

## **ALEGORISMO PAGANO Y ALEGORISMO CRISTIANO EN ORÍGENES. LA POLÉMICA CONTRA CELSO**

Prof. Dr. DOMINGO RAMOS-LISSÓN  
Universidad de Navarra

### **SUMMARY**

It draws our attention the use of allegorisms in the Celsian controversy as a weapon against the Christians. Celso disauthorized the use of the allegory which the christians applied to the Bible considering that this was patrimony of the grek mythology.

In his *CONTRA CELSUS*, Origen demonstrates the impropriety of the celsian attitude on this matter. With impeccable logic he demonstrates why the reasons which Celso proposes to defend the use of allegorisms to explain the greek myths are applicable with still more reason to the Truth revealed in the Holy Scriptures because this is substantially a rhetorical metaphor which in itself is only a simple methos of exposition.

Also highlighted in this study are the two viewpoints of each of the opponents, resulting evident the superior coherence and better treatment of the subject which can be observed in the works of Origen in contrast to that of his dialectical adversary.

### **INTRODUCCIÓN**

A la hora de enmarcar el alegorismo cristiano de los siglos II y III no hay que olvidar una premisa que por ser obvia no deja de ser importante. Me refiero, en concreto, al ámbito geográfico y cultural en el que se desarrolla. El cristianismo inició su andadura histórica y dio sus primeros pasos a lo largo de las poblaciones ribereñas del Mediterráneo oriental. Por ello no debe extrañar la asunción de determinadas formas culturales, que fueran vehículos adecuados para la difusión de su mensaje. Como ha sugerido Marrou <sup>1</sup>, siguiendo una indicación de

---

1 MARROU, H. I.: *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid <sup>3</sup>1985, p. 408.

Davenson<sup>2</sup>, se ha dado en el cristianismo un fenómeno que se podría denominar de *ósmosis* cultural: el medio de la civilización es algo así como un fluido alimenticio que baña a los hombres y a las instituciones y los penetra en su actuación histórica.

Así pues, hay que tener en cuenta inicialmente, que el cristianismo primigenio está integrado por creyentes que proceden del judaísmo y que anuncian la «novedad» cristiana, partiendo de su enraizamiento en el mundo veterotestamentario<sup>3</sup>. En consecuencia, habrá que partir de ese *humus* judeo-cristiano para poder entender la exégesis alegórica que se hace en la Biblia en los primeros siglos cristianos<sup>4</sup>. Esta exégesis es fundamentalmente *derásica*, entendiendo por *derás*, «la búsqueda del sentido de la Biblia, con unos procedimientos que utilizaban los judíos de la antigüedad»<sup>5</sup>. Para los hermeneutas judíos o judeo-cristianos la Escritura tiene un doble sentido, un *tartey mišmá*, incluso el rabinismo llegó a acuñar la famosa frase: «la Biblia tiene setenta caras» (*yeš šibim panim la Miqra*)<sup>6</sup> para indicar la riqueza de sentido que ofrece el texto sagrado. Este dato es importante retenerlo para poder referenciar debidamente la polémica celsiana.

Otro presupuesto de gran calado es, sin duda, el helenismo. Y ello es así no tanto por razones geográficas evidentes, cuanto por lo que significó el mundo cultural helénico, que llegó a permear los ámbitos más selectos del judaísmo y del cristianismo de esta época.

Ciñéndonos más en concreto al cristianismo se constata que éste aceptó la *paideia* griega<sup>7</sup> a nivel formativo de la infancia y adolescencia<sup>8</sup>; aunque también se alzaron voces discordantes de este modo de proceder en el seno de la comunidad cristiana<sup>9</sup>. La línea de pensamiento cristiano que acepta la cultura griega, en la medida que sea compatible con el Evangelio, cuenta con ilustres representantes que van de Justino<sup>10</sup> al propio Orígenes, que no duda en admitir la filosofía griega como propedéutica para profundizar el conocimiento de la verdad cristiana<sup>11</sup>.

Por consiguiente, en estas coordenadas del judaísmo y el helenismo tendremos que inscribir el empleo de la alegoría por los cristianos que tratan de alcanzar un mejor conocimiento de la Sagrada Escritura, de modo análogo a como lo hicieran anteriormente Filón<sup>12</sup> y otros autores judíos.

Ahora bien, antes de pasar al análisis de la disputa Celso-Orígenes sobre este punto, tal vez convenga recordar, de modo sumario, la conceptualización básica que de la alegoría tenían los

2 DAVENSON, H.: *Fondements d'une culture chrétienne*, Paris, 1934, pp. 57-68; 82-83.

3 Cfr. AGUA PÉREZ, A. DEL: *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia, 1985, p. 83.

4 Cfr. DODD, C. H.: *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid, 1974.

5 DíEZ MACHO, A.: *Derás y exégesis del Nuevo Testamento*, en Sef 35(1975), p. 37.

6 *BeMidbar Rabbá*, 13, 15.

7 Sobre este punto se puede consultar la obra de JAEGER, W.: *Cristianismo primitivo y paideia griega* (México 1971).

8 Cfr. MARROU, H.-I.: *op. cit.*, p. 411.

9 Cfr. TACIANO: *Discurso contra los griegos*, 29; BAC 116, pp. 612-613. TERTULIANO: *De praescriptione*, 7; CChr. SL 1, pp. 192-193; *Didascalia Apostolica*, I, 6, 1-6; ed. Funk, pp. 12-14.

10 JUSTINO: *I Apología*, XLVI, 2-3; BAC 116, pp. 232-233.

11 ORÍGENES: *Carta a Gregorio*, 1; SC 148, pp. 186-188; BAC 271, p. 616: «Haría votos para que tomaras de la filosofía griega las materias que pudieran ser como iniciaciones o propedéutica para el cristianismo; y de la geometría y astronomía lo que fuere de provecho para la interpretación de las Sagradas Escrituras». Hay que tener en cuenta que la carta origeniana es una respuesta al «agradecimiento» que su discípulo Gregorio le había dirigido por los beneficios recibidos al frecuentar los cursos impartidos por el Maestro alejandrino en Cesarea. En todo el escrito de agradecimiento se percibe el alto nivel de la docencia que ofrecía Orígenes a sus discípulos como iniciación al estudio de la teología.

12 Cfr. DANÍÉLOU, J.: *Filón de Alejandría*, Madrid, 1962, pp. 152-167; SANDMEL, S.: *Philo of Alexandria. An introduction*, New York-Oxford, 1979, pp. 17-28.

tratadistas en Retórica. Según la clásica definición de Quintiliano no es otra cosa «Ἀλληγορία, quam inversionem interpretantur, aut aliud verbis, aliud sensu ostendit, aut etiam interim contrarium»<sup>13</sup>. Definición ésta, como se puede observar, bastante amplia, en la que ciertamente caben nociones como la que los modernos llaman «tipología»<sup>14</sup>, e incluso se puede considerar sinónima de una palabra griega más antigua ὑπόνοια<sup>15</sup>, y de otros vocablos similares<sup>16</sup>.

Así pues, partiendo de estos puntos referenciales estudiaremos primero la actitud de Celso frente a la alegoría cristiana, en segundo lugar, la respuesta de Orígenes y, finalmente, la legitimidad del alegorismo cristiano.

## 1. ACTITUD DE CELSO FRENTE A LA ALEGORÍA CRISTIANA

De Celso como escritor y pensador tenemos pocos datos<sup>17</sup>. Sabemos que se enfrenta al cristianismo, desde una óptica cultural helénica. A los ojos de este filósofo griego, el cristianismo es una doctrina bárbara y absurda, que viene practicada por gentes sin cultura<sup>18</sup>. Pero, sobre todo, lo que le resulta más inaceptable del pensamiento cristiano es la idea de un Dios que se encarna y vive una vida humana<sup>19</sup>. Este hecho le parece que es suficiente para concitar una especie de cataclismo cósmico, puesto que, según él, «a la mínima porción del universo que se cambie, todo rodará trastornado»<sup>20</sup>. Las diatribas de Celso se extienden a todos aspectos del cristianismo, que no analizamos ahora, porque nos apartarían del objetivo que nos hemos propuesto en este trabajo.

---

13 QUINTILIANO: *Institutiones Oratoriae*, VIII, 6, 44; ed. Rademacher, II, p. 124. Es muy similar la definición que ofrece S. Agustín: «Quid est ergo allegoria, nisi tropus ubi ex alio aliud intelligitur» (*De Trinitate*, XV, 9, 15; PL 42, 1.068).

14 La distinción entre «alegoría» y «tipología», podría resultar algo superficial, según Crouzel, si se aplicara a la exégesis alejandrina (Cfr. CROUZEL, H.: «La distinction de la "typologie" et de l'"allégorie"», en *BLE* 65 [1964], p. 174).

15 Este vocablo tiene una significación equivalente a «conjetura», «barrunto» o «sospecha» (Cfr. PLATÓN, *República*, II, 378; ed. Chambry, p. 82).

16 Como podría ser la «metáfora», pues no en vano el propio Quintiliano considera «la alegoría como una metáfora continuada» (*Institutiones*, IX, 2, 92; ed. Rademacher, II, p. 167). Por otra parte, conviene tener en cuenta que la metáfora difiere poco de la «imagen» (Cfr. ARISTÓTELES: *Retórica*, III, 4, 1, 1.406b, 20-24; ed. Cope-Sandys, III, p. 48) y de «enigma» (Cfr. QUINTILIANO: *Institutiones*, VIII, 6, 52; ed. Rademacher, II, p. 126).

17 Sabemos que es autor del *Alethes Lógos* (*Discurso verdadero*), que Orígenes refutará puntualmente en su *Contra Celsum*. La mayor parte de los datos que han llegado hasta nosotros sobre este autor son de fuente origeniana. La bibliografía más relevante sobre este personaje se puede consultar en: MIURA-STANGE, A.: *Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung*, Giessen, 1926; LABRIOLLE, P. de: *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1942, pp. 111-169; ANDRESEN, C.: *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Berlin, 1955); CROUZEL, H.: *Bibliographie critique d'Origène*, Steenbrugis, 1971, s. v. *Celse*; ID., *op. cit.*, Supplément I, Steenbrugis, 1982, s. v. *Celse*; ID., «Chronique origénienne», en *BLE* 1983-1986. La *Chronique* correspondiente a 1987 no hace referencias expresas a Celso.

18 *Contra Celsum*, VI, 14; SC 147, p. 212. Citaremos esta obra por la edición de M. Borret, pues nos parece más completa y actualizada que la del *Corpus* de Berlin de Paul Koetschau, publicada en 1899. Las citas del *Alethes Lógos* que utilizamos vienen reproducidas textualmente en el *Contra Celsum* origeniano.

19 *Ibid.*, IV, 3-5; SC 136, pp. 190-200.

20 *Ibid.*, IV, 5; SC 136, p. 200. Para la traducción castellana empleamos la versión de RUIZ BUENO, D.: *Orígenes. Contra Celso*, BAC 271, Madrid, 1967, aunque a veces no la sigamos literalmente y hagamos una traducción propia. Citaremos esta versión sólo en las notas que referencien un pasaje traducido.

Nuestro interés se centra en la crítica que realiza este autor a la exégesis alegórica, que los cristianos hacen de la Sagrada Escritura<sup>21</sup>. Escribe Celso: «los más moderados entre judíos y cristianos se esfuerzan como pueden en interpretar todo esto alegóricamente; pero hay cosas que no admiten alegoría, sino que son fábulas de la especie más estulta (ἀντικρυς εὐηθέστατα μύθοι λογίζονται)<sup>22</sup>. Orígenes complementa esta visión negativa aduciendo el argumento celsiano de la violencia que lleva consigo la interpretación alegórica, cuando se hace contra la mente del autor: «Celso —dice el Alejandrino— tiene los libros de judíos y cristianos por la cosa más simple y vulgar, y opina que quienes los entienden alegóricamente no hacen sino violentar la mente de los autores»<sup>23</sup>. A lo sumo Celso concederá que «los más moderados de los judíos y de los cristianos tratan de explicar todo esto alegóricamente», añadiendo: «avergonzados de tales historias buscan refugio en la alegoría»<sup>24</sup>.

En suma, se puede afirmar que Celso lanza sus dardos críticos contra el alegorismo cristiano y judío desde una óptica cultural de moldes helénicos, que sólo capta unos aspectos extrínsecos y formales de la Escritura y, que le llevan a una desautorización del uso que hacen los cristianos del alegorismo hermenéutico, por la falta de entidad que observa en los relatos bíblicos. Tal vez este concepto tan peyorativo de la Escritura fuera debido a la ausencia de valores retóricos que observara en ella, pues no hay que olvidar la apreciación negativa inicial que tuvieron también algunos Padres de la Iglesia, como le sucedió a San Agustín antes de su conversión<sup>25</sup>. Pero, aún admitiendo este hecho, nos parece advertir en Celso una falta de conocimientos profundos acerca de la realidad que critica, aunque, como veremos más adelante<sup>26</sup>, sostenga que conocía «todo» lo referente al cristianismo.

Pero, sobre todo, llama la atención que Celso hable de los «moderados» cristianos y judíos que recurren a la alegoría para no avergonzarse de los escritos bíblicos. Casi instintivamente le hace a uno pensar en el viejo aforismo: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Es lo que con otras palabras le dirá Orígenes: «si hay mitos y leyendas dignos de avergonzarse de ellos a la primera, ora se compusieran con oculto sentido, ora de cualquier otra manera ¿de cuáles hay que decir esto con más razón que de los mitos y leyendas griegas»<sup>27</sup>. A la vista de tales afirmaciones nos parece adivinar una clave crítica, que ya antes habían tenido otros filósofos griegos, como los estoicos, frente a los mitos helénicos de considerable inmoralidad, y que les llevó a las interpretaciones alegóricas de los mismos. Celso, a la postre, no hace otra cosa, sino aplicar esta misma falsilla argumentativa a los cristianos.

## 2. CELSO Y LA ALEGORÍA PAGANA

Pasemos ahora a examinar la práctica del alegorismo que hace el propio Celso en base a la

21 *Ibid.*, I, 17; SC 132, p. 120; BAC 271, p. 53: «Seguidamente, tratando de desacreditar los libros de Moisés, acusa (Celso) a los que los interpretan figurada y alegóricamente (τοὺς τροπολογούντας καὶ ἀλληγοροῦντας αὐτήν). Él mismo acusa, según él se imagina, las historias de Moisés y a quienes las interpretan alegóricamente (τοὺς ἀλληγοροῦσι)».

22 *Ibid.*, IV, 50; SC 136, p. 314; BAC 271, p. 288.

23 *Ibid.*, IV, 87; SC 136, p. 402; BAC 271, p. 319.

24 *Ibid.*, IV, 48; SC 136, p. 306; BAC 271, p. 285.

25 Cfr. *Confesiones*, III, 5, 9; BAC 11, p. 133.

26 Vid. infra nota 55.

27 *C. Celsum*, IV, 51; 136, p. 314; BAC 271, p. 288.

mitología griega, para que tengamos un elemento más de juicio, que nos permite una mejor valoración de su diatriba al cristianismo.

Como muestra sírvanos la interpretación que ofrece Celso del pasaje de la *Iliada*, XIV, 18-23 en el que Zeus le dice a Hera:

«¿No recuerdas / cuando yo te colgué del alto cielo, y a los pies te pusiera sendos yunques, y en las manos esposas de oro puro, y allá tu te quedaste, suspendida en el éter y en las nubes?

Los dioses del Olimpo se irritaron, pero nadie, llegándose a tu lado, fue capaz de soltarte, y al que yo en el intento sorprendía, lo agarraba, y, del celeste umbral precipitado, en la tierra paraba medio exánime»<sup>28</sup>.

Celso comenta estos versos homéricos en sentido alegórico cuando escribe: «Toda esa arenga de Zeus a Hera son palabras que dice Dios a la materia; y estas palabras a la materia dan misteriosamente a entender que, estando ésta al principio desordenada, Dios la ordenó trabándola, y adornándola con ciertas proporciones; y de los démones, que rondaban en torno a ella, a cuantos fueron insolentes, los precipitó camino de nuestro mundo»<sup>29</sup>.

Conviene anotar que Celso al hacer esta exégesis del relato homérico se nos muestra como continuador de toda una tradición hermenéutica que se inicia en el siglo VI a. C. con Teágenes de Regio<sup>30</sup>, aunque se adviertan algunos precedentes en Pitágoras<sup>31</sup> y Heráclito<sup>32</sup>. La interpretación que nos presenta Celso parece inspirada en Ferécides, como sostiene Orígenes<sup>33</sup>. De todas formas, la exégesis celsiana de este pasaje es más bien deudora del estoicismo clásico, y más en concreto, de Crisipo, como han subrayado Buffière<sup>34</sup> y Pépin<sup>35</sup>. Este último sugiere también un posible influjo de Plutarco, quien es un capítulo *De Iside et Osiride*<sup>36</sup> hace una amalgama sincrética entre los datos de la teogonía de Hesíodo, la leyenda egipcia de las tribulaciones de Isis y el mito platónico del nacimiento de Eros; para deducir de ahí el alegorismo de la generación del mundo a partir de la unión de un primer principio y de la materia<sup>37</sup>.

Tal vez convenga añadir que el filósofo griego trae a colación este capítulo XV de la *Iliada*, con su correspondiente interpretación, para atacar la genuinidad de la demonología cristiana e

28 *Iliada*, XV, 18-24; ed. Mazon III, p. 66.

29 *C. Celsum*, VI, 42; SC 147, p. 283; BAC 271, p. 425.

30 Un escolio de la *Iliada*, XX, 67, conservado por Porfirio, remonta a Teágenes la iniciación de la exégesis alegórica (Cfr. PÉPIN, J.: *Mythe et Allégorie*, [Paris 1976], pp. 97-98). Taciano enumera a Teágenes en primer lugar como comentarador de Homero (*Oratio ad Graecos*, XXXI; BAC 116, p. 614). Wehrli, sin embargo, sostiene más bien el origen estoico de la exégesis alegórica (Cfr. WEHRLI, F.: *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Diss. Basel, [Berna-Leipzig, 1928], pp. 89-91).

31 PORFIRIO: *Vita Pyt.*, XXXVI; ed. Nauck, p. 36.

32 HERÁCLITO, en TEMISTIO: *Orationes*, V; ed. Downey, I, p. 101.

33 *C. Celsum*, VI, 42; SC 147, p. 282.

34 Cfr. BUFFIÈRE, F.: *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Diss. (Paris, 1956), pp. 115-117.

35 PÉPIN, J.: *op. cit.*, p. 451.

36 PLUTARCO: *De Iside et Osiride*, LVII, 374; ed. Sieveking, p. 57.

37 Cfr. PÉPIN, J.: *op. cit.*, p. 182. Sobre la concepción de Plutarco acerca de la materia se puede consultar el c. 58 de su tratado de *De Iside et Osiride*. De dicho capítulo nos parece interesante subrayar las apreciaciones que hace el autor sobre el modo de utilizar los mitos, cuando afirma que «no se deben emplear los mitos como se haría con unas demostraciones rigurosas (οὐχὼς λόγους παμπαν ὄσιν), sino más bien, tomar de cada uno lo que se refiere a un asunto y tiene con él una similitud» (PLUTARCO: *op. cit.*, LVIII, 374; Sieveking, p. 58).

intentar demostrar que el cristianismo ha tomado su demonología de los mitos griegos. Se trata, pues, de señalar un argumento más, dentro del *Alethes Lógos*, contra el pensamiento cristiano.

Pero no es nuestro propósito estudiar las argumentaciones puntuales de Celso y, por consiguiente no entraremos en comprobaciones históricas sobre el origen de la demonología cristiana. Al citar este pasaje celsiano hemos querido simplemente poner de relieve, que Celso para descalificar el cristianismo tiene que recurrir al alegorismo de los mitos helénicos, puesto que considerados en sí mismos no se advierten posibilidades de comparación —no digamos ya de coherencia y sistematización— con el cristianismo. Este modo de proceder celsiano es denunciado enérgicamente por Orígenes, quien se indigna porque el apologista pagano ataca la alegoría cristiana, cuando él mismo hace suya esa lectura hermenéutica de los mitos griegos (Ἀποδείξάμενος δὲ τὰ Ἑλλήνων πλάσματα)<sup>38</sup>.

### 3. ORÍGENES CONTRADICTOR DE CELSO

Bastaría una simple lectura del *Contra Celsum* para percatarse de la oposición diametral de Orígenes respecto a Celso. Pero este dato, que podríamos calificar de normal en un sentido polémico, requiere un análisis más pormenorizado en relación con el uso de la alegoría por el Alejandrino. Para Orígenes la alegoría es una figura retórica que no se debe utilizar indiscriminadamente para interpretar los viejos mitos helénicos. Primero habrá que examinar si las alegorías son sensatas y, después, si esos dioses tienen existencia real y si son dignos de culto<sup>39</sup>.

Con estos requisitos o pasos previos al empleo del alegorismo trata Orígenes de desautorizar el uso que hace Celso de la exégesis alegórica, como «refugio» ante la vergüenza que puede provocar la interpretación literal de algunos relatos míticos. Es, paradójicamente, el mismo razonamiento que el filósofo griego empleara contra los cristianos el que, por un efecto «boomerang», se vuelve contra él<sup>40</sup>.

La línea argumental origeniana trata de poner de manifiesto que los mitos y leyendas de los griegos son inadecuados para el alegorismo por la propia deshonestidad del relato. Orígenes recuerda algunos casos más llamativos: los dioses hijos que mutilan a los dioses padres<sup>41</sup>; los padres dioses que se comen a sus hijos<sup>42</sup>; la diosa que ofrece a su esposo una piedra en lugar de su hijo<sup>43</sup>; el padre que tiene trato sexual con su hija<sup>44</sup>; la mujer que intenta encadenar al marido con la complicidad de sus parientes<sup>45</sup>. Y a continuación dirá textualmente: «¿Qué necesidad tengo yo de enumerar las absurdas leyendas de los griegos sobre sus dioses, vergonzosas de

38 *C. Celsum*, VI, 42; SC 147, p. 282.

39 *Ibid.*, III, 23; SC 136, p. 54; BAC 271, p. 192: «Más si los que defienden estos mitos se acogen a las alegorías (ἐπὶ ἀλληγοσίαις καταφεύγουσιν), hay que averiguar puntualmente si tales alegorías contienen algo sano (τὸ ὑγιές); y averiguar puntualmente también si, quienes fueron despedazados por los titanes y derribados del trono celeste, pueden tener existencia real y ser dignos de culto y adoración».

40 Vid. supra nota 24.

41 HESÍODO: *Theogonia*, 168-182; ed. Mazon, p. 38.

42 Éste es el caso de Cronos descrito también por HESÍODO: *op. cit.*, 459-460; ed. Mazon, p. 48.

43 Se está refiriendo a Rea (*Ibid.*, 485-491; ed. Mazon, p. 49).

44 Recuerda Orígenes una leyenda órfica, que presenta a Zeus raptando a Perséfone (Cfr. CHADWICK, H. *Origen: Contra Celsum*, Cambridge, 1965, p. 223, nota 3).

45 Hera, Poseidón y Atenea proyectan encadenar a Zeus (HOMERO: *Ilíada*, I, 400; ed. Mazon I, p. 18).

suyo, por más que las interprete alegóricamente (ἀλληγορούμενας)?»<sup>46</sup>. Cita, a mayor abundamiento, y en este mismo sentido la interpretación que realiza Crisipo de Solos de cierta pintura de Samos en la que se representa a Hera y a Zeus en una actitud obscena<sup>47</sup>, cuyo sentido alegórico sería el siguiente: Hera representaría a la materia recibiendo las «razones seminales» de dios (Zeus) y las conservaría en sí misma para el orden del universo<sup>48</sup>. En síntesis, cabe afirmar que para Orígenes en todos los casos citados subsiste la obscenidad del mito, aun cuando se intente paliar con exégesis alegóricas.

Una de las invectivas, de tono menor, que Celso lanza contra el cristianismo es, sin duda, la consideración peyorativa que le merece el hecho de que la mayor parte de sus componentes sean gentes sencillas<sup>49</sup>. El Alejandrino no tiene inconveniente en aceptar esta crítica, es más, le va a servir para formular un contragolpe dialéctico. Acusa a Celso y a quienes participan de sus ideas de tener una piedad reservada a círculos intelectuales, capaces de hacer una exégesis alegórica superadora de las groseras leyendas míticas, pero incapaces de llegar al pueblo sencillo: «Considera –le indica a Celso– que tu escuadrón de escritores (τόγμα των σών συγγραφέων) se preocupó muy poco de los lectores sencillos y, por lo visto, sólo compusieron esa que tú llamas «su filosofía propia» (την ιδίαν φιλοσοφίαν) para quienes fueran capaces de entenderla figurada y alegóricamente (τροπολογησαι καὶ ἀλληγορησαι δυναμένοις)»<sup>50</sup>.

Detrás de estas consideraciones origenianas atisbamos el esquema de una concepción exegética que se proyecta en dos niveles hermenéuticos: el de aquellos que alcanzan el sentido espiritual y el de los restantes<sup>51</sup>. Desde este punto de vista Orígenes corrobora el carácter reductivo de la mitología griega, a la par que destaca la amplitud del mensaje cristiano que puede ser captado directamente por la gente sencilla. Todo ello nos lleva a situar comparativamente el sentido literal de los mitos y el de la Biblia, como base para poder establecer un posterior

46 C. Celsum, IV, 48; SC 136, p. 308; BAC 271, p. 285.

47 Algunos autores de la antigüedad censuraron la inmoralidad de esta pintura (Cfr. DIÓGENES: *Chrysippus*, VII, 187; ed. Hicks II, p. 296), pero sobre todo fueron escritores cristianos los que manifestaron una posición más crítica (Cfr. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA: *Ad Autolyicum*, III, 8; CorpAp. VIII, p. 210; *Homilías Pseudo-Clementinas*, V, 18; GCS 42, p. 100). Según la opinión de Cipriano de Antioquía la unión de Zeus y Hera es interpretada como la unión del éter y del aire (Cfr. NILSSON, M. P.: *Greek Mysteries in the Confession of St. Cyprian of Antioch*, en HThR 40 [1947], pp. 167 y ss).

48 C. Celsum, IV, 48; SC 136, p. 308.

49 *Ibid.*, III, 55; SC 136, pp. 128-130. Para Celso esta popularidad lleva incorporada una connotación muy negativa de incultura y debilidad (Cfr. LABRIOLE, P. de: *op. cit.*, pp. 123-124).

50 *Ibid.*, I, 18, SC 132, p. 122; BAC 271, p. 54.

51 Cfr. ORÍGENES: *De Principiis, praef.*, 8; SC 251, pp. 84-86. Sobre la exégesis origeniana se puede consultar: ZOELLIG, A.: *Die Inspirationslehre des Origenes*, Freiburg, 1902; DEN BOER, W.: «Hermeneutic Problems in Early Christian Literature», en *VigChr* 1, 1947, pp. 163-167; GUILLET, J.: «Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu», en *RSR* 34, 1947, pp. 257-302; DANIELOU, J.: *Origène*, (Paris, 1948); ID., «L'unité des deux Testaments dans l'oeuvre d'Origène», en *RSR* 22, 1948, pp. 27-56; ID., «Origène comme exégète de la Bible», en *StPatr* 1 (TU 63), pp. 280-290; GRUBER, W.: *Die pneumatische Exegese bei den Alexandrinern: Ein Beitrag zur Noematik der heiligen Schrift* (Graz, 1957); HANSON, R. P. C.: *Allegory and Event; A Study fo the Sources of Origen's Interpretation of Scripture* (London, 1959); LUBAC, H. de: «A propos de l'allégorie chrétienne», en *RSR* 47, 1959, pp. 5-43; ID., *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Paris, 1959-1964); WILKINSON, J. D.: «A Defence of originist allegory», en *StPatr* 6 (TU 81), pp. 264-288; CROUZEL, H.: «La distinction de la "typologie" et de l'allegorie», en *BLE* 65, 1964, pp. 161-174; MAC LEOD, C. W.: «Allegory and Mysticism in Origen and Gregor of Nisse», en *JThS* 22, 1971, pp. 362-379; PERI, V.: «Criteri di critica semantica dell'esegesi origeniana», en *Aug.* 15, 1975, pp. 5-27; SIMONETTI, M.: *Lettera e/o Allegoria: Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Roma, 1985); TORJESEN, K. J.: *Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis* (Berlin-New York, 1986).

alegorismo. El Alejandrino muestra a Celso no sólo la falta de honestidad de los mitos griegos, sino también la dificultad de su interpretación literal.

Orígenes presentará además otro argumento de mayor rango, que se podrá alinear en el ámbito de las grandes tradiciones helénicas y que se apoya en la concepción griega de la εὐσεβεία<sup>52</sup>. Para el Maestro alejandrino esta virtud le merece una alta estima, recordando un pensamiento de Platón en el *Filebo*: «Porque mi reverencia, ¡oh Protarco! a los nombres de los dioses es muy profunda»<sup>53</sup>. Apoyado en este texto deducirá que por respeto al nombre de Dios y al de las criaturas no debamos aplicar el nombre de los dioses mitológicos ni al verdadero Dios, ni siquiera a las realidades del mundo físico. «Así pues —dirá textualmente— nosotros tenemos verdadera reverencia al nombre de Dios y a sus hermosas criaturas, hasta el punto de que, ni so pretexto de interpretación tropológica (προφάσει τροπολογίας) admitimos escrito alguno que pueda corromper a los jóvenes»<sup>54</sup>. Es decir, la εὐσεβεία para con Dios mueve a Orígenes a declarar incongruente el alegorismo mítico de los griegos por la falta de verdad que descubre en ellos. Y de ahí deducirá que la alegoría de una falsedad sería una falta de reverencia a Dios y a las cosas creadas, con el subsiguiente efecto corruptor en los jóvenes.

Por si no fueran suficientes las razones ya esgrimidas por Orígenes nos ofrece una más, que atañe personalmente a Celso. Entiende que el filósofo griego ha leído la Sagrada Escritura<sup>55</sup> con un prejuicio que le lleva a la parcialidad, con cierta dosis de mala fe. Esto lo detecta, por ejemplo, cuando comenta el pasaje de Gen 2, 8-9 en el que se describe el Paraíso plantado por Dios<sup>56</sup>. Aquí Celso —según Orígenes— omitirá, de propósito, aquellos elementos de la narración bíblica «capaces por sí mismos de convencer al que con buena voluntad leyere que todo esto debe entenderse tropológicamente, sin menoscabo de la reverencia»<sup>57</sup>. El Alejandrino ve en el paso genesiaco un cierto paralelismo con algunos mitos griegos; concretamente con un texto del *Banquete* de Platón<sup>58</sup>, en donde este autor habla del jardín de Zeus y del mito del nacimiento de Eros<sup>59</sup>. Por ello, piensa

---

52 La expresión de Orígenes εὐσεβείαν εἰς τὸν δημιουργὸν tiene una gran fuerza en este contexto. Acerca de la εὐσεβεία ver: LOENEN, D.: *Eusebein en de kardinale deugden* (Amsterdam, 1960); KAUFMANN-BUEHLER, D.: *Eusebeia*, en RAC 6, 985-1.052; COHEN, S. M.: «Sokrates on the Definition of Piety: Euthyphro 10 A - 11 B», en *JHP* 9, 1971, pp. 1-13; FOERSTER, W.: εὐσεβής en GLNT 11, 1971, 1.458-1.486.

53 *Filebo*, 12; ed. Diès, p. 3. Orígenes emplea el término δέος, que se puede traducir por reverencia (C. *Celsum*, IV, 48; SC 136, p. 308; BAC 271, p. 286).

54 C. *Celsum*, IV, 48; SC 136, p. 38; BAC 271, p. 286. La referencia última de rechazar el mito porque corrompe a la juventud es claramente platónica, Platón no admitía, ni siquiera como alegoría, las ficciones de Homero por el peligro que podían representar para los niños, cuyas mentes no sabrían discernir adecuadamente la ficción de lo que no lo es (Cfr. PLATÓN: *República*, II, 377-378; ed. Chambry, VI, pp. 79-82).

55 El mismo Celso en un fragmento del *Discurso verdadero* dice: «Si quieren, por fin, responderme, no como a quien busca información, pues lo sé todo, sino como a quien se interesa por igual por uno y otro bando, la cosa iría de perlas» (C. *Celsum*, I, 12; SC 132, p. 106; BAC 271, p. 48). Esta afirmación tan rotunda de «lo sé todo» parece algo exagerada. Celso debería conocer seguramente el *Génesis*, y puede que también el *Éxodo*, el *Deuteronomio*, algunos libros proféticos, como algunos párrafos de los *Salmos*, *Jonás* y *Daniel*, los Evangelios de *Mateo*, *Lucas* y *Juan*. Y es dudoso que conociera los *Hechos de los Apóstoles*, ni tampoco las *Epístolas* de San Pablo (LABRIOLLE, P. de: *op. cit.*, pp. 125-126).

56 Para Celso este paso es una ficción, similar a los «cuentos de viejas» (C. *Celsum*, IV, 39; SC 136, p. 282).

57 *Ibid.*, BAC 271, pp. 276-277.

58 *Banquete*, 203; ed. Robin, pp. 54-55.

59 C. *Celsum*, IV, 39; SC 136, pp. 284-286. Orígenes insinúa la hipótesis de un conocimiento bíblico por parte de Platón, basándose en la opinión de algunos autores que no cita, pero entre los que se podría adivinar el nombre de Clemente de Alejandría (*Stromata*, II, 18, 78; GCS 52 (15), p. 153). También se podría interpretar como un eco de Justino (*Apología*, I, 44, 8-10; BAC 116, p. 230).



que Celso ha podido considerar esas similitudes como favorecedoras de una benevolente acogida del escrito mosaico, al poderlo interpretar alegóricamente, como en el mito platónico; y en consecuencia, omite estos pasajes maliciosamente (κακοήθειαν)<sup>60</sup>. La denuncia de falta de *fair play* en esta actitud de Celso tiene una considerable gravedad, superior a la que tendría en nuestros días, puesto que en la antigüedad un filósofo debía llevar un género de vida acomodado a los principios que profesaba<sup>61</sup>.

#### 4. LEGITIMACIÓN DEL ALEGORISMO ORIGENIANO

Orígenes, como ya señalamos anteriormente, trata de subrayar la actitud contradictoria de Celso cuando éste descalifica el empleo de la exégesis alegórica en la Biblia. El punto central de su argumentación contra Celso estribará en decirle: Si consideras que es legítima la interpretación alegórica de los mitos ¿por qué, sin caer en el ridículo, te atreves a negar a los cristianos la posibilidad de hacer lo mismo con sus Escrituras?

En el núcleo del razonamiento origeniano está latiendo un dilema que podría formularse del siguiente modo: O la exégesis alegórica de los mitos griegos es legítima, y entonces la de los relatos bíblicos lo es también; o si la segunda es condenable, entonces *a fortiori*, la primera debe serlo también<sup>62</sup>. Para el Maestro alejandrino es preciso admitir —al menos— que las mismas razones que abonan el uso de la alegoría para explicar los mitos paganos, lo son también para la exégesis alegórica de lo que Celso piensa que son los mitos cristianos.

Pero, además, si avanzamos un poco más en la comparación entre ambos alegorismos, siguiendo el pensamiento de Orígenes, llegaremos a la conclusión de que la alegoría cristiana tiene una posición ventajosa respecto a la de los mitos. El razonamiento es bastante claro: La interpretación simbólica de los mitos griegos es algo que se ha establecido *a posteriori*, y que ignora o desconoce el deseo del autor sobre dicha hermenéutica, puesto que en realidad sólo conocemos la literalidad de esos escritos. En cambio, la exégesis alegórica de la Biblia podemos decir que se encuentra en ella misma, puesto que un hagiógrafo como San Pablo, realiza en sus propios escritos este tipo de exégesis. Un ejemplo de lo que acabamos de decir se encuentra en la interpretación paulina de Génesis XVI y XXI, a propósito de las dos mujeres de Abrahám, Sara la mujer libre y Agar, la esclava. El Apóstol entiende que estas dos mujeres son figuras de las dos Alianzas, la de la Jerusalén terrestre y la de la Jerusalén celestial<sup>63</sup>. De ahí que Orígenes se pronuncie sobre este particular diciendo: «Que las esposas y las sirvientas hayan de interpretarse de modo alegórico (ἀνάγεσθαι ἐπὶ προτολογίαν) no lo enseñamos nosotros de nuestra cosecha, sino que lo hemos recibido de hombres sabios que nos han precedido. Uno de ellos, incita a sus oyentes a la interpretación tropológica de estos términos: Decidme los que leéis la ley ¿es que no oís la ley misma?»<sup>64</sup>.

Hay que tener en cuenta además, el gran valor argumental que se concedía en la antigüedad a las *auctoritates*. Este valor se acrecienta cuando se trata de San Pablo y de un escrito, el

60 C. Celsum, IV, 39; SC 136, p. 286.

61 Cfr. QUACQUARELLI, A.: *La retorica al bivio. (L'Ad Nigrinum e l'Ad Donatum)*, Roma, 1956, pp. 11-23.

62 PÉPIN, J.: *op. cit.*, p. 456.

63 Gal 4, 21-31, A. del Agua considera que el Apóstol en este pasaje hace una exégesis de tipo midrásico (DEL AGUA, A.: *op. cit.*, p. 289).

64 C. Celsum, IV, 44; SC 136, p. 298; BAC 271, p. 281.

*Contra Celsum*, que va dirigido a los cristianos para quienes los escritos del Apóstol se consideran divinamente inspirados y forman parte de la Escritura.

Por si fuera poca la autoridad paulina, Orígenes recurre a otras autoridades procedentes no ya del campo cristiano, sino del judío, como sucede con Filón<sup>65</sup> y Aristóbulo<sup>66</sup>, o incluso del mundo pagano, como ocurre con Numenio<sup>67</sup>, a quienes cita expresamente<sup>68</sup>. Del último de los autores mencionados escribirá Orígenes: «Yo sé, por otra parte, del pitagórico Numenio, comentarista excelente de Platón y predicador de la doctrina de Pitágoras, que en muchos pasajes de sus escritos, cita a Moisés y a los profetas y los interpreta, no sin probabilidad, alegóricamente; así en su libro *Epops* y los libros *Sobre los números*, y en los *Sobre el espacio*, y en el libro tercero *Sobre el sumo bien*, trae cierta historia sobre Jesús, aunque sin indicar su nombre, y la entiende alegóricamente; si acertada o desacertadamente, no es éste el momento de decidirlo. También alude a la historia de Jannés y Jambrés<sup>69</sup>, que tuvieron que ver con Moisés»<sup>70</sup>.

El razonamiento del Maestro alejandrino nos parece impecable: Si la interpretación alegórica de la Escritura ha sido ya anteriormente realizada por hombres, que han recibido el apelativo de sabios, nada impide que otros hombres posteriores en el tiempo, los cristianos, realicen legítimamente el mismo tipo de exégesis. Incluso entiende que este procedimiento hermenéutico de la Escritura no es patrimonio exclusivo de una élite intelectual, como sucedía con los mitólogos griegos, sino que podía estar al alcance de todas las gentes, incluidas las más sencillas, como señalábamos más arriba<sup>71</sup>. Moisés —según el Alejandrino— ha procedido como un buen rétor que tiene en cuenta en sus palabra un doble nivel de percepción: el de la literalidad para la muchedumbre del pueblo judío, y el de una mayor inteligencia haciendo escritos llenos de especulación (πλήρη θεωσίας) para gentes de mayor calidad intelectual<sup>72</sup>.

## 5. CONCLUSIONES

I. Una de las primeras cosas que llama la atención en la polémica celsiana es el empleo del alegorismo como arma dialéctica contra los cristianos. Este tropo retórico, que era señalado pacíficamente por los gramáticos a la generalidad de los estudiantes, con independencia de la

---

65 Cfr. POPKIN, R. H.: *Philo Judaeus*, en EJ, 13, 409-421. Es conocida la influencia que tuvo este pensador judío en Orígenes y en otros Padres de la Iglesia, especialmente en San Ambrosio.

66 Fue un judío alejandrino del siglo II a. C., que se dedicó a la filosofía peripatética y realizó una exégesis alegórica del Pentateuco (Cfr. GAFNI, I.: *Aristobulus of Paneas*, en EJ 3, 443-445).

67 Cfr. BEUTLER, R.: *Numenios*, en RECA, Sup. VII, 664-678.

68 *C. Celsum*, IV, 51; SC 136, pp. 314-316.

69 Este pasaje de Numenio al que alude Orígenes, lo encontramos referenciando a Ex 7, 11, aunque en el texto bíblico no se mencionen a estos magos egipcios con sus nombres propios; no obstante, las tradiciones rabínicas y talmúdicas sobre dichos nombres son numerosas (Cfr. VIGOROUX, F.: *Jannès*, en DB (V), 3, 1.119-1.120).

70 *C. Celsum*, IV, 51; SC 136, p. 316; BAC 271, pp. 288-289.

71 Vid. supra nota 50.

72 *C. Celsum*, I, 18; SC 132, p. 122; BAC 271, p. 54: «Moisés, empero, hizo en sus cinco libros a la manera de un excelente rétor, que estudia cuidadosamente la forma, y presenta dondequiera el doble sentido de las palabras; así a la muchedumbre de los judíos que se puso bajo su ley, no les dio ocasión alguna de daño en materia moral, ni, por otra parte, dejó de ofrecer, a los pocos que pueden leer con mayor inteligencia, una escritura que se presta sobradamente a la especulación, para quienes son capaces de inquirir su sentido». Vid. supra nota 51.

religión que profesaran, adquiere en Celso una carga religiosa, que parece extrapolar un tanto los límites de su lícito uso.

La desautorizante actitud de Celso hacia el alegorismo cristiano pensamos que obedece a una toma de conciencia apologética en favor de la mitología griega que debe entenderse desde una óptica de totalidad que emerge del *Alethes lógos*.

Otra característica que nos parece advertir en Celso es que su crítica a la exégesis alegórica de la Biblia es más bien extrinsecista. Denota una falta de conocimientos en profundidad acerca de la hermenéutica rabínica y eclesial, pero sobre todo, de las tradiciones interpretativas de ambas comunidades; aunque tal vez por imperativos del discurso dialéctico sostuviera que lo conocía «todo» a este respecto.

También se constata en el filósofo griego una actitud defensiva y exclusivista en relación al alegorismo del patrimonio mitológico griego. Casi podría hablarse de una postura de defensa «nacionalista» de dicho patrimonio, aunque lógicamente esta palabra no tenga las connotaciones actuales. Pero no se debe olvidar el profundo sentido religioso que tenía la *pólis* griega.

2. Orígenes en su escrito *Contra Celsum* intenta ofrecer a sus lectores una réplica puntual de cada uno de los ataques celsianos. Es un método dialéctico que nos ha permitido conocer en su literalidad los principales pasajes del *Alethes lógos*, que han podido llegar así hasta nosotros. El Alejandrino argumenta utilizando, en muchas ocasiones, el mismo raciocinio de su oponente, pero volviéndolo contra su iniciador como un auténtico «boomerang». Esto se observa muy claramente cuando desacredita el uso de la alegoría en los mitos por su falta de honestidad y de verdad, de la misma forma como Celso declaraba improcedente la alegoría bíblica al considerar el relato escriturístico una simple fábula de baja calidad.

Pero Orígenes va más allá que su adversario al ponernos de manifiesto la incongruencia de la diatriba celsiana, puesto que ataca la falta de lógica en su argumentación más nuclear. Si Celso admite la alegoría mítica por la misma razón debería también admitir la alegoría bíblica.

También destacaríamos la superioridad erudita del Alejandrino, especialmente cuando formula su argumento *per auctoritates*. Aquí se nos muestra como un experto conocedor del mundo griego clásico y de los intérpretes judíos, en especial de Filón, que comentaron la Escritura. Y a todo ello es preciso añadir su enorme *auctoritas* como exegeta de la Biblia, que marca todo un hito en la historia de la hermenéutica. Por consiguiente, en este punto la superioridad origeniana en relación con su rival es muy considerable.

Orígenes muestra igualmente a su adversario la «novedad» que comporta la alegoría cristiana: su carácter eminentemente tipológico. Es decir, los cristianos consideran determinados personajes y acontecimientos del Antiguo Testamento como «typos» de figuras o realidades neotestamentarias. O dicho de otra manera, algunos pasajes veterotestamentarios son una caracterización anticipada y profética —en ocasiones—, de las realidades salvíficas inauguradas con la venida de Cristo. Esta alegorización tipológica será profusamente empleada por el Alejandrino.

3. Por último, si comparamos los razonamientos de los dos polemistas desde una óptica de coherencia interna: la de Orígenes como adversario de la alegoría pagana y defensor de la cristiana, y, la de Celso justamente a la inversa, podría pensarse en una situación equivalente<sup>73</sup>. Pero si observamos, con atención, los planteamientos y argumentaciones del Alejandrino nos será fácil concluir que éstos tienen una mayor congruencia interna que los de su oponente.

---

73 PÉPIN, J.: *op. cit.*, p. 461.

Si pasamos a confrontar los aspectos formales de la disputa advertiremos unos excesos —no bien justificados en Celso— de presunción y de desprecio, no ya sólo por lo que se refiere a las Escrituras cristianas, sino también por la minusvaloración que hace de los cristianos, cuyo contingente más elevado estaba representado por gentes sencillas y de escasa cultura. Esta actitud contrasta con el tono más moderado y dialogante de Orígenes.

En síntesis, diríamos que la misma existencia de esta polémica pone en evidencia la realidad de compartir unos modos culturales de expresión —como son los alegóricos— que se asumen por los cristianos.