

SAN GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés*. Edición presentada y preparada por Teodoro H. Martín-Lunas (Salamanca, Sígueme, 1993) 148 p. ISBN 84-301-1216-2.

La fascinante figura de Moisés ha sido desde la Antigüedad, especialmente entre los Padres y escritores eclesiásticos griegos, objeto de múltiples reflexiones que han sido plasmadas en tratados o en composiciones literarias de géneros diferentes, como poemas (*carmina*) y homilías: desde algunos apócrifos hasta los pequeños tratados de Filón de Alejandría en el s. I (*De vita Moysis*, lib. I-II), Hipólito de Roma en el s. III (*In canticum Moysis; De benedictione Moysis*) y los tres padres capadocios en el s. IV: Gregorio Nazianzeno (*Carmina dogmatica: Plagae Aegypti, carm. 14; y Moysis decalogus, carm. 15*), Basilio (*Sermones XLI, orat. 9: In Moysen*) y su hermano menor Gregorio de Nisa (c. 335-395).

Pero el interés por la figura de Moisés no se limita a la Antigüedad. También en el s. XX ha sido objeto de numerosos trabajos, especialmente exegeticos y teológicos, desde el estudio de H. Gressmann (1914) a los más recientes de E. Auerbach, A. Alt, D. M. Beegle, D. J. Silver, A. Mildavsky, G. W. Coats. También ha sido objeto de algunos ensayos que se han hecho célebres, como el filosófico de M. Buber (1946) y el psicológico de S. Freud (1938; cf. otro más reciente, de D. F. Zeligs, 1986), que resalta su cualidad de líder y su intento de acrecentar la confianza que los demás deben depositar en él como guía espiritual.

El *De vita Moysis* sigue una tradición, no sólo en el contenido, sino también en la forma literaria. De hecho, esta obra toma claramente como base la de Filón de Alejandría, con quien tiene múltiples puntos de contacto, algunos de los cuales han sido certeramente señalados en notas por el traductor y presentador de la obra. Gregorio de Nisa, como Filón, divide su obra en dos partes, de casi idéntica extensión, y toma a Moisés como figura paradigmática (ejemplo para el pueblo judío, en el caso de Filón; modelo del cristiano, en el caso de Gregorio). Por otra parte, el *De vita Moysis* tiene una estrecha relación con Orígenes, sobre todo con las *Homilías* V y XII sobre el Éxodo, y especialmente con la *Homilía XXVII* sobre Números, que inspira a Gregorio la estructura literaria de su obra. Con Filón y Orígenes, tiene además en común el método exegetico: la alegoría como base de interpretación; los símbolos se entienden sólo desde el símbolo (II, 39). Pero se puede falsear el sentido del texto si uno se queda sólo en la interpretación literal (II, 221).

La interpretación alegórica permite a Gregorio la lectura (o contemplación, θεωρία) de la vida y obra de Moisés como prefiguración de la vida y obra del Mesías y de la Iglesia, y paradigma del creyente. Se trata, pues, ante todo de un tratado de mística (así lo entiende la traducción latina de Basilea [1551], que titula

la obra como *Mystica Mosaicae vitae enarratio, perfectam formulam vivendi, cuilibet christiano praescribens*). De este modo se invita al lector a reconocer en los símbolos el camino que debe recorrer para actualizar en su persona la liberación del éxodo, liberación que, para Gregorio, es un camino de perfección espiritual, como reza el título de la obra griega: *Sobre la vida de Moisés el legislador o sobre la perfección en materia de virtud*.

Tras un amplio prólogo (§§ 1-15) en el que se dirige al monje destinatario, Cesáreo (II, 319) y expone las líneas generales que pretende seguir y los instrumentos escriturísticos en que piensa apoyarse, la obra consta de dos partes, cada una con un método exegético distinto: la primera, "Historia de Moisés" (§§ 16-77), expone la vida del caudillo de Israel a partir del Éxodo (§§ 16-61) y, luego, de Números (§§ 62-76), terminando con un párrafo (§ 77) que insiste en el sentido literal de la Escritura. La segunda parte, "Contemplación sobre la vida de Moisés" (§§ 1-321), interpreta, siguiendo el sentido alegórico, los hechos de la vida de Moisés como símbolos de realidades espirituales que, en el camino de perfección, se concentran en tres etapas progresivas: *etapa de la luz*, del fuego de la zarza ardiendo, donde Dios aparece como "luz que ilumina a todo hombre" (Jn 1,9); *etapa de la nube*, donde "Moisés y la nube sirven de guía (ὁδηγία) para quienes progresan en el camino de la virtud" (II, 153), y *etapa de las tinieblas*, que representa la cumbre de la unión con Dios en la cima del monte: "cuando Moisés creció en conocimiento, declaró que veía a Dios en la oscuridad (ἐν γνόφῳ), es decir, se dio cuenta entonces de que la esencia de Dios supera todo conocimiento y comprensión" (II, 164).

En la explicación de estas tres etapas, Gregorio hace gala de su fecunda habilidad en el método simbólico. A lo largo de la segunda parte, el símbolo va impregnando todo lo relacionado con la vida de Moisés: acontecimientos, personajes, objetos y hasta espacios geográficos. Todo se hace símbolo (las plagas de Egipto, el mar Rojo, el desierto, el maná, la montaña, el tabernáculo, las tablas de piedra, la serpiente de bronce y hasta los ornamentos sacerdotales, la magia de Balaán, las hijas de Moab); todo trasciende la mera historia y, de modo orgánico, se va fundiendo en el objetivo central de la obra: la perfección cristiana y su camino (cf. II, 316, para un resumen del plano simbólico). La obra deja ver con claridad la riqueza intelectual de su autor y su coherencia exegética. Sin duda, la *Vida de Moisés* pertenece a una época de plena madurez de su autor —Quasten la data entre los años 390-392—, como se ve también por las dispersas alusiones a su avanzada edad.

El estilo de la obra es marcadamente retórico. No hay que olvidar que el autor fue profesor de retórica. Ampuloso y conceptual, prefiere los sustantivos abstractos a los verbos, y la sustantivación de los adjetivos. Prosa de amplios períodos, de ritmo lento, solemne. Pasa con frecuencia de expresiones aticistas a otras más llanas, pero siempre cultas, de la época, y aun cuando alude al griego de los LXX

y de la koiné del NT lo hace transformando el léxico y sintaxis en expresiones más elegantes. Se trata de un griego no tanto difícil cuanto pesado por lo rebuscado en la forma y la preocupación por la elegancia. No es extraño, pues, que a un traductor se le acumulen las dificultades, sobre todo si intenta por todos los medios acercar la obra a un lector contemporáneo. Esto es posiblemente lo que ha pretendido el traductor de la presente edición, aunque sin resultado. En efecto, con frecuencia la traducción no encuentra una justificación desde el punto de vista lingüístico y filológico; en otros casos, la opción elegida por el traductor es, por lo menos, muy discutible, si no totalmente rechazable.

Hay que dejar constancia de ciertas ausencias. Un lector interesado en saber qué texto crítico griego ha servido de base para la traducción fracasará en el intento. Sólo una confrontación entre traducciones no deja lugar a dudas de que la edición que ha servido de base a la presente traducción ha sido la de J. Daniélou ("Sources Chrétiennes", Paris ³1968, ⁴1987), y esto no tanto para el texto griego, que el traductor parece mirar de reojo y en algunos casos parece casi desconocer, cuanto para el texto francés. Comparando esta traducción —lo he hecho con detención en casi toda la obra— con la traducción francesa, creo poder afirmar que la presente es una hábil traducción no del griego, sino del francés: por más que se haya intentado ocultar la dependencia, en cada párrafo ha quedado alguna huella del francés. Cuando Daniélou se permite ciertas licencias frente al texto griego, no siempre con acierto, no es raro encontrarlas también en esta traducción. Pero peor es cuando el traductor parece resumir la traducción de Daniélou, quizá con la buena intención de eliminar una frase barroca, pues con esos numerosos resúmenes arrasa gran parte de conceptos y matices de la obra original.

Por otra parte, hay puntos que habrían necesitado una revisión. La introducción que precede a la obra (pp. 9-35) y la nota bibliográfica (pp. 37ss) parecen haber sido redactadas para una publicación que prometía la integración de dos obras, la *Vida de Moisés* y las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*. La redacción actual es impropia, su lectura confunde bastante. Lo mismo habría que decir de la bibliografía: la de pp. 38-39 (apartado 3) no se refiere a este tratado, sino al del *Cantar de los Cantares*. Por otra parte, hay ediciones críticas muy importantes que no han sido citadas en pp. 37-38, a pesar de haber sido editadas muchos años antes que la presente, entre ellas la de H. Musurillo (GNO VII, 1, Leiden 1964) y, especialmente, una más reciente, la de Manlio Simonetti (Milano, Fondazione Valla, 1984), con excelente introducción y abundantes notas, muy bien cuidadas, una de las mejores ediciones modernas. Muy interesante, sin embargo, es la numerosa lista de ediciones latinas de las obras de Gregorio de Nisa, de 1531 a 1638, con indicación de la sede en que hay al menos una copia.

Pero se hubiera agradecido también una indicación, aunque somera, sobre los distintos manuscritos (unos diez) que componen las tres grandes familias de la tradición textual de la obra.

A. URBÁN

Francisco María LÓPEZ MELÚS, *Desierto: una experiencia de gracia* (Nueva Alianza 128; Salamanca, Sígueme, 1994) 283 p. ISBN 84-301-1233-2.

Son veinticinco temas de ejercicios espirituales fundados en la Biblia. Comienza con el Tabor (n. 1). Siguen tres temas dedicados al seguimiento (nn. 2-4) y dos al desierto (nn. 5-6). Volviendo al tema del seguimiento, se insiste en el encuentro con Jesucristo (n. 7). Se habla luego sobre la conversión (n. 8), Dios-Padre entrañable (n. 9) y el mandamiento del amor (nn. 10-11). Siguen varios temas dedicados a Jesucristo: principio y fundamento (n. 12), pobre (n. 13), manso y humilde de corazón (n. 14), Jesús orante (n. 15). Aquí el autor introduce una reflexión sobre el Espíritu Santo (n. 16) y, a continuación, entra en el misterio pascual en tres temas sucesivos: eucaristía (n. 17), cruz (n. 18), resurrección (n. 19). Siguen tres consideraciones de tipo general: alegría (n. 20), armonización de la vida cristiana (n. 21), llamada a la santidad (n. 22). Seguidamente hallamos una consideración sobre María de Nazaret como verdadera discípula (n. 23). El tema sobre el cielo (n. 24) nos lleva a la dimensión escatológica. Finalmente, el autor nos ofrece (n. 25) la contemplación para alcanzar amor.

Como vemos, el elenco de temas es muy interesante y rico. Abarca las tres personas de la Trinidad, la persona de Cristo y sus misterios, María y las dimensiones de la vida cristiana (ascética y mística). La aparente falta de orden se justifica teniendo presente que el itinerario de unos ejercicios espirituales no es un tratado exegético ni una síntesis teológica.

Como característica fundamental de esta obra podemos subrayar la presencia de numerosas síntesis de teología bíblica, fruto de un conocimiento amplio de la Escritura (Antiguo Testamento y Nuevo: sinópticos, Pablo, Juan). El autor desentraña el mensaje bíblico como alimento de los ejercitantes. Recordemos algunos de los núcleos teológico-bíblicos: pobreza (p. 171); nombre divino (p. 109); Dios-Padre: Abbá (pp. 122ss); Dios misericordioso (p. 113); corazón (p. 127); alma (p. 128); síntesis de la teología profética sobre la elección del pequeño por amor (pp. 113-114); alcance del pasivo divino (pp. 128-129); justicia al pobre (p. 142); mansedumbre (p. 183); misterio del dolor y de la cruz (pp. 238-252); resurrección (pp. 258-264).

La forma del tratamiento sigue un orden más espontáneo que lógico. Algunos encontrarán desordenada esta forma de desarrollo de un tema; para muchos, sin