



Estefanía Sottocorno. “*Ningún justo es una rana*: la semejanza como problema hermenéutico”. *Circe, de clásicos y modernos* 29/2 (julio-diciembre 2025). DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/circe-2025-290205>

NINGÚN JUSTO ES UNA RANA: LA SEMEJANZA COMO PROBLEMA HERMENÉUTICO

Estefanía Sottocorno

[Universidad Nacional de Tres de Febrero]

[estefaniasottoc@gmail.com]

ORCID: 0000-0003-3622-4834

Resumen: La equivocidad del término ‘semejanza’ da lugar a un diálogo de sordos entre Celso y Orígenes. Si este trae a primer plano los riesgos de malinterpretar los textos bíblicos, pletóricos de sentidos ocultos que escapan a las miradas desprevenidas, Celso se muestra insensible frente a las sutilezas de la textualidad bíblica, aun cuando promociona la interpretación alegórica en el intento de salvar relatos en ocasiones impíos, como los de la tradición épica, que osan atribuir acciones sumamente viles a las divinidades. Orígenes apela a la autoridad de Filón en materia hermenéutica para desactivar los ataques del paganismo a la doctrina cristiana de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios.

Palabras-clave: Orígenes; Celso; semejanza; creación; hermenéutica

No Righteous Man Is a Frog: Resemblance as a Hermeneutical Problem

Abstract: The equivocality of the term “resemblance” gives rise to an inconclusive dialogue between Celsus and Origen. While the latter foregrounds the risks of misinterpreting biblical texts, replete with hidden meanings that escape unwary eyes, Celsus remains insensitive to the subtleties of biblical textuality, even as he promotes allegori-



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución - No Comercial - Compartir Igual) a menos que se indique lo contrario.
CIRCE N° 29/2 / 2025 / pp. 125-137

cal interpretation in an attempt to salvage sometimes impious stories, such as those from the epic tradition, which dare to attribute extremely vile actions to divinities. Origen appeals to Philo's authority on hermeneutics to defuse pagan attacks on the Christian doctrine of the creation of man in the image and likeness of God.

Keywords: Origen; Celsus; resemblance; creation; hermeneutics

En el *Contra Celso*, Orígenes alude repetidamente a murciélagos, gusanos y ranas. Tales digresiones zoológicas apuntan directamente a la semejanza que, de acuerdo con el libro del Génesis (1.26), existe entre el hombre y Dios. En efecto, este pasaje bíblico se le ha vuelto problemático, en la medida en que busca defender la validez de su contenido frente a las impugnaciones de paganos como Celso. Este, que simpatiza con ideas platónicas y estoicas, según se infiere del tratado origeniano, encuentra ciertamente presuntuosa la semejanza que reivindican judíos y cristianos, teniendo en cuenta que, si Dios ha de ser considerado artífice de lo inmortal, es decir, del alma, no es posible adjudicarle, en cambio, la creación de los cuerpos mortales. Antes bien, estos deben ser vinculados con la materia y, desde este punto de vista, los cuerpos de animales y hombres resultan indistinguibles:

El alma, desde luego, es obra de Dios, pero el cuerpo es de otra naturaleza, y en cuanto a esta, el cuerpo del hombre en nada se diferencia de un murciélago, de un gusano o de una rana. La materia es la misma, y a la misma corrupción están sujetos (4.52).

Ahora bien, dado que la semejanza postulada dentro del marco bíblico afecta, justamente, al principio anímico y no al corporal, Orígenes se pregunta si no se trata de un argumento *ad hominem*: “¿sólo a cristianos y judíos, por no ser de vuestro gusto sus doctrinas, los vilipendiáis y parangonáis con todos esos animales?” (4.24). El *Contra Celso* es, por cierto, un claro exponente de la literatura apologética cristiana de los siglos II y III, cuyos objetivos, como sintetiza con precisión H. CHADWICK (1953: 9-11), consisten en demostrar a las autoridades romanas que el cristianismo no representa una amenaza para la salud del Imperio, y a las élites, que el mensaje no va dirigido exclusivamente a las mentes más simples; con esto último, por lo demás, Orígenes se muestra especialmente comprometido.

Sin impugnar de entrada aquella sospecha, conviene examinar más de cerca el argumento de Celso. La idea según la cual Dios solo crea lo inmortal se encuentra en el *Timeo*, diálogo al que Orígenes remite en más de una ocasión como fuente de las ocurrencias de su contrincante¹. En *Timeo* 69c, por cierto, leemos: “El dios en persona se convierte en artífice de los seres divinos y manda a sus criaturas llevar a cabo el nacimiento de los mortales”. Esta afirmación cobra pleno sentido para el debate entre Orígenes y Celso, cuando logramos situarla en el marco más amplio de la labor del demiurgo, de acuerdo con la concepción platónica. En 29e, en efecto, se afirma que Dios forja el universo movido por su extrema bondad, de manera tal que no puede querer, mezquinamente, que el producto de su acción no resulte lo mejor posible, esto es, semejante a su propia bondad. Esta, a su vez, es postulada en términos de orden, de manera tal que la voluntad global de semejanza se despliega sobre un sustrato que preexiste bajo la forma de la impermanencia y el desorden y que, como tal, no puede ni siquiera ser nombrado (69b-c)². Es de suponer, entonces, que tal sustrato ofrezca cierto grado de resistencia a la fuerza ordenadora, lo que explica que el producto no aparezca como una copia cabal de la divinidad, sino como lo semejante, en la medida de lo posible. Celso, por su parte, abona la dialéctica inmortal/mortal con una nota ulterior, “el mal es inherente a la materia y habita entre lo mortal” (4.65), que Orígenes rechaza y vincula explícitamente con otro pasaje platónico, correspondiente a *Teeteto*, 176a: “Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí”.

No hace falta escarbar demasiado para identificar los principales puntos de desavenencia entre ambos. Acaso el más evidente se halla, precisamente, en la concepción de la materia, puesto que si Celso puede pensarla, en línea con la tradición platónica, como lo informe preexistente, que habrá de cobrar determinaciones solo a partir de la acción del demiurgo, Orígenes considera impío “decir que la materia es ingénita y coeterna con el Dios ingénito” (*Sobre los principios* 2.1.4). Así, a la lógica de los filósofos griegos –nada proviene de la nada–, el alejandrino opone la axiología cristiana –Dios sí es capaz de fabricar el universo, incluida su materia, de la nada–; no obstante, también hace valer la lógica a favor de su tesis, cuando observa que una materia increada plantea idéntica pregunta por la procedencia: si nada viene de la nada, ¿de dónde viene la materia? En todo caso, conviene situar a Dios en el origen, pues de lo contrario, habría que recurrir a una aparición “de modo fortuito”.

1 En 4.54, le adjudica directamente una operación de paráfrasis del *Timeo*; en 6.16-18, Celso es pintado como admirador de Platón y defensor de la tesis según la cual Jesús habría leído y contaminado ciertas ideas platónicas: “Jesús, que nació y se crió entre los judíos, que era tenido por hijo de José, el carpintero [...] habría leído a Platón”.

2 Los lectores interesados encontrarán más información al respecto en el artículo de COSTA (2009).

Por lo demás, es aplicando esa misma lógica que los paganos arriban a la conclusión del mal como inherente a la materia, puesto que si el demiurgo manifiesta su bondad en la creación del universo a su semejanza y esa semejanza se revela como orden, entonces la materia desordenada (*Timeo* 30a) tiene la valencia exacta de su contracara. Orígenes, que había puesto en Dios su causa, no puede suscribir esta tesis, que equivaldría a hacerlo responsable de la existencia de la maldad. De modo que en este punto ambos coinciden, –“que el mal no venga de Dios es cosa cierta”, concede Orígenes a Celso en 4.66–, así como en el señalamiento del rol que tiene el libre albedrío en las decisiones de los seres racionales. Ahora bien, si la argumentación de Orígenes apunta en primera instancia a excluir de ese rol a la materia, dado que “la naturaleza corpórea no tiene en sí el principio generador de la impureza, que es la maldad” (3.42), para puntualizar a continuación que “la culpa de la maldad que hay en cada uno la tiene su propia voluntad y esa maldad es el mal, y males son también las acciones que proceden de ella” (4.66), la filosofía griega encuentra en el desorden un factor capaz de vincular la materia y el libre albedrío, en relación al problema del origen del mal. En efecto, tal como la bondad del demiurgo se hace manifiesta mediante la ordenación del sustrato caótico, la maldad de los seres dotados de libre albedrío lo hace mediante acciones que atentan contra el orden del todo. Así, *Timeo* 90c describe al hombre feliz como aquel capaz de mantener en orden su parte divina, esto es, en armonía con “los pensamientos y revoluciones del universo, que son movimientos afines a lo divino en nosotros”. Actuar en contra del orden natural trae como consecuencia, en la economía óntica de este diálogo, asegurarse una posteridad bajo la forma degradada que guía nuestras costumbres actuales: “Todos los varones cobardes y que llevaron una vida injusta cambiaron a mujeres en la segunda encarnación”. Entre 91d y 92c, podemos seguir la escala descendente de las demás especies animales, expuesta según la clave mimética del comportamiento humano. De este modo, los plumíferos se asocian a las personas superficiales, los cuadrúpedos y miriápodos, a aquellas apegadas a los estímulos terrenales en mayor o menor medida; finalmente, los animales acuáticos se vinculan a aquellas que son tan ignorantes, que “ni siquiera eran dignos de aire puro”.

Este pasaje no carece de interés para nuestro tema, ya que nos permite hacer foco sobre otro aspecto del desacuerdo profundo entre Orígenes y Celso. En estrecha vinculación argumental con el tópico anterior, el de la variedad zoológica nos enfrenta a la manera en que cada uno entiende que la divina voluntad de semejanza afecta al principio material. Si como le achaca Celso a Orígenes, desde la perspectiva judeocristiana la semejanza es una nota exclusiva de la creación de los hombres, Platón afirma en el *Timeo* que el dios desea modelar el universo entero como su semejante:

Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. Al carecer de esta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo (29d-e).

En efecto, el relato de Génesis 1 enumera la aparición de la tierra, los cielos, los astros, las aguas y las especies vegetales y animales como resultado de la palabra de Dios, que expresa primero su voluntad ontológica y, a continuación, su conformidad ético-estética respecto de cada ente: “Haya luz”, “Haya firmamento en medio de las aguas”, “Haga brotar la tierra hierba verde”; “Así se hizo”; “Y vio Dios ser bueno”. Mientras que, en el caso de las otras especies vivientes, el decir divino puntualiza que la creación tendrá lugar “según su especie”, en 1.26, en cambio, llegado el turno de los hombres, añade: “a nuestra imagen y semejanza”.

El texto bíblico no se detiene en precisiones ontológicas, que quedarán para la labor hermenéutica posterior –si se ha de entender la semejanza en clave corporal o espiritual, si ‘imagen’ y ‘semejanza’ aluden o no a una misma cosa–, aunque sí nos habla de las implicancias prácticas: esto ha de ser así, “para que el hombre domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella”. Celso también hace un blanco de este punto, que lee como pretensión derivada de la ontológica. Y es, precisamente, la expresión de ese reproche lo que nos da acceso a otra área de su mapa mental, igualmente influenciada por las tesis del *Timeo* acerca de la labor del demiurgo: “no se da al hombre lo visible, sino que cada cosa nace y perece por razón de la salud del todo, según el cambio de unas en otras de que antes he hablado” (*Contra Celso* 4.69). De hecho, la idea según la cual unas cosas se cambian en otras conforma el núcleo de la conclusión de *Timeo* 91d y 92c –sobre la escala zoológica, como mencionamos–: “De esta manera, todos los animales, entonces y ahora, se convierten unos en otros y se transforman según la pérdida o adquisición de inteligencia o demencia”. La clave ontológica se asimila a la ética, para hacer del hombre el agente de aparición de las especies animales que se encuentran por debajo de él en la aludida escala zoológica. Esto debe ser así, para poder salvar la tesis según la cual el demiurgo solo crea lo inmortal, mientras que lo mortal es obra de los otros seres racionales que, nuevamente, se hallan por debajo de él en la escala ontológica. De hecho, él crea a los seres divinos –“Dioses, hijos de dioses, las obras de las que soy artesano y padre, por haberlas generado” (41a)–, pero encarga a estos la creación de los hombres –“vosotros haréis el resto, entretejiendo lo mortal con lo inmortal” (41d), porque si también ellos proviniesen de él, entonces la semejanza de este cosmos platónico no podría albergar la diferencia específica de los seres animados: “si nacieran y participaran de la vida por mi intermedio, se igualarían a los dioses” (41c). De esta tesis se sigue, asimismo, la necesidad de que los animales no racionales surjan de un principio racional inferior al demiurgo y a los seres divinos, esto es, el hombre, cuyas conductas inapropiadas dan lugar a la diversidad de animales, en

el transcurso de encarnaciones sucesivas. El entramado de proposiciones contiene una suerte de paradoja: el desorden moral humano abona el orden cósmico, que no estaría completo ni sería bello sin la totalidad de los seres, esto es, los miembros de cuatro especies, de acuerdo con las palabras que el demiurgo dirige a los dioses recientemente creados: “Hay tres géneros mortales más que aún no han sido engendrados. Si estos no llegan a ser, el universo será imperfecto” (41c). El catálogo completo se ofrece en 39e: “una es el género celeste de los dioses, otra, el alado y de los animales que surcan el aire; la tercera es el género acuático y la cuarta corresponde al que marcha sobre los pies y a los animales terrestres” (39e). Se entiende que esas especies se corresponden con otras tantas realidades eidéticas contempladas por el demiurgo y que, por eso mismo, han de manifestarse en el cosmos, a manera de garantía de la semejanza y plenitud de este.

Desde esta perspectiva, podemos volver sobre la comparación que hace Celso entre los cristianos y ciertas alimañas, como los gusanos, murciélagos, hormigas y ranas. Resulta evidente ahora que, más allá de la animadversión hacia los defensores de las Escrituras, su posición tiene un sostén argumental, que proviene fundamentalmente del *Timeo*. Así, la comparación coloca a sus oponentes en una situación óptica que, de acuerdo con las coordenadas platónicas, es susceptible de ser ocupada por aquellos hombres que, en vidas pasadas, se han comportado de manera más o menos insensata, es decir, han desoído a su razón. El hecho de que escoja gusanos y ranas es acaso indicio del desprecio que le despierta la lectura judeocristiana de la semejanza, teniendo en cuenta que los animales terrestres que tienen la cabeza –asiento del principio racional– más cerca de la tierra y, en especial, los animales acuáticos integran los peldaños más bajos de la gradación zoológica. La crispación frente a aquella lectura se sigue, verosímilmente, de la comprensión de la semejanza en términos universales, pues es el mundo en su unicidad el que puede reivindicarla legítimamente, siguiendo a *Timeo* 31a-b:

para que en la singularidad fuera semejante al ser vivo perfecto, su creador no hizo ni dos ni infinitos mundos, sino que este, generado como un universo único, existe y existirá solo.

Orígenes, que como bien sabemos fue un teólogo *sui generis* y osó postular no solo que el mundo material es producto de una segunda creación, en tanto que ámbito de acogida de las diversas desviaciones del libre albedrío, sino también que puede haber versiones sucesivas de la realidad material, en vistas a la salvación de todas las criaturas racionales (*Sobre los principios* 2.9.1-2), cuyos errores pueden requerir de más de una existencia para purificarse, nunca cruzó el límite de la razón³. Esto es, si en un principio todos los seres dotados de libre

3 Los lectores que deseen profundizar estas nociones acerca de la cosmología origeniana no deben dejar de consultar el trabajo de CROUZEL (1955).

albedrío son iguales (2.1.1), sus desviaciones más o menos severas explican la diversidad de seres racionales que luego encontraremos jerárquicamente dispuestos entre Dios y el hombre (3.5.4), a saber, los ángeles –“sabemos que, en el orden del universo, hay unos que se llaman tronos, otros dominaciones, otros potestades y otros principados” (*Contra Celso* 4.29)–, además del mismísimo diablo y los demonios. En este sentido, Orígenes comenta que “mientras algunos necesitan ser ayudados –los hombres–, otros pueden ayudar –los ángeles–, pero otros suscitan luchas y combates contra los que progresan –los demonios–” (*Sobre los principios* 2.1.2). Y, de hecho, aduce la superioridad angélica ante la acusación de jactancia por parte de Celso: “Sabemos que hay muchas cosas más estimables que el hombre [...] Sabemos también que los ángeles son tan superiores a los hombres...” (*Contra Celso* 4.29). Es categórico, en cambio, en cuanto a la imposibilidad de que estas criaturas se degraden hasta perder la racionalidad y verse precipitadas “en el orden de los animales irracionales, de las bestias o de los ganados” (*Sobre los principios* 1.8.4). Huelga decir que tampoco se prevé que asuman la forma de gusanos ni de ranas.

En este punto, resulta evidente que la equívocidad del término ‘semejanza’ hace de este un diálogo de sordos, pues si a oídos de Celso, Orígenes ha parcializado de manera ridícula el alcance del mismo, a oídos de Orígenes, Celso ha invertido su sentido, llevándolo del campo espiritual al material. La perplejidad del alejandrino cristaliza, entonces, en una frase en apariencia conclusiva, “ningún justo es una rana” (*Contra Celso* 4.29), pero que en verdad habilita otra vía para la exploración del asunto. En efecto, a renglón seguido, Orígenes trae a primer plano los riesgos de malinterpretar los textos bíblicos, pletóricos de sentidos ocultos que escapan a las miradas desprevenidas. Por cierto, la advertencia aplica especialmente a la diferencia entre la imagen y la semejanza, que es necesario percibir en la letra del célebre relato de la creación, para no tachar a judíos y cristianos de soberbios. En efecto, hay una distancia significativa entre “haber dicho Dios: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*, y haber hecho Dios a imagen suya, pero ya no a su semejanza” (*Contra Celso* 4.30). Si Orígenes omite toda explicación al respecto en este pasaje, en el tratado *Sobre los principios* se encuentra la clave de lectura correspondiente. Así, en III, 6, 1, se establece el contraste oportuno entre el citado texto de Gn 1.26 y Gn 1.27, “E hizo Dios al hombre, a imagen de Dios lo hizo”, a partir del cual la distancia presentada tan esquivamente en el *Contra Celso* cobra toda su dimensión. Y es que, si la imagen es el don que se confiere a las criaturas racionales y que, precisamente, funcionará como modelo para ellas, la semejanza es diferida hasta la instancia de la consumación, el sumo bien que deben adquirir, mediante el esfuerzo y los méritos propios:

para que, si bien la posibilidad de perfección le ha sido concedida al inicio, por medio de la dignidad de la imagen, solamente al final adquiera [el hombre] la perfecta semejanza para sí, por medio del cumplimiento de las obras.

En este mismo texto, Orígenes admite que algunos filósofos han llegado a reconocer entre los hombres esta aspiración a la semejanza, según se lee, por caso, en *Timeo* 90d, aunque esto es algo “que han tomado de los libros divinos”, ya que Moisés ha sido el primero en manifestarlo. Por regla general, en cambio, judíos, herejes y personas sin ninguna preparación tienden a malinterpretar los misterios que contienen las divinas Escrituras, en la medida en que leen literalmente aquello que encierra un significado espiritual: “la mayor parte de los errores han surgido porque muchos no han encontrado el método con que se debe recorrer las santas lecturas” (*Sobre los principios* 4.2.1-2). Desde esta perspectiva, Orígenes señalará diversos niveles de comprensión de los textos, correspondientes a otros tantos tipos de lectores, caracterizados por su mayor afinidad a alguna de las tres partes que integran la naturaleza humana, a saber, cuerpo, alma y espíritu. A pesar de respaldar esta tripartición con la autoridad de “los mismos oráculos”, –esto es, lo afirmado en Proverbios 22, 20-21–, la actividad exegética del alejandrino suele operar en dos niveles, el literal y múltiples aspectos del espiritual, según observa oportunamente Samuel FERNÁNDEZ (2020: 843, nota 43).

De este modo, Orígenes identifica en los libros sagrados discursos estructurados a partir de figuras y que exigen, por lo tanto, una interpretación tropológica. Naturalmente, las profecías se cuentan entre estos, en la medida en que contienen anticipaciones –prefiguraciones– del mensaje neotestamentario. Sin embargo, las figuras no son exclusivas del discurso profético, puesto que “incluso los evangelios están llenos de palabras de esta misma clase” (*Sobre los principios* 4.3.1). Es posible entonces reconocerlas en la superficie de los relatos o historias, “acerca de guerras, de vencedores y vencidos” (4.2.8), por caso, así como en los enunciados legales, de manera tal que los receptores menos capaces habrán de deslizarse sobre el sentido literal, mientras que los más preparados se atreverán a sondear las profundidades. Con todo, las figuras no se comportan siempre de este mismo modo dual y no conflictivo, por el contrario, en ciertas ocasiones funcionan como verdaderas “piedras de tropiezo” (4.2.9) para los lectores. Con esta expresión, Orígenes se refiere a aquellos lugares del texto que resultan –literalmente– escandalosos, o bien porque son inverosímiles, en el registro de las historias, como la que relata que el diablo condujo a Jesús a lo alto de un monte, desde donde pudo ver todos los reinos del mundo (4.3.1, en alusión a Mt 4, 8), o bien porque son moralmente inocuos, como las leyes carentes de aplicación y de beneficios (4.2.9), o directamente censurables, como la historia de Lot y sus hijas (*Contra Celso* 4.45). Para estos lugares, Orígenes ofrece una justificación curiosa, en términos de recepción, pues cree que son llamados de atención a los lectores que, de otro modo, podrían alienarse en la literalidad de unos relatos demasiado fluidos, ricos en anécdotas, pero pobres en enseñanzas morales y doctrina; algo así como la opacidad del texto buscada por los formalistas rusos de comienzos de siglo, con el objetivo de demorar

y volver más profunda la atención de los receptores⁴. En todo caso, Orígenes también ofrece un protocolo hermenéutico nítido ante semejantes lugares, que consiste en buscar siempre un sentido “digno de Dios” (*Sobre los principios* 4.2.9; *Contra Celso* 7.14).

Volviendo al problema de la creación a imagen y semejanza a la luz de lo dicho, resulta evidente que el antropomorfismo debe ser descartado en favor de una lectura alegórica del libro del Génesis. De hecho, así como el modelado del ser humano por las manos de Dios –o donación de la imagen– no puede ser pensado en términos corpóreos (*Contra Celso* 4.37), tampoco el perfeccionamiento personal a través del propio esfuerzo –adquisición de la semejanza– apunta a cultivar ningún aspecto material. Antes bien, Orígenes insiste en que la consumación es una instancia netamente espiritual y que, por lo tanto, el cuerpo glorificado ha de encontrarse entonces en un estado de pureza tal, que lo hará libre de corrupción:

No se debe dudar de que la naturaleza de este cuerpo nuestro, por la voluntad de Dios que la hizo de este modo, pueda ser conducida por el Creador hasta la cualidad de un cuerpo extremadamente sutil, puro y radiante, tanto cuanto haya [...] requerido el mérito de la naturaleza racional (*Sobre los principios* 3.6.4).

En este sentido, la consumación equivale a volverse uno con Dios, así como la creación del mundo material supuso la introducción de la multiplicidad, a partir de la necesaria diferenciación de los seres racionales en función de sus vicios singulares. Orígenes afirma que entonces “Dios será todo en todos [...] y todo en cada uno”, lo que significa que, una vez purificados, los seres racionales no podrán pensar sino en su creador, “porque ya en ninguna parte habrá mal” (3.6.3). En este punto de la argumentación, Orígenes hace una salvedad no carente de interés para la discusión con Celso, al señalar que la presencia de Dios en todo no incluye de ninguna manera a los animales irracionales ni a los entes no animados: “no se debe suponer que los animales, el ganado y las bestias alcanzarán aquel final”. Recordemos que, en la cosmología origeniana, no es la caída de las criaturas racionales lo que da lugar a la existencia de los animales, sino la voluntad amorosa de Dios. Cabe señalar, por fin, que la consumación entendida en términos de unidad con este debe verse como una reparación: “el final es reparado de acuerdo al inicio”. Y el inicio es un estado de comunión con el bien que conlleva, asimismo, un estado de pureza prescindente del discernimiento entre el bien y el mal, así como de la materialidad (3.6. 2).

Sin embargo, hay lectores paganos que se muestran insensibles frente a las sutilezas de la textualidad bíblica, aun cuando promocionan la interpretación alegórica en el intento de salvar relatos en ocasiones impíos, como los de la

4 Acerca del formalismo en literatura, remitimos a los lectores al volumen preparado por TODO-ROV (1970).

tradición épica, que osan atribuir acciones sumamente viles a las divinidades. Es el caso de Celso, que opina que judíos y cristianos “se esfuerzan como pueden en interpretar todo esto alegóricamente; pero hay cosas que no admiten alegoría, sino que son cuentos derechamente tontísimos” (*Contra Celso* 4.50). Orígenes cree que la invectiva apunta básicamente a los trabajos de Filón de Alejandría, cuyo método de lectura suscribe de manera implícita y explícita, en numerosos lugares de su obra⁵. Así, junto a los “padres de nuestros dogmas” y otros escritores cristianos (4.49), los libros de Filón merecen ser destacados por el estilo y los contenidos, de los que deriva su poder de persuasión en relación a “los que Celso tiene por mitos de las Escrituras” (4.50). Orígenes estima, por lo demás, la tradición hermenéutica judía no solo como precedente de la cristiana, sino incluso de la pagana, tal como emerge en los escritos platónicos y que, en tanto que contiene algo de verdad, es susceptible de ser vinculada con la Verdad manifiesta antes de la revelación de Cristo:

Lo que no resulta claro es si a Platón se le ocurrió todo eso [el potencial alegórico del discurso sobre Eros, en *Symp.* 203b-c] por azar o, como piensan algunos, tratando en su viaje a Egipto con quienes explicaban filosóficamente las creencias judaicas, aprendió algo de ellos (4.39).

En relación al problema de la semejanza, la influencia del pensamiento filónico sobre la argumentación de Orígenes se revela fundamental. Filón identificó en Nm 23, 19, “Dios no es como el hombre”, un enunciado contundente sobre el que podía estructurar no solo una preceptiva para descifrar la ley, sino incluso el mundo. En este sentido, sostiene que aquel posee “la garantía de la verdad más firme” (*Deus* 54). ¿Qué significado cabe otorgar, pues, a esta afirmación de la distancia existente entre el creador y las criaturas racionales, especialmente teniendo en cuenta Gn 1, 26? Desde el punto de vista ontológico, es necesario ver a Dios “según el ser, sin atribuirle formas”, en tanto que causa universal autosuficiente, esto es, increada y creadora de todo lo que existe. Desde el punto de vista ético, esto implica pensar a Dios como impasible e incorpóreo, de manera que, así como no tiene apetencias ni necesidad de moverse, porque nada le falta, tampoco tiene manos para tomar o dar nada, ni pies para dirigirse hacia ningún sitio, ni ningún otro miembro ni órgano sensorial. Por lo tanto, las representaciones antropomórficas de la divinidad incluidas en las Escrituras deben ser interpretadas de manera alegórica, por todos aquellos que se encuentren preparados espiritualmente para tomar distancia de la carne y sus pasiones. Así, este tipo de lectores sabrá atribuir las valencias apropiadas a aquellas célebres expresiones bíblicas acerca de la cólera, la sed de venganza

5 Existen numerosas publicaciones sobre la recepción y utilización de la obra filoniana por parte de los autores cristianos; para un tratamiento oportunamente documentado y actualizado, remitimos a RUNIA (1993) y CALABI (2003).

o la ira destructora de Dios, encontrando allí, justamente, la manifestación de la proyección salvífica de la voluntad divina hacia el conjunto de sus criaturas. La lectura literal, en cambio, quedará reservada para quienes todavía viven demasiado apegados a la sensibilidad, sin posibilidades de trascender la dimensión material de las cosas y, por lo tanto, limitados a reaccionar con miedo ante las implicancias punitivas de semejantes expresiones. Para este tipo de sujeto hermenéutico-moral, entonces, Filón juzga necesario acuñar el enunciado opuesto y complementario de Nm 23, 19, esto es, “Dios es como el hombre”, aun si no es completamente válido desde el punto de vista ontológico, ya que tiene el valor moral de incluir también a los incapaces bajo el amparo de la ley, aunque más no sea por temor a los castigos: “De modo que esto está dicho con miras a la educación y reprensión, y no porque así sea su naturaleza”.

A diferencia de otros muchos lugares de la obra filoniana que tratan sobre la multiplicidad de sentidos alojados en una sola cadena de significantes, el texto de *Deus* 51-69 reclama una aplicación de máximo alcance. En efecto, Filón propone pensar los dos enunciados de signo opuesto procedentes de Nm 23, 19 como metanormas, es decir, principios capitales que guían la interpretación de los mandamientos y de todos los preceptos derivados de ellos, de acuerdo con la organización de la materia legislativa en el decálogo y las leyes particulares (ALESSO 2023: 10-11)⁶. De esta manera, el signo opuesto de las máximas se traduce en el amor y el temor, “porque veo, en efecto, que todas las exhortaciones a la piedad presentadas por las leyes están en relación ya sea con el amor al Existente, ya sea con temerlo” (*Deus* 69).

Orígenes retoma este esquema en su disputa contra Celso, precisamente al impugnar la lectura literalista y socarrona que este hace “por no entender lo que se dice de Dios en las Escrituras, como si estuviera sujeto a pasiones humanas” (*Contra Celso* 4.71). Amén de su parcialidad a la hora de afirmar que la clave alegórica no es válida para la lectura de los textos sagrados, lo que no entiende Celso es que el nivel de interpretación literal de estas funciona a la manera de un camino llano y asequible para las multitudes ignorantes hacia el conocimiento de Dios y, por ende, de su ley. Si cabe definir a quienes se inician en la senda del cristianismo en términos de debilidad o infancia, entonces se debe pensar en ellos también como sujetos en alguna medida ya virtuosos, desde el momento en que comienzan a reconocer el poder de la ley. En la versión origeniana de las metanormas, el temor y el amor se reabsorben en la perspectiva paulina de la superación de la ley por la gracia –“la ley de algún modo fue el pedagogo de aquellos que, por medio de ella, debían ser conducidos [...] a las enseñanzas más perfectas de Cristo” (*Sobre los principios* 3.6.8), y de la vocación restringida al pueblo elegido por el llamado universal. De este modo,

6 Para un tratamiento exhaustivo de la materia legislativa en la obra de Filón, remitimos al estudio de DRUILLE (2023).

Orígenes enfatiza la dimensión ecuménica de la voluntad amorosa de la divinidad, al mismo tiempo que gradúa nítidamente la censura que corresponde a los distintos rivales del cristianismo, a saber, el judaísmo y el paganismo:

Otras idioteces, aunque no tantas como escribió Celso, pudieron decir algunos judíos, pero no los cristianos, que saben que *Dios encarece su amor para con nosotros por el hecho de que, siendo pecadores, Cristo murió por nosotros* (Rm 5, 7-8), (*Contra Celso* 4.28).

Con este instrumental híbrido, por fin, Orígenes desarticulará la comparación de los fieles con ciertas alimañas al aseverar, en primer lugar, que todo ser racional posee naturalmente mayor dignidad que cualquier animal irracional y que, en segundo lugar, entre los seres racionales, aquellos que en alguna medida se encuentran ya en la búsqueda de Dios poseen, a su vez, mayor dignidad que quienes andan extraviados: “Hombres son, empero, y aún algo más estimables que hombres, los que, siguiendo su razón [...] y levantándose aun de la hermosura del mundo al hacedor de todas las cosas, a él se entregan enteramente”. De este modo, es posible defender la dignidad y virtud de los cristianos humildemente sujetos a la ley divina, aun de aquellos que son rústicos, si su corazón es manso y sencillo, y afirmar así, contra hombres como Celso, que “ningún justo es una rana” (4.29).

Ediciones y traducciones

- ALESSO, M. et al. (2023). *Filón de Alejandría. Obras completas* VI. Madrid: Trotta.
- CHADWICK, H. (1953). *Origen: Contra Celsum*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FERNÁNDEZ, S. (2020). *Orígenes. Sobre los principios*. Madrid: Ciudad Nueva.
- LISI, F. (2011). *Platón. Timeo*. Madrid: Gredos.
- MARTÍN, J. P. et al. (2010). *Filón de Alejandría. Obras completas* II. Madrid: Trotta.
- RUÍZ BUENO, D. (1967). *Orígenes. Contra Celso*. Madrid: BAC.
- VALLEJO CAMPOS, Á. (2021). *Platón. Teeteto*. Madrid: Gredos.

Bibliografía citada

- CALABI, F. (2003). *Italian studies on Philo of Alexandria*. Boston: Brill.
- COSTA, I. (2009). “Principios en el Timeo de Platón (48a7-e1)” : *Nova Tellus* 27 ; 109-140.
- CROUZEL, H. (1955). *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Paris: Aubier-Montaigne.
- DRUILLE, P. (2023). “La ‘cuestión del método legislativo’ en *De decalogo* y *De specialibus legibus* de Filón de Alejandría. Estructura interna”. En: DRUILLE, P. y PÉREZ, L. (eds.). *Filón de Alejandría en clave contemporánea*. Buenos Aires: Miño y Dávila; 141-188.
- RUNIA, D. (1993). *Philo in Early Christian Literature. A Survey*. Minneapolis: Fortress Press.

TODOROV, T. (1970). *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*. México: Siglo XXI.

Recibido: 30-05-2025

Evaluado: 19-06-2025

Aceptado: 22-06-2025

