pero nunca superándola del todo. Se trata de buscar un marco conceptual que integre este sistema de unidad y diferencia y sea capaz de moverse entre esta tensión de opuestos, haciendo resplandecer el juego de alteridad y unidad que se refleja en la diferencia sexual humana.

Después del recorrido propuesto en este estudio, parece sugerente la propuesta de proseguir el camino aquí iniciado con la búsqueda de huellas de la masculinidad y la feminidad en la Trinidad. Es una postura en abierta contradicción con la afirmación tajante de los Capadocios expuesta en el punto 1.1. Pero si, según nuestra sensibilidad cultural, la diferencia sexual no puede restringirse a un ámbito meramente biológico, sino que debe poder afirmarse de las dimensiones más profundas del ser persona humana, entonces tanto lo masculino como lo femenino deben tener un cierto arquetipo en la Trinidad. Recientemente varios autores<sup>84</sup> están trabajando en esta dirección, postulando por ejemplo una imagen de lo femenino en el Espíritu Santo; se trata de una intuición ya presente en otros como Matías-Joseph Scheeben<sup>85</sup>, Edith Stein<sup>86</sup>, Pavel Evdomikov<sup>87</sup>. Antonio Orbe rastreó las huellas patrísticas de esta intuición en un artículo de 1964 en *Gregorianum*<sup>88</sup>.

Con los Capadocios afirmamos que Dios no es hombre ni mujer; sin embargo, es necesario ir más allá. ¿Es posible que, al crear al ser humano a su imagen y semejanza, diferenciándolos en hombre y mujer, no haya puesto Dios nada de sí mismo? Las palabras del Nacianceno antes citadas parecen abrirnos un filón: si la diferencia sexual es un «grandísimo prodigio del Logos sapiente», ¿cómo no ver una huella de Dios en ella?

La masculinidad y la feminidad son condiciones de la personalidad humana, arraigadas en la naturaleza pero que la exceden, como todo lo natural humano está llamado a divinizarse por la gracia. Según la concepción de los Capadocios no pertenecen a la imagen de Dios, pero esto – dada la situación cultural actual – es necesario repensarlo sin temor.

La masculinidad y la feminidad pertenecen a la vocación al amor, que – como todo lo humano – no puede limitar su realización a algo meramente

---

<sup>84</sup> Cf. por ejemplo M. OUELLET, «La mujer a la luz de la Trinidad»; B. CASTILLA DE CORTÁZAR, «La persona humana»; esta autora tiene muchos trabajos sobre el tema.

<sup>85</sup> M.J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, 195-203.

<sup>86</sup> E. STEIN, «Problemas de la educación de la mujer», 246.

<sup>87</sup> P. EVDOKIMOV, *La mujer y la salvación del mundo*.

<sup>88</sup> A. ORBE, «La procesión del Espíritu Santo».

natural, sino que debe seguir el impulso de la imagen que atrae hacia lo inmaterial y eterno. La sexualidad es parte de la mezcla, transformada por la gracia, que abre al amor según las posibilidades propias de cada sexo; ¿no debería postularse una huella de Dios en cada uno de esos modos específicamente masculinos y femeninos de amar?

Pero el amor, además, lleva por caminos que trascienden esas posibilidades, como la fuerza viril que los Capadocios constataron en las mujeres ascetas de su tiempo o la descripción que hace el Niseno del alma humana que, en las fases más altas de su camino de unión con Dios, se va volviendo como esposa que acoge con apertura y disponibilidad al Dios que se le entrega.

Lo que proponemos es que la antropología teológica pueda tomarse en serio el tema de la diferencia sexual, y reflexionar sobre ella desde lo propio de esta disciplina. ¿No se podría postular, como hipótesis de trabajo, que hay, debe haber, un cierto arquetipo de masculinidad y feminidad en Dios? Es un tema que la reflexión teológica no puede excluir, tiene que entrar a explorarlo sin temor. Haciéndolo, se podrá comprender mejor que tanto la masculinidad como la feminidad, divinizadas, son reflejo del amor con que Dios mismo nos ama.

La tarea que queda es ardua, pero impostergable. Pensar la diferencia sexual no es fácil, menos aún lo es hoy. Reflexionar sobre este tema seriamente ayudará a comprender mejor el misterio de la condición humana, las heridas causadas en ella por la caída, y la posibilidad y realidad de nuestro camino personal de divinización que incluye, pero a la vez trasciende, el personal ser hombre o mujer. Se potenciará, así mismo, la capacidad de la Iglesia para hacer presente más y mejor, ante nuestro mundo contemporáneo, el designio amoroso de Dios, y el «grandísimo prodigio» de su Logos al crear al ser humano como hombre y como mujer.

Universidad Pontificia Bolivariana  
Medellín, Colombia.  
ana.villab@upb.edu.co

Ana Cristina VILLA-BETANCOURT

## RESUMEN

El artículo propone unas reflexiones recogidas de la antropología teológica de los Padres Capadocios para iluminar el tema de la diferencia sexual humana en la discusión actual. Para ello, se inicia con la afirmación de que Dios no es hombre ni mujer, para presentar al ser humano como *méthorios*, mediador, entre el mundo material e inmaterial y de afirmar que varón y mujer son imagen de Dios. A continuación, se estudian las doctrinas Nisenas de la doble creación y las túnicas de piel y se concluye proponiendo ulteriores estudios a partir de la doctrina trinitaria.

*Palabras clave:* Diferencia sexual, antropología teológica, Padres Capadocios

## ABSTRACT

The article proposes some reflections taken from the theological anthropology of the Cappadocian Fathers to illuminate the theme of human sexual difference in the current discussion. To this end, it begins with the affirmation that God is neither male nor female, continues on to present the human being as *méthorios*, mediator, between the material and immaterial world and to affirm that male and female are the image of God. This is followed by a study of the Nicene's doctrines of the double creation and the garments of skin and concludes by proposing further studies based on the Trinitarian doctrine.

*Keywords:* Sexual Difference, Theological Anthropology, Cappadocian Fathers

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. OBRAS DE LOS CAPADOCIOS:

- BASILIO DE CESAREA, *De Baptismo*, Sources chrétiennes SC 357, J. DUCATILLON, ed., Paris 1989.
- , *De creatione hominis*, SC 160, A. SMETS – M. VAN ESBROEK, ed., Paris 1970.
- , *Homiliae et Sermones*, PG 31, 163-618.
- GREGORIO NACIANCENO, *Carmina*, PG 37, 397-1577.
- , *Discours 27-31. Discours Théologiques*, SC 250, P. GALLAY, ed., Paris 1978.
- , *Discours 32-37*, SC 318, C. MORESCHINI, ed., Paris 1985.
- , *Discours 38-41*, SC 358, C. MORESCHINI, ed., Paris 1990.
- , *Discours 42-43*, SC 384, J. BERNARDI, ed., Paris 1992.
- , *Discursos I-XV*, Fuentes patrísticas, M. MERINO RODRÍGUEZ, ed., Madrid 2015.
- , *Discursos XVI-XXVI*, Textos patrísticos, M. MERINO RODRÍGUEZ, ed., Madrid 2019.
- , *Oratio 45*, PG 36, 1857-1866.
- GREGORIO DE NISA, *De anima et resurrectione*, Gregorii Nysseni Opera (GNO) III/3, A. SPIRA, ed., Leiden-Boston 2014.
- , *De mortuis*, Corona Patrum, G. LOZZA, ed., Torino 1991.
- , *De opificio hominis*, PG 44, 123D-256C.
- , *De virginitate*, GNO VIII/1, W. JAEGER – J.P. CAVARNOS – V. WOODS CALLAHAN, ed., Leiden 1952, 247-343.
- , *In Canticum canticorum*, GNO VI, H. LANGERBECK, ed., Leiden 1960, 3-469.
- , *La virginidad*, Biblioteca de patrística, L.F. MATEO-SECO, ed., Madrid 2000.

- , *La vita di s. Macrina*, Letture cristiane del primo millennio, E. GIANNARELLI, ed., Torino 1958.
- , *Opera dogmatica minora*, GNO III, A. SPIRA – E. MÜHLENBERG, ed., Leiden 1958.
- , *Oratio catechetica magna*, GNO III/4, E MÜHLENBERG, ed., Leiden-New York-Köln 1996, 5-106.

## 2. ESTUDIOS

- ALFARO J., *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales*, Biblioteca teológica cristiandad, Madrid 1973.
- BALTHASAR H.U. VON, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1988.
- BARTH K., *Uomo e donna*, Teologia in cammino, Turín 1969.
- BEHR J., «The Rational Animal. A Re-reading of Gregory of Nyssa's *De Hominis Opificio*», *Journal of Early Christian Studies*, 7 (1999) 219-248.
- BEHR-SIGEL E., «Woman too is in the Likeness of God», *Mid-Stream*, 21 (1982) 369-375.
- BRAMBILLA F.G. – CONTI E., *L'uomo in Cristo. Introduzione all'antropologia teologica*, Teologia per laici, Milán 2007.
- CALTAGIRONE C. – MILITELLO C., ed., *L'identità di genere. Pensare la differenza tra scienze, filosofia e teologia*, Teologia viva, Boloña 2015.
- CASTILLA DE CORTÁZAR B., «La persona humana y la diferencia sexual: perspectivas filosóficas y teológicas», *Ruolo delle donne nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, 26-28 settembre 2016*, Ciudad del Vaticano 2017.
- CLARK E.A., «The Lady Vanishes. Dilemmas of a Feminist Historian after the 'Linguistic Turn'», *Church History*, 67 (1998) 1.
- DANIÉLOU J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Théologie, Paris 1944.
- DOMS H., «Dualidad de sexos y matrimonio», in J. FEINER – M. LÖHRER, ed., *Mysterium salutis: manual de teología como historia de la salvación*, Mysterium salutis 4/2, Madrid 1977, 544-579.
- ELLVENSON A.S., *The Dual Nature of Man. A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus*, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia, Uppsala 1981.
- EVDOKIMOV P., *La mujer y la salvación del mundo. Estudio de antropología cristiana sobre los carismas de la mujer*, Salamanca<sup>2</sup> 1980.
- FLICK M. – ALSZEGHY Z., *Antropología teológica*, Lux mundi, Salamanca 1970.
- FUMAGALLI A., *La questione gender. Una sfida antropologica*, Giornale di teologia, Brescia 2015.
- GIANNARELLI E., *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia*

*cristiana del IV secolo*, Istituto storico italiano per il medio evo: studi storici, Roma 1980.

- GIULIODORI C., *Intelligenza teologica del maschile e del femminile. Problemi e prospettive nella rilettura di von Balthasar e P. Evdokimov*, Roma 1991.
- GOURGUES M., «Né uomo né donna». *L'atteggiamento del cristianesimo delle origini nei confronti della donna*, Cinisello Balsamo (MI) 2014.
- GRANADOS J., *La carne si fa amore. Il corpo, cardine della storia della salvezza*, Siena 2010.
- GUENZI P.D., *Sesso / Genere: oltre l'alternativa*, L'etica e i giorni, Asís 2011.
- HARRISON N.V., «Male and Female in Cappadocian Theology», *Journal of Theological Studies*, 41 (1990) 441-471.
- , «Gender, Generation, and Virginité in Cappadocian Theology», *Journal of Theological Studies*, 47 (1996) 38-68.
- , «Gregory of Nyssa on Human Unity and Diversity», in P.M. PARVIS – M.J. EDWARDS – F.M. YOUNG, ed., *Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003*, *Studia Patristica* 41, Leuven – Paris – Dudley (Mass) 2006, 331-344.
- HILDEBRAND D. von, *Man and woman*, Chicago 1965.
- IRIGARAY L., *Ética de la diferencia sexual*, Ensayo, Castellón 2010.
- KARRAS V.A., «Sex/Gender in Gregory of Nyssa's Eschatology. Irrelevant or Non-Existent», in P.M. PARVIS – M.J. EDWARDS – F.M. YOUNG, ed., *Papers Presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003*, *Studia Patristica* 41, Leuven – Paris – Dudley (Mass) 2006, 363-368.
- LADARIA FERRER L.F., *Antropologia teologica*, Theologia, Roma 2011.
- LATOURELLE R., *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*, Verdad e imagen, Salamanca 1984.
- LOSSKY V., *A immagine e somiglianza di Dio*, Economica EDB, Boloña 2016.
- LUDLOW M., *Gregory of Nyssa, Ancient and (Post)Modern*, Oxford 2007.
- MALO A., *Uomo o donna: una differenza che conta*, Filosofia morale, Milán 2017.
- MATTIOLI U., ed., *La donna nel pensiero cristiano antico*, Saggi e ricerche, Génova 1992.
- MERONI F., *Il mistero nuziale e le sfide del gender. Uomo e donna: è ancora possibile?*, Siena 2015.
- MORESCHINI C., *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Roma 2008.
- NELLAS P., *Voi siete dèi. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Collana di teologia, Roma 1993.
- ORBE A., «La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva», *Gregorianum*, 45 (1964) 103-118.
- OUELLET M., «La mujer a la luz de la Trinidad y de María-Iglesia», in *La mujer: pilar en la edificación de la Iglesia y de la sociedad en América*

- Latina. Actas de la reunión plenaria, 6-9 de marzo de 2018*, Ciudad del Vaticano 2018, 93-132.
- PISI P., *Genesis e Phthorá. Le motivazioni protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'enkrateia*, Roma 1981.
- PELLETIER A.M., *Creati maschio e femmina. La differenza, luogo dell'amore*, Siena 2010.
- RUIZ DE LA PEÑA J.L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental, Presencia teológica*, Santander 1988.
- ROZE É., *Verità e splendore della differenza sessuale*, Siena 2014.
- SCAGLIONI C., «La donna nel pensiero dei Padri greci», *Vita e Pensiero*, 58 (1975) 28-50.
- SCHEEBEN M.J., *Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1957.
- SICLARI A., *L'antropologia teologica di Gregorio di Nissa*, Parma 1989.
- SILVAS A.M., «Introduction», GREGORIO DE NISSA, *The letters, Supplements to Vigiliae Christianae*, A. SILVAS, ed., Leiden – Boston 2007.
- , *Macrina the Younger, Philosopher of God*, *Medieval Women Texts and Contexts* 22, Turnhout 2008.
- SMITH J.W., «The Body of Paradise and the Body of the Resurrection. Gender and the Angelic Life in Gregory of Nyssa's *De hominis opificio*», *Harvard Theological Review*, 99 (2006) 207-228.
- STEIN E. «Problemas de la educación de la mujer», en: *La mujer: su papel según la naturaleza y la gracia*, Madrid 1998.
- SUNBERG C.D., *The Cappadocian Mothers. Deification Exemplified in the Writings of Basil, Gregory, and Gregory*, Eugene (OR) 2017.
- TILLEMONT, L.L.S. DE, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Venise 1732.
- VILLA-BETANCOURT, A.C., «Un grandísimo prodigio del Logos Sapiente»: la diferencia sexual según los Padres Capadocios, Ciudad de México, 2022, (próxima publicación).