

# El viaje del alma en la exégesis cristiana: Orígenes y Gregorio de Nisa<sup>1</sup>

## The journey of the soul in Christian exegesis: Origen and Gregory of Nyssa

**MANUEL ANDRÉS SEOANE RODRÍGUEZ**

*Universidad de León*

*ORCID 0000-0002-4805-3086*

Recibido: 31 / julio / 2024

Aceptado: 26 / septiembre / 2024

<sup>1</sup> Este trabajo se encuadra dentro del Proyecto de Investigación PID2020-114133GB-I00 EL HUMANISMO EN SUS TEXTOS Y CONTEXTOS: IDENTIDAD, TRADICIÓN Y RECEPCION.



## INTRODUCCIÓN: PLANTEAMIENTO DE OBJETIVOS Y MÉTODO

El objetivo fundamental que persigo en este trabajo es presentar con claridad dos modelos de exégesis alegórica empleados por dos autores cristianos, Orígenes y Gregorio de Nisa, a la hora de interpretar dos pasajes diferentes, pero relacionados por estar centrados en torno a la figura de Moisés, pertenecientes a los libros bíblicos de Números y Éxodo. Ambos exégetas cristianos interpretan el itinerario de Moisés, guía del pueblo de Israel desde Egipto hasta la Tierra prometida, como el viaje que emprende el alma en su progreso ascendente hacia Dios. Ambos, pues, comparten el hecho de que el texto esconde un sentido simbólico, profundo y espiritual que es el que debe extraerse para que el receptor del texto bíblico, ya sea oyente o lector, se aproveche de los beneficios para el progreso de su propia alma que, sin duda, proporciona el texto en tanto que texto revelado.

Este objetivo fundamental lo voy a tratar de alcanzar mediante la confrontación y la lectura pormenorizada de dos obras, una de cada uno de estos dos autores, como he dicho, y atendiendo principalmente a los aspectos filológicos, léxicos y filosóficos más que a la riqueza de sus aportes en materia dogmática o de teología. El texto de Orígenes es la *Homilía XXVII* perteneciente a las *Homilías sobre el Libro de los Números*<sup>2</sup>. Este rico tratado nos ha llegado solo en la traducción o, mejor dicho, en la versión latina de Rufino de Aquileya, por lo que la importancia que daré al componente léxico será menor. Por el contrario, la obra de Gregorio de Nisa, *La vida de Moisés*, sí que afortunadamente la podemos leer en griego, lengua en la que fue compuesta, y ello permite un acercamiento más auténtico a la riqueza léxica que contiene.

A partir del examen al que voy a someter estos textos intentaré extraer de manera clara las características básicas del marco interpretativo en que se insertan, la alegoría, y las coincidencias y diferencias con que es aplicado por ambos autores a la hora de enseñar que las etapas del viaje de los hebreos desde la esclavitud de Egipto hasta la Tierra prometida bajo el liderazgo de Moisés, su guía y legislador, simbolizan sin duda el itinerario ascendente del alma en dirección a Dios.

Me apoyaré constantemente en una selección de textos, claro está, pero antes de centrarme en ellos esbozaré brevemente unos ejemplos de los antecedentes que

<sup>2</sup> Se podrán encontrar en la bibliografía final las referencias a las ediciones y traducciones que hemos empleado en nuestro estudio de ambas obras.

ofrecen testimonios no cristianos sobre el viaje de las almas y su significado. Estos procederán de la épica homérica, de la filosofía platónica y también del judeohelenismo: Homero, Platón y Filón sirven de referentes culturales en lo concerniente a la interpretación del viaje que emprende el alma inmortal al morir el cuerpo, cuándo, cómo y a dónde se dirige. Sobre todo, porque en la tradición platónica de la que son herederos tanto Filón como los dos autores cristianos, Orígenes y Gregorio de Nisa, es la muerte la materialización de esta separación y símbolo del quehacer filosófico en su permanente busca de la verdad absoluta, una vez identificado el Logos con Cristo.

Definido y ejemplificado este marco interpretativo basado en la alegoría, instrumento fundamental de la llamada escuela de Alejandría (Nieto Ibáñez & Torres Prieto, 2024: 139-144), trataré de exponer como segundo punto de mi exposición cuáles son las diferencias y también los parecidos entre Orígenes y Gregorio de Nisa, como he dicho más arriba, apoyado en los textos de una y otra obra, la *Homilía XXVII* de las *Homilías sobre el Libro de los Números* de Orígenes y la *Vida de Moisés* de Gregorio de Nisa. Y terminaré, como es lógico, con unas conclusiones ajustadas al discurso argumentativo de esta investigación.

## 1. ANTECEDENTES DEL VIAJE DEL ALMA Y SU INTERPRETACIÓN ALEGÓRICA: HOMERO, PLATÓN Y FILÓN

Es un hecho evidente y bien conocido de todos que el asunto de la muerte, entendida como separación de cuerpo y alma, y el subsiguiente viaje de este, aparece ya de modo recurrente en los poemas homéricos, es decir, en los albores de la literatura griega. Numerosos son los pasajes de la *Ilíada* en los que el poeta canta el descenso de las almas de los héroes caídos en combate al Hades, lugar oscuro y tenebroso de incierta ubicación, donde llevan una existencia miserable. Recordemos también el famoso episodio narrado en *Odisea XI*, la famosa *Nekya*, el encuentro de Odiseo en el inframundo con los fantasmas de su madre, de Tiresias, de Aquiles o de Agamenón, de otros héroes y heroínas, un pasaje que combina elementos catabáticos y nigrománticos y que ha sido recientemente estudiado desde una perspectiva órfica (Herrero de Jáuregui, 2023: 135). A su lado, a nosotros nos parece especialmente relevante también el contenido de los primeros versos de *Odisea XXIV* 1-14, cuando Hermes en calidad de psicopompo guía con su distintiva vara de oro a las almas de los pretendientes al inframundo, descritos por el poeta como un enjambre de murciélagos (*νυκτερίδες*) que le siguen chillando

(ταὶ δὲ τρίζουσαι ἔποντο). Se trata, sin duda, de cuadros en los que el alma, desprendida del cuerpo físicamente, es presentada en su nueva, cruda y dolorosa realidad: el alma desciende dolorosamente al Hades. No hay ascenso, no hay esperanza. El canto final de la *Odisea* complementa magníficamente lo narrado por el propio Odiseo a los feacios en el canto undécimo: la imagen de la existencia de los muertos en el Hades era concebida por la mentalidad arcaica como un estado penoso para el alma (De Jong, 2004: 566-570).

Pero ya desde antiguo el mito es concebido también como una narración que esconde una verdad, en este caso la de la pervivencia del alma tras la muerte, es decir, que el mito es interpretado como transmisor de una enseñanza moral o metafísica que trasciende el contenido material de sus palabras. Así lo afirma directamente el gramático alejandrino Teón<sup>3</sup>: Μῦθος ἐστὶ λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν.

Platón concibe los mitos como un instrumento de pedagogía filosófica (Buffière, 1956: 34) y de este modo, esa lóbrega descripción homérica que hemos señalado más arriba nada tiene que ver con la luminosidad que desprende la lectura de los pasajes en los que el autor ateniense por boca de Sócrates expone su concepción del alma y del juicio final. En ellos se da en profundidad una reflexión filosófica que ahonda en la visión escatológica de las almas, mucho más compleja que en Homero, y describe su preexistencia, su viaje y su existencia posterior una vez separada del cuerpo que la encarcela. Aunque estos pasajes sobre el viaje ascendente (ánodos) y descendente (káthodos) del alma pueden leerse en varios de sus diálogos, sean estos considerados auténticos (*República* VI – el mito de la caverna- y X –el relato de Er-; *Fedón* 114d-118c; *Gorgias* 524a-527c) o dudosos (*Axióco* 370a-372a), creemos que para nuestro propósito merece la pena que nos detengamos brevemente en el mito contenido en *Fedro* (246d-249d). La alegoría<sup>4</sup> del carro alado -Platón suele emplear el término ὑπόνοια- es un símbolo que ilustra la naturaleza del alma y su relación con el conocimiento y la verdad. En este relato de fecundísima suerte y éxito posterior, como bien sabemos, Platón describe el alma como un carro tirado por dos caballos: uno blanco, que representa la parte racional y noble del alma, y otro negro, que simboliza los deseos y pasiones descontroladas. El conductor, que es la razón, debe guiar el carro hacia el mundo de las Ideas, donde reside la verdad y la belleza. Se trata de un mito que refleja la lucha interna que todos los hombres

<sup>3</sup> *Progymnasmata* 3. Spengel, *Rhetores Graeci* II, Teubner, 1966, p.472.

<sup>4</sup> Acerca de la discusión sobre la interpretación alegórica de los mitos platónicos, remitimos a la excelente aportación de Luc Brisson (2005: 165-173)

enfrentamos interiormente entre la razón y la emoción. El caballo blanco, al ser dócil y noble, representa la aspiración hacia lo divino y lo verdadero, mientras que el caballo negro, más rebelde, encarna las tentaciones del mundo sensible, es decir, las distracciones mundanas que apartan al alma de su noble aspiración. La habilidad del auriga para equilibrar estas fuerzas determina el destino del alma. Si logra controlar ambos caballos, lo que se conseguirá con los ejercicios que conducen al autodomínio, el alma puede ascender y contemplar las Ideas puras; de lo contrario, puede caer en la confusión y la ignorancia. Además, Platón utiliza también este mito para enfatizar la importancia de la educación y la filosofía en el desarrollo del alma. La formación del carácter y el cultivo de la razón son esenciales para alcanzar la verdad. En este sentido, el mito del carro alado no solo es una reflexión sobre la naturaleza del alma, sino al mismo tiempo una guía sobre cómo vivir una vida virtuosa y significativa. En resumen, el mito platónico del carro alado invita a reconocer y armonizar nuestras diferentes partes internas para alcanzar un estado de sabiduría y plenitud.

Pero no hay duda de que los verdaderos antecedentes de Orígenes y Gregorio de Nisa, o al menos los más próximos, de la interpretación alegórica del viaje físico de un personaje como un itinerario espiritual del alma los encontramos en la obra filoniana, especialmente en sus tratados *De migratione Abrahami* y *De vita Moysis*. Desde el punto de vista alegórico, este último, concebido por su autor en dos partes, ofrece una profunda reflexión sobre el viaje ascendente del alma hacia la divinidad (*Mos.* II 288). Filón presenta la figura de Moisés no solo como un líder del pueblo hebreo, sino como un símbolo del alma en su búsqueda de la verdad y la sabiduría. En este contexto, la vida de Moisés se convierte en un itinerario espiritual que refleja las etapas de un progreso permanente y gradual. Desde su nacimiento, Moisés es presentado como un ser destinado a grandes cosas, lo que puede interpretarse como el potencial innato de cada alma. Su educación en la corte de Egipto refleja la influencia del mundo material y las distracciones que pueden desviar al alma de su propósito. Sin embargo, el encuentro de Moisés con el sufrimiento de su pueblo simboliza para Filón el despertar de la conciencia y el reconocimiento de la necesidad de trascender lo mundano. Posteriormente, el éxodo del pueblo hebreo desde Egipto, liderado por Moisés, se puede ver como la liberación del alma de las ataduras del materialismo y la ignorancia. Este proceso de liberación es fundamental en la alegoría, ya que implica un viaje hacia la iluminación y la conexión con lo divino. A medida que Moisés guía a su pueblo a través del desierto, se representa la lucha interna del alma, enfrentando pruebas y desafíos que la purifican y la preparan para recibir la revelación divina. La

entrega de la Ley en el Monte Sinaí es un momento culminante en este itinerario, simbolizando la unión del alma con la sabiduría divina. Aquí, Filón destaca la importancia de la ley moral y espiritual como guía para el alma en su camino hacia la perfección. Veremos esto de nuevo sobre todo en la interpretación de Gregorio de Nisa. La figura de Moisés, como mediador entre Dios y el pueblo, refleja el papel del alma en su búsqueda de la verdad y la justicia. Por último, la muerte de Moisés en la Tierra prometida, sin entrar en ella, puede interpretarse como un recordatorio de que el viaje del alma es continuo y que la verdadera realización espiritual trasciende la existencia terrenal. Así, la interpretación de Filón no solo se dirige a la vida de un líder, sino que ofrece un mapa espiritual para aquellos que buscan comprender su propia existencia y su relación con lo divino. Otros aspectos destacados por Filón en su interpretación de la figura de Moisés serán también realizados por Orígenes y Gregorio de Nisa, como veremos:

1. Moisés como un filósofo: Filón presenta a Moisés como un pensador profundo que no solo recibió la ley divina, sino que también la interpretó y la aplicó a la vida cotidiana. Esto lo convierte en un precursor de la filosofía moral.
2. La relación con Dios: La conexión de Moisés con lo divino es central en el tratado. Filón enfatiza la importancia de la revelación y cómo Moisés actúa como intermediario entre Dios y el pueblo de Israel. Esto refleja la idea de que la verdadera sabiduría proviene de una relación cercana con lo divino.
3. La figura del líder: Moisés es retratado como un líder ideal, que guía a su pueblo con justicia y compasión. Filón resalta su paciencia y su capacidad para enfrentar desafíos, lo que lo convierte en un modelo.
4. Simbolismo y alegoría: Filón utiliza un enfoque alegórico para interpretar la vida de Moisés: esta ejemplifica que sus experiencias representan luchas internas y el camino hacia la iluminación espiritual.

El mismo método alegórico (Trisoglio, 1984: 590-595) es el que emplea Filón de Alejandría en su tratado sobre la migración de Abraham titulado precisamente así *De migratione Abrahami*. Se trata de una interpretación que trasciende también y va más allá del sentido literal del relato bíblico y propone una lectura simbólica que convierte el itinerario físico de Abraham en una alegoría del itinerario espiritual del alma hacia Dios (*Migr.* 128). Según Filón, los episodios de la vida de Abraham no deben de ser entendidos únicamente como acontecimientos históricos, sino como una representación del proceso interno de perfección del ser humano. En este tratado sostiene que la migración de Abraham

desde la ciudad de Ur de Caldea hasta Canaán simboliza el desprendimiento del alma de las cosas materiales y mundanas para dirigirse progresivamente hacia el conocimiento de lo divino. Ur representa así la región de lo sensible, el apego al mundo y a las pasiones humanas. Al abandonar esta ciudad, Abraham materializa el deseo del alma que busca alejarse de la esclavitud de lo terreno para emprender un viaje hacia una vida superior dominada por la razón y la virtud. El viaje físico se convierte así en una metáfora del crecimiento espiritual en el que el alma, al igual que Abraham, debe renunciar a las distracciones del mundo material para alcanzar la verdadera sabiduría. El autor alejandrino también identifica en el personaje de Abraham la figura del filósofo que busca conocer a Dios a través del uso de la razón. En otras palabras, el éxodo de Abraham representa el movimiento del alma hacia la contemplación de lo divino, que solo es posible a través de la superación de los deseos corporales y de una vida orientada por el intelecto. De este modo, la Tierra prometida no es solo un lugar físico, sino un estado espiritual en el que el alma alcanza la virtud y el conocimiento de lo eterno.

En ambos tratados, pues, comprobamos que el método alegórico de Filón de Alejandría es una forma de unir la fe de la religión judía con la filosofía griega, especialmente con el pensamiento platónico. Al interpretar la Escritura de esta manera, Filón subraya la dimensión espiritual y filosófica de los textos sagrados mostrando que los relatos bíblicos no solo narran hechos históricos, sino que también contienen profundas verdades sobre la naturaleza humana y su relación con lo divino. De este modo el éxodo de Moisés y la migración de Abraham se convierten en paradigma y símbolo de la travesía del alma hacia su destino último, que es la unión con Dios.

Este será el asunto sobre el que giran los escritos de Orígenes y Gregorio de Nisa que vamos a analizar a continuación, aportando una interpretación cristiana sobre un trasfondo platónico y judío.

## **2. PARALELISMOS Y DIFERENCIAS ENTRE ORÍGENES Y GREGORIO DE NISA. ESTUDIO DE SUS OBRAS**

Entre Orígenes y Gregorio de Nisa pueden observarse fácilmente una serie de características vitales y doctrinales que los separan y los asemejan. En primer lugar, ambos pertenecen a esferas temporales y espaciales diferentes; separan a Orígenes y Gregorio al menos siglo y medio, ya que Orígenes, según la información que nos transmite Eusebio de Cesarea en el libro VI de su *Historia eclesiástica*,

muere como consecuencia de la persecución del emperador Decio a mediados del s. III, sin duda el siglo de la crisis más dura de la administración romana y de la anarquía militar; mientras que los estudiosos acuerdan para la muerte de Gregorio una fecha aproximada al año 400, es decir, en los albores de ese siglo V que verá las invasiones bárbaras en el occidente del imperio romano. Orígenes, por tanto, no conoce todavía el éxito que tras la reforma constantiniana llevará al cristianismo y a la Iglesia a un *status* preponderante, mientras que Gregorio tendrá que luchar no ya contra enemigos externos a la fe y a la doctrina cristiana encarnados por el aparato estatal o intelectual, sino principal y casi únicamente contra las desviaciones internas representadas por herejías como el arrianismo y encarnadas por figuras de la talla del obispo Eunomio. Es el momento en que se debaten en el seno de la Iglesia cuestiones claves para su futuro doctrinal como el trinitarismo y en el que cobran fuerza movimientos internos de apartamiento como el monaquismo. Una época, este siglo IV que le tocó vivir a Gregorio, como vemos, interesantísima (Barceló, 2022: 391-421).

Además, les separan no solo la coordenada cronológica y el contexto histórico, sino también el espacio geográfico, ya que Orígenes es el representante máximo del cristianismo africano de habla griega de los primeros siglos, mientras que Gregorio, pertenece al grupo del cristianismo asiático que culmina con los tres grandes padres capadocios, Basilio de Cesarea, su hermano Gregorio de Nisa y Gregorio de Nacianzo.

Por otro lado, a Orígenes y a Gregorio les une, una cierta línea doctrinal, pues la santa Macrina la Mayor, abuela de Gregorio y lógicamente también de Basilio, fue discípula directa de Gregorio Taumaturgo, discípulo a su vez de Orígenes. A este Gregorio Taumaturgo le debemos un precioso testimonio de agradecimiento a las enseñanzas de su maestro donde subraya que el método de este incidía en el respeto a la tradición filosófica pagana como propedéutica del texto bíblico.

## 2.1. ORÍGENES, *HOMILÍA XXVII* SOBRE EL LIBRO DE LOS NÚMEROS

La vida de Orígenes (Crouzel, 1998: 5-52) se desarrolla entre el año 185 aproximadamente y la mitad del s. III, según la información que nos transmite, como hemos apuntado arriba, el historiador de la Iglesia Eusebio de Cesarea y corroboran sus biógrafos modernos. Su labor se desarrolló especialmente en dos de los más importantes centros cristianos del momento, en primer lugar, en Alejandría, donde parece que llegó a dirigir la escuela catequética



(διδασκαλείον) que había fundado Panteno como sucesor de Clemente de Alejandría. Posteriormente, tras un altercado con Demetrio, el obispo de esta metrópoli, Orígenes se trasladó a Cesarea de Palestina donde continuó su labor como profesional de la Escritura y donde desarrolló una importantísima labor de orden filológico y filosófico, hasta el punto de que, tras su muerte, sus dos sucesores Pánfilo y Eusebio elaboraron a modo de tributo *post mortem* una especie de compilación de sus obras, numerosísimas, conocida como *Filocalia*. Aquí en Cesarea dispuso de un *scriptorium* en el que llevó a cabo y materializó su gran tarea filológica: los *Hexapla*. Orígenes es el primer filólogo del texto bíblico y de su estudio y atención al texto parte toda la interpretación simbólica y anagógica posterior de las Escrituras, de grandísima importancia, por ejemplo, en la tradición monástica.

La extensísima obra de Orígenes suele clasificarse en tres apartados. Por un lado, los exhaustivos comentarios exegéticos de muchos libros del Antiguo Testamento, como sucede con los riquísimos *Comentarios al Cantar de los Cantares*, para muchos la cima de su obra; y también a otros libros del Nuevo Testamento como los comentarios a los Evangelios y a algunas de las epístolas paulinas. Además, en segundo lugar, desarrolló una importantísima labor catequética en forma de homilías a muchos libros veterotestamentarios como Génesis, Éxodo, Levítico y Números, mostrándose no solo como extraordinario intérprete sino también como pastor y maestro que se preocupa por el progreso espiritual de los fieles. Por último, en tercer lugar, debemos considerar los tratados catalogados como no exegéticos, entre los cuales figuran dos de las obras más importantes compuestas durante la naciente literatura cristiana: el tratado filosófico *Sobre los principios* y el escrito apologético *Contra Celso*.

En realidad, podemos definir la vida y la obra de Orígenes como la de un intérprete de la Biblia que se ha formado en el estudio filológico de los principales textos y autores de la filosofía pagana, un intelectual cristiano que se alimenta de los métodos técnicos de su época, como, por ejemplo, el desarrollo del *codex*, y los proyecta de manera absolutamente prevalente al texto sagrado de las Escrituras (Grafton & Williams, 2008: 27). Orígenes representa, pues, el primer intento, como hemos dicho, de un estudio científico del texto bíblico. Así, los *Hexapla* no son otra cosa que un intento de verificar la validez de la traducción griega de *Septuaginta*, que ya por entonces constituía para los cristianos la versión oficial de la Escritura judía, confrontada con el texto hebreo.

Pero, sobre todo, hemos de destacar en lo que atañe a nuestro estudio su labor de predicador y de comentador o exégeta de estos textos. Sus homilías y sus comentarios, aun habiendo llegado a nosotros en una parte muy pequeña y en muchos casos en las traducciones de Rufino y Jerónimo, representan el primer gran intento de ofrecer una explicación racional orgánica de los escritos bíblicos desde los niveles más elementales, dirigidos a los fieles más simples, hasta alcanzar los niveles más elevados, dirigidos a los cristianos más perfeccionados en la doctrina.

En esta explicación de la Biblia, Orígenes ha sistematizado, como hemos dicho, criterios interpretativos que ya otros autores antes de él habían aplicado de manera menos sistemática y orgánica. Me refiero, claro está, a un método que se volverá clásico hasta el Medioevo y el Renacimiento: la alegoría (Simonetti, 1985: 73-98). Básicamente se trata de distinguir en la Escritura varias capas o estratos de significación. Al menos dos: un significado literal y un significado espiritual que puede desglosarse a su vez en moral, cristológico, tipológico y anagógico.

Con un uso perfeccionado de este método alegórico que ya empleó otro alejandrino, Filón, Orígenes liberó a la Escritura, tanto a la del Antiguo Testamento como a la del Nuevo Testamento, de la angustia del literalismo propio de la interpretación judía y la dotó de una lectura eminentemente espiritual de orientación salvífica. Pero característica fundamental de Orígenes es al mismo tiempo una extrema atención al texto, al léxico, a la etimología, a los números, una lectura que mira siempre a la figura de Cristo, de manera que Orígenes interpreta todo el conjunto de los textos bíblicos del Antiguo Testamento como una gran acción cristológica que habrá de alimentar la espiritualidad cristiana de todos los siglos sucesivos, incluyendo su enorme influencia sobre la mística y sobre los movimientos monásticos que ya se hacen visibles por esta época<sup>5</sup>.

La búsqueda en los textos bíblicos de un significado más allá del tenor literal, un significado profundo del texto que interprete toda la creación en sentido espiritual se apoya, en última instancia, en el armazón de la filosofía pagana. Aquí está la clave. Sin duda, el platonismo (tanto los propios textos del filósofo ateniense como los de los comentadores de los siglos posteriores, del platonismo medio en adelante, como Albino u Olimpiodoro) ofreció a Orígenes los instrumentos más adecuados para su exégesis cristiana. Toda la realidad material y aparente del mundo sensible se le aparece como una inmensa figura simbólica

5 Recordemos la figura de san Antonio tal como nos ha sido relatada por Atanasio de Alejandría y su búsqueda del retiro, del apartamiento, del silencio y de la serenidad.

que reenvía constantemente a la realidad verdadera que reside en el plano superior. Esto provocó que algunas veces Orígenes cayera en afirmaciones que la teología ortodoxa posterior consideró inaceptables, como por ejemplo el asunto de la preexistencia de las almas o el concepto de la *apocastasis* universal. Y esto provocó a su vez que a mediados del siglo VI, concretamente en el año 553, fuera condenado en uno de los Concilios celebrados en Constantinopla y en consecuencia la desgracia de que gran parte de sus obras se perdiera.

Pero vayamos ya al texto que constituye el núcleo de nuestro análisis. El libro de los Números figura como el cuarto de la serie del medio centenar aproximadamente de libros del Antiguo Testamento, cuarto también del Pentateuco, y toma su nombre en griego, pues la Biblia judía no se refiere a él de igual manera, de dos largos censos que aparecen, uno en los capítulos iniciales y otro en el capítulo 26. El libro de los Números relata, junto a diversas disposiciones legales y culturales, el viaje de Israel, el pueblo elegido de Dios, por el desierto desde Egipto hasta la Tierra prometida. Integra así, un relato análogo del libro del Éxodo y lo completa donde este termina.

El capítulo 33 es uno de los últimos, puesto que el libro de los Números consta de 36 capítulos, y es el que desarrolla la homilía XXVII de Orígenes a este libro, la penúltima que le dedicó. Este capítulo 33 no es sino una relación seca de las etapas del viaje a modo de recapitulación. Veamos. En dicho capítulo del libro bíblico los israelitas alcanzan por fin las puertas de la Tierra prometida de la que únicamente les separa el curso del río Jordán. Es un capítulo árido, como he dicho, que pasa revista a las 42 etapas anteriores en las que se había articulado el viaje de 40 años por el desierto del pueblo de Israel desde su salida de Egipto. Tras un breve prólogo, el capítulo desgrana una áspera y monótona enumeración de las etapas, una tras otra, según un esquema muy repetitivo: se detallan solo los nombres de los lugares y a veces se añade una muy breve precisión geográfica: *Partieron de Dofqah y acamparon en Alús. Partieron de Alús y acamparon en Refidim, donde no había agua que beber para el pueblo. Partieron de Refidim y acamparon en el desierto del Sinaí* (Num 33, 13-15). Y así es el tenor de todo el capítulo. Un texto de este género solo habría podido interesar a un historiador o un geógrafo, y desde luego no parece apropiado para una homilía predicada en un templo ante unos fervorosos oyentes ávidos de entender lo que les quiere decir la Palabra de Dios. Orígenes, en cambio, acostumbrado a pasar de la letra al significado espiritual mediante la alegorización se muestra como un habilidosísimo intérprete que traduce la tediosa enumeración de las etapas del itinerario de los israelitas desde Egipto hasta la tierra prometida

en símbolo y figura del itinerario espiritual que el alma del hombre, del cristiano ascéticamente entrenado debe recorrer para progresar gradualmente en el ejercicio de la virtud y alcanzar así finalmente la verdadera Tierra prometida, que no es otra que la patria celeste, ya en comunión permanente con el Logos, que se personifica en Cristo.

El criterio hermenéutico que le sirve de fundamento para describir este itinerario espiritual es, como hemos dicho, la interpretación alegórica. Tal como lo explota Orígenes, se apoya principalmente en la etimología de los nombres de las etapas singulares tomados de la traducción de la Biblia *Septuaginta*; un estudio etimológico que es claramente de origen estoico y que está fundado sobre la convicción de que los nombres indican la naturaleza del objeto designado. Y se apoya también en la simbología de los números. Semejante criterio interpretativo sobre el texto hebreo y griego de la Escritura es adoptado primero por la exégesis alejandrina judeo helenística de Filón de Alejandría, como bien sabemos, y después también por los exégetas cristianos; y de él siempre parte Orígenes. No se trata, pues, de una interpretación libre e imaginaria, sino que surge y emana, podemos decir que está oculta, del propio texto.

La estructura de esta *Homilía XXVII* en la que Orígenes desentraña el significado del capítulo 33 del libro de los Números es tripartita (Orígenes, 2011: 34) y se desarrolla a lo largo de los trece capítulos en que se divide. Primeramente, tenemos una breve introducción que ocupa el capítulo primero en la que se da una justificación del método. Después, nos encontramos un amplísimo cuerpo central que abarca del capítulo segundo al duodécimo y que podemos dividir a su vez en dos partes, la primera hasta el capítulo séptimo y la segunda del octavo en adelante. Por último, cierra esta *Homilía XXVII* un capítulo final a modo de conclusión, que es el decimotercero.

Como hemos dicho, la homilía se abre con una amplia introducción en la que Orígenes con el propósito de justificar la interpretación espiritual de este capítulo 33 del libro de los Números reconoce que a lo largo de la Escritura pueden encontrarse muchos textos de los que resulta sencillo extraer el significado y que son claros, accesibles y fáciles de interpretar en clave moral, incluso para un auditorio no especializado; pero que también hay otros textos difíciles y oscuros, en los cuales solo un guía apropiado y una aguda interpretación muy lejos de la aparente y literal pueden extraer significados útiles al cristiano en su progreso espiritual hacia el perfeccionamiento de una vida verdadera.

En el cuerpo de la homilía, es decir, desde los capítulos segundo al duodécimo, se da propiamente el discurso que desarrolla el contenido del capítulo 33 del libro de los Números. Este contenido, como hemos dicho, se articula en dos partes. Primeramente, Orígenes propone recabar de la árida enumeración de los nombres de cada etapa un significado espiritualmente útil a los oyentes; y, una vez fijada la relación entre las 42 etapas del viaje y las 42 generaciones desde Abraham a Cristo, presenta el tema del itinerario espiritual que conduce en una ascensión graduada y continua al reino de los cielos, contraponiendo ingeniosamente el descenso de Dios que significa la Encarnación de Cristo y la paulatina ascensión del alma del hombre a Dios. No oculta en ningún momento la dificultad del proyecto, y anima a que este itinerario no deba ser nunca interrumpido, sino recorrido hasta el final. Aclara también el criterio hermenéutico que está a punto de aplicar, fundamentado sobre el significado de los nombres de cada una de las etapas que interpreta de manera sistemática según la sucesión del propio texto bíblico. En segundo lugar, sigue la descripción del itinerario interpretado según el criterio enunciado. Inicialmente Orígenes parece no manifestar ninguna prisa y para las primeras 9 etapas su interpretación es extensa y muy pormenorizada; pero después afirma que el tiempo apremia y a partir de la décima etapa, al inicio del larguísimo capítulo duodécimo, la interpretación se vuelve mucho más sumaria hasta alcanzar la etapa 39. Llegado casi al final se detiene un poco sobre la última etapa y concluye polémicamente, ya en el capítulo decimotercero, proponiendo a quien hubiese encontrado forzadas sus interpretaciones basadas sobre el significado de los nombres hebreos otro esquema de itinerario espiritual fundado esta vez sobre la correspondencia con las disciplinas escolásticas que se enseñaban y aprendían en las escuelas con regular gradación: también en la escuela hay etapas desde el aprendizaje de las primeras letras hasta la educación superior y un maestro que dirige este progreso.

En esta preciosa *Homilía XXVII* encontramos, por tanto, perfectamente delineadas las tres grandes etapas del itinerario espiritual del cristiano que se han vuelto tradicionales desde entonces. Estas etapas serían la conversión, la purificación y la unión con Dios. La literatura espiritual posterior las ha difundido con los nombres de vías purificativa o vía purgativa, vía iluminativa y vía unitiva. Está de más insistir sobre la trascendencia de estos conceptos en la mística posterior. Orígenes, como novedad, las hará coincidir con las tres teofanías que Moisés experimenta a lo largo de su camino desde Egipto hasta la Tierra prometida: la zarza ardiente, la nube que los guía y la entrega de las tablas de la Ley en el monte Sinaí.

Las homilías sobre el libro de los Números, como hemos dicho, son veintiocho en total y fueron pronunciadas por Orígenes en Cesarea de Palestina. Ellas muestran sobre todo a un autor que no es únicamente un exégeta, sino que sobre todo se nos aparece como un maestro preocupado por la salud espiritual de su auditorio. De hecho, su mayor interés es el progreso espiritual del alma del creyente y, por ello, lo conmina a prestar atención a las repercusiones morales y espirituales del texto bíblico que comenta, las señala con pedagogía, y las explica para los oídos más simples y recurre, cuando es necesario, a imágenes claras para ilustrar conceptos más oscuros.

Estas veintiocho homilías nos han llegado gracias a la versión que realizó Rufino al latín en el año 410. El prólogo de esta traducción es en sí mismo un maravilloso testimonio de lo que en la Antigüedad se entendía por el concepto de traducción y también de cómo afectaban al traductor las terribles circunstancias sociopolíticas del momento. No olvidemos que el año 410 fue el año en el que Italia, y Roma, sobre todo, sufrió el saqueo del godo Alarico.

Analicemos el texto de la homilía y el avance discursivo de Orígenes.

Después de la introducción, en la que el autor reclama interpretar con los ojos de la inteligencia los pasajes oscuros de la Escritura y no simplemente renunciar a ellos,

Sed non possumus hoc dicere de sancti Spiritus litteris ut aliquid in iis otiosum sit aut superfluum, etiamsi aliquibus uidentur obscura. Sed hoc potius facere debemus, ut **oculos mentis nostrae conuertamus** ad eum qui haec scribi iussit, et ab ipso horum intellegentiam postulemus (*HNum XXVII 1, 7*)

pasamos al primer capítulo del cuerpo central:

Superior disputatio, cum nobis occasionem dicendi de profectione filiorum Israel ex Aegypto praebuisset, **dupliciter diximus uideri posse spiritualiter** exire unumquemque de Aegypto, uel cum relinquentes gentilem uitam ad agnitionem diuinae Legis accedimus, uel cum anima de corporis huius habitatione discedit. Ad utrumque ergo istae mansiones quas nunc per uerbum Domini Moyses describit, adspiciunt. (*HNum XXVII 2, 2*)

Aquí ya directamente el autor presenta que pueden darse al menos dos interpretaciones espirituales de un mismo texto; y es que para Orígenes no existe una única interpretación, es decir, el texto no solamente produce una significación espiritual, sino que es posible extraer más de una que, en ningún caso, se contradicen entre sí, sino que se acumulan e iluminan recíprocamente. Este nos

parece que es un rasgo definitorio de la exégesis origeniana, el aportar constantemente interpretaciones sucesivas que se van sumando y confirmando en una misma idea, siempre con el apoyo textual del texto. Por esto, resulta erróneo pensar que Orígenes se inventa sus interpretaciones con mayor o menor imaginación, sino que siempre, atento a la lectura de la letra, es capaz de extraer significados que no están en la superficie. En este caso nos dice que existen dos posibilidades en la interpretación de la salida de Egipto del pueblo de Israel hacia la Tierra prometida, o bien el abandono por parte del cristiano de la vida fácil y sensual y la elección definitiva de su camino hacia el conocimiento de la ley divina; o bien, de manera más concreta, y es por lo que se va a inclinar a lo largo de este tratado, es también posible interpretar la salida de Egipto del pueblo de Israel como la salida del alma de este cuerpo nuestro mortal en busca de la auténtica verdad que reside en el mundo inteligible. Orígenes traslada de este modo al dominio espiritual la marcha de cuarenta años de los israelitas a través del desierto y en consecuencia su desierto deviene un espacio místico donde el alma avanza grado a grado, etapa tras etapa, hacia la meta que persigue, que debe ser la de su propia perfección, y más concretamente la que le está reservada como lugar de reposo definitivo, simbólicamente designado con el nombre de Tierra prometida.

El platonismo de Orígenes es un asunto bien conocido (Simonetti, 1985: 78-88) y sobre él, sobre su acepción de la teoría platónica del alma, descansa su propia interpretación alegórica de la Escritura: hay dos planos, el inteligible, superior, y el sensible, inferior; éste es figura y sombra del plano superior. En el mundo inferior, sensible y experiencial existen realidades que son símbolos de las realidades superiores espirituales y verdaderas. Y así, la propia Escritura es símbolo del mundo sensible y debe escudriñarse con precisión y detalle como Palabra de dios revelada, pero no a todos por igual.

Ahora prestemos atención al siguiente fragmento:

Et nos ergo cum essemus in Aegypto, mundi dico huius erroribus et ignorantiae tenebris, operantes opera diaboli in concupiscentiis et uoluptatibus carnis, miseratus est Dominus afflictionem nostram *et misit Verbum suum unigenitum Filium*, qui nos de ignorantia erroris ereptos ad lucem diuinae Legis adduceret. (*HNum XXVII 2, 4*)

Aquí tenemos otro rasgo definitorio de la exégesis origeniana, como es su constante vocación cristológica, es decir la inclinación hacia la contemplación de la figura de Cristo como foco final de todo el mensaje veterotestamentario. Esto se revela de una capital importancia, ya que Orígenes constantemente mantiene, como hemos dicho, un diálogo entre los dos planos de la Escritura, que se

configuran en el Antiguo y el Nuevo Testamento, interpretando el Antiguo a la luz del Nuevo como una promesa que se cumple en las palabras de los Evangelios y de las epístolas de Pablo. Así lo vemos en este texto que hemos presentado más arriba, en el que Orígenes interpreta que nuestra salida del pecado solo es posible gracias a la piedad de Dios Padre que nos envía a su hijo Jesús para que nos saque de la ignorancia y nos lleve a la luz de la verdad de la sabiduría. Esto es la auténtica filosofía y esta es, pues, para Orígenes la primera gran etapa del itinerario espiritual del alma: el alma retorna a sí misma, se conoce, ve su miseria y el estado lamentable en que se halla y clama angustiosamente a Dios quien, compadecido, le envía a su Hijo, el Verbo, para redimirla. A esta iniciativa liberadora del Verbo corresponde la conversión del alma que se pone en camino detrás de él, siguiéndole, al igual que los hebreos desde Egipto que siguen los pasos de Moisés tras la Nube, símbolo inequívoco del Verbo de Dios y del Espíritu Santo.

Sed primo omnium **intuere** mysterii rationem, quam qui diligenter obseruauerit, in Scripturis inueniet in egressione filiorum Israel de Aegypto quadraginta et duas habitas esse mansiones et rursus aduentus Domini et Saluatoris nostri in hunc mundum per quadraginta et duas generationes adducitur... Ista ergo quadraginta et duas generationum mansiones quas Christus fecit descendens in Aegyptum mundi huius, ipso numero quadraginta et duas mansiones faciunt qui ascendunt de Aegypto. (*HNum XXVII 3, 1*)

Que este texto prueba que se trata de una homilía pronunciada seguramente en público, en una ocasión determinada, ante unos cristianos reunidos para escuchar la Palabra de Dios y el comentario subsecuente del sacerdote, lo tenemos en la llamada del verbo inicial en modo imperativo que reclama del espectador y del oyente atención plena para seguir la línea interpretativa del exégeta que, como hemos dicho, se presenta como un auténtico maestro y catequista. En este texto se pide al oyente que haga suya, que interiorice la razón del misterio y que así encontrará las soluciones en la propia Escritura al significado de la salida del pueblo de Israel de Egipto. De este modo, si considera que son 42 las jornadas, las estaciones, las paradas, se dará cuenta también de que fueron 42 las generaciones que transcurrieron, como detalla san Mateo, desde el principio hasta la llegada de Cristo al mundo, hasta su Encarnación, de manera que se puede establecer una correlación maravillosa entre el ascenso del pueblo de Israel, y por tanto del alma del hombre, con las 42 generaciones que en este caso suponen el descenso de la divinidad de Cristo, del Logos, a carne mortal, que es lo que significa su Encarnación cuando aparece en la historia del hombre.



Et bene obseruanter posuit Moyses dicens: *Adscenderunt filii Israel cum uirtute sua* (Nú 33, 1). Quae est uirtus eorum, nisi ipse Christus, qui est *uirtus Dei*? Qui ergo adscendit, cum ipso adscendit qui ad nos inde descendit, ut illuc perueniat unde ille non necessitate, sed dignatione descendit, ut uerum sit illud quod dictum est quia *Qui descendit, ipse est et qui adscendit* (Ef 4, 10). (*HNum XXVII 3, 1*)

Y atentísimo como siempre a la letra del texto bíblico, Orígenes prosigue su argumentación notando que ya en el primer versículo de este capítulo 33 del libro de los números se lee *ascenderunt filii Israel cum uirtute sua*. Y a la cuestión de cuál es esta *uirtus* que permite el ascenso del alma, el exégeta responde con rotundidad que se trata del propio Cristo. Quiere esto decir, entonces, con claridad que para Orígenes es la fe la que acompaña en el camino, no basta la mera práctica, no basta el simple ejercicio ascético como era precepto de perfección espiritual para otras corrientes filosóficas, estoicos y académicos, sobre todo. El platonismo cristiano de Orígenes vemos, pues, que es otra cosa, que a Cristo conduce, que de Cristo sale, *comite fide* únicamente.

Vamos examinando hasta aquí algunas de las características exegéticas del método alegórico de Orígenes: su atención a la letra del texto, a la etimología de los nombres, a su significado; atención también al juego simbólico de los números; la acentuada tendencia cristológica que se apoya en el Antiguo Testamento y, por supuesto, la tensión ascendente que dota a su interpretación de un sentido espiritual y no solamente tipológico y moralizante. Prosigamos:

**Constat** itaque numerus descensionis Christi per quadraginta et duos patres secundum carnem uelut per quadraginta duas mansiones descendentis usque ad nos, et per totidem mansiones adscensus filiorum Israel usque ad hereditatis promissae principium. (*HNum XXVII 3, 1*)

Es importante también resaltar, al mismo tiempo que las características anteriores, el impulso magisterial de la exégesis del maestro alejandrino. Aquí, por ejemplo, en el fragmento anterior, como buen pedagogo, resume al término de su argumentación lo que es esencial para el oyente mediante ese verbo *constat* con el que inicia propiamente el comentario a lo que supone cada una de las etapas y al significado de cada una de las *mansiones* en las que ha de detenerse el alma en su esfuerzo ascendente. Una vez asentado este punto de partida, es decir, el significado global del itinerario, con otra llamada al oyente comienza Orígenes propiamente el examen del capítulo 33 del libro de los Números con el propósito penetrar y desentrañar en el significado simbólico de cada una de estas etapas.

Quodsi intellexisti quantum sacramenti numerus iste descensionis adscensionisque contineat, **ueni iam et incipiamus** per ea quae descendit Christus adscendere et **primam mansionem istam** facere, quam ille nouissimam fecit, scilicet qua natus ex uirgine est; et haec sit prima nobis mansio de Aegypto exire uolentibus, in qua relicto idolorum cultu et daemoniorum non deorum ueneratione credimus Christum natum ex Virgine et Spiritu Sancto et Verbum carnem factum uenisse in hunc mundum. Post haec iam proficere et adscendere ad singulos quosque fidei et uirtutum gradus nitamur; quibusque si tam diu immoremur donec ad perfectum ueniamus, in singulis uirtutum gradibus mansionem fecisse dicemur, usque quo ad summum peruenientibus nobis institutionum profectuumque fastigium promissa compleatur hereditas. (*HNum XXVII 3, 2*)

Para Orígenes el significado de la primera parada es el abandono del error, el abandono de los ídolos y de los demonios que nos esclavizan en este mundo sensible, los vicios y el pecado, en definitiva. Es el punto en el que coincidimos con la última de las etapas de Cristo en su descenso al mundo sensible que es su Encarnación de la Virgen María. A partir de este punto inicial el alma debe iniciar un largo recorrido en cuyo progreso ascendente y constante no cabe el desfallecimiento, hasta llegar al punto más alto de la perfección y alcanzar la Tierra prometida, la herencia que Dios ha prometido al alma. De esta manera, Orígenes va a continuar con un minucioso comentario escatológico: interpreta este itinerario de 42 etapas en el sentido final que nos remite al mundo superior y definitivo, único y verdadero, del que el camino en esta tierra no es más que un pobre reflejo y como un símbolo o figura. Por este motivo, solamente allí, en el mundo superior se llevará a término el cumplimiento de la promesa y podremos comprender la realidad del camino recorrido en la vida y su sentido último.

Sed et anima cum de Aegypto uitae huius proficiscitur, ut tendat ad Terram Repromissionis, pergit necessario per quasdam uias et certas quasque, ut diximus, conficit mansiones. Intellege ergo, si potes, quae sint istae peregrinationes animae, in quibus cum quodam gemitu ac dolore peregrinari se diutius deflet. Sed hebescit harum intellectus et obscuratur, donec adhuc peregrinatur; tunc autem uerius edocebitur et uerius intellet quae fuerit ratio peregrinationis suae, cum regressa fuerit ad requiem suam, id est ad patriam suam paradisum; ... **Istae ergo mansiones sunt, quibus iter e terris agitur ad caelum.** (*HNum 4, 1*)

En este ejemplo que proponemos como octavo fragmento de la homilía podemos observar con nitidez la precisión con la que Orígenes refleja la relación entre el texto y la interpretación alegórica y el sentido espiritual que es posible extraer de la Escritura. Estos dos términos no son siempre equivalentes, puesto

que, aunque son dos áreas concomitantes, no se reflejan uno en otro de manera exacta, en el sentido de que es cierto que toda interpretación alegórica es siempre espiritual pero no toda interpretación espiritual es necesariamente alegórica. En el caso de este pasaje del libro de los Números es evidente lo que pretende Orígenes: aquí las etapas del pueblo de Israel en el desierto son vistas como los grados sucesivos de la ascensión del alma a Dios; una especie de peregrinación que nos lleva al descanso definitivo, a la patria que representa el Paraíso. Este itinerario espiritual va a ser un tema recurrente en la mística cristiana desde que a finales del s. IV se constituye como el tema principal de una de las más emblemáticas epístolas de San Jerónimo, la número 78, hasta llegar a la escolástica medieval por medio de san Agustín, como prueba el tratado de San Buenaventura *Itinerario de la mente hacia Dios*.

... qui per singulas mansiones audeat aperire et pro contemplatione nominum qualitates quoque conicere mansionum, nescio si aut sensus dicentis ad mysteriorum pondus sufficiat aut auditus capiat audientium. (*HNum* 4, 2)

Este noveno fragmento prueba que las etapas de esta peregrinación del alma tienen nombres y estos son misteriosos, ocultan un significado no aparente. El intérprete, el filósofo, el pedagogo, el filólogo que es Orígenes, con su finura interpretativa y con su esfuerzo, y siempre con la ayuda de Dios debe descubrir la singularidad de su significado, es decir conjeturar y desvelar sus significaciones si es capaz, abrirse a las cualidades de los nombres y sobre todo ser capaz de inducir en el oyente el significado de lo que es, encierra y significa cada una:

Ponuntur autem et nomina mansionibus ... illa uero adscensio ... habet nomina mansionum mysticis aptata uocabulis, habet et deducentem se non Moysen - et ipse enim quo iret ignorabat- sed columnam ignis et nubem, filium scilicet Dei et Spiritum Sanctum, sicut et in alio loco propheta dicit : *Ipsa Dominus ducebat eos* (Dt 1, 33). (*HNum* 5, 1)

... ut per singulas quasque digrediens *mansiones*, illas scilicet multas, quae dicuntur *esse apud Patrem* (Jn 14,1) illuminetur amplius et ex una ad aliam ueniens maiora semper illuminationis augmenta conquirat, usque quo assuescat ipsius *ueri luminis quod illuminat omnem hominem* (Jn 1, 9) intuitum pati et uerae maiestatis ferre fulgorem. (*HNum* 5, 2)

El alma habrá de atravesar todas y cada una de estas 42 etapas en un ascenso duro y constante hacia la perfección del mundo superior y espiritual, poco a poco, etapa tras etapa; así, el alma se verá cada vez más iluminada, más próxima a la

presencia de la luz verdadera y finalmente se acostumbrará a ese fulgor de la majestad eterna.

Comprobamos, pues, que la de Orígenes es una interpretación alegórica, individualizante y ascendente que en todo momento tiene su fundamento en el texto y en la etimología de los nombres propios de cada una de las etapas:

Vltima mansio est *ab accidente Moab iuxta Iordanen* (Nú 33, 47). Omnis namque hic cursus propterea agitur et propterea curritur, ut perueniatur ad flumen Dei, ut proximi efficiamur fluentis sapientiae et rigemur undis scientiae diuinae; ut sic per omnia purificati terram repromissionis mereamur intrare. (*HNum* 12, 13)

Basten estos ejemplos precedentes para ilustrar y dejar constancia del método, de los objetivos y del alcance que Orígenes dota a la interpretación del texto bíblico y cómo es capaz de extraer significados de un pasaje tan seco como es la numeración de las etapas del itinerario de los israelitas en el desierto.

Este viaje, repetimos, es el viaje del alma hacia Dios. Una a una, Orígenes desgrana el sentido espiritual de cada una de estas etapas o mansiones hasta llegar a la última, la etapa 42, en la que por fin el alma, igual que los hebreos según el relato del libro bíblico, se encuentra frente a su meta. Ya solo tienen que cruzar el río Jordán, el río de Dios, que es la plena sabiduría, río cuyas aguas inundan el alma de la divina ciencia. Esta es la ciencia purificadora que nos vuelve capaces y dignos de penetrar en la Tierra prometida.

## 2.2. GREGORIO DE NISA, *VIDA DE MOISÉS*

Como ya hemos dicho Gregorio de Nisa pertenece a una esfera espacial y cronológica diferente de la de Orígenes. Nació en la región de Cesarea de Capadocia hacia el año 335 en el seno de una familia profundamente cristiana. Sus hermanos mayores, que ejercieron sobre él una enorme influencia a todos los niveles, fueron Macrina y Basilio de Cesarea. La fecha de su muerte tiene que ser posterior al año 394, fecha en la que sabemos que participó activamente en el sínodo celebrado en Constantinopla. Por ello, suele considerarse que la muerte de Gregorio de Nisa ocurrió al filo del s. V. Junto a su hermano Basilio y a su gran amigo Gregorio de Nacianzo conforman la tríada de oro del cristianismo culto del s. IV. (Nieto Ibáñez & Torres Prieto, 2024: 458-466)

Su obra no es tan amplia como la de su hermano y suele clasificarse en dos grandes grupos. Por un lado, están las obras exegéticas y teológicas. Entre ellas

destaca un tratado titulado *Hexamerón* y otro sobre la creación del hombre, pero sobre todo es el autor hacia el año 380, justo el año en que el emperador Teodosio proclama el Edicto de Tesalónica que declara al cristianismo como religión única del imperio, es el autor, como digo, de un tratado contra Eunomio, obispo que representa la cabeza de la herejía conocida como arrianismo. La obra de Gregorio constituye quizá la refutación más importante a esta doctrina. Dentro de las obras teológicas, muy importantes en conjunto, destaca también el *Gran discurso catequético*, compuesto hacia el año 385 y que supone un resumen de todos los dogmas y principios más importantes de la doctrina cristiana. De hecho, suele calificarse como el primer tratado de teología sistemática después de la obra de Orígenes *Sobre los principios*, obra que sirve de inspiración al capadocio. Esta obra capital no se dirige solo a los que pretenden enseñar y transmitir la doctrina cristiana, sino que, sobre todo, persigue refutar las objeciones de los herejes que militaban en seno mismo de la Iglesia, y de los judíos y los paganos, a los principales dogmas cristianos. Tuvo un enorme éxito y aún hoy en día forma parte del canon escriturístico en las iglesias orientales de lengua griega.

Otro gran bloque lo conforman las obras místicas y ascéticas, a las que se dedicó especialmente en los últimos años de su vida. Aquí destacamos las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* y *La vida de Moisés*, obra que va a ser el centro de esta segunda parte de nuestro estudio. En ambas obras presenta Gregorio una influencia importante de Orígenes en su concepción exegética, por cuanto hace un uso exhaustivo y extensivo del método alegórico (Simonetti, 1985: 145-149). Por ejemplo, a la hora de interpretar el *Cantar de los Cantares* y fundamentándose en una interpretación espiritual, Gregorio de Nisa identifica la figura de Cristo en su amor al alma; y bajo la figura de las nupcias de los amantes ve el significado último y místico de las experiencias amoratorias, más allá de lo que nos transmite el sentido literal de la lectura. De la misma manera, la *Vida de Moisés*, normalmente considerada una de sus últimas obras por la rotundidad y precisión con la que presenta su magisterio, comporta un sentido místico en el sentido de que el autor no ofrece tanto una biografía de este patriarca hebreo como sobre todo una imagen, un τύπος, de Moisés que, según la interpretación alegórica, en tanto que guía y caudillo del pueblo de Israel, acaba por transformarse en un símbolo del ascenso místico del alma hacia Dios. De esta manera, Moisés es presentado como el hombre que gracias a su ascesis y su fe se convierte en amigo de Dios. Gregorio de Nisa subraya con este progreso ascendente del alma la gran influencia de las ideas de Platón: Moisés y, por tanto,

el alma, asciende de un mundo sensible a un mundo inteligible. Esto ya lo vimos en Orígenes.

Por último, el tercer gran bloque en el que suele clasificarse la obra de Gregorio de Nisa es un bloque un tanto heterogéneo que abarca biografías, panegíricos y discursos fúnebres. Quizá la obra más famosa y conocida sea la *Vida de Macrina* dedicada a ensalzar la biografía de su hermana mayor que falleció en el año 379. Seguramente poco después Gregorio escribió su panegírico, en el que la presenta como modelo de santidad. Sabemos que Macrina fundó una comunidad y que allí que reunió a mujeres de origen humilde junto con otras de la alta nobleza senatorial o administrativa. En cierto sentido puede ser considerada entonces como una de las pioneras del monacato femenino y representante de un nuevo modelo de santidad que ha superado ya la era de los mártires.

Su fama de brillante orador y experto en elocuencia provocó que durante la celebración del Concilio de Constantinopla del año 381 fuera invitado a pronunciar la *Oración fúnebre en honor de Melecio de Antioquía* que falleció durante su estancia en tal Concilio. El haberse dado a conocer como orador en la capital del imperio fue el motivo para que fuese invitado también por el emperador Teodosio a pronunciar dos famosas oraciones fúnebres por dos de las mujeres de la familia imperial: su hija Pulqueria que murió en el año 385, apenas con 6 años, y el de su esposa la emperatriz Flacila que murió poco después.

Por último, es digno de ser recordado que Gregorio de Nisa junto a su hermano Basilio y a Gregorio de Nacianzo destacó dentro de la dogmática de la Iglesia por cuanto fue uno de los principales defensores y definidores del dogma de la Santísima Trinidad.

El tratado sobre la vida de Moisés que compone Gregorio de Nisa hacia el final de su vida, influido por Filón y Orígenes, parece responder a una cuestión planteada por alguien anónimo acerca de cómo alcanzar, y si ello es posible, la perfección en la virtud. De hecho, este es el subtítulo que acompaña al título de la obra. Aunque el destinatario de este escrito nos es desconocido, tanto la elección del tema como la forma de tratarlo apuntan hacia alguien que pertenece a un ambiente espiritual cultivado, avanzado, quizá un monje.

En este tratado, la seguridad y la madurez con la que Gregorio afronta la interpretación de la vida de Moisés confirman una datación tardía en su composición; es como si los temas que ha venido esbozando en escritos anteriores encontrarán aquí una formulación radicalmente acabada, a decir de los

principales estudiosos de su obra. El pensamiento central de todo el tratado es la consideración global de que la virtud es un progreso al infinito, un progreso interminable hacia el bien que es también, por definición, infinito. Este tema ya había sido tratado por Gregorio en otros escritos anteriores y lo desarrolla con cierta extensión por primera vez en sus *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, pero en la *Vida de Moisés* este asunto de la perfección como un progreso sin fin constituye la columna vertebral del libro.

Aquí la figura de Moisés no es algo anecdótico, sino que este patriarca es presentado como el modelo de una vida que progresa y finalmente alcanza la perfección. Moisés se revela como un modelo de virtud y las etapas de su vida son interpretadas como las etapas que debe seguir el alma en su perfección hacia lo infinito. Evidentemente la infinitud de Dios tiene una especial relevancia en la vida de Moisés, es un punto de partida insoslayable, puesto que es en la infinitud del ser divino, de su bondad, de su perfección, en la que se basa la argumentación de Gregorio de Nisa para hablar de la ascensión del alma, del progreso continuado y ascendente del alma hacia Dios como un itinerario infinito. En justa correspondencia, es posible comprobar cómo todo el ambiente del texto es de una serena contemplación e incluso el lenguaje y el léxico está pensado y equilibrado con gran perfección (Macleod, 1982).

La estructura del texto de este tratado es lineal y sencilla, pues ya se presenta dividida en dos partes. Una primera parte, más breve, titulada *historia* en la que predomina la exégesis literal y se ciñe a resaltar los acontecimientos más sobresalientes de la vida de Moisés, desde su nacimiento hasta su muerte, en orden cronológico, siguiendo los pasajes de los libros bíblicos Éxodo y Números. Y una segunda parte mucho más amplia, narrada en función de la primera, que lleva como título *teoría* en la tradición manuscrita, es decir, contemplación. Siguiendo el mismo orden de las etapas de la primera parte, Gregorio recurre aquí en esta segunda parte, en cambio, en forma de amplio comentario, a la interpretación alegórica para mostrar la íntima coherencia que existe entre las diversas etapas de la vida de Moisés y la naturaleza de la perfección de la vida virtuosa que el alma debe recorrer en su ascenso hacia el bien (Canivet, 1983).

Ambas partes, historia y teoría se ven precedidas por un prefacio de capital importancia en el que Gregorio anticipa el tema clave de todo el tratado, que en griego se dice *ἐπέκτασις*, es decir, extensión sin límites, crecimiento, como característica irrenunciable de la verdadera virtud. De hecho, toda la argumentación va a consistir en esto, en glosar los sucesos de la vida de Moisés

en función de un caminar infinito hacia Dios: a una etapa siempre le sigue otra y a una extensión siempre le sucede otra, sin final. La virtud plena, la ἀρετή, se concibe como una tensión dinámica y no como un punto estático.

En este esquema dual de historia y teoría es evidente que Gregorio se inspira principalmente en los dos autores que le sirven de modelo, como ya hemos apuntado al comienzo de nuestro trabajo. Por un lado, el gran autor judeo helenístico Filón de Alejandría, que ya compuso una vida de Moisés, y por otro, Orígenes. Con Filón de Alejandría sabemos que llega a su punto culminante el engrandecimiento de la figura de Moisés en el judaísmo como un modelo, un τύπος que se revela como rey, legislador, sacerdote y profeta y también como sabio y como líder que domina sus propias pasiones, y al mismo tiempo, como un gran pedagogo que encarna la ley de Dios. En calidad de sacerdote cuida del culto y como profeta recibe la inspiración divina. Y lo que es más importante a la hora de poner más de relieve las similitudes entre Filón y Gregorio es que para el autor judío la vida de Moisés se configura como un paradigma de la unión del alma con Dios. Gregorio tomará de Filón de Alejandría también la división del tratado en dos partes, una de historia y otra de teoría, utilizando la primera para una sobria presentación histórica de la figura de Moisés y la segunda como una profundización en la detección del significado espiritual de su figura.

Por su parte, el gran teólogo alejandrino Orígenes dedicó numerosas homilías a Moisés, sobre todo a los acontecimientos del Éxodo y de los Números, como hemos visto más arriba. También para Orígenes Moisés es el ejemplo de los perfectos que han alcanzado espiritualmente el conocimiento del Padre en el Hijo. Veremos cómo Gregorio a la hora de estructurar su obra sigue de cerca los comentarios de Orígenes que hemos visto en la *Homilía XXVII* al libro de los Números donde Orígenes aplica la división de etapas del largo caminar del éxodo a las diversas etapas del caminar del alma hacia Dios.

Libro del desierto y libro de migración, el libro de los Números que realiza una enumeración de las etapas del éxodo fue considerado por Orígenes como un libro de purificaciones graduales que conforman el caminar de la vida en series consecutivas, de modo que el alma, de manera ascendente, de etapa en etapa, progresa hasta el encuentro final con Dios. La espiritualidad aquí contenida es una espiritualidad del desierto, de la migración, del desprendimiento; una espiritualidad itinerante, individual y colectiva a un tiempo. La ascensión a Dios es continua y Moisés ejemplifica con su guía de cuarenta años al pueblo hebreo una espiritualidad ascendente al monte Sinaí, lugar de la tiniebla y también de la



luz. Así, esta teofanía va a tener una influencia de primer orden en toda la espiritualidad cristiana posterior tanto en Oriente como en Occidente. Su influencia será máxima en el monacato incipiente del siglo IV y Gregorio de Nisa es buena prueba de ello al escribir su vida, la *Vida de Moisés* inspirándose en la mencionada homilía de Orígenes.

El prefacio del tratado del es especialmente importante, pues conforma una síntesis esencial de la enseñanza espiritual de su autor. Comienza y concluye con un símil, el de la lucha por alcanzar la virtud comparada a una carrera en el hipódromo. En una especie de composición anular este símil será de nuevo usado por el autor al final del tratado para describir la ascensión de Moisés como una carrera que no tiene fin pero que es, al mismo tiempo, perfecta quietud; pues en su infinitud, es decir, en el hecho de que siempre crece sin cansancio ni hartura, el progreso del alma lleva en sí mismo la perfecta estabilidad del bien perfecto por oposición a la inestabilidad e imperfección del hombre.

Por otro lado, esta idea la del progreso infinito hacia lo infinito que es por definición Dios, se constituye en la piedra angular de todo el tratado, en griego ἐπέκτασις. Tal exposición doctrinal viene fundamentada sobre un pasaje de la epístola a los filipenses de san Pablo donde éste expone su propia vida interior como un progreso interminable. Y es a este versículo al que vuelve también Gregorio de Nisa al final del tratado. De este modo, el autor prueba que la perfección de la virtud consiste precisamente en un lanzarse hacia adelante de manera ininterrumpida olvidando, como dice san Pablo lo que está detrás.

Después de esta comparación entre la vida virtuosa y la carrera en el hipódromo el autor esboza ya directamente el tema y cuál es su posición al respecto: en qué consiste la vida perfecta (τὸν τέλειον βίον). Anticipa una respuesta que será constantemente repetida a lo largo de todo el tratado: la perfección en la virtud está por encima de las palabras y es inalcanzable para el hombre (ἄπορόν ἐστι παντάπασι τοῦ τελείου τυχεῖν). Pues la vida perfecta está más allá de cualquier definición, esto es, no puede quedar encerrada en límites.

De este modo, y siguiendo las leyes de la retórica, después de la exposición del tema sigue una breve *argumentatio*. Que esto es así se sigue inmediatamente de la consideración de la propia naturaleza de la virtud como una de las características indefinibles del propio Dios como ser perfecto y por tanto inabarcable. La fundamentación en autoridades en este asunto es muy amplia y

notable, desde Platón a Plotino y Proclo, pasando por los estoicos y también por su propio hermano Basilio: es lo que se denomina la definición apofática de Dios o teología negativa (Laroche, 2010: 17-27).

De la infinitud de Dios, a Gregorio le basta simplemente subrayar que se trata de una infinitud en el bien para dejar claro que la verdadera virtud, la bondad moral, es infinita y al mismo tiempo que la virtud humana no puede consistir en otra cosa que en ese progresar y correr para avanzar en la participación en la bondad de Dios; la virtud es, pues, asemejarse a Dios e intentar acercarse en lo posible a lo inalcanzable. Pero, aunque no lo parezca, el de Gregorio no es un mensaje desilusionante ni desesperanzador para el alma del hombre, puesto que, como también recuerda el niseño, también el Evangelio nos conmina al progreso: *sed perfectos como vuestro Padre es perfecto* (Mt 5, 48).

Al término de esta argumentación, el prefacio se cierra con una conclusión en la que el teólogo capadocio subraya que la perfección de la naturaleza humana consiste simplemente en un estar siempre dispuestos a conseguir un mayor bien, es decir, no un punto equidistante entre dos extremos como pretendía Aristóteles, sino una tensión constante siempre hacia adelante.

De esta manera, el pensamiento de Gregorio de Nisa es un canto al progreso, una justificación del movimiento continuo y por ello, hacia un renacer perpetuo en extensión hacia el Bien absoluto. Vemos aquí una cierta diferenciación respecto al pensamiento griego tradicional de tinte aristotélico que considera la virtud como un punto inmóvil entre dos extremos, de modo que la virtud, lo perfecto y excelente es inmóvil. Para Gregorio de Nisa, por el contrario, la perfección humana, la ἀρετή, consiste en un progreso constante, en un movimiento hacia adelante en la virtud. Por tanto, no se trata simplemente de que Dios sea lo inalcanzable, sino de que siempre, por definición, sobrepasa y está más allá del que lo anhela o del que cree poseerlo. Esta tensión constante no solo no provoca hastío o cansancio sino lo contrario, cada vez un mayor deseo. Este es el punto clave de la experiencia mística. Pensemos en el *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz.

Para Gregorio de Nisa, pues, la razón de fondo de que el caminar del alma hacia la virtud sea infinito se encuentra precisamente en la propia infinitud de Dios. Es, por tanto, una filosofía del infinito, podríamos decir, y esto que tendrá enormes consecuencias en el desarrollo posterior tanto en el monaquismo como

en la mística europea tan ligada, por otro lado, a los movimientos monásticos (Kannengiesser, 1967: 64).

Dado que este camino de virtud es interminable y tiende hacia el mayor Bien que es Dios, ello implica necesariamente una busca y una tensión hacia el conocimiento pleno de Dios cuya conclusión es apofática: lo único que sabemos de Dios es que se sobrepasa a todo conocimiento (Moreschini, 2019: 758-763). Por ello, en la primera parte del tratado el autor se detiene ampliamente en la descripción de las tres teofanías de Moisés: en primer lugar, la de la zarza ardiendo, basada en el tercer capítulo del libro del Éxodo; en segundo lugar, la del monte Sinaí al recibir la ley, basada también en el libro del Éxodo, pero en este caso en el capítulo decimonoveno; y, por último, la teofanía de Moisés en la hendidura de la roca, también basada en el libro del Éxodo, pero en el capítulo 34. Como rasgo característico de la bondad de Dios, estas tres teofanías van a ser en la segunda parte comentadas ampliamente por Gregorio de Nisa. En este sentido, el autor incide constantemente en la forma en que el hombre, en este caso Moisés, arquetipo del alma que todo hombre posee, puede ascender hasta el conocimiento y la Unión con Dios, pero siempre mediante la ascesis y llevado de la πίστις, de la fe. En esto coincide con Orígenes.

La primera teofanía, la zarza ardiendo, ocurre en la luz y en ella Dios se revela como Ser, Verdad y Bien ante un Moisés que debe cumplir ciertas normas de purificación. La segunda teofanía, por el contrario, tiene lugar en la tiniebla. Aquí Moisés aprende que, tras la purificación, el conocimiento de la de la naturaleza divina es inalcanzable al ser humano, pues se trata de un ver en el no ver. Es una tiniebla iluminadora y luminosa. Por último, en la tercera teofanía de la hendidura de la roca se concreta una exhortación al seguimiento a Cristo, ya que esta es la clase de la vida virtuosa y se constituye en el clímax del tratado. Y es que el cristocentrismo es un rasgo característico de la exégesis de Gregorio de Nisa, como lo es también la unión entre teología y praxis, entre ascética y mística, tal como se da en las dos caras de una misma moneda (Canivet, 1983: 87). También en esto se asemeja a Orígenes.

En la elección de la figura de Moisés por parte de Gregorio de Nisa, se ha querido subrayar el valor arquetípico del correr del alma en su progresión constante en el camino de la virtud hacia Dios; y en este itinerario el jesuita francés Jean Daniélou (1933: 96-114) subrayó tres momentos fundamentales equiparables a las tres vías conocidas: la purificación, la iluminación y la unión o contemplación. Por la primera vía, mediante el ejercicio y la ascesis se muestra

la elección del bien por parte del alma y se simboliza en la teofanía de la Zarza ardiente. En la segunda vía, la iluminativa, el alma asciende desde el apartamiento de lo sensible y se acostumbra a la presencia de lo invisible; en este caso, el símbolo es el de la nube que guía el camino de los israelitas en el desierto. Por último, en la etapa unitiva y de contemplación de lo no visible, el símbolo utilizado es la tiniebla y así es detectado perfectamente por Gregorio de Nisa.

Gregorio considera la figura de Moisés como un τύπος y figura del avance del alma hacia Dios (Peroli, 1997) y al hacer esto se inserta conscientemente en esa tradición exegética que tanto debe a Orígenes, y obviamente al pensamiento platónico también, y cuyas preciosas páginas sobre el caminar por el desierto encontraron siempre y especialmente en el monacato de los primeros siglos una enorme acogida (Moreschini, 2019: 821).

Vayamos al análisis del texto con referencias concretas y hagamos una pequeña, pero importante, puntualización respecto a la edición manejada y al estudio de las homilías de Orígenes, algo que ya hemos avanzado anteriormente. A diferencia de lo que ocurría con el texto del alejandrino, que nos ha llegado en la versión latina que Rufino efectuó a principios del s. V, la *Vida de Moisés* de Gregorio de Nisa se nos ha transmitido en la versión original griega del autor. Fue publicada por primera vez en Leiden en 1586 y es la que aparece ligeramente modificada en el tomo XLIV de la *Patrología Graeca* de Migne. Esta edición se acompaña de una traducción bastante libre del humanista Jorge de Trebisonda revisada por el jesuita Fronton du Duc, un humanista francés de principios del siglo XVII. Debido al amplio número de códices de la *Vida de Moisés* de Gregorio de Nisa, una edición crítica fiable solo fue posible a mediados de los años sesenta del pasado siglo gracias al filólogo italiano Herberto Musurillo<sup>6</sup> y que apareció como el tomo VII.I de la magna edición completa de las obras del capadocio impulsada por el erudito británico Werner Jaeger. Ya en los años ochenta, Manlio Simonetti realizó una versión que podemos considerar definitiva para la colección de la Fundación Lorenzo Valla que acogía la editorial Arnoldo Mondadori. Es la edición<sup>7</sup> que nos ha servido de texto base para nuestro análisis, pues su fiabilidad nos permite bosquejar un estudio del léxico empleado por Gregorio de Nisa a la manera de un valioso instrumento de apoyo para la comprensión de su método exegético y de su finalidad última.

6 Gregorii Nysseni De Vita Moysis. Leiden, Brill, 1964.

7 Gregorio di Nissa La Vita di Mosé. A cura di Manlio Simonetti. Roma, A. Mondadori Editore, 1984.

Nosotros vamos a realizar nuestro estudio de este tratado de la vida de Moisés en dos partes. Primeramente, nos apoyaremos en fragmentos especialmente significativos aportando el griego del original y en ocasiones acompañándolo de nuestra propia traducción, y a finalmente expondremos un elenco de términos griegos especialmente importantes para la comprensión del método exegético de Gregorio de Nisa.

Ταῦτα μὲν οὖν, ὅσα ἐκ τῆς προχείρου τοῦ ἀνδρὸς ἱστορίας ἐμάθομεν, ἐν ἐπιδρομῇ σοι διηγησάμεθα, εἰ καὶ πως ἢ ὑπόθεσις ἐστὶν ἐν ᾧ τὸν λόγον ἀναγκαιῶς ἐπλάτυνε. Καιρὸς δ' ἂν εἴη πρὸς τὸν προκείμενον ἡμῖν τοῦ λόγου σκοπὸν ἐφαρμόσαι τὸν μνημονευθέντα βίον, ὡς ἂν τις γένοιτο ἡμῖν ἐκ τῶν προειρημένων **πρὸς τὸν κατ' ἀρετὴν βίον** συνεισφορὰ. Αναλάβομεν τοῖσιν τὴν ἀρχὴν τοῦ περὶ αὐτοῦ διηγήματος.

En este primer texto que presentamos, correspondiente al último punto de la primera parte en la que se divide el tratado (*VM I 77*), el autor viene a decir que lo expuesto hasta entonces de manera sucinta sobre la vida de Moisés y cuya comprensión resulta obvia, es momento de ajustarlo mediante una interpretación alegórica a la finalidad avanzada en el prólogo del tratado, cuál es la vida perfecta acorde a la virtud, de manera que resulte útil y beneficiosa. Resaltamos el hecho de que el propio autor expone que ha llegado al final de la narración cronológica de la vida de Moisés y que procede ahora a realizar una interpretación no literal, no evidente, de los sucesos de la vida de Moisés y que resulte de utilidad para el receptor. De esta manera se introduce aquí el valor moral de la interpretación alegórica que nos va a proponer de los principales pasajes de la vida de Moisés, desde su nacimiento hasta su final, propósito de toda la segunda parte del tratado.

**οὐδὲ τοῦτο ἀσυντελὲς ἡμῖν ἔσται** πρὸς τὸ ζητούμενον. Εἰ γὰρ Θεὸς μὲν ἢ ἀλήθεια, ἢ δὲ ἀλήθεια φῶς ἐστὶ, ταῦτα δὲ τὰ ὑψηλά τε καὶ θεῖα τῶν ὀνομάτων ἢ τοῦ Εὐαγγελίου φωνὴν προσμαρτυρεῖ τῷ διὰ σαρκὸς ἡμῖν ὀφθέντι Θεῷ, **ἀκολούθως** ἢ τοιαύτη τῆς ἀρετῆς ἀγωγὴ προσάγει ἡμᾶς τῇ γνώσει τοῦ φωτὸς ἐκείνου ὃ μέχρι τῆς ἀνθρωπίνης κάτεισι φύσεως.

El hecho de que la llama que ilumina el alma del profeta proceda de una Zarza **no carece de interés para nuestro propósito**. Pues si Dios es la verdad y la verdad es luz, nombres estos sublimes del Evangelio para hablar del Dios que se ha encarnado por nosotros, se deduce que el camino de la virtud nos lleva al conocimiento de esta luz que se ha puesto al nivel de la naturaleza humana...

Mediante el análisis de este segundo fragmento, donde se refiere el episodio del encuentro de Moisés con la zarza ardiendo, comprobamos que el método

exegético empleado por el autor, aun siendo parecido al de Orígenes, es ligeramente diferente, puesto que su interpretación no se basa ni en la etimología de los nombres ni en la simbología de los números, sino en una apreciación más tipológica, podríamos decir, más moralizante, y que se concentra más en el sentido de la letra del texto. Por otro lado, otra característica que sí que asemeja a los dos intérpretes Orígenes y Gregorio de Nisa es que ambos tienen en mente tanto el valor del texto del Antiguo Testamento como su proyección en el texto del Evangelio de manera que vuelven su exégesis en un afianzamiento de algunas de las verdades básicas del cristianismo, como resulta reconocer el papel salvífico de Cristo en la tierra y su Encarnación en María Virgen.

ἡ γὰρ τοῦ ὄντος ἐπίγνωσις τῆς περὶ τὸ μὴ ὄν ὑπολήψεως καθάρσιον γίνεται. Τοῦτο δὲ ἐστὶ κατὰ γε τὸν ἐμὸν λόγον ὀρισμὸς ἀληθείας τὸ μὴ διαψευσθῆναι τῆς τοῦ ὄντος κατανοήσεως... ἀλήθεια δὲ ἡ τοῦ ὄντως ὄντος ἀσφαλῆς κατανόησις. Καὶ οὕτω πολλῶν τις τῶ μεταξὺ χρόνῳ ταῖς ὑψηλαῖς δι' ἡσυχίας ἐφιλοσοφήσας μελέταις μόλις κατανοήσῃ τί μὲν ἐστὶν ὡς ἀληθῶς τὸ ὄν, ὃ τῆ ἑαυτοῦ φύσει τὸ εἶναι ἔχει, τί δὲ τὸ μὴ ὄν, ὃ ἐν τῷ δοκεῖν μόνον ἐστὶν εἶναι, ἀνυπόστατον ἔχον ἐφ' ἑαυτοῦ τὴν φύσιν.

... conocemos plenamente lo que es cuando purificamos nuestra opinión sobre lo que no es. A mi entender, esta es la definición de la verdad: no tener un concepto erróneo del ser... la verdad es el conocimiento cierto de lo que es. Así, hay que pasar mucho tiempo en recogimiento y reflexionar sobre cuestiones tan importantes para alcanzar no sin esfuerzo a comprender lo que verdaderamente es, lo que tiene existencia por sí mismo, y a comprender lo que no es, es decir, lo que solo existe de forma aparente sin una naturaleza subsistente.

Este fragmento (*VM* II 22) nos parece especialmente importante ya que presenta de una manera fehaciente la capacidad de este padre capadocio del siglo IV para hacer patente su influjo de la filosofía pagana. Tanto el uso de silogismos como de terminología de amplia herencia filosófica nos muestran a un autor cristiano que perfectamente podría pasar por cualquier otro de los comentaristas que durante esta época de la tardoantigüedad se dedicaban a esclarecer los textos tanto de Platón como de Aristóteles. En efecto aquí lo que se nos plantea es una distinción entre lo que es el ser y lo que es el no ser, aspecto que ocupó sobremanera a Platón en diálogos tardíos que se revelaron como los más importantes para el platonismo medio y para el neoplatonismo y que acabaron alimentado la obra de autores como Plotino y Porfirio (Daniélou, 1954: 67-86). También aquí en este fragmento ocurre un ejemplo paradigmático para el cristianismo posterior del uso del término filosofía, con un valor diferente del que

tuvo en sus orígenes, cuando nos habla del ejercicio de la reflexión serena en busca de un estado que permita la revelación de la Verdad. Esto contribuyó a la consideración de Gregorio de Nisa como un místico (Völker, 1993: 116-124).

Τὸ δὲ ὡσαύτως ἔχον αἰεὶ, τὸ ἀναυξέες, τὸ ἀμείωτον, τὸ πρὸς πᾶσαν μεταβολὴν τήν τε πρὸς τὸ κρεῖττον καὶ τὴν πρὸς τὸ χεῖρον ἐπίσης ἀκίνητον (τοῦ μὲν γὰρ χείρονος ἡλλοτριώται, τὸ δὲ κρεῖττον οὐκ ἔχει), τὸ δὲ παντὸς ἀνευδεῆς ἐτέρου, τὸ μόνον ὀρεκτόν, καὶ παρὰ παντὸς μετεχόμενον καὶ ἐν τῇ μετουσίᾳ τῶν μετεχόντων οὐκ ἐλαττούμενον, τοῦτό ἐστιν ἀληθῶς τὸ ὄντως ὄν καὶ ἡ τούτου κατανόησις ἢ τῆς ἀληθείας γνῶσις ἐστίν.

Por lo demás, lo que es inmutable, lo que ni aumenta ni disminuye, lo que no puede experimentar ningún cambio, sea a mejor o a peor, lo que no necesita nada, lo único que es deseable, lo que es participado por todos sin que ello disminuya: eso es el ser de verdad; conocerlo es, pues, conocer la verdad.

Este fragmento (*VM* II 25) es una prueba magnífica de la definición apofática de Dios elaborada también sobre la base del pensamiento platónico, sobre todo a partir de *Timeo* 28c, y que ya había sido una vía explotada por la exégesis alejandrina. Al mismo tiempo, cabe entrever en estas afirmaciones tan categóricas una toma de posición frente al gran problema teológico del tiempo de nuestro capadocio, que no es otro que el arrianismo. Eunomio, contra el que ya había arremetido Basilio, el hermano de Gregorio, aseguraba que el intelecto humano puede conocer la sustancia del Padre Dios mediante la comprensión del término, del vocablo con el que se enuncia: es decir, de ingénito deducimos que la sustancia de Dios es la no generación. Recupera así Eunomio un viejo aserto estoico, por el que algunos nombres manifiestan la esencia de una cosa porque son según la naturaleza (φύσει) y no convencionales (νόμῳ). Que la sustancia de Dios pudiera ser conocida por el intelecto humano resultaba imposible para Gregorio de Nisa. Solo es posible acercarse a esta incognoscibilidad mediante adjetivos negativos.

Δοκεῖ δέ μοι **συμβουλήν** τινα ψυχωφελῆ κατατίθεσθαι τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἱστορία...

Me parece que la historia (sc. el sentido literal) se constituye para los hombres como un símbolo de utilidad para el alma.

Ἀλλ' οὐδέν, οἶμαι, χρή μὴκύνειν τὸν λόγον, πάντα τοῦ Μωϋσέως τὸν βίον εἰς ἀρετῆς ὑπόδειγμα προτιθέντα τοῖς ἐντυγχάνουσι. Τῷ γὰρ πρὸς τὴν ὑψηλοτέραν ζωὴν ἑαυτὸν ἀνατείναντι, οὐ μικρὰ γένοιτ' ἂν πρὸς **τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν** ἐφόδια τὰ εἰρημένα. Τῷ δὲ μαλακιζομένῳ πρὸς τοὺς ὑπὲρ τῆς

ἀρετῆς ἰδρῶτας, κἄν πολλαπλάσια γραφῆ τῶν εἰρημένων, οὐδὲν ἂν ἐκ τοῦ πλήθους γένοιτο κέρδος.

Pero creo que no hay que extender el razonamiento presentando a los lectores como un ejemplo para la virtud toda la vida de Moisés. Pues a quien se pone en tensión a sí mismo hacia una vida más elevada, lo dicho no le valdría de poco viático de cara a la verdadera filosofía. Y para quien es blando en relación a los sudores por la virtud, aun un escrito mucho más extenso que lo dicho, no habría provecho ninguno de la cantidad.

Así termina el tratado (*VM II* 301-305), con una declaración manifiesta sobre el valor simbólico, esto es modélico y también anagógico de la vida de Moisés, y la tensión hacia una vida ascendente hacia Dios, en lo que consiste la verdadera filosofía.

Para finalizar, quisiera exponer brevemente un índice de los términos técnicos de especial relevancia relacionados con la exégesis alegórica a la narración de la vida de Moisés que utiliza Gregorio de Nisa en este tratado y de su frecuencia en *VM II*. Ello nos dará una pista de la densidad terminológica en el la parte que dedica al comentario:

• ἄδυτος, 4	• α- (def. negativa de Dios)
• αἴνιγμα, 13	• ἀρετή, 71
• αἴσθησις, 9	• βίος / ζωή / πολιτεία, 42
• ἀκολουθία, 10	• διάνοια, 29
• ἀλήθεια, 11	• θεωρία, 20
• ἁμαρτία, 12	• ἱστορία, 19
• ἀνάβασις, 6	• λόγος, 51
• ἀναγωγή <sup>12</sup>	• μυστήριον, 11
• ἄνοδος, 8	• τύπος, 10



### 3. CONCLUSIONES

A modo de conclusión y después de haber estudiado los textos de Orígenes y Gregorio de Nisa sobre la vida de Moisés podemos establecer los siguientes principios.

Partimos de la asunción de que la interpretación tipológica ya estaba presente en la exégesis que el propio san Pablo realizó de algunos pasajes del Antiguo Testamento y que integró en sus cartas. De igual manera, Justino e Ireneo a finales del siglo II leían pasajes del Antiguo Testamento como una prefiguración que revalorizaba el mensaje neotestamentario; de este modo, la buena nueva se presentaba como cumplimiento de las primeras promesas que aparecían en el Antiguo Testamento. Pero estas interpretaciones no se constituían como un algo sistemático, regulado ni comprensivo: por ejemplo, el paso del Mar Rojo se interpretaba frecuentemente como el bautismo, y al mismo tiempo la creación del mundo y del hombre que podemos leer en los primeros capítulos del Génesis siempre es entendida desde un punto de vista literal. Así lo podemos leer en el libro segundo de la obra de Teófilo de Antioquía *Ad Autolicum*.

Por otro lado, muchos pasajes del Antiguo Testamento que eran interpretados de modo simple por los cristianos, como por ejemplo las antropomorfizaciones de Dios, eran blanco frecuente de las críticas de los paganos cultos. Por este motivo, ya en el siglo III cristianos filosóficamente cultivados como Clemente de Alejandría y sobre todo Orígenes intentaron llevar a cabo una lectura e interpretación de la Escritura también en el contexto de la polémica antiherética que se estaba fraguando dentro de la propia Iglesia, especialmente contra los gnósticos, cuya exégesis excesivamente alegorizante infravaloraba la aportación del Antiguo Testamento.

La contribución de Orígenes se fundamenta en su agudeza filológica como quedó demostrado en la configuración de los *Hexapla* y en un método exegético muy homogéneo que se nutre tanto de su cultura pagana, especialmente filosófica y filológica, como de los logros de otros intérpretes anteriores como san Pablo, Ireneo o Justino, en el campo cristiano, y también de Filón de Alejandría en el campo de la exégesis judeohelenística. De manera bien evidente se ve esto en su concepción platónica sobre los dos planos de la realidad, el plano sensible y el plano inteligible, concepción que proyectó también a su distinción entre los cristianos simples, proclives a la aceptación sin más de una lectura básica de la Escritura y los cristianos perfectos; llevado este principio al plano de la exégesis,

Orígenes lo materializó en una interpretación literal, adherida a la realidad material de la Escritura, fuente de una interpretación espiritual que buscaba descubrir el verdadero significado de los textos bíblicos por medio del método alegórico, es decir un significado espiritual del que el literal es simplemente figura y símbolo. Orígenes constata que, solo partiendo de la letra, de una letra científica y filológicamente fijada y bien interpretada, puede alcanzarse el espíritu profundo de la escritura. Así, el teólogo alejandrino, representante por excelencia del alegorismo cristiano, se muestra en realidad también como el primero que se ocupa en proyectar los avances filológicos de su tiempo sobre el texto de los libros bíblicos. De aquí vemos su preocupación por el estudio de las etimologías de los nombres comunes, de los nombres propios, la simbología que se esconde en los números, rasgo este característico de la exégesis origeniana heredado de Filón; pero él va más allá: partiendo de un buen estudio de la letra se puede alcanzar, desde la realidad terrena, las más altas cumbres del mundo inteligible habitado por Dios.

Por su parte, hemos comprobado que Gregorio de Nisa reflexiona sobre conceptos como la vida del hombre entendida como un éxodo infinito cuya finalidad es la unión mística con Dios. En esta idea, el padre capadocio presenta a Moisés como figura y arquetipo de la ascensión del alma a Dios. Se trata simplemente de demostrar de modo simbólico la convicción de que el alma del hombre, que es el hombre verdadero, está llamada a crecer ilimitadamente en la Unión con Dios. Para ello, a diferencia de Orígenes, no va a servirse de herramientas como son la etimología de los nombres, el estudio de los nombres propios o la simbología de los números, sino que va a atender simplemente a un análisis en clave espiritual de la historia narrada literalmente en el Antiguo Testamento.

Ambos, pues, tanto Orígenes como Gregorio de Nisa, coinciden en tomar a la figura de Moisés como prototipo de la ascensión del alma a su Unión con Dios. De aquí que posteriormente ambos textos, las *Homilías a los Números* de Orígenes y la *Vida de Moisés* de Gregorio de Nisa hayan sido leídos siempre en clave mística y hayan tenido una gran aceptación dentro de la vida monástica. En el itinerario ascendente del alma a Dios que ambos explican pormenorizadamente siempre se han visto, ya lo hemos dicho, las tres vías que llevan a esta unión definitiva: la vía purgativa, la vía iluminativa y, por último, la vía unitiva de desprendimiento y desposesión.

Ambos intérpretes también, Orígenes y Gregorio de Nisa, son ejemplos claros de un modelo interpretativo que parte de la propia Escritura, de manera que permanentemente se vinculan entre sí versículos del Antiguo y del Nuevo Testamento en una especie de *continuum* que adopta un carácter acumulativo, con el propósito de refrendar el significado alegórico que se quiere imponer. Pero no se trata en ningún caso de interpretaciones disyuntivas o alternativas sino de una especie de suma de testimonios que van en la misma dirección.

Creemos, pues, en definitiva, que hemos alcanzado el propósito que nos propusimos al comienzo de nuestro estudio de las dos obras de Orígenes y Gregorio de Nisa sobre la figura de Moisés, que era examinar las peculiaridades de su exégesis y concluir sus semejanzas y diferencias.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- Barceló, P. (2022). *El siglo más largo de Roma*. Madrid: Alianza Editorial.
- Brisson, L. (2005). *Platón, las palabras y los mitos*. Madrid: Abada Editores.
- Buffière, F. (1956). *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Canivet, M. (1983). *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*. Paris: Études Augustiniennes.
- Crouzel, H. (1998). *Orígenes*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Daniélou, J. (1933). *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse. Dictionnaire de Spiritualité II, 1872-1885*.
- Daniélou, J. (1954). *Platonisme et théologie mystique*. Paris: Aubier.
- De Jong, I. (2004). *A Narratological Commentary on the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferguson, E. (1976). Progress in perfection: Gregorius of Nyssa's De Vita Moysis. *Studia Patristica, 14*, 308-346.
- Festugière, A.-J. (1960). *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley: University of California Press.
- Filón de Alejandría. (2009). *Vida de Moises, libros 1 y 2*. Trad. J. P. Martín. *Obras Completas. Vol. V*. Madrid: Editorial Trotta.
- Filón de Alejandría. (2012). *La migración de Abraham*. Trad. F. G. Bazán. *Obras Completas. Vol. III*. Madrid: Editorial Trotta.
- Grafton, A., & Williams, M. (2008). *Christianity and the transformation of the book*. Chicago: Harvard University Press.
- Gregorii Nysseni. (1964). *De Vita Moysis. Opera 7/1*. Ed. H. Musurillo. Leiden: Brill.
- Gregorio de Nisa. (1993). *Sobre la vida de Moisés*. Madrid: Ciudad Nueva.

- Gregorio de Nisa. (2018). *Vida de Moisés. O tratado sobre la vida espiritual*. Salamanca: Sígueme.
- Gregorio di Nissa. (1984). *La vita di Mosè. A cura di M. Simonetti*. Roma: Fondazione Lorenzo Valla. Arnoldo Mondadori Editore.
- Heine, R. E. (1984). Gregory of Nyssa's Apology for Allegory. *Vigiliae Christianae, vol 38, 4*, 360-370.
- Herrero de Jáuregui, M. (2023). *Catábasis. El viaje infernal en la Antigüedad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kannengiesser, C. (1967). L'infinité divine chez Grégoire de Nysse. *Recherches de Science Religieuse*, 55-65.
- Krauss Reggiani, C. (1986). L'esegesi allegorica della Bibbia come fondamento di speculazione filosofica nel giudaismo ellenistico. *Enrahonar 13*, 31-42.
- Laroche, M. (2010). *La voie du silence dans la tradition des Peres du desert*. Paris: Éditions Albin Michel.
- Macleod, C. W. (1982). The Preface to Gregory of Nyssa's Life of Moses. *Journal of Theological Studies 33*, 183-198.
- Moreschini, C. (2019). *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*. Firenze: Bompiani.
- Nieto Ibáñez, J. M., & Torres Prieto, J. (2024). *Historia de la literatura cristiana en la Antigüedad*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Origène. (1996). *Homélies sur les Nombres*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Orígenes. (2011). *Homilías sobre el Libro de los Números*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva.
- Pepin, J. (1976). *Mythe et Allégorie, Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris: Études Augustiniennes.
- Peroli, E. (1997). Gregory of Nyssa and the Neoplatonic doctrine of the soul. *Vigiliae Christianae 51*, 117-139.
- Simonetti, M. (1985). *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell' esegesi patristica*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Simonetti, M., Bonfrate, G., & Boitani, P. (2007). *Il viaggio dell' Anima*. Roma: Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore.
- Trisoglio, F. (1984). Filone Alessandrino e l'esegesi cristiana. *ANRW. BAND II.21.1*, 588-730.
- Völker, W. (1993). *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*. Milano: Vita e Pensiero Editrice.