

JUAN PADILLA *

LOS SENTIDOS DE LA ESCRITURA EN EL LIBRO IV DEL «PERI ARCHÔN» DE ORÍGENES

El tema con que nos enfrentamos es difícil y polémico. Lo es en general, porque ya su mismo enunciado es cuestionable: ¿se debe hablar de *sentidos* de la Sagrada Escritura o más bien de *sentido* sin más? Y lo es en particular, porque la manera que tuvo Orígenes de entender este asunto dio lugar a fuertes controversias en la Iglesia y aún hoy sigue despertando interés, y no por mera erudición histórica.

La exégesis histórico-crítica ha solido dar por supuesto que los textos tienen un sentido, tendiendo a identificarlo con el sentido literal de los mismos, es decir, con aquel que los autores quisieron darle. La primera y principal tarea de un exégeta ante cualquier libro o texto bíblico es explicar lo que allí se quiere decir, *el* sentido de lo que se dice. Es también la reacción espontánea de cualquier persona que lee un texto sin ningún tipo de bagaje crítico o exegético. Si a esta supuesta persona venida de fuera y que lee por primera vez los libros de la Biblia, le dijéramos que aquello tiene varios sentidos, por lo menos sentiría extrañeza y sería menester explicarlo.

Sin embargo, la tradición casi ininterrumpida de la Iglesia ha hablado de los sentidos de la Escritura. A veces un texto se ha interpretado in-

* Doctor en Filosofía. Licenciado en Teología.

variabilmente en un único sentido, pero éste no resulta enteramente coincidente con el sentido que quiso darle el autor en su circunstancia histórica. Otras veces la interpretación eclesial de un texto ha variado a lo largo del tiempo, o se han mantenido simultáneamente varias interpretaciones superpuestas. Con frecuencia se han dado nombres a estos distintos sentidos, nombres que han variado; se han enumerado, pero su número también ha sido cambiante.

En el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, con fecha del 15 de abril de 1993, se puede leer un apartado que lleva por título «Sentidos de la Escritura inspirada»; en él se enumeran tres: sentido literal, sentido espiritual y sentido pleno.

En cuanto a Orígenes, la imagen que de él se ha tenido a lo largo de la historia ha variado enormemente. Se puede decir, no obstante, que, unas veces por unos motivos, otras por otros, la constante ha sido la polémica. Si abrimos al azar una enciclopedia cualquiera, por ejemplo la Británica, leemos en las primeras líneas de la voz «Origen»: «Origen (Origenes Adamantius), the most influential and seminal theologian and biblical scholar of the early Greek Church, provoked questions and controversias that for centuries were to absorb the attention of churchmen.» Y si abrimos nuestra Espasa nos encontramos con varias páginas dedicadas a la «vindicación de Orígenes».

Conviene retener los dos elementos que aparecían en las breves líneas citadas de la Enciclopedia Británica: su influencia y su carácter controvertido. ¿Qué duda cabe que en la actualidad Orígenes sigue interesando? La bibliografía reciente sobre él es inabarcable. Grandes teólogos modernos¹ han sentido la necesidad de pasar por él y decir una palabra acerca de él. Y lo que más interesa sin duda es su exégesis. El documento de la Pontificia Comisión Bíblica a que hemos hecho mención se refiere a él en varias ocasiones. No se puede hablar de la exégesis patristica sin tenerlo presente. Cuando se habla sobre la exégesis alegórica (que no es invención suya) inevitablemente se piensa en él.

El *Peri archôn* es la obra teológica capital de Orígenes. Parece que lo compuso entre el 220 y el 230, es decir, en la primera etapa de su

¹ A. HARNACK, *Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, Leipzig 1919; H. U. VON BALTHASAR, *Le Mystérion d'Origen*: Rech. Sc. Rel., tomo XXVI, n.º 5 (1936) 513-562, y tomo XXVII, n.º 1 (1937) 38-64; J. DANÉLOU, *Origène*, París 1948; H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, París 1950.

madurez (entre los treinta y los cuarenta y cinco años). Es una de sus primeras obras. No se conserva directamente en su original, sino en una traducción latina de Rufino, que no es muy rigurosa y de la que hablaremos más adelante, y en parte en griego en los fragmentos conservados en la *Philocalia* de Basilio de Cesarea y Gregorio de Nacianzo. En el *Peri archôn* Orígenes trata de ofrecer una sistematización teórica de su teología, dedicando su libro IV y último a los principios exegéticos.

En este libro IV del *Peri archôn* enuncia su teoría de los tres sentidos de la Escritura. Es esta teoría, tal como la enuncia este libro, la que me propongo estudiar. Trataré de comprenderla en su contexto.

Toda la obra de Orígenes está hecha de tanteos, hallazgos e iniciaciones; no es obra en que se recoja una rica tradición ya madura y asentada, para sistematizarla o decantarla; es más bien una visión genial en estado emergente y superabundante. Será la posteridad la que se encargará de podar y encauzar la fuerza vigorosa del Adamantino.

El contexto del *Peri archôn* lo constituye por supuesto la vida de Orígenes, una de las mejor conocidas de la Antigüedad, la Iglesia y la sociedad de su tiempo, la Escuela de Alejandría, y la situación en que se hallan la filosofía, la teología y la exégesis en los últimos decenios del siglo II y los primeros del III. Por mucho que de ello se sepa comparado con otros autores y épocas de la Antigüedad, es muchísimo lo que se ignora; tanto que no sería exacto hablar de lagunas de conocimiento; habría que hablar de datos aislados, aunque éstos sean numerosos, a los que es menester aplicar una buena dosis de imaginación para recomponer el conjunto.

Pero el contexto lo constituye también su obra exegética, en gran parte posterior al tratado que nos interesa. Su obra exegética, que es casi toda su obra (al menos la que se conserva y de que se tiene noticia). Si prescindimos de su obra apologética, el *Contra Celso*, que escribió al final de su vida y un poco contra su deseo, y de los dos tratados espirituales: la *Exhortación al martirio* y *Sobre la oración*, casi todo lo demás son comentarios, homilías y explicaciones (σχόλια, σημειώσεις) de los libros de la Sagrada Escritura.

Tener presentes estos trabajos será de suma importancia para nuestro empeño, porque son el contrapunto práctico (se sabe que sus homilías de Cesarea eran recogidas directamente por taquígrafos que se turnaban) de su teoría. En algunos sentidos la contradicen y la complementan.

1. EL *PERI ARCHÔN*

«Todo el que cree y está cierto de que la gracia y la verdad se han hecho realidad por medio de Cristo, y sabe que Cristo es la verdad (como él mismo dijo: *Yo soy la verdad*), no recibe sino de las mismas palabras de Cristo y de su doctrina el conocimiento que conduce a los hombres a una vida buena y feliz»². Son las primeras palabras (según la traducción del Rufino) del prólogo de Orígenes al *Tratado de los principios*³. El *Peri archôn* es, pues, una obra que brota de la fe y se apoya en ella; su fuente es la Revelación, es una obra de teología: «Scientiam quae prouocat homines ad bene beateque uiuendum non aliunde quam ab ipsis Christi uerbis doctrinaque suscipiunt.»

Este prólogo de Orígenes es precioso porque en él anuncia lo que pretende hacer y nos ayuda a entender rectamente lo que hizo.

Pero antes de continuar con el prólogo he de decir algo de la fecha de composición de este libro. Hay pocos indicios seguros que hagan posible fijar el momento de su redacción dentro de un margen estrecho de tiempo. Sobre este asunto se puede ver la introducción de H. Crouzel y M. Simonetti al *Peri archôn* en la edición de «Sources Chrétiennes»⁴. Con certeza no se puede decir sino que lo compondría entre los treinta y los cuarenta y cinco años; y según la información de Eusebio, escribía también por entonces (probablemente llevando varias obras al mismo tiempo) el *Comentario a San Juan*, al *Génesis*, a los *Salmos* (obras todas ellas que continuaría más tarde en Cesarea) y otras que se han perdido.

Es, pues, una obra de primera madurez; una obra en que se muestran todas las trayectorias posibles de Orígenes: aparece sin duda el Orígenes filósofo, está presente también el Orígenes exégeta, el teólogo espiritual, el apologeta; pero sobre todo esto predomina, creo, el teólogo sistemático que hay en él. Más tarde estas distintas trayectorias tendrán una historia desigual. Se va a desarrollar enormemente y va a adquirir una preponderancia y una riqueza extraordinarias su vocación exegetica. Pero, como digo, ya está presente en el *Peri archôn*, y no sólo en su

² «Omnes qui credunt et certi sunt quod *gratia et ueritas per Iesum Christum facta sit*, et Christum esse ueritatem norunt, secundum quad ipse dixit: *Ego sum ueritas*, scientiam quae prouocat homines ad bene beateque uiuendum non aliunde quam ab ipsis Christi uerbis doctrinaque suscipiunt».

³ SC 252, París 1978.

⁴ SC 252, *o.c.*, pp. 10-12.

libro IV. La originalidad e importancia de este libro IV consiste en ser un «momento teórico» de su labor exegética; labor exegética que ya venía desempeñando, pero de la que ahora se hace cuestión e intenta explicar teóricamente, dentro de ese interés sistemático predominante que hemos dicho constituye el motor del tratado en su conjunto.

El libro IV del *Peri archôn* es, pues, un momento teórico de su exégesis (no el único) y un momento de primera madurez (no plena por tanto). Estas dos notas me parecen esenciales para entender de qué se trata.

Otra cuestión debatida es el título. A qué se refiere Orígenes con la palabra *ἀρχαί*, ni siquiera tras la lectura del libro se podría definir con precisión. Las respuestas pueden ir en dos direcciones: o se trata de los «principios» en sentido filosófico: Dios, el mundo, el hombre, los demonios, la libertad, de los cuales se ocupa la obra; o más bien de principios en el sentido de «principios de la fe», como si se pretendiera ofrecer algo así como una suma de teología. La discusión, como suele ocurrir en estos casos, no ha llegado a una respuesta clara, acaso porque no la hay. Se dice que el título «semble garder intentionnellement une certaine ambiguïté entre les deux significations»⁵. Yo me pregunto si esa ambigüedad o indeterminación no será más bien ambiental e inconsciente. Sea como fuere, el título, como es el caso también en los tiempos modernos, es lo de menos. Lo que más nos importa es el contenido, lo que Orígenes dice.

En el trasfondo de la obra, como contrapunto polémico y estimulando al mismo tiempo la inquisición teológica, está la herejía, principalmente gnóstica. También el paganismo: «Así pues, siendo muchos entre los griegos y los bárbaros los que prometían la verdad, desde que hemos creído que Cristo es el Hijo de Dios y nos hemos persuadido de que es de él de quien debemos aprenderla, hemos renunciado a buscarla en quienes la presentaban en opiniones falsas. E igualmente, dado que son muchos los que creen tener los sentimientos de Cristo y entre ellos algunos tienen sentimientos distintos unos de otros, es menester mantener la predicación de la Iglesia, transmitida desde los apóstoles por orden de sucesión y conservada hasta el presente en las Iglesias; esta es la única verdad que hay que creer: la que en nada se aparta de la predicación eclesial y apostólica»⁶. Así el prólogo.

Y continúa: «Pues ha de saberse, en efecto, que cuando los santos apóstoles predicaron la fe de Cristo, transmitieron clarísimamente

⁵ H. CROUZEL - M. SIMONETTI, *Introduction*, en SC 252, p. 14.

⁶ *Peri archôn*, pról. 3; SC 252, pp. 78-80.

cuanto consideraron necesario para todos los creyentes, incluso los que parecían menos dispuestos a penetrar en el conocimiento divino; dejando el investigar la razón de sus afirmaciones a los que merecieran los dones excelentes del Espíritu y sobre todo recibieran del mismo Espíritu Santo la gracia de la palabra, de la sabiduría y del conocimiento. De otras realidades mostraron su existencia, pero guardaron silencio acerca de su manera de ser y de su origen; sin duda, para que los más diligentes de entre los que habían de sucederlos, siendo amantes de la sabiduría, pudieran ejercitarse y mostrar el fruto de sus capacidades; nos referimos evidentemente a los que se preparan para ser dignos y aptos para recibir la sabiduría». Aquí tenemos ya una de las líneas de fuerza del pensamiento teológico de Orígenes: el carácter progresivo de la inteligencia de la fe. Los apóstoles han dejado dicho con claridad lo básico e imprescindible para todos los creyentes; pero la razón de sus afirmaciones (*rationem assertionis eorum*), el *quomodo* y el *unde* de muchas cosas están reservados para los más diligentes (*studiosiores*), los amantes de la sabiduría (*amatores sapientiae, philosophoi*). Esto tendrá mucho que ver con la exégesis.

A continuación hace una enumeración de todo lo que ha sido transmitido claramente por la predicación apostólica. Y acaba el prólogo con este párrafo clave, que no tiene desperdicio: «El que desee construir una serie o cuerpo desde la razón de todo esto es menester que parta de estas cosas, que son como elementos y fundamentos, siguiendo el mandato que dice: *Iluminad en vosotros la luz del conocimiento*, con el fin de dilucidar lo que hay de verdad en cada cosa por medio de asertos claros y necesarios, y establecer un cuerpo, como hemos dicho, con ejemplos y afirmaciones, ya sea que los haya encontrado en las Sagradas Escrituras, ya que los haya deducido por sí mismo indagando y siguiendo un razonamiento recto»⁷. En el párrafo se muestra el enrevesado estilo que Orígenes tiene a veces; pero queda claro que parte de los datos adquiridos de la fe y quiere, avanzando por medio de la razón, llegar a componer un cuerpo sistemático de doctrina. El *Peri archôn* no es un manual de catequesis ni de teología, no es sistemático en este sentido; pero sí lo es en el sentido de que trata de plantear y resolver una serie ordenada de problemas estableciendo relaciones coherentes entre las distintas verdades.

Uno de los rasgos característicos de la Escuela de Alejandría es su pretensión abarcadora. Yo diría que es una necesidad vital que nace del

⁷ *Peri archôn*, pról. 10; SC 252, p. 88.

nivel histórico a que se ha llegado en el cristianismo y de la situación espiritual del Imperio, del que Alejandría es una eminente condensación. La tendencia abarcadora de Orígenes es patente. El volumen de sus lecturas, el excelente conocimiento del paganismo y la filosofía de que da muestras, ya al final de su vida, en el *Contra Celso* y su increíble familiaridad con todas y cada una de las partes de la Escritura (se podría decir que con cada una de sus palabras), hacen de él una mente enciclopédica como no había habido hasta entonces; aunque Orígenes, que ha pasado por el ambiente espiritual de Clemente de Alejandría, tiene un sentido más crítico con el paganismo.

En el *Peri archôn* se pueden reconocer dos ciclos de tratados, que hacen un recorrido aproximadamente paralelo, o más bien en espiral. El esquema sería:

1. Prólogo.
2. Primer grupo de tratados:
 - a) Sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.
 - b) Sobre las criaturas racionales.
 - c) Sobre el mundo y las criaturas que contiene.
3. Segundo grupo de tratados:
 - a) Unidad de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.
 - b) La encarnación del Salvador.
 - c) Unidad de Espíritu en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.
 - d) Sobre el alma.
 - e) Resurrección, castigo y promesas.
 - f) El libre albedrío.
 - g) Hombres y demonios.
 - h) El mundo, creado y perecedero.
 - i) La interpretación de la Sagrada Escritura.
4. Recapitulación⁸.

Como se puede ver, el tratado sobre la Sagrada Escritura figura en último lugar y tiene cierto carácter de apéndice o corolario. En realidad se trata de una especie de justificación *a posteriori* del método utilizado en la obra.

Entre la Sagrada Escritura y el dogma de la Iglesia hay lo que se podría llamar un «círculo interpretativo» (sería mejor decir «espiral»). La

⁸ Cf. H. CROUZEL - M. STMONETTI, *Introduction*, en SC 252, o.c., pp. 16-18.

Sagrada Escritura reclama una regla de fe⁹ para ser rectamente interpretada, un cuerpo de doctrina apostólica recibida por tradición. Es lo que no tienen los judíos ni los herejes. Y sin ella las divergencias pueden ser incluso en puntos de gran importancia («non solum in paruis et minimis discordant, uerum etiam in magnis et maximis»). Por eso es imprescindible un cuerpo ortodoxo de doctrina. Esto es lo que trata de hacer Orígenes en el *Peri archôn*. Y este cuerpo de doctrina al que llega y que, aunque dubitante e inseguro, mantendrá hasta el final de su vida, es el lugar desde el que interpreta toda la Escritura. Una y otra vez, por medio de la exégesis alegórica, aparecen y reaparecen en la Sagrada Escritura estas mismas doctrinas.

Pero ocurre que en el *Peri archôn*, cuando trata de establecer este cuerpo de doctrina no hace sino extraerla de la Escritura, y lo que parecía que iba a ser una obra meramente especulativa se convierte por momentos en un tapiz de textos de la Biblia. Hay una regla de la fe pero hay también una regla de la Escritura: «De his sane qui de Christo aliter docent quam scripturarum regula patitur...»¹⁰. No hay, en resolución, un principio único, sino dos principios simultáneos que se remiten mutuamente; dos principios que en definitiva tienen su origen en el Logos.

Lo que parece cambiar son los planos: en el *Peri archôn* aparece en primer plano la sistematización doctrinal y en el fondo la Sagrada Escritura; en sus obras directamente exegéticas en primer plano los textos de la Escritura y en segundo la sistematización teórica.

El libro IV trata de ser una justificación de este método. En la *Philocalia* se titula el tratado: «Περὶ τοῦ θεοπνεύστου τῆς θείας γραφῆς, καὶ πῶς ταύτην ἀναγνώστειν καὶ νοητέον. τίς τε ὁ τῆς ἐν αὐτῇ ἀσαφείας λόγος καὶ τοῦ κατὰ τὸ ῥητὸν ἐν τισιν ἀδυνάτου ἢ ἀλόγου». La primera parte, por tanto, es «Sobre el carácter inspirado de la Sagrada Escritura». Pero dejemos hablar a Orígenes: «Al indagar en temas tan importantes, no basándonos las ideas comunes y la fuerza de la evidencia, incluimos también, de cara a la demostración, lo que llamamos testimonios de las que nosotros creemos que son Escrituras Divinas, tanto de lo que recibe el nombre de Antiguo Testamento como de lo que llamamos el Nuevo. Tratamos de fortalecer nuestra fe por medio de la razón, y, sin embargo, todavía no hemos tratado del carácter divino de las Escrituras. Detengámonos, pues, en esto, aunque sólo sea brevemente, exponiendo lo que nos mueve a considerar las Escrituras como divinas»¹¹. Es decir,

⁹ Cf. *Peri archôn*, pról. 2; SC 252, p. 78; cf. *infra*, p. 48.

¹⁰ *Peri archôn*, III, 3, 4; SC 268, París 1980, p. 192.

¹¹ *Peri archôn*, IV, 1, 1; SC 268, pp. 256-258.

Orígenes siente la necesidad de justificar la autoridad de la Escritura, que ha usado continuamente como punto de apoyo de su argumentación. Enumera, en efecto, el recurso a tres instancias: las ideas comunes (αἱ κοιναὶ ἐννοαίαι), la fuerza de la evidencia (ἡ ἐνέργεια τῶν βλεπομένων) y el testimonio de la Escritura (τὰ μαρτύρια τὰ ἐκ τῶν γραφῶν). Esta última requiere fundamentación; en primer lugar, por el peso enorme que representa en la argumentación, peso decisivo; y, en segundo lugar, porque puede ser contestada.

Para Orígenes establecer la divinidad de Cristo es establecer la divinidad de la Escritura; confunde en este sentido a Cristo con la Escritura: para él es el mismo Logos.

El primer argumento en favor de su carácter divino es la extensión universal de la predicación cristiana, a pesar de las dificultades y persecuciones a que ha sido sometida: «Si consideramos en qué pocos años, siendo los que profesaban el cristianismo objeto de asechanzas y habiendo perdido algunos la vida por ello, y otros sus bienes, ha podido la Palabra, a pesar de no ser muy abundantes los maestros, ser anunciada por todo el universo, de manera que tanto griegos como bárbaros, sabios como ignorantes, se han adherido a la religión por medio de Jesús, no dudaremos en reconocer que es algo sobrehumano, pues Jesús enseñó con toda autoridad y persuasión para que se impusiera la Palabra»¹².

El segundo argumento es el hecho de que Cristo haya sido profetizado en el Antiguo Testamento; argumento que de paso muestra la inspiración divina de las antiguas escrituras del pueblo de Israel. Pero...

... Pero, resulta que «los no instruidos difícilmente hallan en cada expresión de la letra el carácter sobrehumano de los pensamientos [de la Escritura]»¹³; la interpretación de las profecías no es evidente si uno se queda en la mera letra. A Orígenes esto no le sorprende («θαυμαστόν οὐδέν»), porque «de las obras de la Providencia, que alcanza a todo el cosmos, hay unas que se manifiestan clarísimamente como tales obras de la Providencia; pero otras están ocultas para dar lugar a la incredulidad en el Dios que todo lo gobierna con un arte y un poder inefables»¹⁴. Es decir, hay un paralelismo entre la comprensión de la Escritura y la comprensión de las obras de la Providencia; o, más exactamente, la primera estaría incluida en la segunda, sería en cierto modo un caso de ella.

¹² *Peri archôn*, IV, 1, 2; SC 268, p. 264.

¹³ *Peri archôn*, IV, 1, 7; SC 268, p. 284.

¹⁴ *Peri archôn*, IV, 1, 7; SC 268, p. 284.

Aquí es donde empieza a plantearse el problema; el problema de la interpretación de la Escritura, del «πῶς ταύτην ἀναγνωστέον καὶ νοητέον». La doctrina de los sentidos de la Escritura será la respuesta de Orígenes; pero antes de llegar a ella es menester poner en claro los datos del problema y su planteamiento.

2. EL PROBLEMA DE LA INTERPRETACIÓN DE LA ESCRITURA

Una vez establecido el carácter inspirado y divino de la Sagrada Escritura, Orígenes va a sacar una conclusión que será de consecuencia para el planteamiento del problema. La conclusión es que, si la Escritura es divina, ha de ser muy oscura y extremadamente difícil interpretarla. Dentro de la escala de los seres, que va desde los terrestres (plantas, animales) hasta Dios, pasando por los astros, las almas celestes y los ángeles, la inteligencia, respecto del sujeto, está en proporción directa con su altura y dignidad, y en proporción inversa respecto del nivel del objeto que se trata de entender. Los ángeles, por ejemplo, conocerían mejor las cosas terrenas que las celestes; e incluso las divinas no podrían conocerlas en su plenitud. También entre los hombres depende de la altura a la que estén.

En este punto se podría preferir la versión de Rufino, que es un poco más larga y diferente, porque «il est possible que les Philocalistes aient omis par prudence des idées qui sont bien dans l'esprit d'Origène»¹⁵: «Sin embargo, la razón [de la Providencia] no está igualmente oculta para todos. Pues entre los mismos hombres hay unos que la perciben más y otros que la perciben menos; y más que ningún hombre que esté en la tierra la conoce el que habita en el Cielo. Y una es la claridad de la razón (*ratio*) de los cuerpos, otra la de los árboles, otra la de los animales y otra la que se esconde en las almas. El modo en que la divina Providencia gobierna los distintos movimientos de las inteligencias racionales está más oculto para los hombres que para los ángeles, pero incluso para ellos, a mi juicio, lo está, y no poco»¹⁶.

Si la Escritura fuera sin más una obra humana, sería también necesario un esfuerzo de interpretación, esfuerzo que correspondería a

¹⁵ Cf. los comentarios de H. Crouzel y M. Simonetti a los libros III y IV del *Peri archôn* en SC 269, p. 164.

¹⁶ *Peri archôn*, IV, 1, 7; SC 268, p. 286.

la filología, que Orígenes también conocía y a la que con frecuencia recurre. Pero al ser divina, se produce una desproporción inmensa entre lo que podríamos llamar el continente y el contenido. La realidad palpable de la letra de la Escritura que se ofrece a nuestros ojos, oculta tanto como revela; revela por su origen, oculta por su Infinita desproporción.

Esto hace que la letra tenga para Orígenes una especie de «mala prensa» o mala fama; es decir, se la vitupera y se habla de ella como degradándola (εὐτελής, εὐκαταφρόνητος). Es verdad que hay alguna razón para esto, pues se trata de un tesoro en vasijas de barro; pero creo que aquí se cae en la tentación de envilecer algo para hacer que resalte su opuesto (tentación que tantas veces se repite en la historia de la teología). Esto tiene importantes consecuencias y continuidad en el lenguaje exegético de Orígenes (cf. *Contra Celso* III, 39; VII, 59-61).

Nos encontramos, pues, con unos textos que en muchos casos no son un modelo de expresión literaria ni de argumentación, y que, sin embargo, están inspirados por Dios y tienen, por tanto, un sentido y una intención divinas. Es más, a veces nos cuentan historias francamente inmorales, falsas o absurdas: indignas de Dios. Este es el problema que se le plantea a Orígenes al comenzar su andadura; es, si se quiere, su desafío. Pero el problema se complica con otro supuesto: no hay nada despreciable en la Escritura, nada está en ella por casualidad y sin un sentido determinado; hasta lo más insignificante aparentemente. Esta convicción viene de Filón. La tarea entonces es inmensa.

Pero la oscuridad de los textos no es tampoco algo accidental; está profunda, teológicamente justificada. En primer lugar, porque es menester que resalte el poder de Dios y no la sabiduría de los hombres. En segundo lugar, porque así se exige la ascesis exegética, que supone un camino espiritual hacia la perfección. «Sólo los perfectos podrán entender perfectamente, los espirituales espiritualmente»¹⁷. Por tanto, la tarea del que quiere explicar las Escrituras, se presenta ante Orígenes

¹⁷ Es un rasgo de la época la tendencia al esoterismo; esoterismo que está acentuado en el caso de la Escuela de Alejandría; esoterismo que ponía un celo especial en la preservación del misterio, no apto para oídos profanos. Es rasgo común con el gnosticismo y las religiones místicas. He aquí lo que nos dice Clemente de Alejandría para justificar esta tendencia: «El sentido de la Escritura está oculto por muchas razones. En primer lugar, para que busquemos y estemos siempre atentos en el estudio de las palabras de la salvación; en segundo lugar, porque no convenía que todos conocieran este sentido, para que no sufrieran daño al comprender equivocadamente lo que el Espíritu ha dicho para su bien» (*Stromata*, VI, 15, 126, 1).

nes como muy ardua, pero al mismo tiempo con un profundo sentido teológico dentro de la economía de la salvación.

Aquí marca Orígenes el fin de una primera sección del libro, del mismo modo que suele hacer para acabar sus homilías, con una doxología: «Esta sabiduría se grabará en nosotros con nitidez, según la revelación del misterio mantenido en silencio desde la eternidad, y ahora mostrado a través de las Escrituras de los profetas y de la manifestación de nuestro Señor y Salvador Jesucristo. A él la gloria por los siglos de los siglos. Amén»¹⁸.

Tras de este punto y aparte, Orígenes da otro paso más: «Después de haber hablado, aunque haya sido brevemente, sobre el carácter inspirado de las Divinas Escrituras, es necesario examinar la manera de leerlas y entenderlas, porque es enorme la cantidad de errores que se cometen por no haber hallado muchos la manera adecuada de hacer las lecturas divinas»¹⁹.

Hay un hecho problemático, y es que hay *otras* interpretaciones de los mismos textos de la Escritura. Es el caso de los judíos y de los herejes, principalmente gnósticos. La gravedad del problema está en que también ellos leen las Escrituras como inspiradas por Dios; y, sin embargo, el sentido que les dan es completamente distinto. ¿Cómo es esto posible?

Ya vimos cómo Ireneo se había ocupado en definir los criterios que rigen la verdadera exégesis. Orígenes también parte de la «regla de la fe». Pero, aparte de otras consideraciones y por lo que se refiere a la exégesis misma, ambos grupos tienen un mismo error en común. En efecto, «los de la circuncisión» podrán ser «duros de corazón» (σκληροκάριοι) y «cerrados de mente» (ἰδιώται), los herejes se habrán dejado llevar «por sus fantasías, inventando supuestos mitos con los que creen explicar la formación de las cosas visibles y otras que no son visibles, pero que su mente imagina»²⁰; pero en el fondo son coincidentes, están unidos por un mismo método de exégesis, que, partiendo de orientaciones distintas, los lleva a conclusiones opuestas: no importa, al fin y al cabo es el mismo método. Es más, incluso entre quienes pertenecen a la Iglesia, hay quienes lo usan: son los más simples («οἱ ἀκραιότεροι»). Pues bien, este error consiste en la mera interpretación literal de la Escritura: a unos les llevará a no reconocer en Cristo el cumplimiento de las profe-

¹⁸ *Peri archôn*, IV, 1, 7; SC 268, pp. 290-292.

¹⁹ *Peri archôn*, IV, 2, 1; SC 268, p. 292.

²⁰ *Peri archôn*, IV, 2, 1; SC 268, p. 298.

cías, a otros a pensar que el Dios bárbaro del Antiguo Testamento no puede ser el Dios de Jesucristo, finalmente a otros a creerse al pie de la letra todos los antropomorfismos que se dicen de Dios en la Sagrada Escritura: «En todos estos de los que acabamos de hablar, la causa de sus opiniones erróneas, de sus impiedades y de sus insensatas palabras acerca de Dios no parece ser otra que el no entender la Escritura espiritualmente, sino según la mera letra»²¹.

Orígenes no descarta en principio la letra, lo que dice es que no vale la *mera* letra (τὸ ψιλὸν γράμμα); es necesario entender la Escritura, la letra, espiritualmente (κατὰ τὰ πνευματικὰ). Este es el nombre, esta es la cuestión, este es el método; pero no estamos más que al principio.

Hasta aquí, cualquier exégeta moderno podría suscribir las palabras de Orígenes; se trata de una intuición fundamental, consustancial a la fe de todos los tiempos. Pero ahora hay que hacer un esfuerzo de inmersión en la circunstancia ajena, en los supuestos e ideas del ambiente en que vive nuestro autor. ¿Qué se quiere decir cuando se habla de interpretación espiritual? Ya hemos hablado de la vigencia que tiene en esta época la interpretación metafórica o alegórica. Pues Orígenes está aquí, acepta esta manera de entender los textos y las tradiciones, que se encuentra, y con fuerza, en su ambiente cultural. Orígenes, en este sentido, no inventa nada. Lo que hace es usar un instrumento u órgano que está al alcance de su mano. Lo que hace es, con este instrumento, investigar las riquezas escondidas en el suelo fecundo de la Sagrada Escritura. El mismo Orígenes, por otra parte, lo dice con tanta claridad, que quita todo mérito al investigador. *Todos* aceptan que en las Escrituras hay «economías místicas», hasta los «ἀκεραιότατοι»; lo que pasa es que nadie se atreve a decir cuáles son. *Todos* saben que hay misterios ocultos detrás de las acciones moralmente escandalosas que nos cuenta la Biblia (la unión de Lot con sus hijas, las dos mujeres de Abrabam, el matrimonio de Jacob con las hermanas Lía y Raquel, y su unión sexual con las dos esclavas). *Todos* saben que en los detalles de la Ley hay símbolos (τύποι) de otra cosa (como en la construcción del tabernáculo)²², pero se equivocan al señalar como realidades simbolizadas cosas que son indignas de la Escritura. *Todos* reconocen que hay símbolos tras los relatos aparentemente irrelevantes de la Biblia (bodas, partos, guerras y otras historias), pero falta capacidad, paciencia, aplicación y ejercicio para descubrir todo esto²³.

²¹ *Peri archôn*, IV, 2, 2; SC 268, p. 300.

²² Cf. *infra* epígrafe 5.

²³ *Peri archôn*, IV, 2, 2; SC 268, pp. 302-304.

Si no se tiene en cuenta este supuesto, se corre el riesgo de no entender; si se olvida esto, el trabajo de Orígenes puede producir una irritación permanente, un sentimiento de arbitrariedad que en el fondo procede de una simplificación por parte del lector moderno, que a veces parece no perdonarle al autor antiguo serlo; no ya que no piense como él, sino que ni siquiera se plantee los mismos problemas que él. El instrumento, la alegoría, puede ser tosco; no es culpa de Orígenes. La labor que él lleva a cabo con este instrumento es simplemente prodigiosa.

Además Orígenes sabe que entre los que se aventuran a dar un sentido espiritual son muchos los que se engañan (μυρίων ὄσων σφαλλομένων).

Todo esto se aplica, y acaso en mayor medida, a los escritos del Nuevo Testamento. Porque a pesar de la claridad que en muchos pasajes es manifiesta, hay, sobre todo en Juan y en Pablo, pasajes que dejan entrever, como a través de una ventana, las riquezas insondables que se encierran también en estos escritos. Aquí la riqueza es mayor, pero se trata en definitiva de una diferencia de grado.

«El método, pues, que nos parece imponerse para el estudio de las Escrituras y la comprensión de su sentido es el siguiente...»²⁴. Veámoslo.

3. LA TEORÍA DEL TRIPLE SENTIDO DE LA ESCRITURA

La interpretación de la Escritura no es algo meramente receptivo o de pura mecánica. No hay una fórmula automática de equivalencias que nos desentrañe los misterios ocultos en los textos. Hay que tener la misma mente de Cristo: «Al ser [los Evangelios] el pensamiento (νοῦς) de Cristo, es necesaria la gracia que se le concedió al que dijo: *Tenemos la misma mente (νοῦν) de Cristo, para poder comprender lo que Dios nos ha transmitido; y lo decimos no con palabras aprendidas de la sabiduría humana, sino del Espíritu* [cf. 1 Cor 2, 16.12.13]»²⁵.

La intuición fundamental, la convicción radical de Orígenes es que la vida del cristiano y de la Iglesia toda consiste en un progreso continuo desde lo inferior (terreno, animal, carnal, corporal) hacia lo superior (psíquico, espiritual, celeste, perfecto). La historia toda y la biografía personal de cada uno es un drama de ascensos y descensos en el que están implicadas las almas, los demonios, los ángeles, los pueblos enteros;

²⁴ *Peri archôn*, IV, 2, 4; SC 268, p. 310.

²⁵ *Peri archôn*, IV, 2, 3; SC 268, p. 306.

por supuesto, Cristo. La idea eje de toda la obra de Orígenes se ha podido describir como «itinerario del alma»²⁶.

Pues bien, el método que Orígenes propone para interpretar la Sagrada Escritura es un método progresivo, marca un itinerario ascendente; concretamente en tres etapas: la etapa carnal, la etapa psíquica y la etapa espiritual. «Hay que inscribir tres veces en el alma los pensamientos de las Sagradas Escrituras; de manera que el más simple se edifique con lo que es como la carne de la Escritura, como llamamos nosotros a la interpretación más corriente; el que se ha elevado algo, con lo que es como su alma; y el perfecto [...], con la ley espiritual, que contiene una sombra de los bienes venideros»²⁷.

«Hay que inscribir tres veces en el alma los pensamientos de las Sagradas Escrituras». Orígenes cita Prov. 22, 20-21 según los LXX: «Καὶ σὺ δὲ ἀπόγραψαι αὐτὰ τρισσῶς ἐν βουλήῃ καὶ γνώσει, τοῦ ἀποκρίνασθαι λόγους ἀληθείας τοῖς προβαλλομένοις σοι» (que no traduce bien el original hebreo).

En la Edad Media es vigente la distinción de cuatro sentidos de la Escritura: literal, alegórico, tropológico y anagógico; doctrina fuertemente implantada, cuyo primer formulador fue Juan Casiano²⁸ (ca. 360-432). Según H. de Lubac (*Histoire et Esprit, passim; Exégèse Médiévale*, I/1, pp. 198-219), el verdadero iniciador de este cuádruple sentido sería Orígenes, no ajustándose exactamente la práctica exegética del mismo a su teoría de las tres etapas²⁹.

La discusión de los autores en torno a la sustantivación de estos sentidos, sustantivación que afecta al número, al nombre y a la definición, ha sido muy compleja y confusa³⁰.

Sin embargo, lo propiamente sustantivo no son las etapas, sino el itinerario; las etapas son algo adjetivo, accidental; aunque se trate de accidentes de primera importancia. Es decir, Orígenes no define estrictamente en qué consiste cada una de ellas; da, es cierto, algunas indicaciones al respecto, en las que nos vamos a detener. Pero lo que permanece siempre como sustantivo es el vector ascendente que, partiendo de la letra-cuerpo, se eleva hacia el sentido divino, pasando por

²⁶ «Journey of the soul»; cf. K. J. TORJESEN, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Patristische Texte und Studien 28, Berlín 1986.

²⁷ *Peri archôn*, IV, 2, 4; SC 268, pp. 310-312.

²⁸ Cf. *Collationes* XIV, 8 (SC 54, París 1958, pp. 189-192).

²⁹ Cf. el epígrafe 4.

³⁰ Cf. H. CROUZEL - M. SIMONETTI, *Commentaire et fragments*, vol. IV de la edición del *Peri archôn* de SC, n. 269, o.c., p. 183.

—y esta es la cuestión— determinados sitios, que son como articulaciones o jalones del camino.

En la interpretación de la Escritura hay tres niveles, y Orígenes nos dice que estos tres niveles se corresponden con otros tantos niveles en la constitución del hombre: «Del mismo modo que el hombre está constituido por un cuerpo, por un alma y por un espíritu, así también la Escritura, proyectada por Dios para la salvación de los hombres»³¹. Si tuviéramos una definición clara de lo que estos tres componentes del hombre son, acaso podríamos tener también indicaciones claras sobre los tres niveles correspondientes de la exégesis; pero no es así. No es que no esté claro ahora, después de tantas discusiones sobre la naturaleza y divisiones del alma; es que tampoco estaba claro en el siglo III. El pensamiento cristiano, frente a la tradición filosófica griega, tendió a considerar al hombre entero, incluyendo su existencia corporal; y «se hicieron muy agudas las cuestiones relativas a la unión del alma con el cuerpo, a la naturaleza de la inmortalidad y a las llamadas *partes* del alma»³². Fueron muchas las maneras de presentar las divisiones dentro del alma y su mutua relación. Vagamente, quizá con la misma vaguedad e imprecisión con que toma Orígenes aquí los términos, la *σάρξ* es lo natural y corporal, la *ψυχή* es lo más propiamente personal y humano, y el *πνεῦμα* es lo que tiene relación con Dios y lo divino, es el hombre en cuanto que tiende a los misterios celestes, quizá también por asociación semántica con el Ἅγιος Πνεῦμα.

En el libro II del *Peri archôn*, Orígenes dedica un capítulo al alma (n. 8). En él recoge la definición escolar: «substantia φανταστική et ὀρμητική, quod latine, licet non tam proprie explanetur, dici tamen potest sensibilis et mobilis». El alma es el principio de la imaginación (o sensibilidad) y del movimiento. Como tal pertenece también a los animales e incluso a los seres celestes. Es un concepto sumamente confuso; las almas en realidad no son almas, sino inteligencias (*νοῖ*) decaídas, enfriadas (*ψυχῆ-ψυχος*), de las cuales sólo se salvará su parte superior, y ya no se llamarán almas, sino inteligencias. En cuanto al *πνεῦμα* «est la partie la plus haute de l'homme, guide et entraîneur de l'âme, don divin (une certaine participation au Saint Esprit), qui ne fait pas à proprement parler partie de la personnalité dont le siège est l'âme»³³.

³¹ *Peri archôn*, IV, 2, 4; SC 268, p. 312.

³² JOSÉ FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, voz «alma», vol. I, Madrid 1981, p. 105.

³³ H. CROUZEL - M. SIMONETTI, *Commentaires et fragments*, vol. II de la edición del *Peri archôn* de SC, n. 253, París 1978, p. 200.

Cuerpo, alma, conciencia, espíritu... son conceptos que han estado ahí, disponibles para todo el que ha querido entender con mayor o menor acierto esa realidad tan compleja, y al mismo tiempo radical, que es la vida humana, y en cada época y autor no tienen sentidos enteramente coincidentes.

Pues bien, Orígenes dice que en la Escritura hay algo que es como su carne, algo que es como su alma, y algo que es como su ley espiritual (πνευματικός νόμος). Creo que para entender el alcance de estas expresiones, de este paralelismo, es menester considerarlo desde este punto de vista: al aplicar estos tres conceptos a la Escritura lo que Orígenes quiere es aprehender esa realidad *viva* en que la Escritura consiste. La Escritura no es algo dado, sino que, como el hombre, *vive* en un cuerpo, un alma y un espíritu. Es fluyente. Es Dios quien la vivifica. Por eso tiene siempre la impresión de que lo que se dice es imagen imperfecta de otra cosa que está por venir. El Antiguo Testamento es anticipación, sombra y tipo del Nuevo; el Nuevo contiene «economías misteriosas» que esperan su pleno desvelamiento; y la misma ley espiritual es sombra de los bienes venideros (σκιάν περιέχοντος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν).

El movimiento de la mente de Orígenes es espontánea, irremediabilmente alegorizante. En él la alegoría no es una función más o un recurso entre otros; constituye su estructura intelectual, un movimiento reflejo. No sólo la aplica, según veremos, como método de exégesis en sus comentarios y homilías; también aquí, en el libro IV del *Peri archôn*, mientras está tratando precisamente de justificar su método exegético, no deja de usarla. Ahora Orígenes, para ofrecer una nueva explicación que aclare más lo del triple sentido de la Escritura se sirve de un texto del *Pastor de Hermas*: «Escribirás dos libros y le darás uno a Clemente y el otro a Grapté. Grapté amonestará a las viudas y a los huérfanos, Clemente lo enviará a las ciudades de fuera, y tú darás cuenta a los presbíteros de la Iglesia. Pues Grapté, la que amonesta a las viudas y a los huérfanos, es la mera letra, que amonesta a los que son niños en el alma y todavía no pueden llamar “Padre” a Dios, y por eso se les llama huérfanos; y amonesta también a las que ya no están con el esposo ilegítimo, pero son viudas porque aún no se han hecho dignas del Esposo. De Clemente, que es el que ya ha salido de la letra, se dice que envía el escrito a las ciudades de fuera, es decir, a las almas que han abandonado ya los cuerpos y los bajos pensamientos. Y al discípulo del Espíritu se le encarga que, no ya por medio de escritos, sino de viva voz, lo anuncie a los presbíteros de toda la Iglesia de Dios, encanecidos por la prudencia»³⁴.

³⁴ *Peri archôn*, IV, 2, 4; SC 268, pp. 312-316.

Orígenes no se extiende mucho en las explicaciones. Presenta el paralelismo escuetamente. La letra se corresponde con los que no pueden dar a Dios el título de Padre (los huérfanos) y los que habiéndose alejado del esposo ilegítimo no son dignos aún del verdadero esposo (las viudas); el alma, con los que han abandonado las realidades corporales y los pensamientos bajos (están en las ciudades de fuera); el espíritu, en fin, es tal que ya no necesita de la letra y recibe la enseñanza de viva voz en la Iglesia.

Querer llevar estos paralelismos demasiado lejos e insistir en ellos con excesivo rigor estaría fuera de lugar. Pero efectivamente este nuevo ejemplo arroja alguna luz sobre el sentido que Orígenes da a su escala, apuntando más a la economía histórico-biográfica de la salvación, que a la estructura antropológica. Lo más confuso, una vez más, estaría en el estadio intermedio correspondiente al alma.

Pero Orígenes nos sorprende ahora diciendo: «Dado que hay textos que en modo alguno tienen un sentido corporal, como en seguida mostraremos, hay ocasiones en las que sólo es menester buscar lo que sería como el alma o el espíritu de la Escritura»³⁵; lo que nos va a ayudar a precisar lo que entiende por este sentido corporal. El hecho de que, habiendo letra, no haya sentido literal nos hace preguntarnos qué entiende Orígenes por éste. Usando la alegoría una vez más, nos dice a continuación: «Quizá por eso, como leemos en el Evangelio de San Juan, los cántaros destinados a la purificación de los judíos tenían dos o tres metretas de capacidad; aludiendo la Palabra a los que llama el Apóstol “judíos en lo oculto”, pues han sido purificados por la palabra de las Escrituras, que unas veces contiene dos metretas (el sentido psíquico y el espiritual) y otras veces tres, pues algunos lugares tienen, además de estos dos, un sentido corporal, que puede edificar». Para Orígenes la Escritura tiene un sentido literal cuando tiene un sentido edificante por sí misma, sin necesidad de recurrir a otros sentidos por medio de la alegoría. Ya hemos visto cómo con frecuencia los relatos parecen inmorales, o no se ajustan a la historia, o simplemente no tienen sentido (lo que ocurre a veces en los LXX —que se considera como la Escritura inspirada— por una mala traducción). En cualquier caso, es claro que para Orígenes el sentido literal no es lo mismo que para un exégeta moderno. «Pour les modernes il s’agit du sens qu’aurait en vue l’auteur sacré: quand l’Écriture parle un langage figuré ou parabolique, le sens littéral est ce que veut exprimer la figure ou la parabole. Dans ce cas le sens

³⁵ *Peri archôn*, IV, 2, 5; SC 268, p. 316.

littéral des modernes correspond au sens spirituel d'Origène. En effet, pour lui, le sens corporal ou littéral est constitué par la matérialité brute des mots»³⁶. A veces en Orígenes el sentido literal se parecería más a lo que hoy se llama el sentido o la interpretación fundamentalista de la Escritura³⁷, que puede convertirse en realidad en un sinsentido; por eso, entre otras cosas, dice Orígenes que en algunos casos este sentido falta³⁸.

Ejemplos de este sinsentido literal los podemos encontrar en el mismo *Peri archôn*, en el libro III, a propósito de la interpretación que hacen algunos de determinados pasajes de la Escritura para negar el libre albedrío³⁹, y sobre todo más adelante, en el mismo libro IV⁴⁰. Más tarde veremos otros ejemplos de cómo se enfrenta Orígenes con este sentido literal, pero ya tomados de sus homilías y comentarios.

No quiero, sin embargo, pasar adelante sin hacer una observación que me parece importante. Se ha reprochado a Orígenes que esta negación del sentido literal en determinados textos sea una manera de escapar a las dificultades⁴¹. Yo creo que en parte esto es verdad. Pero habría que decir: 1) que Orígenes se esfuerza hasta donde le es posible por desentrañar el sentido literal; 2) que las limitaciones críticas y filológicas de su época no permitían en muchos casos determinar este sentido literal; 3) que por no haber sabido escapar a tiempo muchos quedaron atrapados o enredados en una maraña absurda de especulaciones.

Por otro lado, es evidente en la práctica de Orígenes cierta prisa por pasar del sentido literal al espiritual, cuando no salta directamente a este último sin pasar por el primero, como ocurre frecuentemente. El sentido literal a veces le embaraza; a veces da la impresión de que es una mera excusa para pasar a otra cosa. Continuando el paralelismo que él mismo establece entre la letra y el cuerpo, se diría que tiene, por deshacerse de la letra de la Escritura, la misma prisa que por deshacerse del cuerpo; que, como éste, en muchos casos le supone un engorro. Afortu-

³⁶ H. CROUZEL - M. SIMONETTI, *Commentaires et fragments, o.c.*, SC 269, p. 184.

³⁷ Cf. el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I,F (ed. PPC, Madrid 1994, pp. 67-70) y II,B,1 (PPC, pp. 76-79).

³⁸ Cf. H. CROUZEL, *Pourquoi Origène refuse-t-il parfois le sens littéral dans les «Homélies sur l'Hexateuque»*: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 70 (1969) 241-263.

³⁹ *Peri archôn*, III, 1, 10-15 (SC 268, pp. 56-94).

⁴⁰ *Peri archôn*, IV, 3, 1-4 (SC 268, pp. 342-360).

⁴¹ En el mismo documento de la Pontificia se dice: «Los Padres practican de modo más o menos frecuente el método alegórico para disipar el escándalo que podrían sentir algunos cristianos y los adversarios paganos del cristianismo, frente a tal o cual pasaje de la Biblia» (III,B,2; PPC, p. 94).

nadamente, la espiritualidad y la exégesis han reaccionado, ya hace algún tiempo, contra esta tendencia, que tanta vigencia ha tenido en la historia del cristianismo. Ciertamente el cuerpo es una limitación (esta es la parte de justificación de esta tendencia), y como tal lo vivimos a veces de manera dramática; pero al mismo tiempo es un repertorio de posibilidades, sin el cual no sería posible la vida humana ni la relación con Dios. Son dos caras inseparables de la misma moneda. Para Orígenes, el sentido literal tiene poco espesor, lo atraviesa rápidamente; o lo usa como trampolín.

A continuación, nuestro autor quiere poner un ejemplo de lo que sería la interpretación psíquica de la Escritura y nos remite al mismo Pablo en su *Primera Carta a los Corintios*, 9, 9ss: «Γέγραπται γάρ φησιν Οὐ φιμώσεις βοῶν ἀλοῶντα. Ἐπειτα διηγούμενος τοῦτον τὸν νόμον ἐπιφέρει. Μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ; Ἡ δὲ ἡμᾶς πάντως λέγει; Δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη, ὅτι ὀφείλει ἐπ' ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν καὶ ὁ ἀλοῶν ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν»⁴². También aquí la finalidad de la interpretación es la edificación (οἰκοδομοῦσαι), como en el sentido corporal; sólo que ahora es menester apartarse un poco del sentido estrictamente literal: «¿Es que se preocupa Dios de los bueyes?» (he aquí un caso en el que quizá Orígenes negaría el sentido literal); pero permaneciendo siempre dentro de un nivel secular, ético, humano, para los que no pueden comprender explicaciones más elevadas: «Muchas de las interpretaciones corrientes que están al alcance de la mayoría y que edifican a los que no pueden oír cosas más elevadas son aproximadamente de la misma índole»⁴³.

Lo que de verdad le interesa a Orígenes es la interpretación espiritual. Y en ésta se va a detener. Cuatro rasgos describen la πνευματικὴ διήγησις: 1) el objetivo es descubrir las «realidades celestes» y los «bienes venideros» encerrados en la Escritura; 2) estas realidades están ocultas en «símbolos» y «sombras», en la letra; 3) el camino para llegar a ellas es la alegoría, que tiene su fundamento en San Pablo, y 4) el descubrimiento de estos misterios sólo es dado a unos pocos, que tienen la misión de explicarlos después al pueblo.

1. Los misterios que constituyen el objeto de la exégesis espiritual son los misterios de la salvación que Orígenes ha estudiado en los tres primeros libros del *Peri archôn* y que ahora vuelve a enumerar, siguiendo siempre el mismo orden. En primer lugar, los misterios relativos a Dios y a su Unigénito (su naturaleza, el modo de su filiación di-

⁴² *Peri archôn*, IV, 2, 6 (SC 268, pp. 318-320).

⁴³ *Peri archôn*, IV, 2, 6; SC 268, p. 320.

vina, las causas de su encarnación...); en segundo lugar, los misterios concernientes a las criaturas dotadas de razón (las que son semejantes a nosotros y las que nos son superiores, así como las causas de las diferencias entre las almas); y, por último, los misterios sobre la naturaleza del mundo, la causa de su existencia y el origen del mal⁴⁴. Conocer estos misterios es imprescindible para alcanzar la perfección: «οὐκ ἄλλως δυναμένων τῆς τελειότητος τυχεῖν χωρὶς τῆς πλουσίας καὶ σοφῆς περὶ θεοῦ ἀληθείας»⁴⁵.

2. Pero estos misterios están ocultos en la letra. Esta es una realidad inmensa y patente, un misterio en sí misma. Orígenes dedica una enorme atención a este punto, que no es ya el del sentido literal propiamente dicho, sino el de su ausencia, en cuanto que remite a algo superior. Se podría decir que el sentido literal oculta y su ausencia revela. El sentido literal oculta, y está puesto precisamente en la Escritura por el Logos para que no se vean los misterios, para que no los vean los que no pueden verlos: «El segundo objetivo [del Espíritu] era ocultar la doctrina acerca de lo que hemos dicho, por los que no pueden soportar el esfuerzo necesario para hallar cosas tan grandes»⁴⁶. En cambio, su ausencia revela: «Si la utilidad de la Ley hubiera sido algo evidente por sí mismo en todos los pasajes, así como la buena trabazón y acabado del relato histórico, no habríamos creído que hubiera podido haber en las Escrituras otro sentido que no fuera el inmediato. Por eso el Logos de Dios consideró conveniente colocar en medio de la Ley y del relato histórico como una especie de trampas, tropiezos e incongruencias, no fuera que, atraídos enteramente por la perfección de la expresión, bien acabáramos apartándonos de las doctrinas, al no percibir nada digno de Dios, bien, no encontrando ninguna incitación en la letra, nos quedáramos sin aprender algo más divino»⁴⁷.

3. La manera concreta como la letra oculta y revela al mismo tiempo es ofreciendo símbolos y sombras de los misterios; hay que entenderla, por tanto, alegóricamente, como hace San Pablo. La inspiración paulina de Orígenes en este punto es muy importante, aunque ciertamente el Alejandrino lleve la interpretación alegórica de la Escritura a extremos que el Apóstol no podía imaginar.

Es un punto central, en el que es menester detenerse.

⁴⁴ *Peri archôn*, IV, 2, 7 (SC 268, pp. 326-330).

⁴⁵ *Peri archôn*, IV, 2, 7 (SC 268, p. 328).

⁴⁶ *Peri archôn*, IV, 2, 8; SC 268, p. 332.

⁴⁷ *Peri archôn*, IV, 2, 9; SC 268, pp. 334-336.

Si hubiera que calificar con un solo adjetivo la exégesis de Orígenes, este sería sin duda «alegórica»; la exégesis de Orígenes es fundamentalmente alegórica en su método; al menos a primera vista, esto es lo más característico.

Ya Porfirio achacaba a Orígenes el uso de este método y ponía de manifiesto el aspecto de falsedad que puede haber en él: «Algunos, empeñados en no repudiar las perversidades de las Escrituras judías, sino darles una explicación, recurren a interpretaciones que son incongruentes y están en disconformidad con los textos, que no dan razón de lo ajeno, sino que introducen y exaltan lo propio. Y así, proclamando que lo que en Moisés se dice claramente son enigmas, jurando que son oráculos divinos llenos de misterios ocultos y nublando por su vanidad la facultad crítica de su alma, comenten tales interpretaciones. [...] Este género de absurdo lo han recibido de un hombre a quien yo traté siendo todavía muy joven, que gozó de gran celebridad y aún es renombrado por los escritos que dejó; me refiero a Orígenes, cuya fama se ha extendido enormemente entre los maestros de estas doctrinas»⁴⁸.

Pero Orígenes tiene muy clara la fundamentación paulina de este método. Vale la pena recoger esta larga cita en que reúne los principales textos paulinos al respecto: «En resumen, es menester buscar en todo, según el mandato apostólico, *la sabiduría oculta en el misterio, predestinada por Dios antes de los siglos para gloria de los justos, y que ninguno de los príncipes de este mundo ha conocido* [1 Cor 2, 7s]. Y dice también en otro sitio el mismo Apóstol, en relación con unas palabras del Éxodo y de los Números: *Estas cosas les sucedieron a ellos en figura y se escribieron para nosotros, que hemos llegado al final de los tiempos* [1 Cor 10, 11]. Y da pie para entender de qué eran figura aquellos acontecimientos cuando dice: *Bebieron de la roca espiritual que los seguía; la roca era Cristo* [1 Cor 10, 4]. Y refiriéndose brevemente en otra carta a las cosas relacionadas con el tabernáculo, emplea la frase: *Lo harás todo según el modelo que se te mostró en la montaña* [Heb 8, 5]. Y, como si quisiera censurar a los que creen conocer bien la Ley y no la entienden, considerando que no la entienden los que creen que no hay alegorías en los textos, dice también en la Carta a los Gálatas: *Decidme vosotros, los que pretendéis estar sometidos a la Ley, ¿es que no oís la Ley? Pues está escrito que Abraham tuvo dos hijos, uno de la esclava y otro de la libre. Pero el que nació de la esclava nació según la carne, y el que nació de la libre según la promesa; todo lo cual se dice de manera alegórica, pues las*

⁴⁸ EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. ecles.*, VI, 19, 4-5; BAC, p. 380.

dos mujeres significan sendas alianzas, etc. [Gál 4, 21]. Conviene reparar en cada una de sus expresiones, porque dice: *Vosotros, los que pretendéis estar sometidos a la Ley* (no “los que estáis sometidos a la Ley”), *¿es que no oís la Ley?*; considerando que “oír” consiste en entender y comprender. Y en la Carta a los Colosenses resume en pocas palabras la voluntad de toda la Legislación: *Que nadie os juzgue por la comida, por la bebida o en relación con la fiestas, los novilunios o los sábados, cosas todas que son sombra de lo venidero* [Col 2, 16s]. Y de nuevo en la Carta a los Hebreos, hablando de los de la circuncisión, escribe: *Su culto es huella y sombra de realidades celestes* [Heb 8, 5]. Es natural por eso que los que han reconocido al Apóstol como hombre de Dios no duden en lo que refiere a los cinco libros atribuidos a Moisés, pero con respecto al resto del relato histórico quieran saber si también éste tiene un sentido figurado. Obsérvese, sin embargo, el uso que hace Pablo en la Carta a los Romanos [Ro. 11, 4] de la expresión: *Me he reservado siete mil hombres que no han doblado su rodilla ante Baal*, tomada del Tercer Libro de los Reyes, que él interpreta como referida a los israelitas según la elección, pues no sólo los gentiles se han beneficiado de la venida de Cristo, sino también algunos de la estirpe de Dios⁴⁹.

Orígenes no se limita a poner algún ejemplo; es prácticamente exhaustivo. Para él esta es una justificación suficiente del método; pero los mismos «excesos» que Orígenes parece cometer hacen que sea conveniente detenerse un poco más en el asunto.

La exégesis alegórica es un método de interpretación en el que se ve el texto en relación metafórica con un misterio o realidad superior, más o menos oculta, basándose en cierto parecido —entre los símbolos (ὑποδείγματα) o sombras (σκιαί) y las realidades celestes (ἐπουρανία)—. En un sentido lato, la alegoría es un mecanismo fundamental de la mente; se apoya, al igual que el lenguaje, en la función simbólica de la misma. A través de los signos el hombre pone en relación realidades; los signos son mediaciones. Ahora bien, la alegoría consiste en establecer sistemas de signos, que ponen en contacto dos realidades también sistemáticas, es decir, en relación constitutiva. Este carácter sistemático es lo que la distingue de la metáfora puntual.

Pero al presenciar el sorprendente espectáculo de la exégesis de Orígenes es forzoso preguntarse: ¿qué es lo que hace que una alegoría sea adecuada?, ¿hasta qué punto se puede decir que está en el texto mismo, o que no lo violenta?, ¿dónde está, en definitiva, el lindero entre lo lícito y

⁴⁹ *Peri archôn*, IV, 2, 6; SC 268, pp. 320-326.

lo arbitrario? No es fácil responder a estas preguntas. Creo, sin embargo, en primer lugar, que la decepción ante la metáfora nos viene ante todo de no encontrar el parecido que se nos propone, o presentársenos como forzado y artificioso. A veces vemos el parecido, pero lo consideramos insuficiente, porque nosotros vemos en el signo mayor densidad, u otro significado más valioso.

Con mucha frecuencia, Orígenes propone varias interpretaciones simbólicas para un mismo texto. Sin que en esto se reconozca contradicción. Para entenderlo creo que se puede usar también una metáfora. Podríamos decir que las evocaciones alegóricas de la Escritura son como las reverberaciones de los cuerpos; basta mover éstos de posición, o mirarlos a otra luz distinta, para descubrir en ellos nuevos reflejos y aspectos. Esto puede dar un poco el punto medio entre la arbitrariedad y el liberalismo; del mismo modo que un cuerpo puede producir unos reflejos y no otros, lo sustantivo de la letra permite ciertas posibilidades de interpretación, no cualesquiera.

Estas relaciones no se limitan a las de la visión, porque todo cuerpo tiene multitud de relaciones con el ambiente que lo rodea, especialmente un cuerpo vivo. Así, reducir la Escritura a su sentido literal sería como reducir un cuerpo humano, por ejemplo, a sus elementos biológicos; más aún, a sus componentes químicos. La alegoría es siempre aproximada; nunca identifica dos cosas: muestra su relación, poniendo de relieve un costado de las mismas. Un estricto liberalismo se queda en las cosas, pero no ve la realidad, que es un tejido de relaciones.

Creo que, consideradas así las cosas, se puede entender y valorar mejor la exégesis de Orígenes. La alegoría puede, en efecto, ser muy subjetiva y cambiante; lo que no debe nunca es pretender ser definitiva, ni perder de vista el texto. Pero es que además la alegoría tiene un fundamento teológico en la misma realidad de la Encarnación. La relación que hay entre la letra de la Escritura y su sentido espiritual más hondo puede tener un paralelo (y probablemente también su contexto y fundamento) en la relación que hay entre la vida terrena de Cristo y su vida íntima, «privada», intradivina. Y esta segunda relación, raíz de la primera, puede entenderse también (no sólo) como de carácter alegórico. La vida humana de Cristo es alegoría de la vida Trinitaria.

Como todas las realidades humanas, la interpretación alegórica de la Sagrada Escritura tiene además un marcado carácter histórico. Se podría hacer una historia de las interpretaciones alegóricas de la Biblia. La interpretación alegórica, a pesar de su subjetividad manifiesta, tiene también su interna exigencia de rigor, que se podría definir como res-

peto a la estructura interna de la realidad que se interpreta. En la medida en que se va avanzando en el conocimiento filológico, crítico y literario del texto, las posibilidades simbólicas de éste se modifican, no se anulan; se precisan o refinan.

Otra cuestión que se podría discutir sería el carácter probativo o apodíctico de la interpretación alegórica. Es evidente que por medio de la alegoría se pueden extraer significados muy diferentes de un mismo texto y se puede llegar a verdades opuestas. Pero hay que hacer dos observaciones. En primer lugar, que ofrecer una interpretación alegórica de un texto es siempre algo provisional y desechable; es como decir que dos piezas encajan. Pero uno está siempre dispuesto a preferir como más sugerente una alegoría que muestre una correspondencia más perfecta, o en la que sea mayor el número de piezas que se acoplen. En segundo lugar, que la interpretación alegórica reconoce el principio de la «regla de la fe»⁵⁰, y la misma «regla de las Escrituras» (*scripturarum regula*)⁵¹. La doctrina de la Iglesia es la que ofrece el cauce para la interpretación alegórica. De hecho, Orígenes lo que hace es poner frente a frente dos cuerpos: el cuerpo de la doctrina de la Iglesia (en parte recibida y en parte elaborada por él) y el cuerpo de la Escritura, y establecer líneas de correlación. Este método no tiene ciertamente carácter apodíctico, pero resulta de una eficacia heurística sorprendente.

Uno de los rasgos más llamativos de la exégesis de Orígenes es precisamente el carácter constante y sistemático de su simbología. Me refiero al hecho de que las mismas realidades mantengan habitualmente un mismo significado en distintos textos. Esto hace que sea muy sugerente emprender estudios sobre un determinado símbolo a lo largo de los comentarios y homilías de Orígenes⁵². Aunque posteriormente voy a detenerme algo en la práctica exegética de Orígenes (comentarios y homilías), conviene poner un ejemplo para entender lo que vamos diciendo. Así, cuando va a explicar el significado de Jer 16, 16: «Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τοὺς ἀλεεῖς τοὺς πολλοὺς, λέγει κύριος, καὶ ἀλιεύσουσιν αὐτοὺς· καὶ μετὰ ταῦτα ἀποστελῶ τοὺς πολλοὺς θηρευτάς, καὶ θηρεύσουσιν αὐτοὺς ἐπάνω παντὸς ὄρου καὶ ἐπάνω παντὸς βουνοῦ καὶ ἐκ τῶν τρυμαλιῶν τῶν

⁵⁰ «Verum in his omnibus sufficiat nobis sensum nostrum regulae pietatis optare», *Peri archôn*, IV, 3, 14; cf. también pról. 2; I, 6, 1; I, 8, 4; II, 2, 2; II, 3, 7; II, 8, 5; II, 9, 5; etc.

⁵¹ Cf. *Peri archôn*, III, 3, 4 (SC 1980, p. 192).

⁵² Cf. el estudio de JOSÉ FERNÁNDEZ LAGO, *La montaña en las homilías de Orígenes*, Santiago de Compostela 1993.

πετρῶν», dice: «¿De dónde partiré para entender el significado de las piedras y de los huecos de las piedras? Acudo al Éxodo, busco allí una huella que me ponga en la pista del significado de los “huecos de las piedras”, y me encuentro con Moisés que quiere conocer a Dios y Dios que se lo concede, diciéndole: *Te colocaré en la hendidura de la roca y verás mi espalda; pero mi rostro no lo verás* [cf. Éx 33, 22-23]»⁵³. Y explica el significado de los huecos de las rocas partiendo de este texto. A esto llamo el sistematismo de los símbolos. Casos eminentes de lo mismo encontramos en su *Comentario al Cantar de los Cantares*. Así, por ejemplo, al comentar el v. 6 del cap. 1 (μη βλέψητέ με, ὅτι ἐγώ εἰμι μεμελανωμένη, ὅτι παρέβλεψέν με ὁ ἥλιος), trae a colación numerosos textos en los que aparece el mismo motivo, diciendo: «Haec quamvis per excessum dicta videantur, tamen locorum opportunitate commoniti nequamquam iudicavimus omittenda, maxime cum habeant aliquid similitudinis ad hoc quod dicit haec, quae infuscata est...»⁵⁴. Lo que Orígenes dice de aquellos a quienes el Señor llamó a ser pescadores de hombres, que con una red de palabras entrelazadas de textos de la Sagrada Escritura atrapan las almas de sus oyentes, sería una buena descripción de su propia exégesis, si en lugar de las almas de los oyentes, lo que queda atrapado entre las mallas es el sentido mismo de la Escritura⁵⁵.

Esta coordinación y correspondencia de significados produce un efecto convincente. Unas interpretaciones se apoyan en otras, consolidándose mutuamente. El conjunto ofrece consistencia, que es lo contrario de la arbitrariedad. En el edificio de la exégesis de Orígenes se han abierto grietas; ¿qué duda cabe? Ya no es habitable. Pero aún se tiene en pie, y se pasea con admiración por sus ruinas.

4. Por último, decíamos que otro de los rasgos que caracterizan la exégesis espiritual de Orígenes es que sólo está al alcance, podríamos decir, de unos pocos esforzados (φιλοτιμοτέροι) ⁵⁶. Son pocos los que pueden recibir la enseñanza, examinando los textos y aplicándose al estudio de su sentido profundo (ὁ δυνάμενος διδαχθῆναι ἐρευνήσας καὶ τοῖς βάθει τοῦ νοῦ τῶν λέξεων ἑαυτὸν ἐπιδοῦς) ⁵⁷. Estos «santos ministros de la verdad» (οἱ ἅγιοι ὑπηρέται τῆς ἀληθείας) tienen la misión de transmitir los misterios.

⁵³ *Homilías sobre Jeremías*, XVI, 2, 16-22; SC 238, París 1977, p. 136.

⁵⁴ II, 2, 20 (SC 375, París 1991, p. 310).

⁵⁵ *Homilías sobre Jeremías*, XVI, 1, 13-18; SC 238, p. 132.

⁵⁶ *Peri archôn*, IV, 3, 4 (SC 268, p. 360).

⁵⁷ *Peri archôn*, IV, 2, 7 (SC 268, p. 328).

Es conocido el carácter esotérico de muchas de las doctrinas de la Antigüedad. Éste marca también los primeros siglos del cristianismo; de una manera especial la Escuela de Alejandría⁵⁸. Es difícil desde nuestra mentalidad moderna comprender bien esta insistencia en el secreto. Lo que hoy tenemos tendencia a ver como una manera de rehuir el enfrentamiento y la exposición abierta de las doctrinas, fue en el cristianismo primitivo el sentimiento de que los misterios cristianos no podían formularse del todo, ni podía nadie darlos por poseídos. Según J. H. Newman, sólo arrastrada por la sofística de la discusión de los arrianos en las plazas públicas, se vio la Iglesia obligada a renunciar en cierto modo a su secreto y establecer unos símbolos de fe. Para Orígenes, los misterios son todavía algo que está fuera del alcance del vulgo. En las religiones místicas, empezaron siendo secretos los ritos, para después serlo sólo (una vez que éstos se conocieron por inevitables indiscreciones) el significado de los ritos⁵⁹. En la época de Orígenes también los ritos y los textos de la Escritura eran accesibles a muchos; por eso acaso se insiste en que lo esencial es su significado oculto: «Estas cosas, creemos nosotros, están ocultas en los relatos. Pues *el reino de los cielos se parece a un tesoro escondido en el campo, que el que lo encuentra vuelve a esconder y, lleno de alegría, va y vende todo lo que tiene para comprar aquel campo* [cf. Mt 13, 44]. Hay que preguntarse, por tanto, si lo visible, superficial e inmediato de la Escritura no será este campo lleno de toda clase de plantas; y lo que está dentro y no todos ven, sino que se halla como enterrado debajo de las plantas visibles, no serán los tesoros escondidos de la sabiduría y del conocimiento, que el Espíritu, por medio de Isaías, llama oscuros, invisibles y secretos»⁶⁰.

* * *

Al acabar de leer todo el capítulo dedicado a la exégesis de la Escritura en el *Peri archôn* (IV, 1-3), tiene uno la impresión clara de que lo importante no es la articulación tripartita de la interpretación, sino su carácter progresivo. Orígenes insiste una y otra vez, de un modo u otro, en él; mientras que se olvida pronto, ya en los ejemplos que pone en este mismo libro IV, de los tres niveles.

⁵⁸ Cf. J. H. NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century*, Londres 1897, pp. 46-64.

⁵⁹ Cf. E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, París 1925², p. 40.

⁶⁰ *Peri archôn*, IV, 3, 11; SC 268, p. 382.

La exégesis de Orígenes, paradójicamente, es al mismo tiempo titubeante y atrevida. Sabe que las profundidades de Dios son imposibles de descubrir⁶¹, por eso es titubeante; pero no pretende que su interpretación alegórica sea un punto y final, sino que consiste en hallazgos que es menester contrastar para seguir avanzando; por eso es atrevida: «Nec omnis mens, quae creata est, possibile habet ullo genere conpraehendere, sed ut inuenerit aliquantulum ex his, quae quaeruntur, iterum uidet alia, quae quaerendas sunt; quodsi et ad ipsa perflenerit, multo iterum plura ex illis, quae requiri debeant, peruidebit»⁶².

4. SOBRE EL TRIPLE SENTIDO DE LA ESCRITURA EN LA PRÁCTICA EXEGÉTICA DE ORÍGENES

Las obras homiléticas y exegéticas en general de Orígenes son un océano de vida y de penetración espiritual de la Escritura. Han sido además fecunda fuente de inspiración para gran parte de la exégesis que se ha hecho después en la Iglesia —que ha sido casi toda.

Al acercarnos a la manera de hacer de Orígenes en sus homilías y en sus comentarios, descubrimos un mundo muy complejo por la cantidad de elementos que entran en juego, y al mismo tiempo simple por la unidad de su operación, que pone muchos medios al servicio de un mismo fin.

Un factor importante de la riqueza y complejidad de la exégesis de Orígenes es el volumen de sus obras, en las que se comentan la mayor parte de los libros tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, atreviéndose con todos los géneros literarios.

Lo que hemos dicho sobre el triple sentido de la Escritura en el libro IV del *Peri archôn* estaría incompleto si no aplicáramos nuestra atención al uso que hace de esta «teoría» en sus homilías y en sus comentarios. Podría ser éste tema para un trabajo específico, de no escasa envergadura, dada, como digo, la amplitud de su obra. Aquí, sin embargo, me voy a atener a unas consideraciones generales que se imponen para valorar bien el alcance de lo que hemos dicho en el epígrafe anterior.

Y lo primero que sorprende precisamente es la falta de adhesión que tiene Orígenes a su propia «teoría». Es como si, sin desmentirla, la desdénara por inútil, acaso insuficiente.

⁶¹ «Quam inscrutabilia sunt iudicia dei, et quam inuestigabiles uiae eius» (*Peri archôn*, IV, 3, 14, citando Rom 11, 33; SC 268, p. 392).

⁶² *Peri archôn*, IV, 3, 14 (SC 268, pp. 392-394).

Orígenes, en efecto, recurre poco a esta triple interpretación (doble en su caso), tal y como la hemos descrito. Particularmente, encuentra pocas aplicaciones de ese sentido moral, intermedio, precristiano, que correspondería al «alma» de la Escritura. Son muchos los casos en que sólo encuentra, junto al sentido literal, su sentido alegórico, místico o espiritual. Éste, a su vez, puede ser múltiple, y ello en dos sentidos. Con bastante frecuencia se superponen, podríamos decir que en paralelo, varias interpretaciones alegóricas de un mismo texto. Otras veces, en cambio, y esto es lo más habitual, las distintas interpretaciones alegóricas se refieren a dimensiones diferentes del misterio cristiano, ya se trate de los acontecimientos de la vida de Cristo, o de la Iglesia, en sus primeros tiempos o contemporáneamente a Orígenes, ya de la vida personal del cristiano en su lucha diaria y en su continuo camino de perfeccionamiento, ya, en fin, de los acontecimientos celestes que se desarrollan en el plano escatológico. Entre todos estos sentidos hay una cierta continuidad, lo que hace que se pase fácilmente de uno a otro. Lo más corriente, de hecho, es que se vaya de una interpretación diríamos cristológica a su aplicación en el alma concreta de cada cristiano. Esto ha llevado a muchos autores, siguiendo las huellas de la fundamental obra de Henri de Lubac, *Histoire et Esprit*⁶³, a distinguir dos maneras de entender el triple sentido de la Escritura. La primera, que sería más «teórica», respondería a la secuencia: historia, moral, mística; es la que hemos encontrado en el *Peri archôn*. La segunda, de mucha mayor importancia práctica, a la secuencia: historia, mística, moral; con la salvedad de que en este segundo caso la moral sería ya una moral cristiana, desarrollo de la cristología⁶⁴. Todo esto, con ser esclarecedor e interesante, no nos deja enteramente satisfechos, porque sigue pareciendo un esquema, aunque más matizado, excesivamente simplificador.

Orígenes, sobre la marcha, hace referencia en varias ocasiones al triple sentido de la Escritura según la misma «teoría» expuesta en el *Peri archôn*. Así, por ejemplo, en el tomo X de su *Comentario al Evangelio de San Mateo*⁶⁵. Pero sobre todo en su 50 homilía sobre el Levítico. Dice en ella: «Consta, pues, la misma Escritura como de un cuerpo, que es lo que se ve, de un alma, que es lo que en él se percibe y comprende, y de

⁶³ H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, París 1950, 139ss.

⁶⁴ Cf. M. BORRET, *Introduction*, en ORIGENE, *Homélies sur le Lévitique*, SC 286, París 1981, pp. 22-34.

⁶⁵ 10, 14 (SC 162, París 1970).

un espíritu como *trasunto y sombra de las cosas celestes* [cf. Heb 8,5]»⁶⁶. Aquí estamos asistiendo a una interpretación algo novedosa de lo que sería el cuerpo, el alma y el espíritu de la Escritura. No se trata ya de la letra, el sentido moral edificante y la interpretación alegórico-mística, sino de algo que no es exactamente lo mismo, pero viene a suponer siempre un progreso dentro del conocimiento de la Escritura inspirada. Y sigue diciendo Orígenes: «Ea, invocando al que hizo en la Escritura un cuerpo, un alma y un espíritu, un cuerpo para los que nos precedieron, un alma para nosotros, y un espíritu para los *que han de heredar en el mundo futuro la vida eterna* [cf. Lc 18, 30.18] y están dispuestos a acercarse a lo celeste y verdadero de la Ley, estudiemos no la letra, sino el alma en cuanto que nos afecta». Lo que corresponde al tiempo presente es el «alma» de la Escritura, el «espíritu» está reservado para el cielo. Orígenes ha desplazado en cierto modo el significado de los términos; pero mantiene sustancialmente en esta nueva versión la interpretación que hacíamos de la «teoría» del triple sentido.

Un poco más adelante, al comentar Lev 7,9 («Toda ofrenda cocida al horno, asada en la parrilla o frita en la sartén le pertenece al sacerdote celebrante»), dice: «Con tres utensilios, pues, se dice que se deben preparar los sacrificios: en el horno, en la sartén o en la parrilla; y yo creo que el horno, por su forma, significa lo que hay de más profundo e inefable en las Sagradas Escrituras; la sartén lo que puede llegar a comprenderse y explicarse, si continuamente se remueve; y la parrilla lo que es claro y se muestra sin velo alguno. Así pues, como solemos decir, el sentido de las Sagradas Escrituras puede ser de tres clases: histórico, moral y místico, por lo que entendemos que hay en ellas un cuerpo, un alma y un espíritu. Los tres utensilios usados en los sacrificios significan los tres sentidos que hay en ellas»⁶⁷. Como se ve, en cada caso aparecen matices distintos en cada uno de los elementos de esta triple articulación. Este último párrafo, estando en consonancia con el anterior, califica, sin embargo, de «moral» al segundo de los elementos. No voy a insistir más en este punto, porque me parece suficientemente claro. Llama la atención, sin duda, y puede despistar, sin embargo, la reiteración con que vuelve a aparecer una y otra vez la división tripartita⁶⁸. Es un esque-

⁶⁶ V, 1; SC 286, París 1981.

⁶⁷ V, 5; SC 286.

⁶⁸ En el párrafo siguiente, Orígenes descubre también el mismo significado en los tres panes del canastillo de los ácidos de Lev 8, 26, y en los tres panes que en mitad de la noche fue aquel a pedirle a su amigo, para tener algo que ofrecer a su huésped recién llegado (Lc 11, 5).

ma abstracto que su práctica desmiente continuamente. Tampoco creo que se dé explicación cabal de la realidad ampliando el esquema hasta cuatro elementos, como hace H. de Lubac; o, en otra versión, la Edad Media. Lo sustancial, como hemos dicho, está por debajo del número.

Pero pongamos algún ejemplo de exégesis directa. Un caso típico podríamos encontrarlo en su séptima homilía sobre el libro de Josué⁶⁹. Se comenta el derrumbamiento de los muros de Jericó ante el sonido de las trompetas de los sacerdotes. Jericó representa el mundo de la idolatría, cuyos muros se hunden ante el sonido de las trompetas (los evangelios) de los apóstoles enviados por Jesucristo (profigurado por Josué). Al oír el sonido de las trompetas, además, el pueblo entero irrumpió en un gran clamor. Este gran clamor de todo el pueblo significa la concordia y unanimidad de todos los cristianos. Si esta concordia se da entre dos o tres, el Padre del cielo les concederá todo lo que pidan; si se da entre todo el pueblo de Dios, ocurrirá lo que ocurrió en Pentecostés, y un temblor de tierra acabará con este mundo.

Todo esto, por otra parte, se puede referir a cada uno de nosotros («sed et unusquisque nostrum debet in semel ipso ista complere»). Siendo Jesús Señor nuestro, podemos hacer que las trompetas que son las Sagradas Escrituras resuenen con toda potencia sacando de ellas sus sentidos más hondos; dando previamente siete vueltas alrededor de la ciudad con el arca de la alianza, es decir, sin separar los preceptos simbólicos de la Ley de los preceptos evangélicos. Por último, todo el pueblo de nuestros pensamientos y sentimientos ha de unirse en un mismo grito de guerra capaz de derribar en nosotros el mundo.

En este precioso ejemplo, en efecto, hay un desdoblamiento del sentido alegórico; desdoblamiento en el que no se da yuxtaposición heterogénea, sino homogénea continuidad de significado. Estos dos niveles son ciertamente los más frecuentes en la exégesis de Orígenes, pero ni mucho menos los únicos. Adviértase además que este paso de los misterios de Cristo a la vida personal (alma) del cristiano es un giro o ademán casi espontáneo en la predicación de todos los tiempos (no se olvide que estamos ante una homilía).

Ahora bien, ni la historia de la salvación ni la vida del cristiano son algo tan esquemático. Del mismo modo que el alma y Cristo no se relacionan directamente dando un salto por encima del tiempo y de la sociedad, así tampoco se pueden delimitar rigurosamente estos dos sentidos ni hallarlos en estado puro. Y si se insiste en enumerar o clasificar los sentidos, hay que señalar bastantes más.

⁶⁹ *Homilías sobre Josué 7, 1-2* (SC 71, París 1960).

Esto ya lo ve Daniélou: «Et on peut dire que radicalement il n'y a que deux sens de l'Écriture, le sens littéral et le sens christique... Mais ce sens christique se déploie à son tour en autant d'aspects qu'en présente le Christ lui-même. Celui-ci en effet peut être considéré soit dans sa personne historique et dans les événements de l'Évangile, soit dans sa vie cachée dans les "sacrements" de l'Église qui est son corps, soit dans sa Parousie eschatologique et son règne glorieux. Par ailleurs ces trois grands *adventus*, pour parler comme saint Augustin, présentent eux-mêmes des aspects divers: le Christ historique peut être considéré dans les gestes extérieurs de sa vie terrestre ou dans le contenu spirituel de ses mystères; le Christ mystique à son tour peut être considéré dans sa réalité collective, qui est l'Église entière, ou dans chacun des membres de cette Église qui doivent "revêtir" le Christ»⁷⁰.

Esta multiplicidad de aspectos, cuya sistematización teórica requeriría un estudio filosófico y teológico especial, han solido captarla, sin embargo, los exegetas antiguos, con preferencia, en cada caso y según las escuelas, por un determinado tipo de interpretaciones: cristológicas, eclesiológicas, místicas, escatológicas...»⁷¹.

Al comentar el versículo del Cantar: «Surge, veni, proxima mea, speciosa mea, columba mea, quoniam ecce hiems transiit, pluvia abiit et discessit sibi; flores visi sunt in terra, tempus putationis advenit, vos turturis audita est in terra nostra; arbor fici produxit germina sua, vites florentes dederunt odorem» (Cantar 2, 10b-13a), da varias explicaciones alegóricas sucesivas. En la primera se aplica al alma: el alma se une a Dios cuando ha pasado el invierno de las pasiones y los vicios; entonces empiezan a florecer en ellas las flores de las virtudes, y se oye la voz de la tórtola, que es la sabiduría. Pero estas palabras se refieren también a la Iglesia («Sed nunc iterum Christus haec loquatur ad Ecclesiam»): el ciclo del año representa todo el ciclo de la historia; ha pasado el invierno de las plagas de Egipto, se ha oído la voz de la tórtola y por toda la tierra florecen y dan su aroma las viñas de las Iglesias. Pero las viñas pueden ser también las potencias celestes y angélicas («Possunt autem et vites et vineae intelligi virtutes caelestes et angelicae, quae hominibus largiuntur odorem suum»). Y por último, hay en el texto también un sentido escatológico: el invierno significa esta vida, la primavera la futura; y la voz de la tórtola es la voz de Cristo que enseña a los justos, cara a cara, y no ya como en un espejo y a través de enigmas (cf. 1 Cor 13,12)⁷².

⁷⁰ J. DANIELOU, *Origène, o.c.*, pp. 163-164.

⁷¹ Cf. J. DANIELOU, *Origène, o.c.*, 164.

⁷² *Comentario al Cantar de los cantares*, IV, I (SC 376, París 1992, pp. 678-694).

El progreso en la comprensión espiritual de la Sagrada Escritura no tiene sólo tres etapas (ni cuatro), sino que es un proceso más complejo; que además no es lineal, sino que se realiza a nivel personal y simultáneamente, por medio de las aportaciones de cada uno, de una manera más o menos acumulativa, a lo largo de la historia de la Iglesia. La insistencia en el número tres: en el cuerpo, el alma y el espíritu de la Escritura, es una insistencia más simbólica que rigurosa.

Voy a poner un último ejemplo. En el capítulo 3 del prólogo del mismo *Comentario al Cantar de los cantares*⁷³, Orígenes trata de buscar una explicación de por qué, de los tres libros escritos por Salomón que han recibido las Iglesias de Dios, los *Proverbios* se encuentran en primer lugar, el *Eclesiastés* en segundo y el *Cantar de los cantares* en tercero. Y encuentra un paralelo de estos tres libros con las tres disciplinas que enseñaban sucesivamente los griegos: la ética, la física o ciencia natural y la epóptica o inspectiva (*epopticen*⁷⁴, *inspectivam*). No se trata por supuesto de una deuda contraída por Salomón con los griegos, sino todo lo contrario: «En mi opinión, todos los sabios griegos copiaron de Salomón, dado que éste, que los precedió en mucho por la edad y por el tiempo, había aprendido ya estas cosas del Espíritu de Dios». Son las tres etapas del proceso del conocimiento y del itinerario espiritual, y Salomón quiere dedicar un libro a cada una de ellas. Estas mismas etapas vuelven a encontrarse simbolizadas en los nombres de los tres patriarcas que el Dios supremo quiso hacer figurar en su nombre: Abraham, Isaac y Jacob⁷⁵. Abraham representa la filosofía moral por su obediencia⁷⁶. Isaac ocupa el lugar de la filosofía natural, ya que al excavar los pozos está simbolizando la penetración en lo profundo de las cosas⁷⁷. Y, por último, Jacob se corresponde con la inspectiva porque a él tocó en suerte la contemplación de numerosas realidades divinas⁷⁸. Los tres le erigieron altares a Dios, «con el fin de mostrar que nada en la tierra pertenece en propiedad a los que se entregan a la divina filosofía y que es

⁷³ SC 375, París 1991, pp. 128-142.

⁷⁴ El ἐπόπτης era el que estaba iniciado en los misterios y había llegado, por tanto, al más alto grado de contemplación.

⁷⁵ SC 375, pp. 138-140.

⁷⁶ «Abraham namque moralem declarat philosophiam per oboedientiam».

⁷⁷ «Isaac quoque naturalem philosophiam tenet, cum pateos fodit et rerum profunda rimatur [cf. Gén 26, 15s]».

⁷⁸ «Sed et Iacob inspectivum obtinet locum, quippe qui et Istrahel ob divinorum contemplationem nominatus sit [cf. Gén 32, 29], et qui castra caeli viderit [cf. Gén 32, 3] et domum Dei [cf. Gén 28, 17] atque angelorum vias, scalas a terris in caelum porrectas prospexerit [cf. Gén 28, 12]».

menester avanzar continuamente (*semper promovendum*), no tanto de un sitio a otro cuanto de la ciencia de las cosas inferiores a la ciencia de las realidades perfectas («non tam de loco ad locum quam de scientia inferiorum ad scientiam perfectorum»). Y sigue diciendo: «Hay además muchos otros lugares en las Sagradas Escrituras en los que se señala el mismo orden que hemos dicho contenerse en los pequeños libros de Salomón, y siguiendo la misma forma; pero sería largo para nosotros, que tenemos otra cosa entre manos, extendernos ahora en esto. Si uno, pues, corrigiendo sus costumbres y cumpliendo los mandatos, recorre la primera etapa, designada por el libro de los Proverbios, y, después de haber comprendido la vanidad del mundo y comprobado la futilidad de las cosas caducas, llega hasta el punto de renunciar al mundo y a todo lo que hay en él [Eclesiastés], llegará consiguientemente a contemplar y desear *las cosas invisibles y eternas* (2 Cor 4,18) [Cantar de los Cantares]»⁷⁹.

Es, una vez más, la vida cristiana como llamada al crecimiento espiritual por medio del progreso en la comprensión de la Escritura, y el número tres como su símbolo.

5. PANORAMA DE CORRESPONDENCIAS ALEGÓRICAS EN LA EXÉGESIS DE ORÍGENES

Hemos dado hasta aquí una idea de lo que podríamos llamar el dinamismo formal de la exégesis de Orígenes. Pero antes de concluir, parece conveniente dar unas pinceladas de color a la silueta que hemos trazado. Vamos, pues, a ofrecer un panorama, un tanto impresionista, de los contenidos, o más exactamente, de las correspondencias concretas que establece entre significantes y significados.

Desde las primeras páginas, la Escritura tiene, hasta en los mínimos detalles, sentidos alegóricos. «*In principio fecit Deus caelum et terram* [Gén 1,1]. ¿Cuál es el principio de todo sino Jesucristo nuestro Señor y salvador de todos, primogénito de toda criatura? En este principio, por tanto, es decir, en su Verbo, hizo Dios el cielo y la tierra»⁸⁰.

El tercer día dijo Dios: «*Congregatur aqua quae est sub caelo in congregationem unam, et appareat arida. Et factum est ita*». Y Orígenes comenta: «Esforcémonos por reunir *las aguas de debajo del cielo* y alejar-

⁷⁹ Prólogo, 3, 21-22; SC 375, p. 142.

⁸⁰ *Homilias sobre el Génesis* 1, 1; SC 7 bis, París 1976, p. 24.

las de nosotros (...). Pues si no apartamos de nosotros estas aguas que están debajo del cielo, es decir, los pecados y los vicios de nuestro cuerpo, no podrá aparecer nuestro elemento árido ni tener la seguridad de encaminarse a la luz»⁸¹.

El arca de Noé está preñada de sentidos. Después de una detallada explicación literal, dice: «Y ahora, suplicando antes al único que puede descorrer el velo de la lectura del Antiguo Testamento, tratemos de averiguar también la edificación espiritual contenida en esta magnífica construcción del arca»⁸². El diluvio es figura de la venida de Jesucristo. El arca, con sus distintas estancias, es figura de la fe y sus manifestaciones. Las diferentes clases de animales encerrados en ella significan los distintos grados de perfección. Noé es evidentemente prefiguración de Jesucristo...; la longitud, la anchura y la altura del arca representan las dimensiones de los misterios de Cristo; la cohabitación de los animales dentro de ella es símbolo de la unión de todos los hombres en el Reino. «Pero, dado que la orden de Dios respecto del arca que estamos tratando de describir es no sólo que tenga dos pisos, sino también tres, tratemos también nosotros de añadir a la doble explicación anterior una tercera para seguir el precepto divino»⁸³. Esta tercera explicación se hace desde un punto de vista moral («secundum moralem locum»). «El que, a pesar del acrecentamiento de los males y el desbordamiento de los vicios, es capaz de desviarse de lo mudable, percedero y caduco, y oír la Palabra de Dios y los preceptos del Cielo, ese construye en su corazón el arca de la salvación y consagra en su interior, por así decir, la biblioteca de la Palabra divina (...). Pero no construye esta biblioteca con maderas bastas y sin pulir, sino con maderas derechas y bien cortadas a escuadra; es decir, no con los volúmenes de los autores profanos, sino con los de los profetas y los apóstoles»⁸⁴.

Orígenes se opone a los que han interpretado la unión de Lot con sus hijas como símbolo de la unión del Señor con los dos Testamentos. No, Lot es figura de la Ley, y sus hijas son para él figura del pueblo carnal⁸⁵.

Isaac es también figura de Cristo. Y los pozos que manda excavar son los libros de las Sagradas Escrituras, de los que mana agua pura con que saciar la sed. Pero hay dos tipos de pozos: los que ya anteriormente había excavado su padre Abraham (los libros del Antiguo Testamento),

⁸¹ *Ib.*, 1 2; SC 7 bis, pp. 30-32.

⁸² *Ib.*, 2,3; SC 7 bis, p. 88.

⁸³ *Ib.*, 2, 6; SC 7 bis, p. 106.

⁸⁴ *Ib.*, 2, 6; SC 7 bis, p. 108.

⁸⁵ *Ib.*, 5, 3-6 (SC 7 bis, pp. 168-182).

que fueron más tarde cegados por los filisteos (los que niegan un sentido espiritual a la Ley, y ni beben ni dejan beber), reabiertos por Isaac; y los que éste excavó por primera vez (los libros del la Nueva Alianza)⁸⁶.

Toda la odisea del pueblo de Israel, desde su llegada a Egipto, hasta su liberación y su entrada en la tierra de la promesa, está también cargada de sentidos alegóricos. Egipto es naturalmente símbolo de las fuerzas del mal, especialmente de los poderes paganos, la idolatría y la falsa sabiduría, que se oponen a la fe. José, vendido también por dinero, es símbolo de Cristo, que desciende como esclavo al país de la servidumbre⁸⁷.

En la hija del Faraón que rescata a Moisés de las aguas ve Orígenes un símbolo de la Iglesia. No se pueden dejar de leer con asombro exégesis como esta: «Cada una de estas palabras encierra misterios inconmensurables, que nos exigirían mucho tiempo, y acaso no bastara todo un día para hacerlo cumplidamente. Pero, aunque brevemente, algo tenemos que decir sobre esto para edificación de la Iglesia. Yo creo que en la hija del Faraón se puede ver a la Iglesia, que ha sido congregada de entre los gentiles, y aun teniendo un padre impío e injusto, se le ha dicho por medio del profeta: *Escucha hija, mira, inclina tu oído, olvidarte de tu pueblo y de la casa de tu padre, porque el rey está prendado de tu belleza*. Esta es, pues, la que sale de la casa de su padre y se acerca a las aguas para lavarse de los pecados que cometió estando todavía en la casa de su padre. Tras esto adquiere en seguida *entrañas de misericordia y se apiada del niño*»⁸⁸. Siente uno deseos de seguir leyendo a Orígenes. Pero la ocasión no nos permite detenernos.

El bastón de Moisés es prefiguración de la cruz de Cristo. Las diez plagas de Egipto son símbolo del Decálogo, que Dios da al mundo para corregirlo y reformarlo⁸⁹. Pero en cada una además se puede ver otro significado particular: las aguas convertidas en sangre son las doctrinas erráticas y movedizas de los filósofos («erratica et lubrica philosopho-

⁸⁶ «Qui sunt isti, qui terra puteos replent? Illi sine dubio qui in lege terrenam et carnalem intelligentiam ponunt et spiritalem ac mysticam claudunt, ut neque ipsi bibant neque alios bibere permittant» (*Ib.*, 13, 2; SC 7 bis, p. 314). «Fodit ergo Isaac et nouos pateos, immo pueri Isaac fodiunt. Pueri sunt Isaac Matthaeus, Marcus, Lucas, Iohannes; pueri eius sunt Petrus, Iacobus, Iudas, puer eius Apostolus Paulus; qui omnes Noui Testamenti puteos fodiunt» (*Ib.*, 13, 2; SC 7 bis, p. 318).

⁸⁷ Cf. *Homilias sobre el Génesis* 15 y 16 (SC 7 bis, pp. 350-392); y *Homilias sobre el Éxodo* 1 (SC 321, París 1985, pp. 42-66).

⁸⁸ *Homilias sobre el Éxodo* 2, 4; SC 321, p. 82.

⁸⁹ *Ib.*, 4, 6 (SC 321, p. 130).

rum dogmata»); las ranas que invaden Egipto son los cantos de los poetas («carmina poëtarum»); los mosquitos, la dialéctica...⁹⁰.

Siguiendo el camino indicado por San Pablo en la *Primera Carta a los Corintios* (10, 1-4), Orígenes interpreta el paso del Mar Rojo como prefiguración del bautismo, y la roca de la que manaba agua en el desierto como simbolo de Cristo⁹¹. En cuanto al significado del tabernáculo, Orígenes quiere seguir también la huellas del «Apóstol» en la *Carta a los Hebreos*⁹², aunque aquí se lamenta de que éste no sea más explícito («de quibus non est modo dicendum per singula»)⁹³. Interpreta así el tabernáculo, lugar de la presencia de Dios, como imagen de la Iglesia, y a partir de aquí desarrolla una rica lectura alegórica de cada uno de los detalles⁹⁴.

Haciendo alarde de tenacidad y aplicación, Orígenes se atreve incluso a emprender la interpretación espiritual de los preceptos de la Ley. Aquí es acaso más patente la heterogeneidad de interpretaciones y la capacidad poética del autor. Hemos puesto ya un ejemplo, que puede ser ilustrativo de su estilo en las *Homilías sobre el Levítico*⁹⁵.

El paso del Jordán y la conquista de la Tierra Prometida, descritos en el libro de Josué, ofrecen a Orígenes ocasión de trazar una nueva constelación alegórica. Josué, superior a Moisés en cuanto que éste no ha podido introducir al pueblo en la Tierra, es símbolo de Jesús, con quien coincide incluso en el nombre (el nombre griego de Josué es Ἰησοῦς). Jo-

⁹⁰ No me resisto a recoger este párrafo: «Post hoc scinifes procuduntur. Hoc animal pennis quidem suspenditur per aera volitans, sed ita subtile est et minutum ut oculi uisum nisi acute cernentis effugiat; corpus tamen cum insederit, acerbissimo terebrat stimulo, ita ut quem volantem uidere quis non uolet, sentiat stimulantem. Hoc ergo animalis genus dignissime puto arti dialecticae comparari, quae minutis et subtilibus uerborum stimulis animas terebrat, et tanta calliditate circumuenit ut deceptus nec uideat nec intelligat unde decipitur» (*Ib.*, 4, 6; SC 321, p. 134).

⁹¹ *Homilías sobre el Éxodo* 5, 1 (SC 321, pp. 148-152).

⁹² Cf. Heb 9-10, 22.

⁹³ Heb 9,5.

⁹⁴ Por ejemplo, las columnas que sostienen el santuario son los doctores y ministros de la Iglesia; si hay barras colocadas entre las columnas es porque estos doctores se dan la mano derecha en señal de unidad («in Ecclesia doctores datis sibi dextris sociantur»); los tapices colgados mediante lazos en estas barras representan al resto del pueblo, que pende de los lazos de la fe («tentoria, quae ansulis assuta et circulis suspensa atque innexa funibus, ad modum cortinarum uiginti et octo in longum atque in latum quattuor cubitis distenduntur [cf. Éx 26, 2-3], habeatur reliqua credentium plebs, quae haeret et pendet in funibus fidei»)... Cf. *Homilías sobre el Éxodo* 9 y 13 (SC 321, pp. 278-304 y 372-400).

⁹⁵ Cf. epígrafe 4.

sué, pues, introduce en la Tierra a través del Jordán, un nuevo símbolo del bautismo. La Tierra, por su parte, es una realidad compleja y paradójica: es al mismo tiempo un lugar de reposo y algo que hay que conquistar para poseer. Por eso la Tierra significa la vida cristiana, a la que se entra por el bautismo; la Tierra es el alma, en la que tienen lugar no menos combates; y finalmente la Tierra es también la patria definitiva, donde está la Jerusalén celeste, lugar del verdadero descanso⁹⁶.

Dentro de otro género literario, suele reconocerse el *Comentario al Cantar de los Cantares* como una de las obras maestras de Orígenes⁹⁷. La exuberancia sensual del poema bíblico tiene su correspondencia en la efusión alegórica de Orígenes, que transforma los cinco sentidos corporales en otros tantos sentidos espirituales. Para él, el poema tiene una estructura dramática con personajes bien definidos: el esposo, la esposa, el coro de las doncellas y los amigos del esposo. «Reconoce en el esposo a Cristo, y en la esposa a la Iglesia, *sin mancha ni arruga* (...). Y en cuanto a los que, siendo fieles, no han llegado a ser como acaba de decirnos la Escritura, pero parecen haber abrazado ya de algún modo la salvación, considera en ellos las almas de los creyentes, e identifícalas con las doncellas que acompañan a la esposa. Por último, reconoce en los jóvenes que están con el esposo a los ángeles y a los que *han llegado al estado del hombre perfecto*»⁹⁸.

Trato similar es el que tiene con los libros proféticos y los evangelios. Estos últimos, no por hablarnos directamente de Cristo, dejan de tener los más hondos sentidos espirituales. En el relato en que Mateo narra cómo se embarcaron los discípulos hacia la otra orilla mientras Jesús despedía a la gente y todo lo que sigue (Mt 14, 22-33), no por ser Pedro y Jesús los protagonistas dejan de tener estos acontecimientos un significado alegórico como imagen de la vida cristiana. En la vida es menester ir delante de Jesús hacia la otra orilla, superando las pruebas de las olas y el viento contrario de las tentaciones; en medio del oleaje veremos venir a Jesús como una aparición (φάντασμα), infundiéndonos miedo y confianza al mismo tiempo. Acaso haya entonces un Pedro entre nosotros que se atreva a echarse al agua; no un incrédulo (ἄπιστε), sino un

⁹⁶ *Homilias sobre Josué, passim* (SC 71, París 1960).

⁹⁷ El mismo San Jerónimo, en el prólogo de su traducción de las dos *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, que dedica al Papa Dámaso, dice: «Origenes, cum in ceteris libris omnes uicerit, in Cantico Canticorum ipse se uicit» (Prólogo; SC 37 bis, París 1966, p. 62). San Jerónimo ofrece estas homilias a San Dámaso como una degustación del *Comentario*.

⁹⁸ *Hom. sobre el Cantar* 1, 1; SC 37 bis, p. 68

hombre de poca fe (ὀλιγόπιστε), alguien todavía en camino hacia la perfección (ὁδεύων μὲν ἐπὶ τὴν τελειότητα [cf. Heb 6,1])⁹⁹.

Por último, la exégesis de Orígenes no es un círculo que se cierra sobre tal o cual acontecimiento, o que se agota y circunscribe dentro de los límites de un determinado libro. Se trata de toda la historia de la salvación, que tiene valor ejemplar para la biografía personal. Pero vale siempre más leer directamente a Orígenes: «Es menester que salgas de Egipto y, habiendo salido de la tierra de Egipto, que cruces el Mar Rojo para poder cantar el primer cántico, que dice: *Cantemos al Señor, porque ha sido gloriosamente exaltado* [cf. Éx 15,1]. Pero, aunque hayas pronunciado el primer cántico, estás aún lejos del Cantar de los Cantares. Camina espiritualmente por el desierto hasta que llegues al pozo que excavaron los reyes, para cantar allí el segundo cántico [cf. Núm 21, 17]. Acércate después a los confines de la Tierra Santa, para cantar de pie, en las orillas del Jordán, el cántico de Moisés, que dice: *Atiende Cielo y hablaré, que escuche la tierra las palabras de mi boca* [cf. Deut 32, 1]. Tendrás luego que luchar a las órdenes de Jesús [Josué] y tomar posesión de la herencia de la Tierra Santa; y tendrá que profetizar ante ti y juzgarte la Abeja —ya que “Débora” significa abeja—, para que puedas también pronunciar el cántico que se encuentra en el libro de los Jueces [cf. Jue 5, 2]. Después de esto, ascendiendo por el libro de los Reyes, llegarás al cántico en que David, al escapar de las manos de todos sus enemigos y de las manos de Saúl, dice: *El Señor es mi apoyo y mi fortaleza, mi refugio y mi libertador* [cf. 2 Sam 22, 2]. Más tarde, tendrás que llegar a Isaías, para decir con él: *Le cantaré a mi amado el canto de mi viña* [cf. Is 5, 1]. Y cuando hayas pasado por todo esto, habrás de subir aún más alto, para poder, siendo ya un alma resplandeciente de belleza, cantar también con la esposa el Cantar de los Cantares»¹⁰⁰.

Apenas pueden estas breves indicaciones dar una idea de los «contenidos» de sus interpretaciones, que son siempre sobreabundantes y hondamente vitales.

6. CONCLUSIÓN

Llegados a este punto, también nosotros tenemos que poner conclusión a nuestro trabajo. Quizá el interés de éste, si es que ha tenido al-

⁹⁹ Cf. *Comentario al Evangelio de San Mateo* 11, 6 (SC 162, París 1970).

¹⁰⁰ *Hom. sobre el Cantar I, 1; SC 37 bis, pp. 66-68.*

guno, haya sido el del tema mismo. No se trata de un problema artificial, mera excusa para una disertación erudita. El problema de los «sentidos de la Escritura» es esencial y persistente. Afecta a la vida íntima de la fe y tiene repercusiones filosóficas más amplias. La Iglesia se ha ido encontrando con él a lo largo de las distintas épocas y dándole respuestas según la altura del tiempo histórico. La doctrina del triple sentido de la Escritura que enuncia Orígenes en el libro IV de su *Peri archôn*, desde aquel: «Hay que inscribir tres veces en el alma los pensamientos de las Sagradas Escrituras» (cf. Prov 22, 20-21, según la versión de los LXX), que le servía como punto de partida¹⁰¹; el uso que hace después de la alegoría en sus obras exegéticas, tan rico y complejo; la formulación clásica de los «cuatro sentidos», que recorre toda la Edad Media, hasta los tiempos más recientes; y, por último, las modernas teorías hermenéuticas: en todos estos casos se plantea un mismo problema vital, que permanece en sustancia siendo el mismo. Formularlo es darle ya una configuración histórica determinada.

He pretendido comprender lo que hay tras la metáfora del «cuerpo, alma y espíritu» de la Escritura, y me he encontrado con un problema esencial, que mantiene una sorprendente vivacidad.

Por supuesto, la misma cuestión se planteó antes y después de Orígenes; está latente ya en la misma relación de ambos Testamentos. Pero la aportación de Orígenes es de las que merecen propiamente el título de geniales, porque no se puede ya dejar de tenerla en cuenta. Yo he tratado de mostrar cómo lo más sustancial de su aportación consiste en su enérgica afirmación del carácter progresivo de la comprensión de la Sagrada Escritura, más allá del número concreto de sentidos que enumere.

El problema sigue planteándose hoy. Se lo encuentra latente o explícitamente a lo largo de las páginas del documento de la Pontificia Comisión Bíblica citado al principio. Que está sin resolver lo muestran claramente las mismas vacilaciones de lenguaje que podrían señalarse en el documento. Al final del mismo se habla del «aspecto dinámico del significado y los posibles desarrollos del sentido», lo que parece apuntar a una nueva formulación del problema.

En cualquier caso, una buena comprensión de la obra de Orígenes puede contribuir al planteamiento adecuado de la cuestión.

¹⁰¹ Cf. *supra* epígrafe 3.