

LA PHILANTHRÔPÍA COMO CAMINO HACIA LA THEOSIS EN GREGORIO DE NISA

PHILANTHRÔPÍA AS THE PATH TOWARD THEOSIS IN GREGORY OF NYSSA

ORLANDO SOLANO-PINZÓN

Pontificia Universidad Javeriana

o.solano@javeriana.edu.co

<https://orcid.org/0000-0003-4446-626X>

DANIELA RANGEL-ROJAS

Fundación Universitaria Cervantes San Agustín

daniela.rangel@unicervantes.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-5232-6817>

*Artículo recibido el 4 de marzo de 2026;
aceptado el 26 de mayo de 2026.*

Cómo citar este artículo:

Solano-Pinzón, O., & Rangel-Rojas, D. (2026). La philanthrôpía como camino hacia la theosis en Gregorio de Nisa. *Palabra y Razón*, 29, pp. 31-55. <https://doi.org/10.29035/pyr.29.31>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

RESUMEN

La relación entre *philanthrôpía* y *theosis* ocupa un lugar decisivo en la teología de Gregorio de Nisa. Aunque ambas categorías son centrales en la tradición cristiana oriental, su articulación sistemática ha sido escasamente explorada. Este trabajo analiza su mutua implicación con el fin de esclarecer la coherencia interna de la teología nisena y poner de relieve su relevancia para la reflexión teológica contemporánea. El problema de investigación radica en la limitada atención concedida a la *philanthrôpía* como principio estructurante del dinamismo salvífico y en la necesidad de comprender su vínculo intrínseco con la doctrina de la divinización. La hipótesis sostiene que la *theosis* no puede entenderse al margen de la configuración práctica con el amor misericordioso de Dios, de modo que la participación en la vida divina se verifica históricamente en la apertura concreta al prójimo. Desde esta perspectiva, la divinización no se reduce a una elevación ontológica, sino que implica una transformación existencial que integra contemplación y praxis. La originalidad de la investigación consiste en mostrar que la *philanthrôpía* constituye una dimensión intrínseca de la *theosis*, en cuanto expresión histórica de la participación en la vida divina. Metodológicamente, se adopta un enfoque hermenéutico basado en el análisis sistemático de textos de Gregorio de Nisa y de fuentes complementarias, orientado a reconocer la actualidad teológica y antropológica de sus planteamientos. Los hallazgos muestran que ambas nociones constituyen dimensiones complementarias de un único dinamismo salvífico que ofrece una sólida raíz teológico-espiritual para pensar la comunión y la sinodalidad frente a las formas contemporáneas de individualismo.

Palabras clave: Gregorio de Nisa - *philanthrôpía*, *theosis* – cristología - espiritualidad patristica.

ABSTRACT

The relationship between *philanthrôpía* and *theosis* occupies a decisive place in the theology of Gregory of Nyssa. Although both categories are central to the Eastern Christian tradition, their systematic articulation has been insufficiently explored. This study examines their mutual implication to clarify the internal coherence of Nyssen theology. The research problem lies in the limited attention given to *philanthrôpía* as a structuring principle of the salvific dynamic and in the need to understand its intrinsic connection with the doctrine of deification. The hypothesis maintains that *theosis* cannot be understood apart from a practical configuration to God's merciful love, such that participation in the divine life is historically verified in concrete openness to the neighbor. From this perspective, deification is not reducible to an ontological elevation but entails an existential transformation integrating contemplation and praxis. Methodologically, the study adopts a hermeneutical approach, grounded in the analysis of classical, biblical, and patristic sources, as well as in a systematic examination of key texts by the bishop of Nyssa. The findings indicate that both notions constitute complementary dimensions of a single salvific dynamism, offering a solid theological-spiritual root for reflecting on synodality and communion in the face of contemporary individualism.

Keywords: Gregory of Nyssa – *philanthrôpía* – *theosis* – christology - patristic spirituality.

I. Introducción

En las últimas décadas, el estudio de la teología patrística ha puesto de relieve la riqueza conceptual con la que los Padres de la Iglesia articularon la relación entre la iniciativa salvífica de Dios y la transformación del ser humano. Entre estas categorías, las nociones de *philanthrôpía* y *theosis* ocupan un lugar privilegiado en la tradición oriental, pues permiten expresar, respectivamente, el movimiento descendente del amor divino que se inclina hacia la humanidad y el movimiento ascendente por el cual el ser humano es introducido, por gracia, en la participación de la vida divina. En la obra de Gregorio de Nisa, ambos conceptos se integran en una visión unitaria de la economía de la salvación, donde la Encarnación del Verbo y la vocación del hombre a la comunión con Dios se comprenden como momentos correlativos de un mismo designio de amor.

No obstante, a pesar del renovado interés contemporáneo por la doctrina de la divinización (Cf. Ortiz, 2015; Russell, 2004), la categoría de *philanthrôpía* ha recibido menor atención sistemática y rara vez se ha vinculado a la *theosis*. Esta brecha es significativa, pues en Gregorio ambas nociones se iluminan mutuamente. Si bien el examen filológico confirma que el Niseno no emplea el sustantivo tardío *theosis* (θέωσις), sino la categoría de *theopoíesis* (θεοποίησις) y el dinamismo verbal de *theopoiéō* (θεοποιέω) (cf. Russell, 2004, p. 238-240; Maspero, 2006, p. 445), la literatura crítica asume legítimamente este marco bajo la idea de divinización. Así, mientras la *philanthrôpía* designa el fundamento ontológico y trinitario de la iniciativa salvífica de Dios, la *theopoíesis* o *theosis* expresa el fin último de ese obrar en la transformación progresiva del ser humano. Explorar su mutua implicación permite, por tanto, comprender la coherencia interna de la teología nisena y su potencial para dialogar con problemáticas actuales.

El objetivo de este trabajo es analizar la articulación teológica entre *philanthrôpía* y *theosis* en Gregorio de Nisa, mostrando cómo ambas categorías constituyen ejes complementarios de su pensamiento y cómo dicha articulación ofrece claves conceptuales pertinentes para una reflexión antropológica y ética ante los desafíos del contexto contemporáneo, particularmente frente a las formas de individualismo y fragmentación relacional que caracterizan la cultura actual. Se parte de la hipótesis de que, bajo la mirada de Gregorio, la transformación del ser humano según la imagen divina permanece ligada a la imitación operativa de la compasión creadora. Así, la participación en la naturaleza de Dios pierde cualquier matiz abstracto y encuentra su criterio de verificación en el compromiso ético y solidario con la comunidad.

Para cumplir con este propósito, el artículo adopta un enfoque hermenéutico. Tras rastrear las tensiones conceptuales heredadas de la antigüedad clásica —especialmente la contradicción entre una filantropía política y una divinización autónoma e intelectual—, se analiza la originalidad con la que Gregorio de Nisa integra ambos conceptos al subordinar la *theopoíesis*

al abajamiento trinitario de la Encarnación. Posteriormente, a partir del análisis de las fuentes primarias, se demuestra cómo la deificación humana acontece como una asimilación con dicho amor divino. Finalmente, el estudio proyecta esta síntesis patrística como una luz orientadora hacia el horizonte de la sinodalidad contemporánea, ofreciendo en la imitación de la *philanthrôpía* una raíz teológico-espiritual frente al individualismo actual. Así, la teología de Gregorio de Nisa se presenta no solo como un testimonio histórico de la tradición patrística, sino como una interlocutora significativa para la reflexión teológica actual.

2. Antecedentes conceptuales

2.1 Origen y significado de *philanthrôpía* en la tradición bíblica y patrística

El término *philanthrôpía* hunde sus raíces en la antigua Grecia, y aparece documentado por primera vez en la tragedia del siglo V a. C. *Prometeo encadenado*, atribuida a Esquilo (Vallely, 2020, p. 190). Etimológicamente es un compuesto de las raíces *phílos* (amado, querido) y *ánthrôpos* (ser humano) (Vallely, 2020, p. 190). En esta obra, los dioses acusan a Prometeo de ser un “amante de los hombres” (*philánthrôpos*) por haber entregado a los mortales el fuego divino y las artes de la civilización, desafiando la autoridad de Zeus (Vallely, 2020, p. 190).

Esta génesis literaria no solo otorgó al término su definición léxica, sino también una fuerte carga semántica asociada a la rebelión y al progreso civilizatorio de la humanidad (Vallely, 2020, p. 193). En el contexto original de la tragedia, el epíteto *philánthrôpos* tiene una connotación peyorativa, en la medida en que describe la infracción del orden cósmico en la que un ser divino transfiere prerrogativas celestes a criaturas consideradas ontológicamente inferiores (Vallely, 2020, p. 190). El “fuego” prometéico funcionó entonces como una poderosa metáfora de la iluminación intelectual, abarcando el despertar de las artes, la escritura, las matemáticas y la medicina en la especie humana (Vallely, 2020, p. 193). Esta actitud inicial del titán estableció lo que se ha descrito como un “puente metafísico” caracterizado por una asimetría de la condescendencia divina, por la superioridad del donante frente al receptor; rasgo que permanecerá latente incluso en las posteriores reelaboraciones latinas del concepto. Con el paso del tiempo, esta noción transmutó de ser un atributo de la piedad de los dioses hacia los mortales para convertirse en el fundamento de la benevolencia social y de la amistad recíproca entre los propios seres humanos (Downey, 1955, p. 199).

Durante el periodo clásico, el concepto *philanthrôpía* experimenta una evolución significativa, pasando de designar primariamente el amor de los dioses por los hombres a describir una relación ética entre los seres humanos (Downey, 1955, p. 199). En la tradición socrática, el término comienza a emplearse como sustantivo para expresar la “amistad por la humanidad” que motiva la actividad educativa gratuita del filósofo (Vallely, 2020, p. 194). En la Academia platónica, obras como *Las Definiciones* presentan la

philanthrôpía como un hábito moral derivado de la *areté*, es decir, como una disposición ética adquirida mediante la educación (Vallely, 2020, p. 194).

Aristóteles, por su parte, no desarrolla una teoría explícita de la *philanthrôpía*, pero integra esta dimensión dentro de su reflexión sobre la virtud de la *eleutheriotês* (generosidad o liberalidad) (Vallely, 2020, p. 194). En la *Ética a Nicómaco*, la excelencia del acto generoso no se mide por la magnitud del don, sino por la rectitud del carácter del donante y por la proporción adecuada entre los recursos disponibles y las necesidades del destinatario (Vallely, 2020, p. 203). De este modo, la benevolencia queda inscrita en una ética de la medida y de la racionalidad práctica, sin desligarse del horizonte de la virtud.

Con Jenofonte, la *philanthrôpía* adquiere una dimensión explícitamente política. En la *Ciropedia*, la figura de Ciro el Grande encarna el ideal del gobernante filántropo, en quien la benevolencia se entrelaza con la *philotimía* (amor al honor) (Jenofonte, 1987). Esta síntesis da lugar al fenómeno del evergetismo, un sistema en el que las élites financian obras públicas —templos, teatros, infraestructuras cívicas— a cambio de prestigio y reconocimiento político (Vallely, 2020, p. 198-199). La *philanthrôpía* se transforma así en una *virtus regia*, indispensable para el ejercicio eficaz del poder, pero marcada por una tensión estructural entre altruismo y cálculo político (Vallely, 2020, p. 21-197). Bajo el Imperio romano, este modelo se consolidó como un sistema de patronazgo, donde el acto de dar se convierte en un mecanismo central para asegurar la lealtad, la cohesión social y la estabilidad del orden público (Downey, 1955, p. 202; Vallely, 2020, p. 201).

En síntesis, la *philanthrôpía* en el horizonte político y ético de la antigüedad pagana se configuró primariamente como una virtud asimétrica y descendente. Era el atributo del poderoso (el dios o el emperador) hacia el desvalido, un ejercicio que, si bien garantizaba el orden social, reforzaba la distancia ontológica entre las partes y solía buscar el prestigio personal.

Posteriormente, en el contexto romano, el estoicismo revivió el interés por la *philanthrôpía* como principio ético para la reforma de la humanidad (Downey, 1955, p. 199). Cicerón tradujo este sentimiento griego mediante el término latino de *humanitas*, entendido no como una doctrina sistemática, sino como un estilo de pensamiento que define al ciudadano culto, consciente de su valor y activo en su rol político (Vallely, 2020, p. 205). Séneca profundiza esta perspectiva al sostener que la ayuda al prójimo no debe brotar de la piedad entendida como emoción debilitante, sino de una extensión racional de la naturaleza social del ser humano (Vallely, 2020, p. 210). La generosidad se convirtió así en un mecanismo para vincular los rangos verticales de la sociedad, utilizando las donaciones para generar una gratitud pública que sirviera como el “pegamento” de la estabilidad imperial (Vallely, 2020, p. 205).

La tradición bíblica introduce un desplazamiento decisivo en la comprensión de la *philanthrôpía*. En el judaísmo, esta se vincula estrechamente con la *tzedakah*, es decir, con la justicia entendida como obligación religiosa y como imitación de la generosidad divina (Vallely, 2020, p. 31-32; p. 221). En la *Septuaginta*, el término *philanthrôpía* se aplica tanto a las cualidades del rey justo como al comportamiento del hombre recto (Downey, 1955, p. 200). Filón de Alejandría tuvo aquí un papel mediador fundamental al articular, desde categorías helenísticas, una exégesis bíblica en la que la *philanthrôpía* designa tanto el amor de Dios hacia el ser humano como la benevolencia que debe regir las relaciones interhumanas (Kastitch, 2012, p. 110; Downey, 1955, p. 200). Si bien Filón no desarrolla una teología de la encarnación, introduce una mediación decisiva al situar esta *philanthrôpía* divina en relación con el *logos*.

Sobre este trasfondo se inscribe la apropiación cristiana del concepto. En los Padres de la Iglesia, la *philanthrôpía* divina es asumida y reinterpretada como expresión del amor condescendiente de Dios hacia una humanidad necesitada. Por una parte, Clemente de Alejandría la integra en continuidad con la *agápē*, subrayando su dimensión pedagógica y misericordiosa. Mientras que, por otra parte, Orígenes refuerza esta línea al presentar la *philanthrôpía* como atributo divino en el marco de la conversión, destacando la iniciativa salvífica de Dios que se manifiesta en la historia (Solano, 2024, p. 479-481). La transmisión de esta categoría a través de la *Philocalia* asegura su recepción por parte de los Capadocios como esencial para describir la naturaleza divina manifestada en la Encarnación (Downey, 1955, p. 204). Atanasio de Alejandría, finalmente, vincula de manera explícita la *philanthrôpía* con la encarnación del Verbo, presentándola como el motivo fundamental de la obra redentora frente a las controversias arrianas¹. A partir de estos autores, la *philanthrôpía* se convirtió en un sustituto de la *agápē* (amor cristiano) en lo referente al amor de Dios por los hombres y la ayuda mutua (Downey, 1955, p. 199-207).

Este recorrido patrístico prepara el terreno para la elaboración teológica de Gregorio de Nisa, en cuya obra la *philanthrôpía* adquiere una densidad teológica singular. El término aparece más de ciento veinte veces, lo que revela su centralidad como atributo de la naturaleza divina y como clave interpretativa de la encarnación y de la unión hipostática (Cf. Maspero, 2006, p. 445). En Gregorio, la *philanthrôpía* no se reduce a un gesto benevolente ni a una categoría moral, sino que se convierte en el principio ontológico y cristológico que explica el movimiento descendente de Dios hacia la humanidad. De este modo, la tradición recibida de Clemente, Orígenes y Atanasio alcanza en el Niseno una formulación madura, en la que el amor de Dios por los hombres se manifiesta como origen, contenido y fin del designio salvífico.

¹ Véase: Discursos contra los Arrianos, I, 64 (3); II, 47 (1); II, 51 (1); II, 58 (4); II, 59 (1); II, 63 (7); II, 64 (3); II, 65 (3); III, 43 (4); III, 67 (6). Epístolas a Serapión, I, 22 (5).

2.2 Concepto de *theosis* en la teología oriental

El examen del concepto de *theosis* permite afirmar que se trata de una categoría propiamente cristiana, aunque no surge *ex nihilo*. Antes de su formulación teológica explícita, la filosofía antigua había elaborado, bajo diversos registros, la idea de que el ser humano puede y debe asemejarse a lo divino. Esta intuición, sin embargo, se articula en un horizonte estrictamente racional y ético, sin la mediación histórica ni la economía de la gracia que caracterizarán a la comprensión cristiana de la divinización.

En Platón, la noción de *ὁμοίωσις θεῷ* ocupa un lugar central en la definición de la vida filosófica. En el *Teeteto*, la huida del mundo sensible se define como el esfuerzo por “hacerse semejante a Dios en la medida de lo posible”, semejanza que se alcanza mediante la justicia, la piedad y la inteligencia (163b). De modo análogo, en *La República* se afirma que quien practica la virtud se asemeja a Dios según la capacidad humana (X, 613b). Aunque Platón no emplea el término *θέωσις*, la asimilación a lo divino constituye el fin de la existencia racional. Esta perspectiva se profundiza en el *Fedón*, donde la filosofía es descrita como un proceso de purificación (*κάθαρσις*) que dispone al alma para la contemplación de lo verdadero (69c), introduciendo una dimensión transformadora que involucra simultáneamente conocimiento, ética y modo de vida.

Aristóteles retoma esta orientación, pero la reconfigura desde una antropología más definida. En la *Ética a Nicómaco*, la vida contemplativa es presentada como la forma más alta de felicidad, en cuanto actividad conforme a la parte más divina del ser humano: el intelecto (EN X, 1177a–b). Vivir según el *nous* es, en este sentido, vivir de modo divino. No obstante, esta participación en lo divino no implica una transformación ontológica del sujeto, sino la actualización plena de su naturaleza racional. La vida divina aparece, así, como aquello que corresponde al hombre en virtud de lo que es.

El estoicismo radicaliza esta interiorización de lo divino. En Séneca, la sabiduría es presentada como el fin último de la vida humana, y Dios es descrito como presente en el interior del hombre bueno (*Ep.* 41). Más aún, en la *Epístola* 73 se afirma que en el ser humano han sido sembradas “semillas divinas”, que, si son cultivadas adecuadamente, conducen a una vida conforme a su origen. Esta doctrina, compartida por Epicteto y Marco Aurelio, concibe el alma como vestigio del *logos* divino, capaz de entrar en comunión con él mediante la virtud. Con todo, esta comunión permanece inscrita en el orden de la inmanencia cósmica y no desborda el marco de una ética racional.

En Plotino, la asimilación a Dios adquiere una profundidad metafísica mayor. La *ὁμοίωσις* designa aquí el proceso de purificación y retorno del alma hacia su principio inteligible, culminando en la experiencia de la *ένωσις* con el Uno. El alma, imagen de su Modelo, puede llegar a “verse

transformada” en su relación con él (*Enn.* VI, 9). Esta transformación es ontológica, epistemológica y ética, y se realiza por la vía de la contemplación. Sin embargo, pese a la radicalidad de su lenguaje, no se trata aún de una *theosis* en sentido cristiano: la unión es reversible, carece de mediación histórica y no está fundada en una economía de la gracia, sino en el esfuerzo ascético e intelectual del alma.

El giro decisivo hacia la comprensión cristiana de la divinización se produce con Filón de Alejandría. En *De opificio mundo* (§69), la *ὁμοίωσις θεῷ* designa el fin ético-espiritual del ser humano, fundado en la creación a imagen de Dios y mediado por el *logos*. En la misma línea, en *De migratione Abrahami* (§89), Filón describe el movimiento del alma que, apartándose de lo sensible, “se vuelve semejante a Dios” (*θεῷ ὁμοιοῦται*). Aunque no utiliza el término *θέωσις*, Filón articula una doctrina de la asimilación a Dios que combina elementos platónicos con la exégesis bíblica, introduciendo una mediación personal —el *logos*— que será decisiva para la teología cristiana posterior. La participación en lo divino es real, pero permanece analógica y derivada.

Este trasfondo converge con la afirmación neotestamentaria de 2 *Pe* 1, 4, donde se proclama que los creyentes están llamados a ser “partícipes de la naturaleza divina”. Sin embargo, no será sino hasta Clemente de Alejandría cuando esta expresión reciba un comentario teológico explícito. En *Stromata* IV, 23, Clemente sostiene que el creyente participa de la naturaleza divina en la medida en que alcanza la verdadera perfección, entendida como unión con Cristo. Aun así, será con Orígenes y, de modo decisivo, con Atanasio, cuando este pasaje se integre en una doctrina más sistemática de la divinización.

Orígenes y Atanasio emplean de manera recurrente el vocabulario verbal de la divinización (*θεοποιεῖν*), sin fijar todavía *θέωσις* como término técnico. Orígenes afirma que el ser humano es divinizado por medio del *logos* (Orígenes, 1999, p. 34–36), mientras que Atanasio de Alejandría (1995), siguiendo las palabras de Ireneo de Lyon (1992, p. 7), formula la célebre síntesis según la cual el Verbo se hizo hombre “para que nosotros seamos divinizados” (54, 3). El contenido teológico de la *theosis* está ya plenamente presente, aunque su conceptualización sistemática aún no ha alcanzado su forma madura.

Esta consolidación tendrá lugar en la teología de los Padres Capadocios, donde la *θέωσις* se establece como categoría doctrinal explícita. Basilio, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno integran la divinización en una ontología trinitaria desarrollada, distinguiendo cuidadosamente entre la esencia divina y la participación por gracia. En particular, Gregorio de Nisa concibe la *theosis* no como un estado estático, sino como un proceso dinámico y escatológico de crecimiento infinito en Dios. En *De vita Moysis*, la perfección cristiana se describe como un movimiento incesante (*ἐπέκτασις*) hacia el Bien infinito, de modo que “ver a Dios consiste en no cesar jamás

de desearlo” (Gregorio de Nisa, 1993, p. 239). Esta comprensión se articula con la distinción entre imagen (*εἰκών*), dada en la creación, y semejanza (*ὁμοίωσις*), que debe realizarse progresivamente (Gregorio de Nisa, 1996, p. 16). Así, la *theosis* capadocia designa una participación real en la vida divina, fundada en la encarnación del Hijo y realizada por el Espíritu, sin confusión ontológica y siempre en clave de comunión.

Desde esta perspectiva, la obra de Gregorio de Nisa se presenta como un punto de recepción y reelaboración teológica de dos tradiciones conceptuales complejas y heterogéneas. Por una parte, la *philanthrôpía*, heredada de la cultura helenística y profundamente reinterpretada a la luz de la revelación bíblica y la cristología, es asumida por el Niseno como un atributo fundamental del obrar divino en la economía de la salvación. Por otra, la *theosis*, cuyo trasfondo filosófico y bíblico había sido progresivamente integrado por la teología patrística anterior, encuentra en su pensamiento un marco conceptual capaz de expresar la vocación última del ser humano a la participación en la vida divina. Lejos de una simple continuidad terminológica, Gregorio recibe ambos conceptos mediante un proceso de discernimiento crítico. Esta recepción, situada en el cruce entre herencia filosófica, exégesis bíblica y reflexión doctrinal, permite comprender por qué la teología nisena constituye un momento decisivo en la consolidación de un lenguaje cristiano capaz de pensar simultáneamente la iniciativa salvífica de Dios y el destino transformador del hombre, cuestión que será examinada con mayor detalle en las secciones siguientes.

3. La visión de Gregorio sobre la *philanthrôpía* y la *theosis*

3.1 *Philanthrôpía* en Gregorio de Nisa

En la teología de Gregorio de Nisa, la categoría de *philanthrôpía* se presenta como necesaria para la comprensión del misterio cristiano, en particular en el ámbito de la cristología y de la economía de la salvación. Lejos de tratarse de un concepto meramente moral, la *philanthrôpía* se configura como una clave teológica capaz de articular el ser mismo de Dios, su acción histórica en la Encarnación del Verbo y la unión real entre la divinidad y la humanidad en Cristo. El Niseno asume y resignifica este término dentro del proceso de inculturación del pensamiento cristiano en el mundo helenístico, integrándolo en una visión coherente donde el amor de Dios al ser humano no solo explica su obrar salvífico, sino que revela su identidad más profunda. En este horizonte, la *philanthrôpía* puede ser desarrollada de manera sistemática en tres niveles interrelacionados: como atributo de la naturaleza divina, en cuanto expresa la disposición permanente de Dios hacia la humanidad; como razón fundamental de la Encarnación, en cuanto el abajamiento del Verbo responde a la iniciativa gratuita del amor divino; y como causa de la unión hipostática, en cuanto el amor de Dios fundamenta la unión real e irrevocable entre lo divino y lo humano en la persona de Cristo.

3.1.1 La *philanthrôpía* como atributo de la naturaleza divina

La comprensión gregoriana de la Encarnación presupone una concepción de Dios marcada por su inmutabilidad y, al mismo tiempo, por su amor activo hacia el ser humano. Precisamente por ser inmutable, Dios puede inclinarse hacia la condición humana sin perder su trascendencia. Esta paradoja se expresa en la categoría de la condescendencia (*synkatábasis*), que Gregorio utiliza para explicar cómo el descenso del Verbo no implica un cambio ontológico en la divinidad, sino una libre inclinación amorosa hacia la debilidad humana (Gregory of Nyssa, 2015, p. 114).

En sus obras, Gregorio presenta la *philanthrôpía* como una disposición permanente de Dios hacia el ser humano, inseparable de su ser mismo. En la *Primera homilía sobre el amor a los pobres*, esta actitud divina es interpretada como la inclinación amorosa por la cual Dios se abaja para cuidar y sostener a la criatura humana (Gregory of Nissa, 1967, p. 101). De modo semejante, en la *Enseñanza sobre la vida cristiana*, al tratar la generación del Hijo, Gregorio afirma que el actuar divino se comprende desde “la inmensidad del amor de Dios a los hombres” (Gregorio de Nisa, 1992, p. 102).

Asimismo, cuando el Niseno reflexiona sobre los nombres divinos en la *Refutación de la confesión de la fe de Eunomio*, señala que todos ellos —médico, pastor, camino, pan, luz— expresan las “operaciones realizadas en la creación por el amor de Dios a los hombres” (Gregory of Nissa, 1960, p. 365), dejando claro que la *philanthrôpía* no es solo un modo de actuar, sino una clave hermenéutica para hablar del ser divino.

3.1.2 La *philanthrôpía* como razón fundamental de la Encarnación

Para Gregorio de Nisa, la Encarnación del Verbo encuentra su razón última en la *philanthrôpía* divina. Esta idea aparece de modo explícito en *La Gran Catequesis*, donde el Niseno responde a la objeción según la cual resultaría impropio que Dios asumiera la condición humana. Frente a ello, afirma que el acontecimiento encarnatorio no se explica por algún mérito de la humanidad, sino por “el amor a la humanidad como una marca propia de la naturaleza divina” (Gregorio de Nisa, 1990, XV, 1).

Desde esta perspectiva, la Encarnación es presentada como el gesto supremo del amor divino orientado a la restauración de la imagen de Dios en el ser humano:

Él, que está sobre todo conocimiento y comprensión, que es invisible, inenarrable e inefable, para hacerte a ti de nuevo imagen de Dios, Él mismo, a causa de su amor al hombre, se ha hecho imagen del Dios invisible hasta el punto de hacerse igual a ti con la forma que tomó, y transformarte a ti de nuevo por sí mismo conforme a la belleza del arquetipo hasta volver a ser lo que eras al principio. (Gregorio de Nisa, 1992, p. 49)

Gregorio describe, entonces, el abajamiento del Verbo como una iniciativa amorosa que tiene por finalidad la transformación y renovación de la criatura humana. De este modo, la *philanthrôpía* se revela como el principio que estructura el designio salvífico y restaurador de la humanidad. La Encarnación constituye su manifestación histórica culminante, en la que Dios se aproxima al ser humano para restaurar en él la dignidad originaria.

3.1.3 La *philanthrôpía* como causa de la unión hipostática

Gregorio de Nisa emplea también la categoría de *philanthrôpía* para referirse al fundamento teológico de la unión hipostática, integrándola a su reflexión cristológica. La unión de la naturaleza divina y la naturaleza humana en la única persona del Verbo no se explica, en su pensamiento, por una necesidad ontológica ni por una exigencia intrínseca de la divinidad, sino por la libre iniciativa amorosa de Dios, que se inclina hacia la condición humana con una finalidad salvífica. De este modo, la unión hipostática se inscribe plenamente dentro de la economía del amor divino, en la que Dios actúa movido por su *philanthrôpía* hacia el ser humano.

Gregorio afirma que “(...) incluso el cuerpo con el que aceptó el sufrimiento, una vez unido a la naturaleza divina, se hizo, por esta unión, igual a la naturaleza que lo asumió” (Gregory of Nyssa, 1960, p. 119), subrayando que la finalidad de esta unión no es meramente asumir la carne, sino transformar y elevar la naturaleza humana. La *philanthrôpía* permite así comprender que la asunción de lo humano por parte del Verbo comporta una verdadera comunicación de vida divina, por la cual la humanidad de Cristo —y, en Él, la humanidad entera— es introducida en la comunión con Dios sin que se produzca confusión ni absorción de las naturalezas.

Desde esta perspectiva, la unión hipostática se presenta como el punto culminante de la *philanthrôpía* divina, por la que Dios ama al ser humano hasta el extremo de unirse realmente a él, sin afectar la integridad de ambas naturalezas y haciendo posible la participación del hombre en la vida divina. En Gregorio de Nisa, esta unión pone de manifiesto las características del amor divino tal como lo testimonia la Sagrada Escritura: “(...) Dios es amor. En esto se mostró el amor de Dios para con nosotros, en que Dios envió a su Hijo unigénito al mundo, para que vivamos por él” (1 Jn 4, 8-10). Se trata de un amor oblativo, de carácter agápico, que encuentra su máxima expresión en la Encarnación (Völker, 1955, p. 121-122). La *philanthrôpía* constituye, así, una actualización cristiana del término griego para designar la actitud propia del amor divino.

3.2 Theosis en Gregorio de Nisa

Como se ha advertido, el sustantivo *theosis* (θέωσις) en la obra de Gregorio de Nisa no constituye una categoría de uso propio en su teología. Por el contrario, el obispo de Nisa prefiere el sustantivo de acción *theopoiesis*

(θεοποίησις) y, fundamentalmente, el uso del verbo *theopoiéō* (θεοποιέω). Esta elección terminológica refleja una opción teológica fundamental que define la deificación no como un estado estático o una asimilación ontológica, sino como un dinamismo procesal, operativo y transformador².

La noción de *theosis* en Gregorio de Nisa, entonces, supone una realidad teológica que atraviesa de manera transversal su cristología, su antropología y su mística. La divinización del ser humano se manifiesta como un proceso dinámico de participación en la vida divina, que hunde sus raíces en la creación a imagen de Dios, se funda en la economía de la Encarnación y se despliega en el crecimiento espiritual del creyente. Esta amplitud y riqueza conceptual exige un abordaje que permita respetar la unidad del pensamiento niseno sin reducir la *theosis* a una sola dimensión.

Por esta razón, el desarrollo que se presenta a continuación distingue cinco ejes fundamentales en los que se articula la comprensión gregoriana de la *theosis*: la definición del cristianismo como *imitatio Dei*, la Encarnación como fundamento ontológico de la divinización, la dinámica de la *epéktasis*, la mediación sacramental y la unión mística. La exposición a partir de estas categorías busca mostrar la coherencia interna del pensamiento de Gregorio de Nisa y poner de relieve cómo la *theosis* constituye el principio unificador de su teología y de su comprensión de la vida cristiana.

3.2.1 El cristianismo como *Imitatio Dei*: imagen, semejanza y progreso espiritual

Para Gregorio de Nisa, la vida cristiana se define esencialmente como *imitatio Dei*. En su tratado *Qué significa el nombre de cristiano*, afirma que “el cristianismo es la imitación de la naturaleza divina” (Gregorio de Nisa, 1992, n. 19). Esta imitación no se reduce a una exhortación ética, sino que se funda en la condición ontológica del hombre, creado a imagen de Dios y dotado de una capacidad constitutiva para la participación en lo divino.

Esta perspectiva se comprende plenamente a la luz de la antropología desarrollada en *De hominis opificio*, donde Gregorio concibe la imagen de Dios (εἰκὼν Θεοῦ) no como un rasgo estático, sino como una disposición dinámica orientada a la semejanza (ὁμοίωσις θεῷ). El ser humano ha sido creado con una estructura teleológica que lo impulsa hacia un fin que supera su condición inicial, de modo que la perfección no consiste en permanecer en el origen, sino en avanzar hacia el Bien infinito (cf. *De hominis opificio*, c.

² Sobre el alcance de este concepto, Balás ha realizado un exhaustivo rastreo en el corpus gregoriano, demostrando que el Niseno manifiesta una notable cautela terminológica al respecto. Si bien el autor no emplea propiamente el sustantivo *theosis*, utiliza el verbo *theopoiéō* y la noción de *theopoesis* (deificación/divinización), acompañándolos habitualmente de la expresión “de algún modo” (*tropon tina*) para salvaguardar la distancia ontológica entre el Creador y la criatura. Este análisis evidencia cómo Gregorio relaciona este dinamismo con la semántica de la “participación” (*metousia* / *koinônia*), entendiendo que, aunque la terminología difiera de las sistematizaciones patrísticas posteriores, refiere inequívocamente a esa misma realidad mística y teológica (Mateo-Seco & Maspero, 2010, p. 210–213).

4; PG 44, 135). La *theosis* aparece, así, como el cumplimiento escatológico de la imagen, no como una añadidura extrínseca a la naturaleza humana.

En la *Carta 3*, dirigida a Eustathia, Ambrosia y Basilissa, el Niseno describe al creyente como aquel en quien “Cristo ha sido formado”, que ha abandonado la vida material y, mediante un deseo sublime, asciende a la ciudadanía celestial, viviendo ya orientado a las realidades de lo alto. La imitación de Dios se manifiesta aquí como una configuración interior con Cristo, que anticipa la participación en la vida divina. A su vez, en la *Carta 35*, Gregorio subraya que este proceso de transformación y paso a la inmortalidad es obra de la única operación vivificante de la Trinidad, confirmando que la *theosis* es, ante todo, un don divino que funda la vida cristiana.

3.2.2 La Encarnación como fundamento ontológico de la *theosis*

La *theosis* no es un logro autónomo del ser humano, sino el fruto de la economía divina inaugurada por la Encarnación del Verbo. En la *Oratio Catechetica Magna*, Gregorio de Nisa afirma que Dios se unió a la naturaleza humana para que, mediante esta unión, lo humano pudiera participar realmente de lo divino. Como ya se señaló, la Encarnación no constituye un simple acercamiento, sino el principio ontológico de la transformación de la humanidad: al mezclarse con lo humano, el Verbo hace posible que lo humano sea arrancado de la muerte y conducido a la vida inmortal (Gregorio de Nisa, 1990, XXV, 2).

Esta lógica encarnatoria se prolonga en la comprensión gregoriana de la salvación como santificación de la naturaleza común. Al asumir las “primicias” de la humanidad, Cristo consagra en sí mismo la totalidad de la “masa” y la atrae hacia la participación en la divinidad (Gregorio de Nisa, 1992, n. 71). La *theosis* se funda, por tanto, en la unión hipostática y se comunica a la humanidad a través de la carne glorificada del Verbo.

En la *Carta 35*, Gregorio insiste en que la potencia vivificante de Dios transforma la naturaleza humana de perecedera en incorruptible, prolongando en los fieles el efecto salvífico de la Encarnación. De modo complementario, en la *Carta 31*, dirigida a Letoius, la penitencia es presentada como un camino de participación en el Bien, orientado al “cambio a la inmortalidad” y a la perfección de vida. Ambas cartas muestran que la *theosis* no es una abstracción doctrinal, sino una realidad que se despliega en la historia personal del creyente a partir del misterio encarnatorio.

3.2.3 La dinámica de la *theosis*: *epéktasis*, deseo y progreso infinito

Uno de los aportes más originales de Gregorio de Nisa es la concepción de la *theosis* como un proceso sin término, expresado mediante el concepto de *epéktasis*. Dado que la naturaleza divina es infinita, la participación del ser humano en Dios no puede agotarse en un estado de plenitud estática.

Por el contrario, el deseo del alma crece a medida que participa del Bien, sin alcanzar jamás una saciedad definitiva (Gregorio de Nisa, 1993, n. 7).

En *Sobre la vida de Moisés*, Gregorio describe la perfección cristiana no como una meta alcanzada, sino como un progreso constante hacia lo mejor, un movimiento incesante impulsado por la infinitud de la Belleza divina (Gregorio de Nisa, 1993, n. 239; Gregorio de Nisa, 1992, n. 89). Ver a Dios significa no dejar nunca de desearlo, pues el encuentro con Él intensifica, en lugar de extinguir, el impulso del alma hacia una comunión más profunda.

Asimismo, en la *Carta 36*, dirigida a Teodoro, Gregorio recurre al lenguaje del eros espiritual para describir el movimiento del alma hacia Dios: así como el amante, separado del objeto de su deseo, se alimenta de su imagen, del mismo modo el alma es impulsada incesantemente hacia Dios por una disposición amorosa que nunca se sacia. La *Carta 3* refuerza esta perspectiva al presentar la vida cristiana como un ascenso continuo hacia lo alto, guiado por un deseo sublime de comunión con Dios. En ambas, la *epéktasis* aparece como la forma existencial de la *theosis*.

3.2.4 Los sacramentos como mediación concreta de la *theosis*

Gregorio de Nisa resalta que la participación en la vida divina se realiza de manera concreta y eclesial a través de la vida sacramental. El Bautismo constituye el inicio de la regeneración, mediante el cual el ser humano es liberado del mal y restaurado en la imagen divina (Gregorio de Nisa, 1990, XXXV, 7). La *theosis* comienza, así, como una reconfiguración ontológica que introduce al creyente en la vida nueva inaugurada por Cristo.

La Eucaristía ocupa un lugar central en este proceso, pues en ella el cuerpo inmortal de Cristo se mezcla con el cuerpo del creyente y lo transforma en su propia naturaleza divina. Gregorio recurre a la imagen de la levadura que fermenta toda la masa para explicar cómo el cuerpo glorificado del Señor comunica la incorruptibilidad a quienes lo reciben (Gregorio de Nisa, 1990, XXXVII, 3). La Eucaristía aparece, así, como el “antídoto” que permite a la naturaleza humana participar de la inmortalidad y la vida divina (Gregorio de Nisa, 1990, XXXVII, 12).

Las cartas subrayan que esta eficacia divinizadora presupone una disposición interior coherente con la gracia recibida. En la *Carta 31*, la penitencia es presentada como una condición indispensable para avanzar hacia el Bien y el cambio a la inmortalidad, mientras que la *Carta 35* recuerda que toda transformación auténtica es obra de la potencia vivificante de Dios. De este modo, la vida sacramental se inserta en un proceso más amplio de purificación y progreso espiritual.

3.2.5 Unión mística y configuración con Cristo

En las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, la *theosis* alcanza su expresión más elevada en clave mística y nupcial. El itinerario espiritual es descrito como un desposorio entre el alma purificada y el *logos*, en el que el creyente es llamado a salir de sí mismo, purificarse y ascender hasta hacerse “un solo espíritu” con el Señor (Gregorio de Nisa, 1988, *Homilía* I). La unión mística no anula la alteridad, sino que la transfigura en comunión.

Gregorio describe la transformación del alma mediante la imagen del espejo: “al contemplar la belleza divina, el alma recibe en sí la forma del arquetipo y se conforma con Él” (Gregorio de Nisa, 1988, *Homilía* IV). Al final de este camino, el alma no conserva en sí nada que no sea Cristo, asumiendo plenamente la belleza del arquetipo divino (Gregorio de Nisa, 1988, *Homilía* XV).

Las cartas refuerzan esta lectura mística al emplear un lenguaje de amor y deseo para describir la relación del alma con Dios. En la *Carta* 36, el eros espiritual aparece como el motor del avance incesante hacia la comunión plena, mientras que la *Carta* 3 presenta al creyente como alguien ya configurado con Cristo y orientado a la ciudadanía celestial. Ambas perspectivas confirman que la *theosis* culmina en una comunión personal y transformante con el *logos*, sin extinguir el dinamismo del deseo.

Hasta acá se ha puesto de relieve que, en Gregorio de Nisa, tanto la *philanthrôpía* como la *theosis* constituyen ejes fundamentales de su pensamiento teológico. La *philanthrôpía* designa la iniciativa libre y amorosa de Dios que, movido por su amor al hombre, se inclina hacia la humanidad en la Encarnación del Verbo, mientras que la *theosis* expresa el fin último de este movimiento descendente: la participación progresiva del ser humano en la vida divina. Enraizadas en la creación a imagen de Dios, ambas nociones se articulan en la economía salvífica como dos dimensiones complementarias de un mismo designio: el amor divino que desciende para restaurar al hombre y el dinamismo ascendente por el cual el hombre, transformado por la gracia, es conducido a la comunión con Dios. Sobre esta base, el apartado siguiente se propone examinar con mayor precisión la relación entre ambos términos, mostrando cómo la *philanthrôpía* y la *theosis* se iluminan mutuamente en la teología de Gregorio de Nisa.

4. *Philanthrôpía* y *theosis* en Gregorio de Nisa: dinamismo de participación divina y su significación teológica para el mundo contemporáneo

La relación entre *philanthrôpía* y *theosis* ocupa un lugar central en la teología espiritual de Gregorio de Nisa, quien no las concibe como realidades independientes, sino como dimensiones complementarias de un mismo proceso de transformación cristiana. Mientras la *theosis* describe la vocación del alma a participar progresivamente de la vida divina, la

philanthrôpía constituye la manifestación visible de dicha participación. Esta doble orientación permite comprender la existencia cristiana como un movimiento simultáneo: ascenso hacia Dios mediante el deseo del Bien y apertura hacia el prójimo mediante la misericordia activa. Desde esta perspectiva, la divinización carece de sentido sin su expresión ética, del mismo modo que la *philanthrôpía* pierde consistencia sin su arraigo en la comunión con Dios. El análisis conjunto de ambas categorías revela, así, una espiritualidad integrada en la que contemplación y acción se iluminan mutuamente. Sobre esta base, puede examinarse cómo Gregorio articula la complementariedad estructural, dinámica y simbólica entre la *theosis* y la *philanthrôpía*.

4.1 *Theosis* y *Philanthrôpía* como movimientos complementarios en la vida del cristiano

En Gregorio de Nisa, si la *theosis* purifica al alma como un espejo que recibe y refleja la luz del Arquetipo, la *philanthrôpía* es el gesto por el cual ese espejo devuelve la luz al mundo siguiendo el ejemplo del Hijo encarnado. De este modo, ambas realidades convergen en una misma finalidad: hacer visible en la existencia humana la imagen de aquel que se hizo semejante a nosotros para elevarnos a su vida. Como subraya Gregorio, “hacerse semejante a Dios es el propósito de la vida virtuosa” (Gregorio di Nissa, 1988, *Omelia*, 7)³; en este sentido, la misericordia, la justicia y la compasión se revelan como condiciones indispensables de la transformación espiritual. En consecuencia, *theosis* y *philanthrôpía* dejan de ser vías paralelas para configurarse como un único dinamismo, en el que la Encarnación fundamenta la imitación⁴ y la imitación confirma el camino de la divinización.

Gregorio muestra, además, que la *theosis* alcanza su plena expresión

3 Sobre la relación entre semejanza divina e imitación del amor de Dios en Gregorio de Nisa, véase también *De Beatitudinibus* 6, donde identifica la presencia de Dios en el alma con la posesión de las disposiciones propias de la divinidad: “[...] la impronta divina está impresa en la existencia virtuosa” (Gregory of Nyssa, 2000, *Hom.* 6). Estas fuentes muestran que la semejanza con Dios no es meramente ontológica, sino dinámica y ética, y se realiza a través de la imitación del amor revelado en la Encarnación.

4 La mimesis (imitación) en Gregorio de Nisa no es una copia externa, sino un proceso transformador por el cual el ser humano reproduce en sí la forma de vida del *logos* encarnado, convirtiéndose progresivamente en imagen de la Imagen. Esta imitación es posible gracias a la *philanthrôpía* divina, pues la iniciativa amorosa de Dios —su benevolencia hacia la humanidad caída— impulsa la restauración de la imagen y hace accesible la vida divina en Cristo. En esta dinámica, la mimesis se une a la *epektasis*, de modo que cada acto de imitación, movido por la *philanthrôpía* divina, aumenta la capacidad humana de recibir la renovación que proviene del Espíritu. Así, la imitación no sólo configura éticamente con Cristo, sino que introduce en el movimiento por el cual la naturaleza humana es elevada y encaminada hacia la plenitud de su vocación original. De esta manera, la mimesis, sostenida por el amor divino que se inclina hacia el ser humano, abre el acceso a la comunión trinitaria y a la filiación que define la divinización. Finalmente, Gregorio muestra que la mimesis, animada por la filantropía del Dios que se comunica sin disminuirse, conduce a que el creyente refleje la belleza misma del arquetipo divino. Para una comprensión más acabada de la categoría de mimesis en Gregorio de Nisa, véase: Mateo-Seco, 2006, p. 618-622.

cuando el alma se convierte en el “buen olor de Cristo” (Gregorio di Nissa, 1988, *Omelia* IX, 3), es decir, en una presencia que irradia hacia los demás aquello que ha recibido de Dios. En esta línea, la *Carta 33*, dirigida al médico Eustathius, elogia la profesión médica como una auténtica forma de *philanthrôpía*, pues busca sanar no solo el cuerpo, sino también las “enfermedades de la mente”, convirtiéndose en imagen concreta de la caridad integral que brota de una vida transformada por el Bien. Así pues, la divinización no se realiza en el aislamiento, sino en la vida cotidiana, donde el amor que desciende en la Encarnación se actualiza en la imitación práctica del estilo de vida de Cristo. Por esta razón, la *philanthrôpía* puede describirse como *theosis* en acto, mientras que la *theosis* constituye la interiorización del amor que la *philanthrôpía* despliega hacia los demás. Este dinamismo configura un doble movimiento —ascenso hacia Dios y servicio al prójimo— que Gregorio desarrolla en su *Comentario al Cantar de los Cantares*, donde la unión con Dios se traduce necesariamente en amor concreto al otro (Gregorio di Nissa, 1988, *Omelia* IV, 9). La vida espiritual integra así contemplación e imitación, encuentro con Dios y compromiso con el necesitado, como dimensiones complementarias de una misma orientación del alma.

4.1.1 Dinámica teológica: un único movimiento en espiral

Desde la perspectiva gregoriana, la *theosis* representa el movimiento ascensional del alma hacia la luz divina, mientras que la *philanthrôpía* constituye la irradiación de esa luz hacia quienes la necesitan. El ascenso espiritual no separa al creyente del mundo, sino que lo impulsa a volver a él con una compasión más profunda. Esta lógica aparece claramente en la *Carta 31*, donde Gregorio interpreta la penitencia como una terapia del alma guiada por la caridad de los Padres, orientada a la restauración del caído y a su reintegración en la participación del Bien. Por ello, no hay *theosis* sin *philanthrôpía*: participar en la vida divina implica necesariamente participar en su amor. De modo correlativo, tampoco existe una *philanthrôpía* auténtica sin *theosis*, pues solo quien ha sido iluminado por el Bien puede reflejarlo de manera coherente. Esta reciprocidad pone de manifiesto la interdependencia esencial entre ambos movimientos, que describen conjuntamente un camino en el que el amor recibido se transforma en amor ofrecido.

Gregorio describe esta relación mediante la imagen de un movimiento en espiral: el alma asciende hacia Dios y, simultáneamente, desciende hacia el prójimo. La elevación del creyente hacia la fuente divina lo envía de nuevo al mundo portador de la luz que ha contemplado. La *philanthrôpía* se convierte así en la proyección visible de la gracia interior. En este proceso, el amor divino desciende primero como *philanthrôpía* divina, transforma al creyente mediante la *theosis* y retorna al mundo como *philanthrôpía* humana. Se genera de este modo una circulación continua entre iluminación interior y misericordia activa, que expresa una espiritualidad en la que unión con Dios y servicio al prójimo son dos facetas inseparables de la plenitud cristiana.

4.1.2 Analogía integradora entre *theosis* y *philanthrôpía*

La imagen del alma como espejo sintetiza de manera eficaz la relación entre *theosis* y *philanthrôpía* como fases de un mismo dinamismo. La *theosis* orienta el espejo del alma hacia el Sol divino para recibir su luz y dejarse transformar por ella; la *philanthrôpía*, por su parte, limpia y dispone ese espejo para reflejar la luz hacia los espacios donde reina la oscuridad. En la *Carta 35*, Gregorio subraya que la potencia vivificante de la Trinidad transforma la naturaleza humana de perecedera en incorruptible, haciendo posible la participación en la vida divina. Esta transformación, sin embargo, no queda encerrada en el ámbito interior, sino que se manifiesta en una vida renovada, capaz de comunicar vida y misericordia a los demás. Del mismo modo, en la *Carta 7*, dirigida al gobernador Hierius, Gregorio apela explícitamente a la *philanthrôpía* como criterio de justicia y clemencia, mostrando cómo el amor al hombre debe guiar incluso las decisiones sociales y políticas. La analogía del espejo revela así que iluminación interior y acción misericordiosa no son momentos sucesivos, sino dimensiones inseparables de una misma conversión al Bien.

En síntesis, *theosis* y *philanthrôpía* constituyen en Gregorio de Nisa los dos ejes de un proceso integral de transformación humana. La *theosis* expresa la vocación última del ser humano a participar indefinidamente de la vida divina; la *philanthrôpía*, en cambio, actúa como manifestación, verificación y despliegue histórico de esa vocación, al encarnar en el mundo el amor que transforma al creyente desde dentro. La divinización interior se hace visible en las obras de misericordia, y estas, a su vez, profundizan la conformación con Dios. Unidas, ambas categorías describen un movimiento convergente en el que el alma asciende hacia Dios y, simultáneamente, derrama sobre el mundo la luz recibida. En este horizonte, “todo aquello que contribuya al propósito de la *philanthrôpía* debe considerarse con mayor razón respecto de Dios” (Gregory of Nyssa, 2015, p. 207), como expresión plena de la vocación cristiana a la comunión divina.

4.2 *Theosis* y *Philanthrôpía*: raíces teológico-espirituales de la sinodalidad

La articulación entre la *theosis* y la *philanthrôpía* constituye el fundamento espiritual que permite a la Iglesia contemporánea redescubrir su identidad y su modo de proceder como esencialmente sinodal (Luciani, 2025, p. 17). Esta perspectiva no debe interpretarse como una innovación administrativa, sino como una relectura de la Tradición patrística en diálogo con los desafíos actuales. En efecto, la sinodalidad se presenta como un dinamismo de recepción ulterior del Concilio Vaticano II, capaz de actualizar sus intuiciones en el siglo XXI (Luciani, 2025, p. 17; XVI Asamblea General Ordinaria, 2024, n. 5). La recuperación de estas raíces teológico-espirituales permite comprender la sinodalidad como un proceso de comunión y misión. Se trata de una praxis que hunde sus raíces en la experiencia sacramental y comunitaria de la Iglesia. Así, la sinodalidad se revela como un camino de fidelidad creativa a la tradición viva.

4.2.1 La *theosis* como ascenso comunitario y bautismal

Desde la perspectiva de Gregorio de Nisa, la *theosis* o divinización no se concibe como un perfeccionamiento individualista, sino como un proceso comunitario en el que la Iglesia entera avanza hacia la conformación con Dios. Este ascenso común encuentra su expresión eclesiológica en la recuperación de la categoría Pueblo de Dios, entendido no como una suma de individuos, sino como el “sujeto comunitario e histórico de la sinodalidad y de la misión” (Galli, 2025, p. 45). En este caminar, la Iglesia reconoce que la imagen divina se restaura en cada fiel mediante la gracia bautismal (Fretes Martínez, 2025, p. 145). La sinodalidad manifiesta la dimensión dinámica de esta divinización, donde caminar juntos implica acoger la fragilidad y discernir los diversos ritmos de la gracia en la comunidad (Luciani, 2025, p. 29). El bautismo se convierte, por tanto, en el fundamento de toda ministerialidad y en la fuente de la corresponsabilidad activa en la misión única de la Iglesia (Fretes Martínez, 2025, p. 149). Finalmente, el Pueblo de Dios, en su camino hacia la *theosis*, se alimenta de la Eucaristía, sacramento de la sinodalidad y fuente de la comunión trinitaria que hace de la Iglesia un “solo cuerpo” (Galli, 2025, p. 49; Moraes, 2025, p. 69).

4.2.2 La *philanthrôpía* y el estilo de la misericordia activa

La *philanthrôpía* —el amor descendente, gratuito y misericordioso de Dios hacia la humanidad— debe configurar el estilo evangelizador de la Iglesia bajo una lógica encarnatoria. Esta lógica privilegia la cercanía, la hospitalidad y la paciencia, permitiendo que el Evangelio se experimente a través de relaciones transformadoras (Palafox Cruz, 2025, p. 120). La Iglesia se convierte así en signo visible del Dios que se abaja para elevar y sanar a la humanidad herida (Galli, 2025, p. 52). En el contexto contemporáneo, la *philanthrôpía* se traduce en una sinodalidad que descentra a la institución de sí misma para escuchar el “grito de los pobres y de la tierra” (Aquino Júnior, 2025, p. 108). Esta práctica adquiere un valor de profecía social al oponerse a la cultura del descarte y al individualismo exacerbado (Aquino Júnior, 2025, p. 106). Finalmente, la *philanthrôpía* exige una teología de frontera que se desplaza hacia las periferias existenciales para ungir con aceite y vino las heridas del pueblo (Theobald, 2025, p. 3), discerniendo la “impronta trinitaria” en la red de relaciones concretas y reconociendo que Dios ya habita en las periferias (Joseph, 2024, p. 568).

En suma, las raíces espirituales de la sinodalidad —la *theosis* y la *philanthrôpía*— convergen en un estilo de Iglesia que acompaña, cura y transforma mediante la misericordia activa. La *theosis* ilumina el ascenso comunitario del Pueblo de Dios, sostenido por la gracia bautismal y articulado en procesos reales de discernimiento y corresponsabilidad. La *philanthrôpía*, por su parte, configura un testimonio encarnado que prioriza a los pobres y a los vulnerables, haciendo de la Iglesia un signo visible del Dios que se abaja para elevar.

4.3 Comunión y participación como alternativa al individualismo contemporáneo

Uno de los diagnósticos más reiterados del magisterio reciente acerca de la cultura contemporánea es la expansión de formas de individualismo práctico que debilitan los vínculos comunitarios y reducen la vida moral al interés privado. El Concilio Vaticano II advertía ya contra este problema social por el cual muchos atienden solamente a sus propios intereses, descuidando el bien común (Concilio Vaticano II, 1965, n. 30). En la misma línea, el magisterio posterior ha señalado que una concepción de la libertad entendida como autonomía absoluta termina por erosionar la solidaridad y la responsabilidad mutua, generando una cultura “individualista, utilitarista y hedonista” (Juan Pablo II, 1995, n. 19–20). Más recientemente, el papa Francisco ha descrito el “individualismo radical” como uno de los “virus más difíciles de vencer” en nuestras sociedades fragmentadas (Francisco, 2020, n. 105). En este horizonte, la persona corre el riesgo de concebirse como mónada autosuficiente, desvinculada de toda pertenencia ontológica y eclesial.

Aunque estas categorías son ajenas al contexto histórico de Gregorio de Nisa, su antropología teológica, sin embargo, puede ofrecer luces frente a esta problemática. En efecto, para el obispo capadocio el ser humano no puede comprenderse como individuo aislado, sino como participante de una naturaleza común llamada a la comunión. La creación misma aparece marcada por el diástema (*διάστημα*), es decir, por una condición de limitación e indigencia constitutiva que impide toda autosuficiencia y orienta al ser creado hacia aquello que lo trasciende (Gregorio de Nisa, 1996, *De hominis opificio*, 16). El hombre no posee en sí mismo su plenitud.

Desde esta perspectiva, la imagen (*εἰκών*) divina no se consume en una interioridad cerrada, sino en el movimiento de retorno al arquetipo. Como afirma Gregorio, el alma solo puede conocerse desviando la mirada de sí misma y orientándola hacia Dios, del mismo modo que el ojo solo se ve reflejado en un espejo (Gregorio de Nisa, 1993, p. 232–233). La purificación ascética no desemboca, por tanto, en una contemplación solipsista, sino en una conformación progresiva con Cristo. La perfección cristiana consiste precisamente en “no detenerse nunca en lo ya alcanzado, sino tender siempre hacia lo que está delante” (Gregorio de Nisa, 1993, p. 225), tal como lo enseña la doctrina de la *epéktasis* (ἐπέκτασις).

En este marco, toma especial relevancia la categoría de la *theosis*. Dios se revela como el filántropo por excelencia, aquel cuya bondad se inclina misericordiosamente hacia la humanidad. En consecuencia, la divinización no puede entenderse como una elevación puramente interior o privada, sino como participación en este mismo modo de ser divino. En la medida en que el creyente se configura con Cristo y aprende a amar como Dios ama, participa realmente de la vida divina. La caridad no es, entonces, una mera actividad ética, sino la forma histórica concreta de la *theosis*. El hombre se

asemeja al Creador precisamente saliendo de sí mismo y donándose. Como señala Gregorio, la perfección del alma consiste en hacerse semejante a Dios por la práctica de las virtudes, especialmente por el amor que reproduce en la criatura la bondad divina (Gregorio de Nisa, 1988, p. 15).

Así pues, la mística de Gregorio se aleja de cualquier comprensión intimista de la vida espiritual. La experiencia del Misterio acontece en la tensión permanente entre deseo y comunión, donde la verdad no se posee como objeto, sino que se vive como transformación existencial. Esta intuición converge con la enseñanza eclesial contemporánea según la cual “nadie se salva solo” y la vocación cristiana se realiza siempre en clave de fraternidad (Francisco, 2020, n. 32).

5. Conclusiones

El recorrido realizado muestra que la *philanthrôpía* y la *theosis* constituyen en Gregorio de Nisa dos pilares inseparables de su comprensión de la economía encarnatoria. Ambas categorías revelan el doble movimiento del amor divino: el descenso gratuito de Dios hacia la humanidad y la elevación progresiva del ser humano hacia la vida divina. La *philanthrôpía* ilumina la Encarnación como gesto supremo de condescendencia y misericordia, mientras que la *theosis* manifiesta su finalidad última en la transformación del hombre. El obispo de Nisa integra estas nociones de manera orgánica, mostrando que en su teología la Encarnación, la restauración de la humanidad y la vida espiritual forman un único dinamismo coherente. Así, la existencia cristiana aparece estructurada por la lógica del don en la que Dios desciende para que el ser humano ascienda. En conjunto, este estudio evidencia que la teología nisena ofrece un marco sólido para comprender la vida cristiana como comunión dinámica con Dios y como servicio amoroso al prójimo.

Las implicaciones de esta relación para la teología actual abren un horizonte fecundo para repensar la espiritualidad cristiana en clave de reciprocidad transformante. En medio de la fragmentación antropológica expresada en la pérdida de vínculos, la dispersión interior y el dominio de lógicas tecnocráticas, la propuesta gregoriana recupera una visión integral de la persona llamada a la comunión. Esta perspectiva invita a superar reduccionismos éticos o meramente psicológicos, situando la vida espiritual en el marco de una participación real en la vida trinitaria. Al mismo tiempo, la *philanthrôpía* recuerda que toda verdadera transformación interior debe encarnarse en prácticas de misericordia, justicia y reconciliación. Desde las categorías aquí estudiadas, la santidad no consiste en un aislamiento intimista, sino en un dinamismo capaz de irradiar hacia el mundo la luz contemplada en Dios. De este modo, la síntesis entre *philanthrôpía* y *theosis* constituye un criterio decisivo para discernir la autenticidad de la vida cristiana hoy.

En una proyección más amplia, la articulación entre ambas categorías ofrece también claves para pensar la presencia de la Iglesia en el mundo contemporáneo. A la luz de Gregorio, una comunidad verdaderamente configurada con Cristo es aquella que transparenta en su praxis el amor condescendiente de Dios. Dicha praxis implica promover una espiritualidad eclesial donde la contemplación del Misterio alimente formas renovadas de solidaridad, hospitalidad y cuidado de la fragilidad. La *theosis* inspira aquí un modelo de crecimiento espiritual que impulsa a la Iglesia a convertirse en un espacio de transfiguración humana y social. A su vez, la *philanthrôpía* abre caminos para que la vida eclesial coopere activamente en la sanación de las heridas del mundo, sin perder su raíz teológica. De este modo, la obra de Gregorio de Nisa continúa ofreciendo claves hermenéuticas decisivas para la renovación del pensamiento teológico y para la comprensión de la vida cristiana en el presente.

Bibliografía

- Aquino Júnior, F. de (2025). La sinodalidad como profecía social. *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe*, 51(190), 95-109.
- Aristóteles. (2002). *Ética a Nicómaco* (trad. J. Pallí Bonet). Madrid: Gredos.
- Atanasio de Alejandría. (1995). *La encarnación del Verbo (De incarnatione)* (trad. D. Ruíz Bueno). Madrid: Gredos.
- Benedicto XVI. (2009). *Caritas in veritate*. Libreria Editrice Vaticana.
- Clemente de Alejandría. (1994). *Stromata* (trad. M. Merino Rodríguez, Vols. I–III). Madrid: Gredos.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et spes*. Libreria Editrice Vaticana.
- Downey, G. (1955). Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 4, 199-208.
- Filón de Alejandría. (1994). *Sobre la creación del mundo según Moisés (De opificio mundi)* (trad. J. P. Martín). Madrid: Gredos.
- Filón de Alejandría. (1996). *Sobre la migración de Abraham (De migratione Abrahami)* (trad. J. P. Martín). Madrid: Gredos.
- Francisco. (2013). *Evangelii gaudium*. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco. (2015). *Laudato si'*. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco. (2020). *Fratelli tutti*. Libreria Editrice Vaticana.
- Fretes Martínez, N. R. (2025). Juntos por la misión. Distintos ministerios y todos en una misma misión. *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe*, 51(190), 141-153.

- Galli, C. M. (2025). Iglesia Pueblo de Dios. Sujeto de la sinodalidad misionera. *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe*, 51(190), 37-59.
- Gregorio de Nisa. (1960). *Contra Eunomium*. En W. Jaeger (Ed.), *Gregorii Nysseni Opera* (Vol. II, pp. 1–409). Leiden: Brill.
- Gregorio de Nisa. (1967). *De beneficentia*. En W. Jaeger, H. Langerbeck, & E. Mühlenberg (Eds.), *Gregorii Nysseni Opera* (Vol. IX, pp. 95–112). Leiden: Brill.
- Gregorio de Nisa. (1990). *La gran catequesis* (trad. A. Velasco). Madrid: Ciudad Nueva.
- Gregorio de Nisa. (1992). *Sobre la vocación cristiana* (trad. L. F. Mateo-Seco). Madrid: Ciudad Nueva.
- Gregorio de Nisa. (1993). *Sobre la vida de Moisés* (trad. L. F. Mateo-Seco). Madrid: Ciudad Nueva.
- Gregorio de Nisa. (1996). *La creación del hombre (De hominis opificio)* (trad. L. F. Mateo-Seco). Madrid: Ciudad Nueva.
- Gregorio di Nissa. (1988). *Omellie sul Cantico dei Cantici* (trad. C. Moreschini). Città Nuova.
- Gregory of Nyssa. (2000). *Homilies on the Beatitudes*. Drobner, H. R., & Viciano, A. (Eds.). An English version with commentary and supporting studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14–18 September 1998). Brill.
- Gregory of Nyssa. (2015). *Anti-Apollinarian writings* (trad. R. Orton). Catholic University of America Press.
- Ireneo de Lyon. (1992). *Demostración de la predicación apostólica* (trad. E. Romero Pose). Madrid: Gredos.
- Jenofonte. (1987). *Ciropedia*. (trad. A. Vegas Sansalvador). Madrid: Gredos.
- Joseph, J. A. (2024). Ecclesiology via Ethnography: Studying the Church through a Discernment of Concrete Ecclesial Life. *Theological Studies*, 85(4), 567-589. <https://doi.org/10.1177/00405639241278128>.
- Juan Pablo II. (1995). *Evangelium vitae*. Libreria Editrice Vaticana.
- Kastitch, D. (2012). *On Divine Philanthropy from Plata to John Chrysostom*. Sebastian Press.
- Luciani, R. (2025). El despertar de la conciencia de una Ecclesia tota. Claves para una lectura eclesiológica del proceso sinodal. *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe*, 51(190), 15-35.
- Maspero, G. (2006). Filantropía. En Mateo-Seco, L. F. y Maspero, G. (dirs.), *Diccionario de San Gregorio de Nisa* (pp. 445-449). Burgos: Monte Carmelo.

- Moraes, A. O. de (2025). Recuperar as raízes sacramentais do Povo de Deus. Iniciação à Vida Cristã e Igreja Sinodal. *Medellín. Bíblia, Teologia y Pastoral para América Latina y El Caribe*, 51(190), 61-75.
- Orígenes. (1999). *Comentario al Evangelio de Juan* (trad. E. Romero Pose, Vols. I–II). Madrid: Gredos.
- Ortiz, J. (2019). *Deification in the Latin patristic tradition*. The Catholic University of America Press.
- Palafox Cruz, A. E. (2025). La conversión de relaciones en una pluralidad de contextos. *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe*, 51(190), III-125.
- Platón. (1988). *Diálogos IV. La República* (trad. J. Calonge Ruiz). Madrid: Gredos.
- Platón. (1997). Fedón. En V. García Yebra (trad.) *Diálogos III* (pp. 9–142). Madrid: Gredos.
- Platón. (1998). *Teeteto*. En V. García Yebra (trad.) *Diálogos V* (pp. 139–317). Madrid: Gredos.
- Plotino. (1982). *Enéadas* (trad. J. Igal, Vols. I–III). Madrid: Gredos.
- Russell, N. (2004). *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*. Oxford University Press.
- Séneca. (2007). *Epístolas morales a Lucilio* (trad. I. Roca Meliá). Madrid: Gredos.
- Silvas, A. M. (Ed. y Trad.). (2007). *Gregory of Nyssa: The Letters* (J. den Boeft, J. van Oort, W. L. Petersen, D. T. Runia, J. C. M. van Winden, & C. Scholten, Eds.; Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. 83). Koninklijke Brill NV.
- Solano, O. (2024). Philanthrōpía divina como modelo y fundamento de la vida cristiana: Aproximación desde Gregorio de Nisa. *Perspectiva Teológica*, 56 (2), 475-492.
- Theobald, C. (2025). *Autoridad y poder en una Iglesia sinodal: retos y perspectivas*. Fondo Editorial PUCP.
- Vallely, P. (2020). *Philanthropy from Aristotle to Zuckerberg*. Bloomsbury.
- Völker, W. (1955). Zur Gotteslehre Gregor von Nyssa. *Vigiliae Christianae*, 9(2), 103-108.
- XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos. (2024). *Documento Final. Por una Iglesia sinodal: comunión, participación, misión*. Secretaría General del Sínodo.