



Facultad de Teología

LA RELACIÓN-GENERACIÓN DEL PADRE Y EL HIJO DESDE LA CLAVE DE LA INTERDEPENDENCIA COMO RECIPROCIDAD ASIMÉTRICA

*En los libros I y II del Comentario al evangelio de
Juan y De Principiis, en Orígenes de Alejandría*

Autora: Silvia López Bujanda

Director: Ángel Cordovilla Pérez

Codirector: Samuel Fernández Eyzaguirre

MADRID | Enero 2025

RESUMEN

En la presente investigación nos centramos en el análisis de la relación intratrinitaria entre el Padre y el Hijo en el pensamiento de Orígenes de Alejandría, destacando su contribución a la teología trinitaria y su vigencia en el contexto contemporáneo. A partir de una metodología hermenéutica circular, examinamos los textos clave de Orígenes, principalmente los libros I y II del *Comentario al evangelio de Juan* y el tratado *De Principiis*, para desentrañar el concepto de “relación-generación” que subyace en su obra.

En nuestra tesis postulamos que Orígenes propone una comprensión de la coeternidad y reciprocidad entre el Padre y el Hijo, enfatizando la relacionalidad como elemento constitutivo de la identidad divina. Exploramos las influencias filosóficas y teológicas que marcaron su pensamiento, desde el platonismo medio hasta las controversias teológicas prenicenas, y argumentamos que la acusación de subordinacionismo hacia Orígenes responde a una lectura anacrónica e incompleta de sus textos.

Entre las conclusiones más destacadas, confirmamos que la paternidad divina en Orígenes es un acto eterno de donación y generación, mientras que el Hijo es concebido como receptor pleno y activo de esta relación manante. Además, en la investigación resaltamos la relevancia contemporánea del pensamiento origeniano al ofrecer claves para una renovada comprensión del misterio trinitario, desde la perspectiva del amor como principio dinámico de unidad y diversidad.

ABSTRACT

In the present research we focus on the analysis of the intratrinitarian relationship between the Father and the Son in the thought of Origen of Alexandria, highlighting his contribution to Trinitarian theology and its relevance in the contemporary context. Based on a circular hermeneutical methodology, we examine Origen's key texts, mainly books I and II of the Commentary on the Gospel of John and the treatise *De Principiis*, to unravel the concept of “relationship-generation” that underlies his work.

In our thesis we postulate that Origen proposes an understanding of coeternity and reciprocity between the Father and the Son, emphasizing relationality as a constitutive element of divine identity. We explore the philosophical and theological influences that marked his thought, from Middle Platonism to the pre-Nicene theological controversies, and argue that the accusation of subordinationism towards Origen responds to an anachronistic and incomplete reading of his texts.

Among the most outstanding conclusions, we confirm that the divine paternity in Origen is an eternal act of donation and generation, while the Son is conceived as the full and active recipient of this manant relationship. In addition, the research highlights the contemporary relevance of Origenian thought by offering keys for a renewed understanding of the Trinitarian mystery, from the perspective of love as a dynamic principle of unity and diversity.

Además, impulsándonos desde el principio y cercándonos por todos los sitios, una vez conseguido lo principal, que era permanecer con él, entonces como buen labrador, comenzó a trabajar la tierra descuidada y en verdad totalmente estéril, salobre y quemada, pedregosa y arenosa.

Tuvimos un comienzo difícil y no carente de sufrimiento, pues dirigía sus palabras a quienes no estábamos acostumbrados ni ejercitados a admitir la razón; pero a pesar de todo, nos purificaba. Cuando nos volvió aptos y nos preparó adecuadamente para recibir las palabras de la verdad, entonces como tierra bien trabajada y mullida, dispuesta para hacer brotar las semillas recibidas, él las echaba a manos llenas.

*Discurso de agradecimiento a Orígenes 93.98.
Gregorio Taumaturgo*

*Que ellos sean Uno como tú y yo, Padre, somos uno.
Jn 17,23.*

A José Ignacio, suscitador de esta tesis, guía y luz por siempre.

A los pobres y humildes en vocación de iglesia, profecía de esperanza,
mi lugar de arraigo y destino, de entrega y vocación.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo ha sido sostenido y acompañado por tantas personas que no podré abarcar a todos y todas las que desearía recoger en este breve momento. Aunque la tesis tuvo su arranque allá por 2017, le precedieron trabajos humildes y pacientes. Por especialmente significativos y providenciales siento la necesidad de recoger el apoyo incondicional de las dos personas que me ayudaron con las lenguas: mi querido Salvador Sabarís, que me instruyó pacientemente en el estudio del latín y el griego -robándole horas a nuestra actividad docente- y mi querida Cristina Reglero, que me acompañó en la lectura apasionada de los textos en griego de Orígenes, hasta que nos llegó la magnífica traducción de Patricia Ciner del Comentario al evangelio de Juan en 2020.

Muy presente he tenido en estos años al profesor Miguel García Baró, que encendió en mí -desde la defensa de mi tesina para la licenciatura de teología- el deseo para que me lanzara a este trabajo de investigación. Aunque hubo de jubilarse durante estos años siempre ha sido y será para mí un gran referente, tanto por su profundidad filosófica como humana.

Fernando Rivas, que ha acompañado mi trabajo desde sus primeros balbuceos y me orientó hacia la persona que ha transitado estos años en la distancia haciéndose realmente mucha proximidad, hasta llegar a ser codirector de esta tesis: Samuel Fernández. Gracias a los dos, por cada uno de vuestros comentarios que han enriquecido y guiado mis trabajos siempre. Especialmente a Fernando Rivas, que hubo de retirarse en el momento final de este trabajo por motivos muy ajenos a su voluntad, haciéndose cargo de las labores finales Ángel Cordovilla Pérez con gran generosidad.

A Patricia Ciner, inmenso aliento y pasión por Orígenes desde que nos conocimos en Münster, en la celebración de la XIII Origeniana¹. Un regalo y una referencia permanente en mis trabajos.

A quienes llevo en las entrañas y han permanecido junto a mí durante todos estos años; a mis padres queridos, claro. Y a todos los que han alentado mis entregas con sus entregas, desde el amanecer hasta el anochecer. Y en tantas ocasiones, durante las horas nocturnas.

¹ Alfons Fürst (ed.), *Origeniana Tertia Decima: Origen and Philosophy- A Complex Relation*. Papers of the 13th Internacional Origen Congress, Münster, 15-19 August 2022 (BETL), Leuven 2024 (in preparation).

SIGLAS Y ABREVIATURAS²

1. REFERENTES TEOLÓGICOS

Orígenes

<i>De principiis</i>	<i>princ.</i>
<i>In Iohannem commentarii</i>	<i>in Ioh. comm.</i>
<i>Contra Celsum</i>	<i>Cels.</i>
<i>In Canticum canticorum commentarii</i>	<i>in Cant. comm.</i>
<i>In Matthaeum commentarii</i>	<i>in Matth. comm.</i>
<i>In Hieremiam homiliae</i>	<i>in Hier. hom.</i>
<i>In Isaiam homiliae</i>	<i>in Is. hom.</i>
<i>In Lucam homiliae</i>	<i>in Luc. hom.</i>
<i>In Numeros homiliae</i>	<i>in Num. hom.</i>
<i>In Leviticum homiliae</i>	<i>In Lev. hom.</i>
<i>De oratione</i>	<i>orat.</i>
<i>Disputatio cum Heracleida</i>	<i>dial.</i>

Filón de Alejandría

<i>De Opificio Mundi</i>	<i>Opif.</i>
<i>De Abrahamo</i>	<i>Abr.</i>
<i>Quod Deus immutabilis sit</i>	<i>Deus.</i>
<i>De Cherubim</i>	<i>Cher.</i>
<i>De confusione linguarum</i>	<i>Conf.</i>
<i>Legum allegoriae</i>	<i>Leg.</i>

Ignacio de Antioquía

<i>Ad Magnesius</i>	<i>Ign. Magn.</i>
---------------------	-------------------

Teófilo de Antioquía

<i>Ad Autolycum</i>	<i>Ad Autol.</i>
---------------------	------------------

² Las siglas y abreviaturas de colecciones, revistas y diccionarios se tomarán de Siegfried M. Schwertner. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*. 3ª ed. (Berlin: De Gruyter, 2017). En el caso de Orígenes, las siglas y abreviaturas se tomarán de *Clavis Origenis*, edited by Samuel Fernández and Alfons Fürst (Münster: Adamantiana 30, 2024).

Atenágoras*Legatio pro christianis**Leg.***San Justino***Dialogus cum Thyphone judaeo**Diál.**Apologia I y II**1 y 2 Apol.***Ireneo de Lyon***Adversus Haereses**Adv. Haer.***Clemente de Alejandría***Stromata**Str.**Protréptico**Protrept.***Tertuliano***Adversus Praxeam**Adv. Prax.***Hipólito de Roma***Contra Noetum**Contra Noet.***Eusebio de Cesarea***Historia Ecclesiastica**hist. eccl.**Praeparatio evangélica**PE***Basilio de Cesarea***Contra Eunomium**CE***San Anselmo***Monologion**Mon.**De processione Spiritus Sancti**De proc.***Ricardo de San Víctor**

De Trinitate

De Trinit.

2. REFERENTES FILOSÓFICOS.

Platón

El banquete

Banq.

Timeo

Tim.

Cartas

Cart.

La República

Rep.

Plotino

Enéadas

En.

Porfirio

Sentencias

Sent.

Numenius

Fragments

frag.

3. COLECCIONES, REVISTAS Y DICCIONARIOS

Teología y vida

TyV

Augustinianum

Aug.

Gregoriarum

Greg.

Theologie und Philosophie

ThPh

Freiburger Zeitschrift für

Philosophie und Theologie

FZPhTh

Anales de la Facultad de Teología

AFTC

Ephemerides Augustinianum

SEA

Studi di teología. Pontif. Aten. De la Santa Croce

STSCr

Scripta Theologica

ScrTh

Vigiliae Christianae

VC

Journal of the Bible and its Reception

JBR

Dictionnaire de théologie catholique

DTC

Revue d'études augustiniennes et patristiques

REAugP

Biblioteca de Autores Cristianos

BAC

Fuentes patrísticas

FP

Sources Chrétiennes

SC

Universidad Pontificia Comillas

UPCO

4. LIBROS BÍBLICOS

Antiguo Testamento

<i>Génesis</i>	<i>Gn</i>
<i>Éxodo</i>	<i>Éx</i>
<i>Sabiduría</i>	<i>Sab</i>
<i>Proverbios</i>	<i>Prov</i>
<i>Salmos</i>	<i>Sal</i>

Nuevo Testamento

<i>Mateo</i>	<i>Mt</i>
<i>Marcos</i>	<i>Mc</i>
<i>Lucas</i>	<i>Lc</i>
<i>Juan</i>	<i>Jn</i>
<i>Hechos de los apóstoles</i>	<i>Hch</i>
<i>1ª - 2º Corintios</i>	<i>1-2Cor</i>
<i>1ª - 2º Tesalonicenses</i>	<i>1-2Tes</i>
<i>Colosenses</i>	<i>Col</i>
<i>Hebreos</i>	<i>Heb</i>

5. DOCUMENTOS ECLESIALES Y CONGRESOS.

<i>Heinrich Denzinger</i>	<i>DH</i>
<i>Origenianas</i>	<i>Orig.</i>

ÍNDICE

SIGLAS Y ABREVIATURAS	VIII
ÍNDICE	XII
INTRODUCCIÓN	1
1. EN EL TRASFONDO DE LA TESIS	1
2. PLANTEAMIENTO DEL TEMA.....	3
3. HIPÓTESIS INICIAL	6
4. METODOLOGÍA	7
4. ESTRUCTURA DE LA TESIS	11
A) PRIMERA PARTE	15
CAPÍTULO I. STATUS QUAESTIONIS	17
1. LA IGUALDAD Y LA DISTINCIÓN EN DIOS	18
2. LA UNIDAD DE DIOS	21
3. EL DIOS UNO Y TRINO	22
4. RELACIÓN Y DONACIÓN	25
5. AUTODISTINCIÓN MUTUA DEL PADRE, EL HIJO Y EL ESPÍRITU	27
6. LA COMMUNIO	30
7. ¿SE PUEDE DISTINGUIR ENTRE LA DIVINIDAD FONTAL Y LA PATERNIDAD?	32
8. TRAS LAS HUELLAS DE QUIENES ESTUDIARON CONCRETAMENTE LA OBRA DE ORÍGENES.....	34
CAPÍTULO II. APROXIMACIÓN AL CONTEXTO FILOSÓFICO	39
A MODO DE INTRODUCCIÓN.....	39
1. APROXIMACIÓN AL ENTORNO DE LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA	39
1.1. <i>Las religiones místicas</i>	44
1.2. <i>La unicidad de Dios. Una impronta religiosa</i>	46
1.3. <i>El clima “subordinacionario”</i>	48
2. APULEYO	49
3. ALCÍNOO.....	50
4. NUMENIO DE APAMEA.....	55
5. TEJIENDO HILOS DE COMPRENSIÓN	64
B) SEGUNDA PARTE. HISTORIA DE LA CRISTOLOGÍA DESDE EL ORIGEN DEL HIJO	67
CAPÍTULO III. APROXIMACIÓN AL ENTORNO DE LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA.....	69
A MODO DE INTRODUCCIÓN.....	69
1. LA COMPRENSIÓN DE CRISTO COMO HIJO DE DIOS	72
2. FILÓN DE ALEJANDRÍA.....	75
CAPÍTULO IV. DOCTRINA DEL LOGOS EN EL NUEVO TESTAMENTO	83
1. LA CRISTOLOGÍA ANGÉLICA Y LA DOCTRINA DEL CRISTO LOGOS	87

2. EL JUDEOCRISTIANISMO HETERODOXO	89
3. EL SUBORDINACIONISMO DE LOS PADRES PRENICENOS	90
4. EL Gnosticismo.....	93
5. MARCIÓN (85-160).....	99
CAPÍTULO V. EL EJERCICIO REFLEXIVO INICIADO CON JUSTINO	101
1. JUSTINO (114–168)	101
2. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA (†183)	109
3. IRENEO DE LYON (130–202)	112
CAPÍTULO VI. UNIDAD Y PLURALIDAD EN DIOS	117
1. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (150–213)	117
2. TERTULIANO (160–220)	120
3. HIPÓLITO DE ROMA (170–235)	130
4. TEJIENDO HILOS DE COMPRENSIÓN	134
C) TERCERA PARTE. ORÍGENES DE ALEJANDRÍA.....	137
CAPÍTULO VII. VIDA DE ORÍGENES Y SUS PRINCIPALES FUENTES	139
A MODO DE INTRODUCCIÓN.....	139
1. ORÍGENES, EN ALEJANDRÍA.....	142
2. BREVE APUNTE DE ORÍGENES EN CESAREA	146
3. SUS OBRAS.....	147
CAPÍTULO VIII. SU PENSAMIENTO	151
1. LA INCORPOREIDAD DE DIOS Y SU TRASCENDENCIA.....	155
2. LA DOCTRINA DE LA PREEXISTENCIA.....	159
3. LA PATERNIDAD DE DIOS	163
4. TEJIENDO HILOS DE COMPRENSIÓN.....	165
D) CUARTA PARTE. LA INTERDEPENDENCIA, COMO RECIPROCIDAD ASIMÉTRICA.....	167
INTRODUCCIÓN.....	167
CAPÍTULO IX. TEMPORALIDAD-ETERNIDAD	169
1. LA UNICIDAD DE DIOS Y LA BONDAD DEL PADRE	169
2. COMO LA VOLUNTAD PROCEDE DE LA MENTE	175
CAPÍTULO X. DEPENDENCIA-INTERREFERENCIALIDAD	183
1. LA NOCIÓN DE LUZ Y DE VERDAD.....	183
2. ORÍGENES Y SU DISTINCIÓN EN LA CONTROVERSI MONARQUIANA	190
3. ORÍGENES Y LA IGUALDAD ONTOLÓGICA ENTRE PADRE E HIJO	194
CAPÍTULO XI. LA COETERNIDAD DEL PADRE Y DEL HIJO	199
1. EL HIJO ES SABIDURÍA Y ES LOGOS	205
2. EL PADRE, PRINCIPIO DEL HIJO	212
3. DE LA CONTEMPLACIÓN A LA RELACIONALIDAD	215

CAPÍTULO XII. PATERNIDAD-RELACIONALIDAD-FILIACIÓN	221
1. LA GENERACIÓN ETERNA: LA INTERPRETACIÓN ORIGENIANA	221
2. EL CARÁCTER RECEPTOR DEL HIJO	230
3. TEJIENDO HILOS DE COMPRENSIÓN	237
CONCLUSIONES	239
1. EL ANTISUBORDINACIONISMO ORIGENIANO	241
2. LA FONTALIDAD MANANTE ETERNA DEL PADRE	243
3. LA RECEPTIVIDAD-REFERENCIALIDAD DEL HIJO.....	244
4. LA RELACIONALIDAD MANANTE ETERNA, SUSTRATO ORIGINARIO	246
5. LA HERENCIA DE ORÍGENES	251
REFERENCIAS	257
1. FUENTES PRIMARIAS	257
2. FUENTES SECUNDARIAS	257
3. DICCIONARIOS Y OBRAS DE CONSULTA	259
4. ORIGENIANAS	259
6. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA POR ORDEN ALFABÉTICO	260

INTRODUCCIÓN

1. En el trasfondo de la tesis

Klaus Hemmerle fue una de las fuentes iniciales de inspiración de este trabajo al encontrar en su texto un hilo que nos permitió desentrañar nuestras propias inquietudes: «La ontología, la doctrina acerca del ente y del ser, ha dejado de constituir el centro del interés científico. La ontología puede interesar únicamente allá donde se considera significativa la pregunta: ¿Qué es el ser? ¿Qué es el ente por sí mismo?»¹.

En esa huella desbrozamos varios porqués que incidían en nuestra búsqueda frente a enfoques funcionales en los cuales la esencia del ser y del ente parecía tener poco significado, pues no se cuestiona algo que supuestamente no se integra en la vida práctica. Enfoques que consideran que se está indagando en exceso al preguntar sobre lo que trasciende las posibilidades de observación, explicación y aplicación. Hemmerle, realza la importancia de la experiencia de Dios y la vivencia del amor en la comprensión del ser, enfatizando que la teología -más que una mera reflexión especulativa- debe ser un encuentro vivencial que da forma a un nuevo sujeto de pensamiento. Ese enfoque integral, que complementa la descripción de las esencias materiales con las dimensiones formales y lógicas en su análisis, considera tanto la experiencia vivida como las estructuras abstractas que organizan esa experiencia.

Llevados por estas intuiciones, nos preguntamos con Piero Coda: «De aquí la cuestión ontológica que podemos plantear: ¿cómo entender el significado de la co-origenariedad en Dios, de unidad y diversidad, de esencia y relación?»². Al participar de esta sensibilidad crítica recogimos la línea de Hemmerle cuando nos señala que la ontología que parte de lo distintivo del cristianismo no puede centrarse en la pregunta sobre lo

¹. Klaus Hemmerle, *Tras las huellas de Dios, Ontología trinitaria y unidad relacional* (Salamanca: Sígueme, 2005), 23-24.

². Piero Coda, *Donde uno es el otro. Tras las huellas de la matriz primigenia del amor*. (Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2016), 4.

permanente e inmutable. Aunque esta cuestión no puede faltar, tampoco debe ser el principio indiscutible. «Porque el que piensa a partir del permanecer, ese tal piensa acerca de un comienzo solitario, a partir de un mantenerse a sí mismo, a partir de una autointencionalidad»³. Este amor no es algo estático, sino dinámico; un flujo constante de generación y recepción. Sin embargo, la relación y el movimiento no se enuncian como un nuevo principio del cual todo pueda deducirse solitariamente. No es un principio abstracto que se pueda usar para explicarlo todo, sino una realidad viva que nos impulsa a actuar, a participar en la dinámica del *ágape* mismo: el énfasis en el amor como punto de partida y centro de la existencia, la transición del foco del yo al otro y al movimiento del amor, la importancia de la participación activa en el "hacer" del amor. Este movimiento es el ritmo del darse, del darse a sí mismo. Hacemos nuestra su pregunta: «¿Desde dónde, si no es a partir de una fenomenología del darse, de una fenomenología del amor, podría desarrollarse esta nueva ontología?»⁴. Hemmerle propone aquí una ontología cristiana centrada en el amor como movimiento y relación, en contraposición a una metafísica de la sustancia y la inmovilidad. El ser se comprende desde el darse, desde la *kénosis* y el éxtasis del amor trinitario, que se revela en la encarnación de Cristo y en la dinámica del Espíritu. Una ontología del amor que repiensa la unidad y la pluralidad, la inmanencia y la trascendencia, a la luz de la comunión trinitaria.

En tiempos de máximo individualismo, de afirmaciones absolutas del yo, de comprensiones del ser en sí como referencia del conocimiento, la ontología trinitaria permanece buscando caminos certeros en la necesidad que tenemos los seres humanos de la relación y de la alteridad. Comprendernos como relación en el origen modifica nuestro modo de ser y estar en el mundo y, por supuesto, comprender en el seno de la Trinidad esta relación originaria afecta a la cristología, a la eclesiología, a la pneumatología y a la moral cristiana.

Con este trasfondo de problemas, nosotros tan solo queremos apuntar que ya Orígenes tuvo la penetración intuitiva y la capacidad de un genio para rescatar, con una mirada profunda y omniabarcante, del eclecticismo del momento cultural en el que vivió,

³. Hemmerle, 50.

⁴. Ibid.

las esencias de los trasfondos que estaban actuantes y que le sirvieron como interlocutores de fondo para engendrar su propio pensamiento y su definición de la coeternidad del Padre y del Hijo, dejando el sendero preparado para la gestación teológica trinitaria posterior que acabó llevando al desarrollo dogmático en el Concilio de Nicea.

2. Planteamiento del tema

La fuente inspiradora de esta investigación fue la obra de Samuel Fernández Eyzaguirre, codirector en el trabajo de esta tesis, acompañando siempre en un diálogo apasionante, sereno, iluminador y fecundo⁵. Pensamos que nuestro tema es nudo central en el que se convocan muchas cuestiones. Nosotros nos ceñimos concretamente al ser del Hijo ante el Padre y al ser del Padre ante el Hijo, estudiando a través de los textos origenianos seleccionados esta relación intratrinitaria que Orígenes defendiera ante las diversas corrientes, tanto filosóficas como teológicas: el neoplatonismo, el gnosticismo, el estoicismo, el judaísmo helenístico, y en contexto cristiano con los monarquianos modalistas, patripasianos, sabelianos y adopcionistas. Quisimos descender, siguiendo las palabras de J. H. Newman, a la historia de la comprensión de la relación-generación del Padre y del Hijo. Un proceso largo y complejo que ha requerido siglos de discernimiento y aproximaciones erradas, puesto que hasta la herejía ha posibilitado matices cada vez más afinados de aproximación al origen del Hijo.

Caminamos sobre esos trazos, en busca de la ontología que subyace en el pensamiento origeniano, desde la que se adentró en el seno de la Trinidad, en la intimidad de la relación-generación del Padre y del Hijo transformando los términos procedentes de la filosofía medioplatónica en nuevos conceptos teológicos. Seguir las huellas de Orígenes fue y es un tremendo desafío pues como pensador rindió su vida a la palabra en un esfuerzo exegético de síntesis incomparable con ningún otro referente de su tiempo. No solo realizó

⁵. Aunque esta tesis comenzó a elaborarse en 2019, bajo la codirección de Fernando Rivas y Miguel García Baró, a partir de mayo de 2022 Samuel Fernández pasó a ser codirector de la tesis, junto a Fernando Rivas. También he mantenido diversos diálogos con la traductora del Comentario al evangelio de Juan, Patricia Ciner, con quien también he compartido intuiciones y caminos en el trabajo de adentrarnos en la inmensidad que es el maestro Orígenes, a la que estoy profundamente agradecida por su pasión y entrega a la escucha del maestro.

un inmenso ejercicio reflexivo sino una entrega sacrificial. Su ingente labor y empeño, sirviendo a la gestación de un pensamiento crítico, creativo y creyente le hace alzarse en nuestros días en gran autoridad y referente para todos los tiempos. Hoy, cogemos el testigo que nos obliga a abrir la reflexión teológica desde máximos de criticidad, discurriendo por las plurales aportaciones de la filosofía de su tiempo, recogiendo no tanto su eclecticismo sino su apertura, disposición y anchura para dialogar con todo ese pensamiento.

En esta investigación quisimos bordear los límites por los que Orígenes se atrevió a transitar, en el intento de mostrar que, realmente, estamos ante una novedad emergente en los albores del pensamiento cristiano y que sigue siendo fuente para este momento histórico actual. Se impuso, como ya hemos mencionado, la necesidad de recoger la tradición de pensamiento teológico procedente tanto del judaísmo como del cristianismo y la tradición procedente de la reflexión filosófica, de quienes Orígenes se nutrió profusamente y a partir de quienes también elaboró su propuesta, anticipándose ya en gran medida a la novedad que hoy es reconocida tanto en el pronunciamiento del Símbolo de Nicea como en el desarrollo teológico que realizarán después los Padres capadocios.

En nuestro horizonte de trabajo el análisis léxico o semántico para un estudio textual detallado no estuvo en el centro de forma dominante, ni tampoco la intención del análisis histórico de los textos origenianos, aunque nos acompañaron permanentemente. Todo el análisis ha tenido la intención de realizar un ejercicio de replanteamiento teológico de la doctrina trinitaria, es decir, concretar un *ejercicio de repensar la teología trinitaria a partir de Orígenes*.

En el abordaje de la obra de Orígenes, y concretamente en los dos primeros libros de su *Comentario al evangelio de Juan* en cercanía a su obra *De Principiis*, buscamos adentrarnos desde una reflexión teológica sistemática en la relación-generación del Padre y el Hijo, desde una clave que juzgamos novedosa y que confirmamos a lo largo de nuestro trabajo. Seleccionamos estas dos obras del período alejandrino considerando que en ellas era posible observar con mayor profundidad y desarrollo nuestro tema: “la relación del Padre y el Hijo” en el pensamiento origeniano. Ambos textos están dirigidos a lectores cultos y versados en cuestiones filosóficas y teológicas de alto nivel. Dado que el *Comentario al evangelio de Juan* es un poco posterior al *De Principiis*, lo elevamos a categoría de referencia central, dando por hecho que Orígenes recoge, abunda y matiza en él, desde una perspectiva ya más exegética, lo que ha pronunciado en *De Principiis* desde

una perspectiva puramente teológica. En sus subrayados consideramos que innova y propone cuestiones que quizás no hubieran quedado del todo dichas o matizadas en su obra anterior.

En momentos puntuales, para ahondar en algún concepto concreto utilizamos alguna referencia más tardía de su período en Cesarea. Por ejemplo, las homilías de Jeremías, Isaías u otros textos que fuimos señalando de manera más precisa. Nos remitimos a las principales ediciones críticas y estudios para llegar a nuestro objetivo, que no buscó tanto despejar el texto origeniano en sí, cuanto captar la lógica interna que su discurso ofrece como base suficientemente sólida para las premisas que sustentaron nuestra hipótesis: descubrir en Orígenes su definición de la relación-generación del Padre y del Hijo. Como denomina P. Coda: «El amor trinitario, que es recepción y donación recíprocas y “reciprocantes”»⁶.

El trabajo de investigación de muchos maestros que nos preceden ha rescatado a nuestro autor de una acusación que no hacía justicia a su fe, a su desarrollo teológico, a su compromiso con la Palabra de la Escritura y a su fidelidad a la Iglesia, pecando además de un fuerte anacronismo, pues todo lo que se juzgue sobre un autor del siglo III con criterios del siglo IV resulta históricamente incoherente⁷. Recuperar a Orígenes de estas condenas ha supuesto la posibilidad de ver brillar la magnitud de su obra, la coherencia profunda de su persona y su aportación singular e íntima a la teología, en aquellos momentos convulsos prenicenos y, desde luego, ha supuesto también recibir la onda expansiva de su propuesta teológica, que llega hasta nuestros días. Ya Michel Fédou expresó: «La obra de Orígenes

⁶ Piero Coda, *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relación* (Buenos Aires: Agape Libros, 2018), 52.

⁷ El trabajo de Emanuela Prinzivalli y Manlio Simonetti ha sido una guía referencial, siendo muy significativo su estudio *La teología de los primeros cristianos (siglos I al IV)* (Madrid, BAC: 2021) para situar esta parte inicial. Además de Luis Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 3ª ed. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2013); Ángel Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario* (Madrid: BAC, 2019); Bernard Sesboué y Joseph Wolinski, *El Dios de la salvación*, tomo 1, *Historia de los dogmas* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995); Michel Fédou, *Jésus Christ au fil des siècles. Une histoire de la christologie* (Paris: Cerf, 2019) para adentrarnos en la complejidad del tema en la historia de la teología. Y por supuesto, los especialistas en Orígenes, Henry Crouzel, Antonio Orbe, Samuel Fernández, Ilaria Ramelli, Patricia Ciner, y otros muchos que iremos citando a lo largo del trabajo

ilustra particularmente el desarrollo de la cristología, ya que da testimonio de intuiciones nuevas y de gran alcance»⁸.

3. Hipótesis inicial

La clave que alcanzó fuerza de significatividad referencial para nuestro estudio y en la que Orígenes insistió de manera permanente es la comprensión de Dios Padre, fuente engendradora de todo lo que existe, donadora del ser; la paternidad de Dios como identidad eterna, el ser de Dios –*Él es el que es*– que crea por su Bondad, el Padre *Engendrador del Hijo*. «El Padre está siempre engendrando al Hijo»⁹. Encontramos aquí pronunciado de manera transparente el nudo central desde donde pretendimos desplegar toda nuestra investigación. Dice Orígenes que el Padre *es* y en tanto que *es*, se derrama como bondad queriente, amante; es así y solo así, como engendra al Hijo y así *es* siempre y desde siempre Padre. Y así hablamos de la coeternidad del Padre y del Hijo. Y el Hijo *es* siendo siempre y desde siempre engendrado por el Padre, naciendo del Padre. Y, por lo tanto, el Padre *es* eternamente vinculado al Hijo. Buscamos cómo definir este vínculo entre ambos.

También recogimos el diálogo de Orígenes con el medio-platonismo para elaborar su desarrollo teológico del Dios cristiano. Las preguntas que nos hicimos, desprendidas de tales afirmaciones, plantearon las primeras hipótesis de nuestro estudio:

1. Mostrar en los textos de Orígenes que la reciprocidad relacional, la coeternidad y el ser eternamente engendrado del Hijo son pronunciados para afirmar su divinidad, siendo Uno con el Padre.
2. ¿Cabe decir que la identidad del Padre proviene de la relación-generación íntima con el Hijo? ¿Cabe decir que el Padre depende del Hijo en la referencialidad y reciprocidad mutua del amado y el amante, del eterno donador y el receptor eterno? ¿Cabe decir que el Hijo depende del Padre, que es su identidad originaria ser receptor asintiente del Donador que es el Padre? ¿Cuál sería la especificidad de esa interdependencia según Orígenes?

⁸. Michel Fédou, *Jésus Christ au fil des siècles* (Paris: Editions du Cerf, 2019), 31.

⁹. Orígenes, *in Ioh. comm. I*, 204.

Como E. Prinzivalli y M. Simonetti nos han señalado, los dos primeros libros del *Comentario a Juan* presentan una propuesta doctrinal nunca antes profundizada y original sobre la relación en el Dios único, entre Dios el Padre y su Logos-Sabiduría¹⁰. Esta afirmación constituyó la referencia que nos acompañó durante todo nuestro trabajo. Consideramos la necesidad de rescatar desde la teología origeniana algo que hoy está siendo uno de los núcleos fundamentales en el estudio de la ontología trinitaria. La acusación de subordinacionismo anuló la posibilidad de comprender con Orígenes este modo singular del ser del Hijo. Así, el objetivo de esta tesis fue estudiar y analizar si podemos hablar en los libros I y II del *Comentario al evangelio de Juan* y en la obra *De Principiis* de Orígenes de una relación-generación de interdependencia entre el Padre y el Hijo y mostrar de qué tipo de interdependencia se puede hablar. Si –según Orígenes– cabe decir que el Hijo depende del Padre e, incluso, si cabe decir, que el Padre depende del Hijo y en qué singularidad única y específica acontece entre ellos esta intimidad manante donadora originaria. Y si la clave de la referencialidad mutua, –la coeternidad, el Hijo siendo engendrado desde siempre– hacen que no podamos decir al Uno sin el Otro.

4. Metodología

Patricia Ciner, en su introducción a la traducción del *Comentario al evangelio de Juan*, alude a la urgencia de encontrar una metodología de trabajo y estudio nueva, para comprender cabalmente a un teólogo de la talla de Orígenes. Ella expresa que «necesitamos encontrar un marco teológico y filosófico lo suficientemente amplio»¹¹, para poder comprender su *Comentario al evangelio de Juan* y que, a nosotros, nos permita adentrarnos con justeza en su propuesta y desarrollo de la relación-generación del Padre y del Hijo.

En el intento de encontrar esta metodología nueva de trabajo y estudio, buscamos abrir un marco filosófico y teológico “lo suficientemente amplio”, a través de un recorrido histórico que nos permitiera retrotraernos a tiempos muy anteriores al momento de Orígenes. El objetivo fue observar la confluencia de la diversidad y pluralidad de corrientes

¹⁰. Cf. Emmanuella Prinzivalli y Manlio Simonetti, *La teología de los primeros cristianos*, 49.

¹¹. Cf. Patricia Ciner, en *Introducción al Comentario del evangelio de Juan I* (Madrid, Ciudad Nueva, 2020), 15.

filosóficas, tanto de oriente como de occidente, y de las corrientes teológicas entrelazadas a lo largo de los siglos que preceden a Orígenes, generando lentamente los nuevos conceptos tanto filosóficos como teológicos.

No podemos obviar que el acceso a la obra de Orígenes siempre ha sido complejo, debido fundamentalmente a la pérdida de la mayoría de los originales griegos. Además, sus declaraciones aparentemente heréticas con respecto a temas vitales para la historia del cristianismo posterior y las grandes controversias que sus obras siempre generaron no favorecieron el internamiento en su verdadera profundidad. Añadido a ello, queremos destacar que el paradigma desde el cual Orígenes gestó y engendró su propio pensamiento y obra, probablemente no se captó en su momento histórico ni posteriormente se juzgó con justicia. P. Ciner ha denominado a este paradigma con el concepto de la «relacionalidad». Este concepto fue un referente metodológico significativo. Desde él realizamos nuestro ejercicio hermenéutico.

El paradigma de la relacionalidad pretende recoger el dinamismo manante eterno donador en el que el Padre es ante el Hijo, hacia el Hijo y el dinamismo asintiente receptor en el que el Hijo es hacia el Padre. Dado que el concepto “relación” es puesto en cuestión en reflexiones tan tempranas como la de Orígenes¹², hemos optado por ajustar los términos y hablaremos de “relación-generación” del Padre y el Hijo.

Transitamos interdisciplinariamente este tramo, tanto por el contexto filosófico como por el teológico, para tener presentes a los máximos interlocutores de Orígenes de su misma generación y anteriores a él, de quienes recibe herencia, bien sea para confirmar su posición o -como sucedió en muchas ocasiones- para disentir, remarcar frente a sus opositores su postura, o directamente entrar en los núcleos de los conflictos.

Quedó claro -y podrá observarse a lo largo de la lectura de nuestra tesis- que el método hermenéutico circular incidió sobre las cuestiones más significativas por las que Orígenes discurrió y, a través de las cuales, construyó su propuesta teológica. En un movimiento de dentro hacia afuera, las mismas cuestiones centrales se desplegaron a modo de círculos concéntricos para componer todo este trabajo. Entendemos que puede aparecer

¹². Xabier Morales, "Basile de Césarée est-il l'introducteur du concept de relation en théologie trinitaire?", *REAugP* 63, n°. 1 (2017): 269.

en algunos trayectos cierta sensación repetitiva, pero es la necesidad recursiva de regresar sobre los mismos textos de Orígenes quien genera ese movimiento, para penetrar en otro nivel de comprensión un argumento al que él mismo alude. De esta manera buscamos dar a los textos una perspectiva más amplia y abierta, dejándole hablar al propio Orígenes una y otra vez.

El método hermenéutico circular nos permitió, en primer lugar, acceder al marco que consideramos más dilatado, para confirmar las procedencias de puntos de partida, para recabar interlocutores, para atender a las diferencias que han generado conflictos de interpretación y posiciones cada vez más nítidas e irrenunciables por parte de Orígenes.

Dado el tema, no fue posible quedarnos con una primera o segunda lectura de las selecciones de citas, pues aprendimos del propio Orígenes a trabajar de este modo hermenéutico circular, y tal como él regresaba y regresaba sobre los mismos textos en su propio Comentario al evangelio de Juan, volvimos una y otra vez para profundizar desde la diversidad de perspectivas abordadas. Exponemos aquí brevemente los pasos seguidos a la hora de aplicar este método:

1. La selección de los textos nos facilitó confirmar lo que Orígenes pronunció de manera explícita. Como él mismo se apoyó en los textos de la Escritura de manera sistemática para mostrar y refutar sus afirmaciones, nosotros fuimos señalando los textos bíblicos que tienen y han tenido más relevancia para confirmar y apuntalar lo que Orígenes fue construyendo.
2. Aunque en muchos momentos sería suficiente con el texto aportado, en otras ocasiones debimos regresar al texto ampliándolo o ajustándonos a alguna frase o concepto fundamental para acceder a capas de significado más profundas, que dieron lugar a nuevas comprensiones e interpretaciones.
3. El diálogo con los autores precedentes nos permitió identificar términos, conceptos teológicos que Orígenes recabó de su lectura y reflexión, para poder nosotros establecer la magnitud del paso que se diera en Orígenes, su capacidad de síntesis, de ofrecer matices, de elaborar él su propia construcción teológica.

4. Nuestro método de hermenéutica circular nos permitió una lectura cada vez más intensa y completa de los textos origenianos, hasta llegar a establecer conexiones entre ellos, viendo los paralelismos y la coherencia interna del pensamiento de Orígenes.

Acudimos a las fuentes primarias, fundamentalmente los libros I y II del *Comentario al evangelio de Juan* y su *Tratado sobre los Principios*. Nuestros textos base fueron la edición crítica en griego y francés de Cécile Blanc¹³ y las traducciones griego-latín-castellano de Samuel Fernández (*Sobre los principios*)¹⁴ y Patricia Ciner (*Comentario al evangelio de Juan*, tomos I y II)¹⁵, este último publicado en 2020, en plena elaboración de esta tesis.

En diferentes momentos utilizamos distintas obras de Orígenes para apoyar y confirmar su propuesta teológica, porque -aunque se ubican en un momento posterior- nos permitieron observar la unidad de todo su pensamiento a lo largo de su vida con respecto a nuestro tema, la relación del Padre y el Hijo. Estas obras son: *Contra Celso*, *Comentario al Génesis*, *Comentario al Cantar de los Cantares*, *Comentario a los Salmos*, *Comentario al libro de las Lamentaciones*, *Comentario al evangelio de Mateo*, *Homilías sobre Jeremías*, *Homilías sobre el Levítico*, *Homilías sobre Isaías*, *Homilías sobre el evangelio de Lucas*, *Homilías sobre el libro de los Números*, *Tratado sobre la oración* y su famoso *Debate con Heráclides*.

Sobre las fuentes secundarias a las que recurrimos, tenemos que decir que hoy es un momento en el que la investigación teológica sobre Orígenes -concretamente sobre nuestra cuestión- está en pleno auge. Hemos querido hacer una selección de los maestros que ya tienen peso de tradición y, a la vez, recoger a los investigadores que hoy proponen y desafían con sus investigaciones los trabajos hermenéuticos anteriores que han juzgado

¹³. Origène, *Commentaire sur Saint Jean, I Livres I-IV*. Introduction, texte grec, traduction et notes par Cécile Blanc, SC 385 (Paris: Cerf, 1992).

¹⁴. Orígenes, *Sobre los principios* (Madrid: Ciudad Nueva, 2015).

¹⁵. Orígenes, *Comentario al evangelio de Juan*, I y II (Madrid: Ciudad Nueva, 2020).

injustamente a Orígenes manteniéndolo durante siglos ladeado en los márgenes de la teología.

4. Estructura de la tesis

El desarrollo de la investigación nos marcó la necesidad de estructurar la tesis en cuatro partes con sus correspondientes capítulos. En la primera dividimos el recorrido en dos capítulos destinando el primero a conocer el estado germinal del problema; así analizamos a autores y momentos clave en la historia de la teología, enfocándonos en un hilo conductor que nos permitiese escrutar y avanzar. De allí que nos centramos en el estudio de Luis Ladaria, quien nos proporcionó una perspectiva decisiva para nuestro recorrido histórico sobre el tema, fundamental por otro lado a lo largo de la tradición teológica. Una de las primeras indicaciones de Ladaria se corresponde precisamente con el interrogante sobre si el carácter de la "persona" es absoluto o relativo, que conlleva la tesis de si el ser del Padre, del Hijo o del Espíritu Santo se identifica con su ser como Padre, Hijo o Espíritu¹⁶. Desde esa vía desarrollamos la cuestión con los autores cristianos que fueron introduciendo aspectos nuevos, sin que perdiesen su resonancia original. En el segundo capítulo nos aproximamos al contexto filosófico y teológico que Orígenes heredó y también con el que convivió, estudiando las influencias filosóficas que recibió. A medida que nos adentramos a su contexto histórico, desde la perspectiva de la filosofía, debimos ceñir la investigación específicamente al ámbito del platonismo medio y sus principales representantes: Apuleyo, Alcínoo y Numenio de Apamea. Lo hicimos a través del estudio de sus conceptos-clave, para trazar un posible hilo conductor que nos guiara hacia las cuestiones de mayor significado: la continuidad del tiempo y la eternidad, el concepto de Sofía y Logos, la comprensión del Demiurgo o la categoría de la contemplación, entre otras.

En la segunda parte, exploramos en cuatro capítulos una historia de la cristología desde sus núcleos centrales, referida concretamente a la cuestión del origen divino del Hijo y acudimos a los autores y sus obras significativas que aportan luz y que sirvieron de referencia a Orígenes. A medida que nos aproximamos a su contexto histórico desde la

¹⁶. Cf. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 72

perspectiva de la teología, planteamos el estudio del origen divino del Hijo desde Filón hasta Hipólito, señalando cuestiones tan centrales como la doctrina del Logos en el Nuevo Testamento, la cristología angélica y el Cristo Logos, el judeocristianismo heterodoxo, el subordinacionismo de los padres prenicenos y el gnosticismo.

En esta breve historia hay que destacar autores significativos como Marción, Justino, Teófilo de Antioquía, Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano e Hipólito. En toda esta senda respondimos sólo a nuestro interés, recopilando lo más representativo de cada propuesta, en un diálogo entretejido a lo largo de los tres primeros siglos del cristianismo.

En la tercera parte de la tesis, centrada específicamente en Orígenes presentamos dos capítulos sobre la vida de Orígenes junto a la exposición de sus obras, así como los núcleos de su pensamiento en las cuestiones fundamentales que a nosotros nos afectaban para nuestro tema de investigación:

- A. La incorporeidad de Dios y su trascendencia.
- B. La doctrina de la preexistencia.
- C. La paternidad de Dios.

Ya en cuarta parte y en los últimos cuatro capítulos *exponemos el núcleo de esta tesis*, trazado en tres segmentos, que no aparecen de manera secuencial, sino que siguen el mismo tratamiento que está de fondo en nuestro trabajo de investigación: *una hermenéutica circular que avanza ahondando hacia los núcleos que consideramos fundantes y originarios*. Esta fue nuestra propuesta:

- a) El binomio temporalidad-eternidad donde recogimos la temática de la unicidad de Dios y la bondad del Padre y su ineludible carácter relacional; en un segundo paso, la metáfora original de Orígenes “como la voluntad procede de la mente”.
- b) El binomio dependencia-interreferencialidad, donde a través de las nociones de luz y verdad se intuye la propuesta teológica de Orígenes y su dinámica y desarrollo en los títulos cristológicos Hijo, Sabiduría y Logos. Desarrollamos este apartado a través de los siguientes pasos:
 - i. El Padre, principio del Hijo.
 - ii. La relacionalidad, reinterpretación de la contemplación.

iii. La generación eterna como clave de la interpretación origeniana de la relación del Padre y el Hijo.

- c) El binomio paternidad-relacionalidad donde abrimos el vínculo que consideramos referencial: la afirmación de la coeternidad del Padre y del Hijo y, por último, presentamos el carácter receptor del Hijo.

El enfoque que presentamos no debe ser comprendido desde un orden meramente lineal, puesto que nos propusimos priorizar la explicación y profundización de los aspectos que consideramos esenciales en la contribución de Orígenes. A lo largo del desarrollo de la tesis comprendimos que Orígenes, al recoger la principalidad del Padre, hace subrayados respecto del Hijo y su relación con el Padre que sugieren que el Hijo es Hijo por el Padre, en el Padre, con el Padre. Además, su trama expositiva lleva al lector a pensar hasta qué punto el Padre es Padre por el Hijo, en el Hijo, con el Hijo. Desde esas intuiciones llegamos a las conclusiones presentadas en el último apartado.

A) PRIMERA PARTE

Cabe preguntarse si es lícito proyectar un término -subordinacionismo- acuñado con posterioridad, en el momento en que el dogma ya ha sido fijado definitivamente, sobre fórmulas teológicas que son completamente ajenas a las controversias que han determinado su fijación. Creo que nos encontramos ante un caso de craso anacronismo histórico, que sería preciso superar cuanto antes. El anacronismo se hace todavía más patente si tenemos en cuenta que parte de las formulaciones trinitarias desde las cuales se enjuicia la cuestión no proceden directamente del universo teológico de los autores prenicenos, sino que se han fraguado en el mundo occidental por influjo de factores ajenos totalmente al Oriente.

Josep Rius-Camps, El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes (Roma, 1970) e Id., “¿Subordinacionismo en Orígenes?”, en Actas del IV Congreso Internacional sobre Orígenes. (Innsbruck, 1985): 154-186.

Y así fue durante muchos siglos, a partir de la crisis arriana, acusar a Orígenes de Alejandría de subordinacionismo ha sido una melodía habitual en la tradición de la Iglesia. El hecho de que, en plena crisis arriana, fuese incluso considerado por importantes autores (Epifanio de Salamina o Jerónimo) como el padre del arrianismo y que posteriormente en el concilio de Constantinopla II del año 553 fuese condenado, hizo que el alejandrino cayese en el silencio, en el recelo y en la sospecha.

Cf. Antonio Bueno Ávila, “‘Plenitud’ y ‘participación’: Nociones estructurantes de la doctrina teológica de Orígenes de Alejandría”, Aug. 50, n.º. 1 (2010): 27-60.

CAPÍTULO I. STATUS QUAESTIONIS

En el sintético recorrido que planteamos en este capítulo, nos proponemos explorar y esclarecer cómo se ha comprendido a lo largo de la historia de la teología cristiana la relación interna de las tres personas en la Trinidad. Este trayecto está guiado por un interés temático claramente delimitado: indagar en las diversas maneras en que los teólogos han abordado la unidad esencial de Dios, al tiempo que han identificado la singularidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Nos interesa, en particular, esta relación trinitaria en términos de igualdad y diferencia, así como las implicaciones de dicha relación para entender la comunión trinitaria.

Nuestra investigación culmina, en este capítulo, con un enfoque en las aportaciones de los estudiosos de Orígenes, particularmente en lo que respecta a su propuesta trinitaria y a la relación específica entre el Padre y el Hijo. A lo largo del desarrollo, seguimos las reflexiones de autores fundamentales como Luis Ladaria, Ángel Cordovilla, Gisbert Greshake y Wolfhart Pannenberg, cuya obra nos ha permitido abordar este estudio desde múltiples perspectivas teológicas y sistemáticas. Con su guía, hemos organizado nuestro análisis en una serie de epígrafes que abordan cuestiones centrales: la igualdad y la distinción en Dios, la unidad de Dios, el Dios Uno y Trino, la relación y donación, la autodistinción mutua del Padre, el Hijo y el Espíritu, la *Communio*. Finalmente, nos hemos preguntado si se puede distinguir entre la divinidad fontal y la Paternidad.

Es la pregunta sobre el carácter absoluto o relativo de la “persona”, que lleva consigo la de si el ser del Padre del Hijo o del Espíritu Santo se identifica con su ser Padre, Hijo o Espíritu. O, dicho con otras palabras, si las tres personas *son* antes (no por supuesto en sentido cronológico) de ser Padre, Hijo o Espíritu Santo; es decir, si tenemos que afirmar que hay algo que se predica de Dios “ad se” tres veces¹⁷.

Este análisis no solo nos permite profundizar en el misterio trinitario desde una perspectiva sistemática, sino que también nos invita a replantearnos el significado y alcance

¹⁷. Cf. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 72.

de términos clave como relación, comunión, y unidad, desvelando así nuevas posibilidades para comprender y expresar la fe en el Dios Uno y Trino.

1. La igualdad y la distinción en Dios

Tal y como se viene sosteniendo hasta hoy, fueron los Padres Capadocios quienes abrieron camino al elegir la relación como sustrato originante, aunque se ha atribuido a Agustín el inicio de la teología occidental que parte de la unidad de sustancia para entender después las personas. A diferencia de la tradición oriental que desde las personas piensa la unidad¹⁸, San Agustín se mantuvo fiel a los Padres. Las investigaciones de las últimas décadas están mostrando que el paradigma en que se propone a san Agustín como defensor de un sustrato absoluto en el cual se apoya la relación trinitaria -asumido desde el estudio clásico de T. de Regnon- no es del todo correcto¹⁹. Así, A. Cordovilla subraya que la obra *De Trinitate* del obispo de Hipona está plagada de referencias a la igualdad de las personas divinas; su obra *Confesiones* contiene textos en los que se muestra que Agustín prácticamente no distingue entre Dios y la Trinidad, o que al menos los entiende en relación²⁰. Su teología trinitaria no parte de la esencia divina sino de la economía de la salvación, por ello, cuando habla sobre la vida interna de Dios, tienen como punto de partida al Padre²¹.

Es en Boecio donde comenzamos a ver afirmaciones sobre un sustrato absoluto último que fundamenta la relación intratrinitaria. No ayudó su definición de persona como “sustancia individual de naturaleza racional”, pues en el postulado de sustrato absoluto, se

¹⁸. Aunque en ciertos momentos, San Agustín sostuvo opciones en la defensa del monoteísmo que le llevaron a afirmar la unidad de la divinidad como principio y fundamento de la Trinidad, no diremos que esa fue su tendencia. Concretamente en *De Trinitate* V, 1-8 san Agustín desarrolló el concepto de la simplicidad divina para mostrar cómo las tres personas comparten una única esencia. Allí se afirma que cualquier distinción entre ellas no afecta a la unidad de Dios. En *De Trinitate* VII, 1-4 se reitera que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios sino un solo principio de la creación y la salvación, subrayando la naturaleza indivisible de la divinidad.

¹⁹. Cf. Basil Studer, “La teología trinitaria in Agostino d’Ippona. Continuità della tradizione accidentale?”. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, (1994): 161-177.

²⁰. S. Agustín, *Confesiones* VII, 9, 13-15.

²¹. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 406.

agudiza la tendencia a minimizar la distinción entre las personas. L. Ladaria sentencia: «La relación es la categoría que permite una distinción en Dios, pero no se ve directamente que esta relación contribuya en algún modo a la unidad de las personas»²².

Aunque más adelante nos detenemos con más precisión en los autores de los primeros siglos, aquí no entramos a profundizar en la posición de San Agustín, ya que consideramos que no es el lugar ni la intención de esta investigación, siendo él una gran referencia sobre esta cuestión.

Sabemos que en los Concilios III y VI de Toledo se definieron posturas sobre la fe trinitaria, defendiendo la igualdad y la unidad entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. En el inicio del concilio XI fueron los Padres quienes se alzaron como referentes para esta reflexión. Celebrado en el año 675, tras el asentamiento de ciertas posiciones que se habían ido cristalizando, allí se dice:

El Padre, que no tiene origen de ninguno, es la fuente y el origen de toda la divinidad (DH 525). Pero, a pesar de ello, el Padre y el Hijo se requieren mutuamente, de tal manera que no hay Padre sin Hijo ni Hijo sin Padre. Los dos existen en una relación recíproca, pero esto no quiere decir que las posiciones de uno y otro se puedan intercambiar. “Y, sin embargo, no como el Hijo del Padre, así el Padre del Hijo, porque no recibió la generación el Padre del Hijo sino el Hijo del Padre”. Dada la referencia mutua sin la cual el Padre y el Hijo no pueden existir, el Hijo lo es por naturaleza, no por voluntad ni por necesidad (DH 526).

Señalamos aquí la primera cuestión, expresada claramente al sostener que “el Padre y el Hijo se requieren mutuamente”. L. Ladaria muestra, y nosotros con él, cómo la categoría de la relación es usada explícitamente:

Tampoco puede decirse rectamente que en el solo Dios se da la Trinidad, sino que el solo Dios es la Trinidad. Pero, en los nombres relativos de las personas, el Padre se refiere al Hijo, el Hijo al Padre, el Espíritu Santo a uno y a otro. Y aunque se digan tres personas por la relación, se cree una sola naturaleza o sustancia... Porque lo que el Padre es, no lo es con relación a sí, sino al Hijo; y lo que el Hijo no lo es con relación a sí, sino al Padre; y de modo semejante, el Espíritu Santo no se refiere a sí mismo sino relativamente al Padre y al Hijo, ya que se afirma que es el Espíritu del Padre y del Hijo (DH 528).

²². Cf. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 75.

San Agustín, en los libros V-VII del *De Trinitate* había ofrecido una reflexión decisiva en esta cuestión, bajo nuestro punto de vista, otorgando a la relación un puesto decisivo en la teología trinitaria²³. Queda aquí pronunciado que las tres personas, en cuanto Padre, Hijo y Espíritu de los dos, están mutuamente interreferenciadas. Las tres personas se dicen *relative*. Se muestra entonces, tras esta consideración de las personas en cuanto tales como relativas, que se mantiene la dirección de superar la idea según la cual el Padre, el Hijo y el Espíritu son “antes” de ser en relación. El número, el hecho de ser “tres”, no indica más que *relación de las personas*, el hecho de que son *ad invicem*.

Así pues, esta santa Trinidad, que es el único y verdadero Dios, ni se aparta del número ni cabe en el número. Porque el número se ve en la relación de las personas; pero en la sustancia de la divinidad no se comprende lo que se haya numerado. Luego sólo indican número en cuanto están relacionadas entre sí, y carecen de número en cuanto son en sí. Porque de tal suerte a esta santa Trinidad le conviene un solo nombre de naturaleza, que en las tres personas no puede haber plural... Y no porque hayamos dicho que estas tres personas son un solo Dios podemos decir que el mismo que es Padre es Hijo o que es Hijo el mismo que es Padre o que sea Padre o Hijo el que Espíritu Santo..., no obstante, el Padre sea lo mismo que el Hijo, lo mismo el Hijo que el Padre, lo mismo el Padre y el Hijo que el Espíritu Santo, es decir, un solo Dios por naturaleza (DH 530).

En todo lo que en Dios se dice “*ad se*” no cabe el número; el plural tiene sentido sólo si consideramos la relación de las personas entre sí; la relación distingue, pero a la vez muestra la referencia, el hecho de que los tres son en referencia el uno al otro. Evita la confusión, pero no separa²⁴. Esta función de unir las personas que corresponde a la relación se enuncia todavía con más claridad:

No se conoce al Padre sin el Hijo ni se reconoce al Hijo sin el Padre. En efecto, la misma relación que se expresa en el nombre personal prohíbe separar a las personas; aun cuando el nombre no las designa a la vez, a la vez las insinúa. Pues nadie puede oír ninguno de estos nombres sin que tenga que entender también forzosamente al otro (DH 532). La relación no solamente muestra la distinción, sino que prohíbe la separación²⁵.

Los textos de este concilio toledano, siguiendo de cerca a san Agustín y tal vez con más claridad que éste, nos interesan puesto que nos muestran los dos aspectos de las

²³. Cf. *De Trinitate*, V,5,6.

²⁴. Cf. DH 531.

²⁵. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 78.

relaciones entre las personas divinas: a la vez que las distinguen, las unen. La unidad de la esencia divina es, a la vez e inseparablemente, la unidad de los tres²⁶.

2. La unidad de Dios

Otro hito importante de este itinerario, aun en un contexto cultural muy diferente y con un desarrollo de la teología latina muy diverso del estricto contexto agustiniano, consideramos ahora la aportación de san Anselmo. Su gran preocupación fue mostrar e insistir en la unidad de Dios. Aunque no es la unidad de los tres tanto lo que hay que explicar, sino la “Trinidad del uno”. Cada uno tiene la esencia del otro y la distinción entre los tres se da sólo en la oposición de las relaciones:

De tal manera se oponen en las relaciones que uno nunca recibe lo que es propio del otro. De tal manera son concordes en la naturaleza, que uno siempre mantiene la esencia del otro. Así son diversos, porque uno es Padre y el otro Hijo y del mismo modo son lo mismo por la sustancia, de tal manera que la esencia del Padre está siempre en el Hijo y el Hijo la esencia del Padre²⁷.

San Anselmo refería la generación del Verbo (usa preferentemente esta denominación en el *Monologion*) siguiendo de cerca la doctrina de san Agustín. El Padre engendra, el Verbo es engendrado²⁸ y así son dos, pero ambos la misma cosa²⁹. El amor es la esencia divina, y este amor se identifica con el “*summus spiritus*”, la “*suma essentia*”, lo que son el Padre y el Hijo y el amor de los dos, que es el Espíritu Santo³⁰.

Notemos, ante todo, que las relaciones en Dios se unen con la pluralidad y no con la unidad divina. La oposición de la relación nace del hecho de que Dios es “de Dios” de dos modos diversos (el Hijo y el Espíritu Santo son ambos “Dios de Dios”); así hace imposible que se atribuya a los otros lo que es propio de cada uno de los tres. Las consecuencias de la unidad y de la relación se han de equilibrar, de tal manera que ni la pluralidad que sigue la relación se traslade a la simplicidad de la unidad divina, ni la unidad

²⁶. Cf. Ibid., 78.

²⁷. San Anselmo, *Obras completas I*, Mon. 43 (Madrid: BAC, 1953), 291-293.

²⁸. Mon. 38-41.

²⁹. Ibid. 43.

³⁰. Ibid. 53.

impida la pluralidad donde existe la relación. Unidad y oposición relativa se corrigen, por así decir, mutuamente. La relación impide que la unidad pueda interpretarse en el sentido de que el Hijo y el Espíritu sean “padres” como lo es la primera persona.

San Anselmo prosiguió en toda su obra esta línea de acentuar fuertemente la unidad divina y de reducir al mínimo la “oposición”. De él se tomará, efectivamente, la expresión de que en Dios todo es uno, excepto las relaciones de oposición que expresará el Concilio de Florencia. “Todo es uno donde no obsta la relación de oposición”³¹. Dado que el Padre y el Hijo no difieren en la unidad de la divinidad y el Espíritu Santo procede de la divinidad del Padre, si el Hijo tiene la misma divinidad, no se entiende cómo puede proceder el Espíritu Santo de la divinidad del Padre mediante la divinidad del Hijo³². «A no ser que se diga que no procede de la divinidad del Padre sino de la paternidad, ni por medio de la divinidad del Hijo sino de su filiación, opinión que, por su patente necesidad, no puede ser admitida»³³. San Anselmo entendía la mediación creadora universal del Hijo a la luz de *Juan* 5, 19, «todo lo que hace el Padre lo hace el Hijo de manera semejante». Por ello todo lo que se hace mediante el Verbo ha sido hecho por el mismo Verbo. Esta es la propia conclusión de la que también habían participado de alguna manera Hipólito y Tertuliano, de la fuente y el río –y para San Anselmo– del lago que de ellos proviene. El lago no procede en rigor de la fuente, sino del agua que está en la fuente y en el río. Es decir, no proviene de aquello por lo que la fuente y el río difieren sino de lo que tienen en común. El Espíritu viene por consiguiente de aquello por lo que el Padre y el Hijo son una sola cosa, la divinidad de los dos. Así son ambos un solo principio porque no son “otro” Dios³⁴.

3. El Dios Uno y Trino

En otro paso, nos acercamos a la doctrina trinitaria de Ricardo de San Víctor acogiéndola porque desde antiguo ha suscitado discusiones y sigue suscitándolas hoy. Tal

³¹. Cf. San Anselmo, *Obras completas II*, De proc. II (Madrid: BAC, 1953).

³². Cf. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 79-81.

³³. San Anselmo, *Obras completas II*, De proc. IX (Madrid: BAC, 1953), 113.

³⁴. Cf. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 83.

y como recoge Gisbert Greshake³⁵, «critica la definición de persona de Boecio³⁶ como inapropiada para la Trinidad pues, en ella, la substancia divina es racional e individual pero no es persona: Ella no es persona ni puede denominarse de ese modo»³⁷.

Con L. Ladaria, rescatamos lo que nos interesa subrayar: su definición de la persona divina con la introducción del término “existencia”³⁸, colocando las procesiones divinas y, por ende, las relaciones de origen, como un elemento central: «La sustitución de la “substancia” de la definición boeciana por el nuevo término se justifica porque en Dios las tres personas comparten la misma sustancia divina. La noción de *ex-sistencia* nos lleva a la distinción de las personas como basada únicamente en las relaciones de origen»³⁹, ya que en Dios hay unidad *iuxta modum existendi*⁴⁰. La existencia incommunicable indica la irrepetibilidad, la propiedad personal imposible de intercambiar, en relación con la distinción que viene del origen. Ahora bien, en íntima conexión con la “procedencia” de las personas, está el análisis del amor, y en concreto, del amor entre las personas divinas: si por una parte la *existencia* distingue, por otra, las relaciones de origen se fundan en el amor en el que las personas divinas están unidas. Se presupone en Dios, sumo bien, la plenitud de la perfección, lo cual significa que su propio bien es Él mismo. Y, por otra parte, el amor debe tender hacia otro: de nadie se dice que tiene amor si se ama a sí mismo: «Hace falta que el amor tenga por objeto a otra persona para que sea caridad»⁴¹. Y es aquí donde emerge necesariamente que aquel a quien el amor se dirige sea digno de ella, sea “condigno”. Y es aquí donde se insiste, en la existencia incommunicable, la irrepetibilidad, la propiedad personal imposible de intercambiar, en esta relación originaria. «En el caso de Dios, solo otra persona divina será verdaderamente digna de este amor. La lógica pide por tanto la existencia de una pluralidad de personas en Dios»⁴².

³⁵. Gisbert Greshake, *El Dios Uno y Trino* (Barcelona, Herder: 2001), 135.

³⁶. Boecio define la persona como “una substancia indivisa de naturaleza racional”.

³⁷. Ricardo de San Víctor, *De Trinit.* IV, 21, Ed. bilingüe de Eduardo Otero Pereira (Salamanca: Sígueme, 2015), 207-211.

³⁸. San Víctor, *Ibid.*, 22-23.

³⁹. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 85.

⁴⁰. Cf. San Víctor, *Ibid.*, 15.

⁴¹. San Víctor, *De Trinit.* III, 2.

⁴². *Ibid.*

En la Trinidad, junto al primer objeto del amor, el “condigno”, surge la necesidad del “condilecto”, imprescindible para que se puedan comunicar las delicias del gozo del amor. Ricardo dirá que la verdadera condilección existirá cuando un tercero es amado de manera concorde por dos, es amado en una comunidad de amor y el afecto de los dos se une en el incendio de un tercer amor. Así será la condilección perfecta⁴³.

Es a partir de la noción abstracta de *sustancia* o *esencia divina* que nos es posible llegar a estas afirmaciones; será preciso recurrir a la noción bíblica del Dios amor. El amor fontal del Padre, el amor gratuito que constituye su persona, es la raíz de la comunión de la esencia divina, y por tanto del hecho de que eternamente “ex-sistan” las otras dos personas divinas.

L. Ladaria expresa: «Creo que hay que colocar en la persona del Padre, en su amor gratuito y no en la sustancia divina que sería el amor mismo, la raíz del intercambio de amor que es la vida del Dios uno y trino. No parece que haya lugar en Ricardo para una unidad que “preceda” el amor fontal del Padre»⁴⁴. A la vez, su exposición parte de la unidad divina, como primer dato que se impone a la razón humana en la reflexión sobre el misterio de Dios. No parece que pueda buscarse otra unidad sino la que se da en la suma común de las tres divinas personas, que tiene su raíz y su origen en la “comunicación” fontal del Padre. La unidad y la distinción en Dios se fundan en el amor que, por una parte, es común a los tres y por otra se manifiesta en modos y formas distintos⁴⁵.

Por su parte, G. Greshake se fija en un texto de Jörg Splett, que retoma la intuición fundamental de Ricardo y la desarrolla en una antropología trinitaria (general), donde puede mostrar con precisión la trascendencia de tal descubrimiento⁴⁶.

El yo y el tú experimentan su unidad en este estar-ahí para él (el tercero) y se alegran de ello, así como también de su bi-unidad, como doble amor hacia él. Sin embargo, no se le hace solamente el don ese doble acercamiento, sino que él, al mismo tiempo, se alegra de servir, recibéndolo, a la unidad de ambos. En la estructura de relación de la *condilectio*, nadie es medio, todos son fin; y, sin embargo, cada uno es al mismo tiempo mediador. En

⁴³. Cf. Ibid., 19.

⁴⁴. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 87-88.

⁴⁵. Ibid., 89.

⁴⁶. Greshake, *El Dios Uno y Trino*, 138.

lugar de una dialéctica de la diferencia y la identidad, que vacila entre la alienación y la soledad, hay aquí, en un recíproco otorgamiento, espacio para una viva variedad⁴⁷.

Unimos así la aportación de Ricardo con sus cuestiones abiertas: la estructura de la relación de la *condilectio*, donde todos son fin y cada uno es al mismo tiempo mediador. ¿Se puede sostener esta afirmación?

4. Relación y Donación

En esta travesía nos aproximamos también a santo Tomás, partiendo de su definición de la persona divina como la “relación subsistente”.

La distinción de las personas divinas no tiene otro fundamento de las relaciones de origen. Y la relación no es como la del accidente inherente al sujeto, sino que es la misma esencia divina. Por lo tanto, así como la deidad es Dios, la paternidad divina es Dios Pare, que es persona divina. Así, pues, Persona divina significa relación subsistente. Y esto es lo mismo que decir relación sustancial, que es más que la hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; aun cuando lo subsistente en la naturaleza divina no es distinto de la misma naturaleza divina⁴⁸.

Para comprender a la persona divina es necesario, en primer lugar, aclarar qué es una relación. En la Trinidad, el fundamento de la relación es la procesión que nuestra mente concibe como fuente de la relación. Así, el orden de la manifestación especulativa de la tripersonalidad divina será: procesión, luego relación, luego persona. La doctrina de la procesión toma nota de las relaciones reales entre el principio de la procesión y el término que procede: Paternidad (relación del padre con el hijo), filiación (relación del Hijo con el Padre), espiración (relación del Padre y del Hijo con el Espíritu y procesión (relación del Espíritu con el Padre y el Hijo. La realidad de estas relaciones fluye de su fundamento (acción inmanente) y surge del hecho de que quienes están relacionados comparten la misma naturaleza divina y son, por tanto, del mismo orden⁴⁹.

⁴⁷. Jörg Splett, “Dialektik Des Tuns -Dialogik-Person-Sein In Trinitarischer Analogie”, *ThPh* 61 (1986): 171-173.

⁴⁸. Santo Tomás, *Summa theologiae*, Parte I, cuestión 29.

⁴⁹. Michel Corbin, “The Trinity” in: *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies and Eleonore Stump (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 418-427.

En Dios, tal y como Agustín definió, la distinción no se hace sino por las relaciones. Las personas se distinguen también por el origen, pero más todavía por la relación. El origen no puede constituir la hipóstasis o la persona, porque este origen, en sentido activo, significa la procedencia de una persona subsistente, luego la presupone. En Dios la “sustancia individual”, es decir, distinta e incommunicable, es la relación. Por ello, en lo divino, significa ésta mucho más que en lo humano. Santo Tomás reconoció que las personas divinas se distinguen sólo en cuanto se relacionan. La distinción es, precisamente, relación, no separación. El ser irrepetible de cada una de las personas no significa por tanto el aislamiento, la individualidad sino la relación mutua, la donación de la persona a las otras. Las personas divinas solo son en cuanto se relacionan. No hay en las tres personas un sustrato previo a su ser en la mutua referencia. No “son” antes de entrar en relación, sino que son en cuanto se relacionan, las relaciones las constituyen y las distinguen al mismo tiempo⁵⁰.

El alcance y la importancia de esta percepción de santo Tomas difícilmente podrán sobrevalorarse. La relación es considerada, tanto por él como por san Agustín, ante todo como el elemento de distinción en Dios. Dado que la unidad divina es un principio fundamental, la distinción en Dios debe ser mínima. No podemos examinar estas afirmaciones sin el contrapeso de otras en las que se subrayan las propiedades de las personas y la imposibilidad del intercambiarse entre sí. Al constituir y distinguir a las personas, la relación las reconoce referidas la una a la otra. La distinción y la referencia mutua, es decir, la identidad y el vínculo de las personas son por tanto dos caras inseparables de la misma moneda, aclarando que la distinción no significa separación ni aislamiento. Por otra parte, santo Tomas era sensible también a la idea de la comunión entre las personas divinas cuando afirmaba que Dios no es un solitario, como ya habían señalado en el período patrístico Tertuliano⁵¹ e Hilario de Poitiers⁵² entre otros⁵³.

⁵⁰. Cf. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 89.

⁵¹. Tertuliano, *Adv. Prax.* V, 2.

⁵². Hilario de Poitiers, *De Trinitate* I, 17.

⁵³. Ladaria, 90.

5. Autodistinción mutua del Padre, el Hijo y el Espíritu

De la doctrina de la Trinidad, como interpretación de la relación de Jesús con el Padre y con su Espíritu, se derivan consecuencias para entender la relación entre las personas divinas. La doctrina trinitaria de las procesiones y las misiones, con las conocidas diferencias entre Oriente y Occidente, se justificaron, según W. Pannenberg, en la lógica del lenguaje, pero no la tienen en la exégesis bíblica. De hecho, el concepto central de generación del Hijo no se refiere en el Nuevo Testamento al bautismo de Jesús y a su resurrección, sino a la generación eterna. Él afirma claramente que las relaciones entre el Padre, Jesús y el Espíritu no son solamente históricas, también pertenecen al ser eterno de Dios. Pero esto no quiere decir que sólo puedan ser descritas con los conceptos tradicionales de procesión, generación y espiración⁵⁴. El camino que elige el autor alemán es el de la “autodistinción” mutua del Padre, el Hijo y el Espíritu⁵⁵. Jesús reconoce al Padre como Dios. La misión suya está completamente al servicio de la gloria del Padre, vive para esa misión, dejando que el Padre decida, no queriendo decidir sobre sí. Así muestra Jesús su filiación divina, diferenciándose a sí mismo del Padre y dejando lugar a su divinidad. Esta autodiferenciación del Padre en cuanto hombre constituye su comunión con el Dios eterno, al contrario de lo ocurrido en Adán, que queriendo ser como Dios es precisamente cuando se separó de Él.

Esta distinción que se revela en la vida humana de Jesús es, a la vez, constitutiva del Hijo eterno en su relación con el Padre. La identidad del Hijo resulta de su permanecer ante el Padre diferenciándose, sin rivalidad ni comparación. No hay en el Hijo pretensión de ser como el Padre. Padre e Hijo lo son desde la eternidad de modo semejante a como se realiza esta relación en la historia. Si esta autodistinción es necesaria para que nos demos cuenta de que hay en el Dios eterno algunos interlocutores, podemos pensar que, así como Jesús se distingue respecto del Padre, también el Padre se autodistingue del Hijo y que la relación del Espíritu con los dos reposará sobre una autodistinción del mismo tipo.

⁵⁴. Cf. Wolfhart Pannenberg, *Teología Sistemática I* (Madrid: UPCO, 1992), 330-333.

⁵⁵. Cf. *Ibid.*, 334-346.

Esta autodistinción no afecta al Padre solamente en cuanto persona unida al Hijo en la vida divina, sino que también se refiere al Padre en cuanto es Dios; es de Él de quien Jesús se diferencia a sí mismo. Si Jesús recibe su divinidad del Padre en el acto de autodistinguirse de Él, ¿no le puede acaecer lo mismo al Padre en su relación con Jesús? El Padre es la única de las tres personas, según la tradición, que carece de principio y es por tanto el origen de la divinidad del Hijo y del Espíritu. Sólo Él es Dios por sí mismo desde todos los puntos de vista. Esta perspectiva parece excluir que pueda haber una verdadera reciprocidad de relaciones entre las personas: «Pero el Hijo no engendra ni envía al Padre. Estas relaciones seguirán siendo irreversibles. Hay que buscar otro camino para concretar un modo de dependencia del Padre respecto del Hijo que vaya más allá de la relatividad del ser Padre y que ponga el fundamento de una auténtica reciprocidad en las relaciones trinitarias»⁵⁶. El fundamento de esta reciprocidad lo encuentra W. Pannenberg en el hecho de que el Padre ha dado todo poder al Hijo (cf. *Mt* 28, 18) y éste se lo devolverá en el momento final según *1 Cor* 15, 24-28:

En la entrega y en la devolución del poder del Padre al Hijo y del Hijo al Padre aparece una reciprocidad de relaciones de la que carece la idea de la generación. El Padre al entregarle su poder al Hijo, hace depender su propia realeza de que el Hijo le glorifique y de que, cumpliendo su misión, haga realidad el dominio del Padre. De modo que el Padre no se diferencia a sí mismo del Hijo solamente cuando lo engendra sino además “entregándose todo”, hasta el punto de que su Reino y su divinidad pasan a depender del Hijo. Pues el dominio, el Reinado del Padre no es algo tan extrínseco a su divinidad que el Padre pudiera seguir siendo Dios también sin su Reinado⁵⁷.

El Padre se diferencia del Hijo cuando lo engendra y cuando se lo entrega todo, haciéndose dependiente. Porque el Padre no solo engendra al Hijo, sino que le da el Reino para recibirlo de nuevo de Él; el Hijo no solo es engendrado, sino que glorifica al Padre. Son relaciones recíprocamente “activas”:

⁵⁶. Pannenberg, 338. Acopiamos esta propuesta en nuestro camino de investigación para escuchar a Orígenes.

⁵⁷. *Ibid.*, 339-340. Aparece aquí el problema de si Dios Padre puede renunciar a la plenitud de su vida divina y a su omnipotencia y hacerse de alguna manera dependiente de la historia del mundo para la plenitud de su divinidad. La cuestión se relaciona con la de la entrega del Reino al Hijo que a la vez lo ha de devolver al Padre. Solo así se garantizaría la mutua “dependencia”, se verá que la doctrina tradicional de las procesiones es capaz de garantizar la reciprocidad en las relaciones trinitarias.

Las personas no son, en efecto, más que lo que son en sus relaciones mutuas, por medio de las cuales se diferencian y entran, a un tiempo, en comunión entre sí. Cada una de las personas no puede ser reducida a una única relación, como ha intentado hacer, en especial, la teología trinitaria occidental. Las personas no pueden identificarse simplemente con estas relaciones. Porque cada una de ellas es más bien un foco de diversas relaciones. Pero con todo esto se plantea la cuestión de si se puede describir con mayor precisión aún esta red de relaciones de la *pericoreis* y cuál es su relación con la unidad de la vida divina, unidad que la doctrina capadocia quería asegurar, simplemente con la idea del origen del Hijo y del Espíritu en el Padre⁵⁸.

Al sugerir W. Pannenberg el más que acontece en las relaciones intratrinitarias, - donde cada persona es lo que es desde las relaciones mutuas interactuantes, recreadoras, eternas-, está dirigiendo la mirada a la inmensidad del misterio que se revela con respecto a la comunión en el seno engendrador del Padre, que es manante de las identidades singulares.

De la reciprocidad entre las personas de la Trinidad y de su dependencia mutua, no sólo respecto de su identidad personal sino también respecto de la divinidad misma, no se sigue en modo alguno la destrucción de la monarquía del Padre. Todo lo contrario: el Reino del Padre, su monarquía, se implanta en la creación por medio de la obra del Hijo y se perfecciona mediante la obra del Espíritu, que confirma al Hijo como plenipotenciario del Padre, glorificando así al Padre mismo. Pero sin el Hijo, el Padre no posee su Reino: sólo por medio del Hijo y del Espíritu Santo tiene su monarquía. El punto de vista de la autodistinción vuelve a ser aquí decisivo: el Hijo no está ontológicamente subordinado al Padre, pero él mismo se le somete⁵⁹.

L. Ladaria retoma de la aportación de W. Pannenberg la precisión de que, al menos, desde el punto de vista de la teología católica, se han formulado reparos a la noción de la “autodistinción” entre las personas. Parece que es más bien la entrega mutua y la donación total lo que caracteriza las relaciones entre las personas más que la distinción respecto de las otras. El Padre ha de ser caracterizado ante todo como el que se da del todo al Hijo más que como el que se autodistingue de él⁶⁰.

⁵⁸. Ibid., 347.

⁵⁹. Ibid., 352-353.

⁶⁰. Cf. Michael Schulz, “La cuestión del ser y la Trinidad”, TyV 50, nº. 1-2 (2009):165-184.

6. La Communio

Desde un enfoque algo distinto suele plantearse también la cuestión del valor teológico de la doctrina de las procesiones trinitarias en la teología católica. Un ejemplo significativo para nosotros es la obra de G. Greshake sobre la Trinidad, en la que considera tal vez en términos más radicales todavía que W. Pannenberg, la cuestión de que la doctrina de las procesiones y de las relaciones de origen constituyen un obstáculo a la consideración de la Trinidad como comunión; impediría igualmente ver la unidad divina como unidad en la relación y no como algo previo a ella. De ahí que se ponga en cuestión, aparentemente al menos, el axioma según el cual el Padre es el principio de la divinidad. A la vez, insiste G. Greshake en que el ser es “acontecimiento de la autocomunicación”. La esencia divina es así también la realización de la comunidad *pericorética* de las personas:

Communio. Es la *essentia divina*, la naturaleza divina, *communio*. Existe solamente en el intercambio de Padre, Hijo y Espíritu. Cada una de las personas existe extáticamente vuelta hacia las otras, y esto de manera correlativa, en la medida en que a la vez da y recibe; el Padre realiza su propio ser en cuanto se da completamente al otro que es el Hijo y así “posee” su divinidad “sólo como regalada”, pero precisamente así recibe de él el ser Padre; el Hijo, en cuanto se acepta a sí mismo completamente del Padre y le da la gloria⁶¹.

Este autor se acerca al aporte de Atanasio en el que destacó la reciprocidad correlativa de las personas, como había señalado W. Pannenberg. Atanasio decía: «el Hijo es la verdad del Padre, de tal manera que no habría verdad en Dios si el Hijo no existiera»⁶². Así pues, la verdad del Padre está “condicionada” por el Hijo. Vemos, en ese sentido, otra expresión de Atanasio:

No se podría hablar del Padre si no existiera el Hijo. Y la forma de su divinidad no procede de una parte, sino que el ser del Hijo es la plenitud de la divinidad del Padre y el Hijo es Dios totalmente. Por esta razón, aunque es semejante a Dios, no considero el ser semejante a Dios algo a lo que aferrarse. Además, puesto que la divinidad y la forma visible del Hijo no son propias de ningún otro sino del Padre, a esto precisamente se refería cuando utilizó la expresión: *Yo estoy en el Padre*. Y así está el Padre en el Hijo, mientras que el carácter propio y la divinidad que están en el Hijo y que provienen del Padre muestran que el Hijo está en el Padre y que es siempre inseparable de Él⁶³.

⁶¹. Cf. *Ibid.*, 230-231.

⁶². Atanasio, *Contra los Arrianos* I, 20.

⁶³. Atanasio, *Contra los Arrianos* III, 6.

Si se parte de esta concepción de la comunión y se entiende que el Dios tripersonal es un acontecimiento de amor interpersonal, no hay ningún *prius* lógico entre la persona o personas y la esencia común, ésta no es previa a las personas ni viene después del intercambio de amor como el resultado de éste. Dios es la vida en comunión de las personas. G. Greshake es consciente de que esta idea de Dios ha podido suscitar animadversión en la historia a causa del peligro del triteísmo que en ella se ha podido ver. Hace suya la respuesta de J. Moltmann a esta objeción: La polémica convencional contra el «triteísmo» le sirve de hecho para encubrir su propio modalismo⁶⁴.

A diferencia de J. Moltmann y del mismo W. Pannenberg, G. Greshake atiende la definición tradicional de la persona divina como relación subsistente, de tal manera que cada una de ellas es en cuanto está en relación con las otras dos personas. La persona tiene su ser sólo desde el otro y hacia el otro. La unidad que se establece a partir del tejido de estas relaciones es la más grande que se pueda pensar⁶⁵.

Si Dios se ha revelado así en la historia, su ser Padre, Hijo y Espíritu en la economía deben tener una correspondencia real y no solo metafórica en su vida inmanente. Pero ¿cuál es esa correspondencia? La confesión de fe coloca otros elementos junto a la generación: Dios de Dios, luz de luz, engendrado, no creado; se mezclan afirmaciones con negaciones. Ninguna imagen es suficiente, todas son inadecuadas, y por ello se han de usar muchas. Santo Tomás habla de Hijo, Resplandor, Imagen, Verbo⁶⁶.

La teología ha sido muy unilateral cuando de las misiones ha pasado a las procesiones eternas, olvidando otros aspectos de la economía salvífica. En concreto, señala L. Ladaria, ha de poner de relieve la presencia del Espíritu en Jesús, y cómo lo conduce y lo impulsa. No se han tenido en cuenta estos aspectos al desarrollar la doctrina de las procesiones.

Con evidente influjo de Pannenberg, G. Greshake señala también la reciprocidad de las relaciones del Padre y el Hijo con los ejemplos de la glorificación mutua y de la entrega

⁶⁴. Jürgen Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983), 161.

⁶⁵. Moltmann, 232. G. Greshake cita en ese contexto a Ricardo de San Víctor.

⁶⁶. Ladaria, 158.

del Reino al Padre por el Hijo. Todas estas relaciones recíprocas de la historia de la salvación no habrían sido debidamente valoradas cuando se ha hablado de la comunión entre las personas en la Trinidad inmanente⁶⁷. La conclusión es por tanto que no se pueden caracterizar las personas solo a partir de las relaciones de origen. De ahí el camino por el que se quiere avanzar: Si la esencia divina es literalmente el amor, es decir, es el intercambio *pericorético* del amor, la diferencia entre las personas quedará justificada justamente en esa reciprocidad amorosa⁶⁸.

7. ¿Se puede distinguir entre la divinidad fontal y la paternidad?

Continuando a través de este diálogo, señalamos a Jürgen Moltmann, pues él ha sido uno de los primeros en abordar este problema, entendiendo que la definición de santo Tomás de la persona divina como relación subsistente es, en el fondo, modalista. Esta idea es coherente con la concepción de la unidad divina que J. Moltmann propugna: la unidad que acontece en el seno de la Trinidad no es sólo algo dado desde el principio, sino una unión o unificación abierta que puede ser participada.

La crítica al concepto de persona como relación subsistente se hace más aguda en relación con la persona del Padre, en cuanto es la fuente y el origen de la divinidad. «Por esta razón la primera persona no puede ser constituida a partir de ninguna relación. El Padre ha de ser constituido por sí mismo»⁶⁹. Si de Él proceden las otras dos personas, ¿no será consecuente considerarlo como “independiente” de ellas? Yves Congar ha formulado también esta afirmación: «el Padre es la fuente de la divinidad antes (hablando lógicamente) de ser polo de oposición personal. Es lo que confiesa el símbolo: Creo en Dios (divinidad fontal) Padre omnipotente»⁷⁰.

⁶⁷. Dice Ladaria que, de todas maneras, hay que tener presente que la glorificación mutua ha sido vista como una prueba de la perfecta divinidad del Hijo y de su eternidad con el Padre, que no puede existir sin él. Así, p.ej. Hilario de Poitiers, *Trin.* III, 12; IX, 23.

⁶⁸. Cf. Ladaria, 159.

⁶⁹. Moltmann, *Trinidad y el Reino de Dios*, 182.

⁷⁰. Yves Congar, *La Parola e il Soffio* (Roma: Ed. Borla, 1985), 138.

Son matices relevantes y significativos para nosotros, pues, como plantea L. Ladaria,

parece que resulta inevitable la pregunta: ¿se puede distinguir entre la divinidad fontal y la paternidad? La divinidad fontal es precisamente la paternidad y no otra cosa. Ciertamente parece legítima la insistencia en la posición única y primordial del Padre en el seno de la Trinidad. El problema es la manera en que ésta se aplica, si se la considera de alguna manera previa a la relación al Hijo y al Espíritu Santo⁷¹.

La comprensión y la definición de la paternidad de Dios, vinculada a su divinidad fontal puede ser señal que dará direccionalidad a nuestra investigación. Avanzando, guardamos la aportación de Gonzalo Gironés, que se expresa en términos problemáticos bajo nuestro punto de vista, en su monografía sobre el Padre: «El origen de todo es el Padre, no la Trinidad en sí misma como círculo cerrado de su propia reciprocidad».⁷² Esta línea de pensamiento señala la relevancia de la persona del Padre, fuente, raíz y origen de la divinidad. Y consideramos de alto valor estos subrayados en la teología occidental, que en la teología oriental son tal vez más frecuentes. Queda con todo el interrogante: ¿está salvaguardada la igualdad de las tres personas divinas? ¿No queda el Padre en un plano superior dado que, en algún aspecto, estaría por encima de sus relaciones con el Hijo y el Espíritu que tienen en él su principio? Como apunta L. Ladaria, precisamente «con el ánimo de garantizar esta igualdad y de evitar que el carácter de principio sin principio, que corresponde al Padre, sea obstáculo a la plena comunión entre las tres personas, han surgido en la reflexión teológica tendencias que tratan de atribuir sólo un valor relativo a las procesiones divinas y, con ello, el papel del Padre como raíz y fuente de la divinidad»⁷³.

Como dice G. Greshake,

es indiscutible que, si no ha de sucumbir la racionalidad del pensamiento, toda la pluralidad deber ser reducida a una unidad o bien vinculada a ella. Este principio es el presupuesto, reflexivo o sólo tácito, de toda la filosofía antigua. Por el contrario, apenas ha sido objeto de tratamiento el principio dialéctico, opuesto a él, según el cual la unidad sólo puede pensarse en enfrentamiento a un “otro” (la pluralidad), de la índole que fuese, aun si se tratase solamente de la “nada” como concepto pensado opuesto a lo “uno”.

⁷¹. Cf. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 146.

⁷². Gonzalo Gironés, *La divina arqueología y otros estudios* (Valencia: EDILVA, 1991), 25.

⁷³. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 147.

Este desequilibrio en el esfuerzo del pensamiento en torno a la dialéctica de lo “uno” y los “muchos” (desequilibrio que se manifiesta también en el hecho de que, en occidente, Parménides (vía Platón) ha superado ampliamente a Heráclito en trascendencia histórica y ha conducido inevitablemente a tomar la unidad en Dios como punto de partida único de la teología de la Trinidad y a entender sólo desde allí la pluralidad trinitaria⁷⁴.

A partir de todo lo expuesto pretendimos expresar la cuestión de la divinidad del Hijo y su relación con el Padre a través de la historia de la teología en los diversos autores que hemos presentado. Hemos ido constatando que garantizar el principio originante fontal del Padre ha sido un objetivo principal de la reflexión teológica trinitaria y, a la vez, la cuestión de la relación al interior del seno trinitario ha mantenido dicha reflexión siempre en el discernimiento del primer principio. Si se puede afirmar o no un sustrato último y primero fundante previo a la relación intratrinitaria o si es la propia relación trinitaria la que está en el principio y origen manante, en tanto que las personas divinas están referidas entre sí, *ha sido la tensión que ha bifurcado las posiciones teológicas* en dos opciones fundamentales a lo largo de la historia de la Iglesia –desde las que se han ido abriendo otras con más matices– sobre el tema que nos ocupa.

8. Tras las huellas de quienes estudiaron concretamente la obra de Orígenes

Finalmente llegamos a quienes fueron desde nuestra perspectiva, los autores más relevantes en el abordaje concreto a la obra de Orígenes, en el estudio de la relación del Padre y el Hijo. Por proximidad, tanto el trabajo de Samuel Fernández como el de Patricia Ciner acompañaron de manera académica y personal este trabajo. Tanto la traducción del *De Principiis* como la del *Comentario al evangelio de Juan* han supuesto el punto de apoyo fundamental y la referencia constante. Desde ellos nos guiaron los grandes maestros en la reflexión origeniana sobre la relación del Padre y el Hijo.

Nuestros referentes geográficos se han movido fundamentalmente entre España, Chile, Argentina, Italia y Francia. Si bien abrimos nuestro estudio a las fuentes inglesas y de otras procedencias han sido referentes más puntuales. No obstante, consideramos

⁷⁴ Greshake, *El Dios uno y Trino*, 86.

importantes las aportaciones de P. Widdicombe⁷⁵, P. Tzamalikos⁷⁶, R. Sorabji⁷⁷ y a Carl O'Brien⁷⁸; los trabajos de aproximación a la paternidad de Dios y a la cristología en Orígenes, a la relación del Padre y del Hijo en la obra de H. Crouzel⁷⁹, así como las obras de A. Orbe⁸⁰ y J. Daniélou⁸¹, los tres grandes referentes y las dos opciones de interpretación del juicio de subordinacionismo hacia Orígenes.

Los estudios sobre Orígenes de los grandes maestros como M. Simonetti⁸², A. Orbe, sobre monarquianismo, el trabajo de G. Uríbarri sobre *Monarquía y Trinidad*⁸³, amenazas de subordinacionismos, marcionitas, gnósticos, intentos fallidos de soluciones que no podían quedar recogidas por la ortodoxia de la Iglesia⁸⁴ y todo el conjunto de la reflexión teológica prenicena⁸⁵, nos han hecho concluir que nuestro tema no ha sido abordado hasta ahora por otros autores.

Debimos entrar desde diversos ángulos y perspectivas a la hora de afrontar la relación del Padre y del Hijo en el contexto de Orígenes y, en este aspecto, reconocimos el hallazgo de S. Fernández Eyzaguirre para reconstruir el acceso al problema monarquiano, presentando un elemento cardinal de la visión teológica de Orígenes: el *origen del Hijo*⁸⁶, desde la clave de la generación eterna⁸⁷.

⁷⁵. Peter Widdicombe, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius* (New York: Oxford, 2004).

⁷⁶. Peter Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology of Time* (Belgium: Brill, 2006).

⁷⁷. Richard Sorabji, *Time, creation, and the continuum: Theories in antiquity and the early Middle Ages* (University of Chicago Press, 1983).

⁷⁸. Carl O'Brien, "The Origin in Origen: Christian Creation or Platonic Demiurgy?", *FZPhTh* 54 (2007): 169-177; e Id. *The Demiurge in Ancient Thought, Secondary Gods and Divine Mediators* (Cambridge: University Press, 2015).

⁷⁹. Henry Crouzel, *Orígenes: un teólogo controvertido* (Madrid: BAC, 1998) e Id. *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales* (Paris: Ed. Croire Et Savoir, 1999) e Id., "Théologie de l'image de Dieu chez Origène", *Théologie* 34 (1956): 1-200.

⁸⁰. Antonio Orbe, "Orígenes y los monarquianos", *Greg.* 72, n.º. 1 (1991): 39-72.

⁸¹. Jean Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, vol. 1 (Paris: Desclée/Cerf, 1991).

⁸². Manlio Simonetti, "Sulla teologia trinitaria di Origene", *SEA* 44 (1993): 109-143 e Id., "Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo", *SEA* 44 (1993): (71-107).

⁸³. Para nosotros ha sido especialmente relevante Gabino Uríbarri, *Monarquía y Trinidad* (Madrid: UPCO, 1996).

⁸⁴. Bernard Sesboué y Joseph Wolinski, *El Dios de la salvación*, tomo 1, *Historia de los dogmas* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995); *Historia de los dogmas* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004).

⁸⁵. Johannes Quasten, *Patrología I* (Madrid: BAC, 2004).

⁸⁶. Samuel Fernández Eyzaguirre, "La vinculación entre «ser» y «relación» en la generación del Hijo según Orígenes", *Suplementos a TyV* (2012): 167-182.

⁸⁷. Samuel Fernández Eyzaguirre, "La generación del Logos como solución al problema monarquiano, según Orígenes", *AFTC* (2010): 193-229.

La línea de trabajo de A. Orbe⁸⁸ se integró también en este tema a partir de sus aportes centrales como la clarificación de la unidad y distinción entre el Padre y el Hijo, es decir, el problema que la crisis monarquiana había puesto en el centro de la reflexión teológica: Cómo Orígenes comprendía la teología de los monarquianos, no la teología monarquiana en sí misma. Pero nuestra investigación ha seguido más de cerca la vía abierta por H. Crouzel.

P. Nemeshegyi⁸⁹ fue clave a lo largo de todo el estudio. La escuela francesa ha profundizado en la paternidad de Dios como origen manante, fuente primordial originaria. Michel Fédou⁹⁰ constituyó también una referencia, ya que sus estudios sobre el Cristo Sabiduría guiaron el recorrido que Orígenes hace desde la *epinoia* (denominación) más importante que se ha dicho de Cristo.

En esta misma sintonía, desde Chile, el trabajo de Xabier Morales⁹¹ en su relectura de los textos de Orígenes, nos guio para ahondar en las operaciones personales en la vida intratrinitaria. Las aproximaciones de Fernando Soler⁹² a la mística del Logos y la contemplación del Padre abundan en todas estas cuestiones.

El trabajo de Peter Widdicombe⁹³ adentrándose en el tratamiento de la paternidad de Dios desde Orígenes hasta Atanasio nos brindó un punto muy importante en nuestra reflexión. Todos los desarrollos posteriores tuvieron este punto de partida como referencia.

Quisimos recoger también la investigación de Ilaria Ramelli -al frente de la defensa del Orígenes antisubordinacionista-, por su significatividad tanto para repensar los antecedentes filosóficos de Orígenes como para penetrar de manera más crítica e incisiva

⁸⁸. Antonio Orbe, *Estudios Valentinianos Vol. I/2, Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (Roma: Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1958).

⁸⁹. Peter Nemeshegyi, *La paternité de Dieu chez Origène* (Paris: Desclée, 1960).

⁹⁰. Michel Fédou, *La Sagesse et le monde, Essai sur la christologie d'Origène* (Paris: Desclée, 1995) e Id., *La voie du Christ. Genèses de la christologie dans le contexte religieux de l'Antiquité du II siècle au début du IV siècle* (Paris: Cerf, 2006) e Id., *Jésus Christ au fil des siècles. Une histoire de la christologie* (Paris: Cerf, 2019).

⁹¹. Xabier Morales, "Las operaciones personales en la teología trinitaria de Orígenes", *TyV* 58 n°. 4 (2017): 447–471 ; "Basile de Césarée est-il l'introducteur du concept de relation en théologie trinitaire?".

⁹². Fernando Soler, "Mística del Logos y contemplación del Padre en Orígenes. Aproximaciones desde el Comentario a Juan", *TyV* 59 n°. 4 (2018): 503–518.

⁹³. Peter Widdicombe, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius* e Id., "Justin Martyr and The Fatherhood of God", *Laval Théologique et Philosophique* 54, n°. 1 (1998): 109–126.

en la cuestión de su supuesto subordinacionismo. El teólogo Joseph Moingt⁹⁴ nos permitió establecer conexiones elocuentes a lo largo de toda la tradición teológica, a la vez que marcó la dirección a nuestra investigación. Si bien estos trabajos fueron referentes elocuentes, agrupamos otros muchos desarrollos que puntearon el camino dejando en evidencia, como señalamos, que nuestro tema en concreto fue abordado por ninguno de ellos hasta el momento. La contextualización teológica⁹⁵ nos orientó, pero mantenemos que, aunque la historia de la tradición ha ido abundando cada vez más en la relacionalidad del Padre y el Hijo como el origen trinitario constitutivo, no hemos encontrado estudios sobre Orígenes en esta cuestión.

Toda la investigación que hizo Orígenes sobre el Padre, sobre su paternidad, le llevó ante el Hijo. La paternidad es definida como identidad, como relacionalidad, como donación, en un modelo que necesita de un receptor. La identidad se genera a través de otro, la relacionalidad la realiza con un otro, la donación se vuelca sobre otro. Todos los atributos del Padre parecen indicar la necesidad, la dependencia de un otro, en el que vive interdependientemente. Ese otro que es el Hijo, sin el que el Padre no sería Padre. Todos los trabajos redundan en la subordinación-dependencia del Hijo respecto del Padre, o para corregir esta visión. Pero, insistimos, no hemos encontrado ningún trazo en el que se llegue a plantear la relación del Padre y del Hijo desde el objetivo que nos propusimos.

En este capítulo inicial hicimos confluír los trabajos de investigación para procurar una síntesis que nos permitió perfilar el itinerario que debimos recorrer para llegar -desde

⁹⁴. Joseph Moingt, *Creer en el Dios que viene. De la creencia a la fe crítica* (Bilbao: Desclée, 2015) e Id., *Dieu qui vient à l'homme*. 2 vols. (Paris: Cerf, 2002–2003) e Id., *Théologie trinitaire de Tertullien I: Histoire, doctrine, méthodes. II: Substantialité et individualité. III: Unité et processions* (Paris: Aubier, 1966).

⁹⁵. Nos han acompañado grandes maestros en la materia, tanto desde una perspectiva filosófica como teológica: René Arnou, «Le thème néoplatonicien et la contemplation créatrice chez Origène et chez saint Augustin», *Greg.* 13 (1932): 124-130; J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, t. I (Paris: Desclée/Cerf, 1958 ; e Ib. *Message évangélique et culture hellénistique aux II et III siècles*, t. II; *Les origines du christianisme latin*, t. III (Paris: Desclée/Cerf, 1991); Lorenzo Perrone, «Et l'homme tout entier devient Dieu: la déification selon Origène à la lumière des nouvelles homélies sur les psaumes», *TyV* 58, n.º. 2 (2017). X. Morales, «Las operaciones personales en la teología trinitaria de Orígenes», *TyV* 58 n.º. 4 (2017): 447–471. Fernando Soler, «Mística del Logos y contemplación del Padre en Orígenes. Aproximaciones desde el Comentario a Juan», *TyV* 59 n.º. 4 (2018): 503–518.

la visión singular que ofrece Orígenes de Alejandría- a la clave de la interdependencia, como reciprocidad asimétrica.

CAPÍTULO II. APROXIMACIÓN AL CONTEXTO FILOSÓFICO

A modo de introducción

En este segundo capítulo nos acercamos al contexto filosófico que preparó y con el que dialogó Orígenes con respecto a la cuestión que nos ocupa: la relación-generación del Padre y el Hijo. Entramos en el mimbres filosófico sobre el que nuestro autor trabajó y, a partir del cual, como gran interlocutor, fue elaborando la novedad de su propuesta filosófico-teológica. Hicimos un amplio recorrido histórico en busca de trasfondos filosóficos significativos, tanto de oriente como de occidente, a lo largo de varios siglos precedentes, hasta llegar a los autores del medio-platonismo y sus rasgos más característicos. Aproximarnos al contexto medio-platónico al que Orígenes perteneció y del que bebió y desde el que elaboró su propia síntesis teológica iluminó el “desde dónde” de su gestación teológica. Pero antes de ello, fue necesario también retrotraernos -aunque con máxima brevedad- a la tradición anterior, para ver con nitidez la configuración del entretejido filosófico más profundo de ese momento y su complejidad.

1. Aproximación al entorno de la reflexión filosófica

Como Hans Jonas apunta, hasta el final de la Antigüedad, el Oriente helenístico produjo una oleada de pensadores –a menudo de origen semítico– que, bajo nombres griegos, y con espíritu y lengua griegos, contribuyeron al desarrollo de la civilización dominante¹. La anchura de miras de su investigación nos permite retrotraernos a tiempos de gestación del pensamiento que se desplegará más tarde. ¿Cuál era la situación del mundo oriental en vísperas de la conquista de Alejandro? No es fácil acceder al problema, ya que nos encontramos con una gran escasez de fuentes orientales, a excepción de la literatura

¹ Hans Jonas, *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo* (Siruela: 2000), 42.

judía. Este vasto Oriente, unificado en el Imperio persa por la fuerza, estaba lejos de ser una unidad cultural como la del mundo griego.

La Hélade era igual en todas partes; en cambio, en Oriente, vemos diferencias en cada región. Cuando observamos a escala mundial el sincretismo religioso, que se convertiría más tarde en una característica decisiva del helenismo, encontramos que el origen de toda esta amalgama procede de Oriente mismo. El monoteísmo judío, la astrología babilonia y el dualismo iranio fueron quizá las tres fuerzas espirituales más importantes con la que Oriente contribuyó a la configuración del helenismo y cuya influencia marcó de forma creciente y determinante su curso posterior.

Es así como el concepto “helenismo” llegó a sufrir un cambio significativo. En los últimos años de la Antigüedad, al universalismo nunca desafiado de los primeros siglos helenísticos, le sucedió una época de diferenciación basada principalmente en asuntos espirituales y, sólo de forma secundaria, en asuntos de carácter nacional, regional y lingüístico. La cultura secular común se vio cada vez más afectada por una polarización mental en términos religiosos, que finalmente conduciría a la fragmentación de la antigua unidad en grupos exclusivos. En estas circunstancias, el término “heleno”, utilizado como contraseña en un mundo totalmente helenizado, refería a una causa asediada por sus oponentes cristianos o gnósticos, los cuales sin embargo no dejaban de formar parte del mundo griego en cuanto a lenguaje y literatura².

Queremos atender al destino de Oriente bajo el nuevo reparto del helenismo, ya que llamó nuestra atención su silencio durante varios siglos y que todo fuese invisible a la luz todopoderosa del sol helénico. Con relación a los sucesos acaecidos desde el siglo I d.C. en adelante, podríamos referirnos a este primer estadio de apertura como un período de latencia del pensamiento oriental. De aquí podría derivarse una división de la época helenística en dos períodos diferentes: uno de evidente dominio griego y sumersión oriental y posteriormente, otro de reacción de un Oriente que renace y a su vez, avanza victorioso, en una especie de contraataque espiritual hacia Occidente, remodelando la cultura universal. En ese sentido, la helenización de Oriente prevaleció en el primer período

². Cf. Ibid., 47-52.

mientras que la orientalización lo hizo en el segundo, proceso este último que culminó en torno al año 300 d. C.³.

Por otro lado, es seguro que la civilización helenística, extraordinariamente abierta y hospitalaria, daba cabida a las creaciones del pensamiento oriental una vez que éstas habían asumido la forma griega. Así la unidad formal de esta cultura cubrió de hecho una pluralidad, si bien siempre, y por así decir, bajo el sello oficial griego. Para Oriente, esta situación engendró una especie de mimetismo que tuvo profundas consecuencias en su futuro. El pensamiento griego tampoco pudo mantenerse incólume: el reconocimiento de la diferencia entre lo llamado “griego” antes y después de Alejandro determinó que apareciera el término “helenístico” para distinguirlo del clásico “heleno”.

Entre las ciudades helenísticas más fecundas, cabe destacar la ciudad de Alejandría, en Egipto. Es allí donde la aparición de pensadores, con nombres generalmente helenizados, de quienes no es posible diferenciar su procedencia –si de raza griega o semítica– generaría la gran novedad: había nacido una “tercera entidad”⁴.

“Helenístico” no nombraría solamente la transformación de la cultura de la *polis* en cultura cosmopolita y las transformaciones inherentes a este proceso, sino también el cambio de carácter que se produjo tras la recepción de las influencias orientales en este todo acrecentado. El sincretismo religioso, que iba a convertirse en el hecho más decisivo de la fase posterior, comenzó a tomar forma en este primer período de la época helenística⁵.

Por lo que se refiere a Oriente, es éste un tiempo de preparación para su resurgimiento, un tiempo comparable a un período de incubación. Solo podemos conjeturar sobre las profundas transformaciones que debieron producirse tras su posterior erupción en la superficie helenística, pero que nosotros consideramos de alta importancia. Con la sola excepción de la revuelta macabea, apenas existen intentos de autoafirmación oriental en la órbita helenística en todo el período que va de Alejandro a César.

Este período de latencia fue significativo en la historia de Oriente. El monopolio griego de todas las formas de expresión intelectual tuvo para el espíritu oriental efectos de

³. Cf. Ibid., 51.

⁴. Cf. Ibid., 48.

⁵. Ibid.53.

represión y de liberación a un tiempo: represión porque este monopolio lo privaba de su medio nativo y obligaba a un disimulo de la expresión de sus propios contenidos; liberación porque la forma conceptual griega ofrecía al pensamiento oriental una posibilidad totalmente nueva de expresar el significado de su propia herencia⁶. Una potencial crisis se abrió paso aferrándose a la contingencia que se le imponía. A la vez, las ansiedades existenciales y espirituales que emergieron en la mentalidad griega tardía sentaron las bases para fenómenos como el gnosticismo. El creciente pesimismo sobre el mundo material y una percepción de alienación respecto del cosmos generó un pensamiento profundamente dualista. Tanto los cambios sociales, políticos como los culturales generaron un clima de incertidumbre que llevó a una búsqueda intensa de significado y trascendencia⁷.

Grecia había inventado el logos, un concepto abstracto, el método de exposición teórica, el sistema razonado: uno de los más grandes descubrimientos de la historia del pensamiento humano. En el arte de la oratoria su aptitud para dar forma a un plan complejo y articulado procedía simplemente del natural y maduro sentido de las leyes que gobiernan el sentimiento, el pensamiento y el lenguaje, que culminaría con la creación abstracta y técnica de la lógica, la gramática y la retórica. Tal proceso se aplicó también a la generación más maravillosa del espíritu griego, el más elocuente testimonio de su estructura única: la filosofía. En ella se desplegó de la manera más evidente la fuerza que se halla en la raíz del pensamiento y el arte griegos, la clara percepción del orden permanente que se halla en el fondo de todos los acaecimientos y cambios de la naturaleza humana y de la vida humanas. Todo pueblo ha producido siempre su código legal. Pero los griegos buscaron la “ley” que actúa en las cosas mismas y trataron de regir por ella la vida y el pensamiento del hombre⁸.

El helenismo facilitó a Oriente este instrumento formal, aplicable a cualquier tipo de contenido. Y Oriente hizo uso de él en aras de su propia expresión. Hasta entonces, el pensamiento de Oriente había rehuido lo conceptual expresándose en imágenes y símbolos, disfrazando más que exponiendo lógicamente sus objetivos fundamentales en forma de

⁶. Cf. Ibid., 54-55.

⁷. Cf. Erik Robertson Dodds, *Los griegos y lo irracional* (Madrid: Revista de Occidente, 1960), 225.

⁸. Cf. Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 2ª ed. (Madrid: Ed. Fondo de cultura económica, 1990), 30.

mitos y de ritos. Esta expresión confinada en la rigidez de sus antiquísimos símbolos fue liberada de su prisión por el vivificante aliento del pensamiento griego, que dio nuevo impulso y herramientas adecuadas a todas las tendencias de abstracción surgidas con anterioridad.

En el fondo, el pensamiento oriental continuó siendo mitológico como evidenció su nueva aparición ante el mundo; en el intermedio, aprendió a dar a sus ideas la forma de “teorías” y a utilizar no solo imágenes sensuales sino conceptos racionales a la hora de exponerlas. De esta manera, la formulación definitiva del dualismo, del fatalismo astrológico y del monoteísmo trascendente llegó gracias a la conceptualización griega. Con la categoría de las doctrinas metafísicas estos sistemas ganaron aceptación general y su mensaje pudo dirigirse a la totalidad⁹.

La época helenística fue un tiempo de inquietud religiosa. La crisis de la *polis* hizo que, frente a épocas anteriores, no fuese ya la reflexión sobre la configuración política de la misma el objeto de la filosofía. El ser humano no fue visto ya como *zôon politikón*, sino más bien como *zôon koinonikón*, cosmopolita; el interés se desplazó hacia la reflexión acerca de lo humano y la felicidad: la disolución de los valores cívicos llevó a la consideración del individuo como lo únicamente importante¹⁰.

Un paso que muestra el progreso del sentimiento individual, aun en la metrópoli, fue la transformación de los himnos al servicio de los dioses en cantos consagrados a la glorificación del hombre. El hombre mismo se convierte en objeto de los himnos¹¹.

G. W. Hegel afirma que

después de la muerte de Alejandro, los destinos de los estados no constituyen ya el interés esencial, sino que es el de los individuos el que ocupa el primer término y, en él, el sujeto encuentra su bien y su mal. Esta individualidad singularizada sólo podría surgir desde Grecia, pero el mundo griego no pudo resistirla. El profundo espíritu de Platón lo comprendió bien y por eso quiso excluir de su República la libre subjetividad. Pero esta

⁹. Ibid., 56.

¹⁰. Cf. Carlos García Gual y María Jesús Imaz, *La filosofía helenística, éticas y sistemas*, 2ª ed. (Madrid: Ed. Síntesis, 2007), 142.

¹¹. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 411.

personalidad consciente contiene en sí el germen y principio que debía aparecer en la historia¹².

1.1. Las religiones místicas

En el estudio que propone José Alberto Cánovas en su tesis sobre *La Tradición en la Gnosis valentiniana*, nos ofrece otro apunte crítico sobre la evolución que tuvieron las cuestiones planteadas bajo estas referencias helenas. El mundo limitado de la *polis*, absorbido por la *oekumene*, generaba incertezas y necesidad de búsqueda, decantadas en el ámbito del sentimiento religioso, por la astrología, el interés por todo lo sobrenatural y el deseo de inmortalidad. En este contexto, las religiones místicas respondían a las expectativas suscitadas respecto de esa situación. El contacto con el mundo oriental en la época helenística propició la incorporación de nuevas deidades y nuevos cultos en occidente. Tienen importancia por la rivalidad que supusieron para el cristianismo naciente, ya que, a los elementos formales de la práctica religiosa, añadían la implicación personal en la relación con el dios o la diosa, mediante la iniciación y el culto. Pujaron, sobre todo, las religiones místicas¹³.

El “misterio” consistía en un rito secreto por el que personas escogidas se aseguraban la protección y los beneficios que aquellas proporcionaban, principalmente en orden a la *sotería*. Ahora bien, los grupos de adeptos no se constituían como sociedades secretas; menos aún pretendían convertirse en una especie de *ekklesía*; de hecho, aunque la iniciación en los misterios constituía un privilegio e incluía algunos elementos de arcano, otras muchas partes de los rituales eran públicos y en muchos casos favorecidos y fomentados por el poder imperial.

Tal sucedió con el culto de Mitra que, importado de Oriente por las legiones, servía como elemento favorecedor de la cohesión del ejército. En él solo intervenían seres humanos y las pruebas iniciáticas suponían esfuerzo y sufrimiento físico. Si tuvieron éxito y rivalizaron con el cristianismo fue porque ofrecían al iniciado la posibilidad de

¹². Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal*, trad. José Gaos, vol. I (Madrid: Ed. Tecnos, 2004), 493.

¹³. Cf. José Alberto Cánovas Sánchez, *La Tradición en la Gnosis valentiniana y en la Iglesia prenicena*, (Tesis doctoral, Universidad Católica de Murcia, 2016), 23-25.

desvincularse del *fatum* al que el común mortal se veía sujeto por causa del capricho de los dioses tradicionales, que no eran sino trasposición mítica de las fuerzas cósmicas ineludibles, necesarias, encajadas en el eterno retorno. El individuo se podía percibir a sí mismo libre de la ley inexorable del destino. Los dioses orientales se situaban de este modo como superiores al panteón tradicional, incapaz de romper lo inexorable, por cuanto los mismos dioses venían a ser elementos propios del cosmos¹⁴.

Los cultos místéricos, de los que poco se sabe (aunque han quedado descripciones pictóricas de ellos, p. ej. en la casa de los misterios de Pompeya, cuyo significado todavía hoy resulta indescifrable) conducían al iniciado a experiencias límite, esto es, al umbral entre la vida y la muerte, de un modo teatral pero absolutamente realista, que daban paso, por la fuerza emocional, a estados extáticos de conexión con el dios en cuyos misterios había penetrado. Tras el proceso, guiado por el mistagogo, el iniciado se creía en posesión de una vida nueva, se sentía renacido, con una vida realmente verdadera, más allá de la físicamente poseída: se entraba en el tiempo propio de la divinidad¹⁵.

J. A. Cánovas señala como paradigmática la conversión de Lucio, narrada en el libro undécimo de las *Metamorfosis* de Apuleyo, escrito en los tiempos de Marco Aurelio. La obra describe el cénit de la religiosidad que las religiones místicas promovían. Lucio, tras verse beneficiado por la diosa Isis, se hizo iniciar en sus ritos para consagrarse de por vida a su culto.

Encontramos cómo los ritos de los misterios, especialmente los de Eleusis, ofrecían una promesa de salvación personal que apelaba a los anhelos de inmortalidad y liberación espiritual. La perspectiva cristiana planteó la cuestión de si existía en los misterios paganos alguna forma de comunión o de sacramento, algo que pudiera corresponderse con la Eucaristía. Justino cuenta que en los misterios de Mitra había pan y un poco de agua a imitación de la práctica cristiana¹⁶.

¹⁴. Cánovas, 24.

¹⁵. En la *Metamorfosis*, de Apuleyo, en su capítulo undécimo, se puede encontrar la descripción de los elementos iniciáticos comunes a las mistagogías de los distintos misterios.

¹⁶. Cf. Walter Burkert, *Cultos místéricos antiguos* (Madrid: Trotta, 2005), 135.

La polémica entre los cultos místicos y el cristianismo, especialmente en lo que respecta a la sacramentalidad, se dejó ver ya en la Antigüedad, aunque no es del todo clara la influencia que haya podido tener el uno sobre el otro. El cristianismo logró diferenciarse enfatizando una relación más universal y accesible con lo divino, mientras que los cultos místicos se centraban en iniciaciones exclusivas y conocimiento secreto¹⁷.

1.2. La unicidad de Dios. Una impronta religiosa

La afirmación de la unicidad de Dios fue la impronta religiosa de la filosofía helenística: especialmente si nos referimos al medio y neoplatonismo, que situaban en el Uno el mundo de las realidades sustanciales, las ideas, de las que no era sino umbrátil reflejo todo lo sensible, a diferencia de Platón, quien por encima del Demiurgo situaba el mundo eidético.

El estoicismo proponía dos principios fundamentales sostén de toda la realidad: un principio pasivo, que es la materia, y otro activo, que es la Razón que alienta la materia, es decir, dios. El principio activo venía identificado con el fuego: éste es la razón eterna que organiza el cosmos y lo penetra; es asimismo el Logos que da cuenta de todo lo existente, es la causa universal, Zeus o Dios. Es nombrado como la *prónoia* o providencia y también como el destino, la mente que rige todo el universo.

Es el *Logos spermatikós* que contiene en sí -a modo de las ideas ejemplares de Platón-, la racionalidad de todos los seres, cuya dinámica está sujeta absolutamente a la necesidad: no queda resquicio para el azar, la contingencia, lo sorpresivo o lo imprevisto; todo tiene su porqué y su para qué, su desde dónde y su hacia dónde; el cosmos es una unidad y sus elementos son totalmente interdependientes. El determinismo estoico era, no obstante, positivo: todo sucede para bien, incluso los males parciales acaecen en orden a la perfección de los seres¹⁸.

La Idea del Bien, la más sublime de todas, puede ser llamada “dios” por excelencia, porque es la causa de toda perfección. Pero tal vez también puede considerarse como dios

¹⁷ Cf. Peter Brown, *El mundo de la Antigüedad tardía, De Marco Aurelio a Mahoma*, 2ª ed. (Madrid: Taurus, 2000), 75-76.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, 36.

más propiamente al Demiurgo, organizador de la materia, o tal vez al Alma del mundo. A Platón le interesó más insistir en el mundo de las ideas. Pero los filósofos seguidores suyos prefirieron retener la concepción de la existencia de un dios bueno, sol del mundo invisible que da a las ideas su inteligibilidad. Por otra parte, no sólo las Ideas son divinas: también el *Anima mundi* y todo lo que participa de la inteligibilidad: todo es en cierto modo divino, idea que se hará familiar para los Padres de la Iglesia, aunque no compartida en el mismo sentido.

El mundo -sensible y cambiante- no tiene en sí y, por lo mismo la fuente de su propio ser, es el Demiurgo. Sin embargo, no es éste el creador, sino sólo ordenador de la materia informe, eterna. Este Demiurgo, en la imprecisión teológica de Platón aparecía como inferior al dios supremo y, esta idea, más allá de ninguna intención por parte de Platón, la retuvo el gnosticismo y también la tendencia subordinacionista en ortodoxos y heterodoxos. El sistema propuesto fue necesitando de una complejidad progresivamente mayor: el Demiurgo no producía por sí mismo todas las almas, sino que dejaba a dioses secundarios parte de su trabajo, aseveración con su evidente correspondencia en la ideología gnóstica, que hablaría de arcontes y desplegaría una ingente angelología¹⁹.

Un elemento característico del platonismo medio fue la nota mística, que se desplegó completamente en Plotino. La asimilación a Dios es la totalidad a la que puede anhelar la actividad humana, aunque concebida más como una asimilación o una absorción, accesible a los iniciados ya en esta vida, por un contacto que sobrepasa todo raciocinio o actividad conceptual. Se describió como un proceso de purificación interior que permitía acceder al éxtasis²⁰, susceptible de ser alcanzado por cuanto la inteligencia, parte superior del Alma, es imagen de Dios²¹.

¹⁹. Cf. René Arnou, en *DTC*, t. XII, *Platonisme des Pères* (Paris: Letouzey Ané, 1962), 2258-2392. El influjo que tuvo Platón es relativo: por lo general no han conocido sus obras, sino sólo florilegios de estas. No obstante, el platonismo es sin embargo forjador de una filosofía que a través del medio y neoplatonismo condicionó el pensamiento y la reflexión cristiana de los primeros siglos. La recepción de Platón no ha dejado de ser polémica en la Iglesia antigua, con posturas que van desde Tertuliano, que afirma que nada tienen en común la Academia y la Iglesia, y los que sostienen el "*furta graecorum*" y la anterioridad de la Sagrada Escritura a las obras de los griegos, hasta aquellos otros que usan de él (y de toda la "*paideia*" griega) como vehículo adaptado para el mensaje y la apologética, útil para mostrar la racionalidad de su contenido, actitud ya preparada y usada por Filón de Alejandría.

²⁰. Así lo narra Orígenes en *Cels.* VII,36.

²¹. Cf. Cánovas Sánchez, *La Tradición en la Gnosis valentiniana*, 46.

Fue común también en el medioplatonismo del siglo II subrayar la incognoscibilidad de Dios y, por tanto, la imposibilidad de hablar de él, tendencia que también había acompañado al pensamiento griego desde sus orígenes. Un directo representante de esta tendencia fue Filón: en su especulación se encuentran ya todos los elementos que fueron explotados por la teología negativa del medio y neoplatonismo, aunque pasados por el tamiz de la Revelación bíblica, condicionando su pensamiento, sobre todo en lo referido al monoteísmo estricto²². Nos sumergiremos en él más adelante.

1.3. El clima “subordinaciano”

El ambiente de la filosofía griega contribuyó igualmente a crear el clima “subordinaciano” de la primera especulación trinitaria. Aquí entraban en discusión el platonismo y el medioplatonismo; su influencia tuvo un efecto directo a partir de la cultura en la que se movían los Padres, muy marcada por esta filosofía. La tríada platónica afirmaba la desigualdad de las tres hipóstasis. La filosofía aseguraba que la imagen es inferior al modelo y admitía el juego de los intermediarios entre el Uno y lo múltiple.

Comprender el concepto “trascendencia” en el tiempo de la primera Iglesia y en el tiempo de la Gnosis valentiniana tiene una gran importancia para diferenciar qué concesiones y préstamos recibieron del contexto filosófico y religioso; es decir, para comprender cómo se dio y hasta qué punto, hubo un proceso de inculturación en la captación de lo divino²³.

La percepción general, tanto en el ámbito filosófico como en el teológico de este momento histórico, tanto en el ambiente griego como en el judío, era de un dios distante al ser humano, al tiempo que un dios necesario. Tanto la realidad política como la realidad social generaban gran inseguridad entre las personas y ello provocó la búsqueda de una transcendencia. El estoicismo propuso un panteísmo vitalista, en el que transcendencia e inmanencia venían a coincidir. La propuesta del epicureísmo quiso disolver la inquietud religiosa afirmando una concepción materialista y cerrada del cosmos. Los neoplatónicos

²². Fernando Soler, “Acercamientos al vocablo λόγος en el Comentario a Juan de Orígenes”, *TyV* 55, n.º. 2 (2014): 288.

²³. Cf. Casanovas Sánchez. *Ibid.*, 10.

dejaron sentir un impulso religioso que iba más allá de la frialdad del Dios de Platón. Sin embargo, tal impulso, místico a veces, no contemplaba el fin del ser humano en una transcendencia personal, por cuanto Dios tampoco asumía este carácter: la individualidad venía, eso sí, místicamente, absorta en el todo, diluida en él²⁴.

La Gnosis vino a proponer, desde su heterogeneidad y pluralidad, un Dios absolutamente desconocido, categorizando lo humano en tres condiciones: material, psíquica y espiritual. Si pretendemos ser más exactos, sólo esta última agotaría la cualificación de lo humano. Sobrevenida en el mundo material por una caída desde su condición pleromática, debía ser restablecida en su antigua condición por el Salvador que, despertando de su sueño a la centella de lo divino en el sujeto, lo haría capaz de conocer su íntima verdad. «Sólo el pneumático conoce a Dios o, mejor, se autorreconoce como divino, según el axioma platónico que afirma que sólo lo semejante conoce a su semejante. El problema de lo uno y lo múltiple viene resuelto con la *reductio ad Unum*. La Gnosis, aun parapetada en el lenguaje críptico del mito, no dejaba de ser un racionalismo»²⁵.

Con todas estas cuestiones, conceptos y problemas, a través de las diversas escuelas filosóficas que vemos más adelante, dialogó Orígenes, de manera directa o indirecta. Ante ellos fue elaborando su aportación filosófico-teológica, y, al afrontar la diversidad de posiciones filosóficas, en momentos suscitó tensiones arriesgadas a remarcar. Presentamos de manera breve algunos autores significativos que generaron su fondo de pensamiento, en este contexto amplio y plural.

2. Apuleyo

En palabras de Jean Beaujeu, Apuleyo es «uno de los testigos más valiosos de la historia del platonismo medio»²⁶. La propuesta de Apuleyo con relación a los primeros principios viene a decir:

²⁴. Cf. Ibid., 12.

²⁵. Cf. Ibid., 13.

²⁶. Jean Beaujeu, *Apulée, Opusculs philosophiques (Du Dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et Fragments* (Paris: Les Belles Lettres, 1973), 49.

Hay un primer dios, único en su categoría, cuya trascendencia es expresada en términos tales como incorpóreo, inabarcable, ultramundano, innominado e innominable. Invisible e inflexible, cuya naturaleza es difícil de descubrir y que, sin embargo, es artífice de todas las cosas, para las que busca modelos en un mundo de Ideas. A su servicio hay un Alma “celeste”, dispuesta para todo lo que él inventa; que requiere, por el otro extremo de la escala, como receptáculo, una “materia”, receptora toda ella de las formas, de modo que sólo sea posible un mundo. En fin, por debajo del Alma celeste, una cohorte de dioses inferiores garantiza una providencia de “segundo orden” para el mundo²⁷.

En el platonismo medio apareció una oposición cada vez más acusada entre Dios y el mundo: si Alcínoo, Apuleyo o Plutarco, todavía consideraban a Dios como inteligencia pensante, para Celso -que en esto se anticipó a Plotino- el creador o Demiurgo era, al mismo tiempo, lugar de las Ideas y, por su multiplicidad, no era igual al Uno. Era preciso sobrepasar la segunda hipóstasis para alcanzarlo: La verdad estaba ligada al ser, mientras que el error se asociaba a la generación. La ciencia buscaba la verdad, y la opinión se enfocaba en la diversidad. El pensamiento dirigido hacia lo inteligible, al igual que el ojo hacia lo visible; la inteligencia comprendía lo inteligible, y el ojo percibía lo visible. Así como el sol, sin ser ojo ni vista, actuaba como la causa de la capacidad de ver para el ojo, la razón de la existencia de la vista y la causa de que los objetos visibles pudieran ser percibidos, era también la fuente de todo lo sensible y su posibilidad de ser observado; de igual manera, en el ámbito de las realidades inteligibles, Dios desempeñaba un papel similar. Dios no es inteligencia, pensamiento o ciencia. Para la inteligencia, Él era la causa de su capacidad de comprender; para el pensamiento, la razón de su existencia; para la ciencia, la fuente de su capacidad de conocimiento; y para todos los seres inteligibles, así como para la verdad y la esencia, Él era la causa de su existencia. Estaba por encima de todo y solo podía ser concebido mediante una facultad inefable²⁸.

3. Alcínoo

Los filósofos que se pueden encuadrar dentro de lo que denominamos platonismo medio, creyeron encontrar en su disciplina el camino necesario para llegar al conocimiento

²⁷. Francisco Samaranch, “Creencia y Filosofía. Siglos I–III d. de C.” *Endoxa: Series filosóficas* 1 (1993): 114.

²⁸. Tal es la propuesta de Celso, según Orígenes, *en Cels.* VII,45.

de Dios. La obra de Alcínoo se sitúa, histórica y culturalmente, en un punto intermedio de tradición platónica de recuperación de los textos y las enseñanzas del maestro ateniense. Ya Apuleyo había intentado, como continuaría Alcínoo, ofrecer una imagen unitaria de Platón y Aristóteles, un intento conciliador iniciado siglos antes por Antíoco de Escalón y Eudoro de Alejandría.

De entre las definiciones de la Idea platónica de este período medioplatónico cabe destacar la de Alcínoo (s. II d. C.). En su obra aparecen consideradas desde perspectivas diferentes: la de Dios, la del ser humano, la que toma como término de referencia la materia, la que toma el universo y la que considera la Idea referida a sí misma. De todas ellas, destacan la consideración platónica de la Idea en sí, que la relaciona con la materia: «La Idea es, siendo investigada en relación a Dios, su pensamiento; siendo investigada en relación a nosotros, el primer inteligible; siendo investigada en relación con la materia, medida; siendo investigada en relación con el mundo sensible, modelo; siendo investigada en relación consigo misma, substancia»²⁹.

Para Alcínoo el Alma racional estaba emparentada con Dios y esta relación es la que permitía una identificación de ambos. Para llevar a cabo esta *encarnación* del Alma era necesario que, a partir de un plano teórico, se produjese lo que Alcínoo describía de la siguiente manera:

Los seres humanos están colmados de las impresiones de los sentidos hasta el punto de que, cuando se proponen concebir lo inteligible, aun entonces mezclan alguna apariencia sensible, como ocurre a menudo con la idea de magnitud, de figura o de color que le añaden. Les resulta imposible concebir puramente lo inteligible, mientras que los dioses, en cambio, se liberan de lo sensible y lo inteligible puramente y sin mezcla³⁰.

Dios pertenece a la esfera de lo inteligible, a la cual el ser humano nunca podrá acceder desde su existencia puramente corporal y pasajera. Alcínoo propuso tres vías distintas para el conocimiento de Dios: *κατὰ ἀφαίρεσιν* (por abstracción), *κατὰ ἀναλογίαν* (por analogía) y la vía *διὰ τὴν ὑπεροχὴν* (por eminencia). La primera de las vías es descrita por el propio autor de esta manera: «Se tendrá una primera noción de Él mediante la

²⁹. *Didaskalikós* IX,2.

³⁰. *Didaskalikós* X, 1.

abstracción de estas cosas, como se llega a concebir el punto haciendo abstracción de lo sensible, concibiendo la superficie, después la línea, finalizando en el punto»³¹.

La vía *negationis* proponía un acceso a Dios a través de la negación de todo modo creatural de perfección en Dios, en cuanto es absolutamente trascendente. Para poder alcanzar el conocimiento de lo inteligible y de Dios debía llevarse a cabo una purificación espiritual a través de una teología negativa o de la abstracción. Dios es inefable y captable por el sólo intelecto: ἄρρητος δ' ἐστὶ καὶ νῦν μόνῳ ληπτός³².

En Alcínoo, la abstracción (κατὰ ἀφαίρεσιν) se encontraba relacionada con el sentido aristotélico y con el neoplatónico. Para él, en la semejanza con Dios, para permanecer en el Dios del orden visible y celeste, requería la ayuda de la tradicional vía platónica de la negación, a tenor de la cual se llega a lo divino por la abstracción más perfecta posible, ayudándose además de la vía de eminencia y de analogía, cuyo modelo se puede ver también en el discurso platónico de Diotima en el Banquete³³ y en la analogía del sol descrita en la República³⁴.

Durante esta época, el fuerte énfasis en poner de relieve la trascendencia de Dios indujo a la utilización de esta vía *negationis*, a través de la abstracción (αφαίρεσις) que, desde Aristóteles, se había postulado como la vía para poder obtener conocimiento de todo aquello que se encuentra más allá de los sentidos. El principal presupuesto teórico que fundamentó la existencia de esta vía fue la incapacidad de atribuir predicados a Dios y, por lo tanto, quedando obligados a decir lo que no podemos decir de él, señalando lo que nos es absolutamente inaccesible, añadiendo así un concepto purificado de Dios³⁵.

Podemos recoger el pensamiento de Alcínoo en la siguiente propuesta comprensiva: El primer dios es, por una parte, inefable, eterno, trascendente a todas las categorías y modos de predicación del lenguaje en el uso corriente o mundano³⁶. También lo llamó “padre”, “causa de todo”, “primer intelecto” e “intelecto que intelige sus intelecciones”

³¹. Ibid., 5-6.

³². Ibid., 4.

³³. Platón, *Banq.* 210a.

³⁴. Platón, *Rep.* 508d.

³⁵. La cuestión fascinante, desde una perspectiva filosófica, atañe a cómo se generó la idea de infinitud divina, lo que resulta inabarcable e inaccesible al intelecto humano.

³⁶. John Whittaker, *Alcinoos. Enseignements des doctrines du Platon* (Paris: Les Belles Lettres, 1990).

que, eternas y perfectas, son las Ideas. Se percibe una cierta vacilación en cuanto a radicalizar la trascendencia de ese primer Uno, en el sentido en que lo harán los valentinianos o el propio Plotino.

Junto a él se encuentra el Alma del Mundo, en la que se distingue, a su vez, entre el Alma propiamente tal y su intelecto. Este intelecto «es mejor que el alma», «intelige todo en acto al mismo tiempo y siempre»: es decir, es eternamente en acto, pese a que su causa «intemporal» es el padre³⁷ y que éste es quien «lo pone en orden»³⁸. Y a él es a quien compete, al parecer, la función demiúrgica, ya que es él el que, «ordenado por el padre», «pone en orden la naturaleza toda del cosmos»³⁹. Tanto el intelecto como el Alma misma —que es también eterna⁴⁰— son despertados de un cierto sopor por el padre e inducidos a una previa ἐπιστροφή al orden del tiempo. Es esta una manera típica de enfatizar la no trascendencia del segundo o de radicalizar la del primero. El segundo recibe del primero los inteligibles o ideas y, en su obra demiúrgica, los hace llegar a la materia. Una vez ordenado el mundo por obra del segundo Intelecto, el Alma, extendida sobre la totalidad de aquél, «lo mantiene atado y unido»⁴¹. Esta acción “providente” cuenta con colaboradores especiales: dioses generados, dáimones, etc.⁴².

Alcínoo describió una clara jerarquía ascendente y una dependencia ontológica en el interior de la tríada, luego retomada y sistematizada por Plotino. Si Orígenes estableció o no una relación causal semejante entre las hipóstasis divinas, es quizá el problema que más polémica ha generado en la historia de su interpretación⁴³.

Es el *Didaskalikós* un manual de platonismo que según los especialistas habría sido escrito en el siglo II d. C. Sobre Alcínoo, su autor, solo se han propuesto conjeturas con mayor o menor grado de probabilidad, pero no sabemos nada con certeza⁴⁴. Allí

³⁷. Alcínoos 4.5.1.

³⁸. Ibid., 4.4.5.

³⁹. Ibid.

⁴⁰. Ibid., 4.5.7.

⁴¹. Alcínoos 4.7.2.

⁴². Ibid., 4.7.3.

⁴³. Cf. Francisco Bastitta Harriet, "La tradición platónica acerca de los *Principios* en Orígenes de Alejandría", *Diánoia* 57, n.º. 68 (2012): 141-164.

⁴⁴. Gabriele Martino, "Alcínoo, exposición didáctica de las doctrinas de Platón", *Revista Latinoamericana de Filosofía* 40, n.º. 1 (2014): 2.

encontramos algunos de los fragmentos que alumbran más claramente la cuestión de la contemplación de Dios en tiempos del platonismo medio⁴⁵. El *Didaskalikós* es una introducción sistemática que actúa como introducción a la filosofía de Platón en 36 capítulos⁴⁶.

A pesar de que el propio Alcínoo planteaba dudas sobre el orden de la materia en su propia obra, el *Didaskalikós* está claramente ordenado en cuatro partes bien diferenciadas, más dos capítulos finales a modo de conclusión⁴⁷. En él encontramos que, después de exponer acerca de la materia y de las ideas como principios en los capítulos 8 y 9, dedica el capítulo 10 a Dios, pero desarrolla allí también la relación entre el Alma, el intelecto y el Dios primero. La escuela platónica postulaba esta segunda tríada de principios de modo semejante a los pitagóricos, pero fundada en la supuesta autoridad de Platón en la Carta II, en la que se afirma: «En torno al rey de todo están todas las cosas, en virtud de él todas existen y él es el causante de todo lo bello; en torno al segundo están las segundas y en torno al tercero están las terceras»⁴⁸.

Jorge Tomás García, en su propuesta de Traducción del *Didaskalikós*, señala que su principal valor reside en haber conservado una tradición de interpretación platónica, fundamental en la formación de toda la filosofía posterior, incluyendo la vertiente neoplatónica y cristiana. El *Didaskalikós* es un documento de suma importancia en la medida en que constituye un ejemplo acabado del procedimiento exegético medioplatónico en su estado consumado. Este modo de comprender la filosofía de Platón, por otra parte, es

⁴⁵. Jorge Tomás García, “El *Didaskalikós* de Alcínoo: sistematización de la doctrina platónica y una propuesta de traducción”, Revista *Symbolos* (2018): 908.

⁴⁶. La obra está compuesta de una introducción (capítulos 1-3), una sección dedicada a la dialéctica (4-6), una parte más extensa centrada en la filosofía teórica (7-27), y una última parte de nueve capítulos en los que se trata el tema fundamental de la ética (27-36). Dentro de la tercera parte, la dedicada a la filosofía teórica en sus más amplios aspectos, se puede realizar a su vez otra división según la temática: la parte de las matemáticas (7), de la teología (8-11) y de la física (12-26), en la que se tratan temas tales como el concepto de creación, los distintos elementos que componen la naturaleza, el alma, los planetas, las estrellas, el cuerpo humano o la inmortalidad del alma.

⁴⁷. John Whittaker, “Numenius and Alcinous on the First Principle”, *Phoenix* 32, n.º. 2 (1978): 144-154.

⁴⁸. Platón, Car. II, 312e.

lo que lleva a Alcínoo a afirmar, al final de su obra, que su exposición permite al lector volverse un ‘descubridor’ de las restantes doctrinas de Platón⁴⁹.

En el *Didaskalikós* no sólo permite al autor afirmar la existencia de Dios, sino que permite también establecer las características definitorias de Dios⁵⁰. Al resultar Dios indefinible científicamente, no se podrá tener conocimiento científico de Él; no es ni género, ni especie, ni diferencia ni se puede ver afectado por ninguna caracterización⁵¹.

4. Numenio de Apamea

El más conocido de los autores neopitagóricos fue Numenio. Originario de Apamea, en la actual Siria, vivió en la segunda mitad del siglo II d. C. (la hipótesis más contemporánea considera que nació alrededor del año 120). Por un lado, el autor más antiguo que lo mencionó fue Clemente de Alejandría, cuyo momento más álgido puede ser fijado alrededor del año 204. Por otra parte, hay razones para creer que habría influenciado a Harpocraton, un discípulo de Ático, cuyo floruit ha sido establecido cerca del año 176. Por lo tanto, Numenio habría desarrollado su actividad filosófica durante el reinado de Marco Aurelio⁵².

Se piensa que transcurrió algún periodo de su vida en Alejandría centro de la actividad cultural en aquella época, relacionándose así con la obra de Filón alejandrino, y en Atenas, conociendo muy a fondo la historia de la Academia (el título de una de sus obras es *Sobre la infidelidad de los académicos a Platón*). Además, se afirma que pasó una temporada en Roma, donde presumiblemente enseñó, razón por la cual es citado a veces como Numenio el Romano⁵³.

⁴⁹. Gabriele Martino, “La noción de ousía en el *Didaskalikós* de Alcínoo”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n°. 45 (2014): 2.

⁵⁰. Plotino se considera la fuente próxima, aunque la fuente última de todo el problema de los atributos divinos se encuentra en Filón.

⁵¹. Tomás García, 909.

⁵². Gabriela Müller, “Dios, alma y materia. Una reconstrucción del pensamiento metafísico de Numenio de Apamea” (Tesis doctoral, Facultad de filosofía y letras, Universidad de Buenos Aires, 2015), 7.

⁵³. Jacob Buganza, “La metafísica de Numenio”, Universidad Veracruzana, *Studium. Filosofía y Teología* 24, n°. 47 (2021): 7.

Numenio conoció y compiló los textos sagrados de los dioses caldeos⁵⁴. Aunque considerado pitagórico, la realidad es que no hay en los fragmentos que nos han llegado ninguna especulación sobre los números o el sistema triádico de los primeros principios, propios de los neoplatónicos que vinieron después. Su obra se adscribe más propiamente al platonismo medio, alejándose de los pitagóricos contemporáneos suyos, como Moderato de Gades, Nicómaco de Gerasa o Eudoro de Alejandría⁵⁵. Numenio fue testigo de una religiosidad sincrética muy propia de la cultura asiria de la época. El problema metafísico que venía siendo central en el medioplatonismo se encadenaba con la pregunta por el ser. Numenio volvió a formularla precisamente de este modo.

Así pues, ¡venga!, ascendamos y acerquémonos cuanto sea posible a la noción de ser y digamos: el ser ni era ni en ningún momento llegará a ser, sino que es siempre en un tiempo definido, únicamente en el presente. Este presente, si alguien quiere llamarlo eternidad, yo también estoy de acuerdo, pero el tiempo pasado es menester que pensemos que, escapado, ha huido y se ha marchado para no ser ya más. Lo futuro, por otro lado, tampoco es, pero promete ser capaz de llegar a ser más adelante. Por consiguiente, no es razonable pensar que en un solo sentido el ser ciertamente no es o que ya no sea más o que aún no, puesto que al hablarse así se produce una gran imposibilidad en la argumentación: que la misma cosa es y no es a la vez⁵⁶.

La respuesta que proporcionó a esa pregunta no solo supuso una amplia superación del materialismo sino más bien un afronte ordenado de éste, desde un lugar nuevo.

El ser no puede identificarse con la materia, porque ésta es indeterminada, desordenada, irracional, incognoscible; al revés del ser, que es inmutable. En general, el ser no puede identificarse con un cuerpo: de por sí, los cuerpos están sometidos a un continuo cambio y tienen necesidad en todos los casos de algo que les haga perdurar. A su vez, este algo no puede ser un cuerpo, porque tendría también la necesidad de un principio ulterior que garantizase su estabilidad y su permanencia. Ese algo, pues, habrá de ser incorpóreo.

⁵⁴. Francisco García Bazán, *Oráculos caldeos; Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios* (Madrid: Gredos, 1991), 199.

⁵⁵. Josep Montserrat i Torrents, *Las transformaciones del Platonismo* (Barcelona: Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, 1998), 53-54.

⁵⁶. Eusebio, *PE XI*, 1-3.

Se concluye así que el ser solo puede constituir la realidad inmutable y eterna de lo incorpóreo, y esto es lo inteligible⁵⁷.

Pero si es así difícilmente cualquier cosa podría llegar a ser, ya que el ser mismo no es según su propio ser. Lo que es eterno e inmutable, entonces, es siempre conforme a sí mismo y es ello mismo: ni nace, ni muere, ni crece ni merma, ni tampoco llega a ser más o menos. Y sin duda, no estará sometido a movimiento ni localmente ni a lo demás. Al contrario, permanecerá fijo y estará bien asegurado y firme, siempre manteniéndose conforme a sí mismo y de la misma manera⁵⁸.

La primera diferenciación planteada tiene que ver con la cuestión de lo sensible: es decir, lo corpóreo no es ser sino devenir. Aquí no nos encontramos simplemente con la antigua ontología de Parménides, reformada a través de las conquistas de la segunda navegación de Platón. En efecto, el Ser que realmente es y jamás deviene ni perece, lo incorpóreo, es también el bíblico “Aquel que es”. Numenio estaba convencido de que la enseñanza de Platón se correspondía con las antiguas enseñanzas de Moisés, que él conocía perfectamente y que interpretaba de forma alegórica, a la manera de Filón de Alejandría. Numenio llegó aún más allá que Filón: no solo estaba convencido de que la concepción de lo incorpóreo y el Ser que Platón profesaba se correspondía con la de Moisés, sino que afirmaba que, en el fondo, Platón no era más que un Moisés aticista, es decir, un Moisés que hablaba lengua ática⁵⁹.

En el platonismo medio -sobre todo en el del siglo II d.C.- se comprueba una clara tendencia a concebir la realidad inmaterial en un sentido jerárquico hipostático y a una configuración de carácter triádico en esa jerarquía. Numenio llevó esta tendencia hasta el máximo nivel de claridad, antes de Plotino. El primer dios tiene trato exclusivamente con las puras esencias, es decir, con las ideas; el segundo dios, en cambio, se ocupa de la constitución del cosmos.

Numenio consideró que la idea del Bien o Bien en sí, de la que Platón hablaba en la República y de la que hacía depender las demás ideas, coincidía con el primer dios. En

⁵⁷. Giovanni Reale y Darío Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, V. I, Antigüedad y Edad Media (Barcelona: Herder, 1988), 289-296.

⁵⁸ Eusebio, *PE* XI, 4-5.

⁵⁹. Reale y Antiseri, *Ibid.*, 292.

cambio, el Demiurgo que constituye el cosmos -del que Platón habla en el Timeo- es calificado de bueno, pero no es el Bien; es distinto, pues, del Dios supremo y es el segundo dios. De él no depende el mundo de las ideas supremas, que depende el primero, sino del mundo generado.

El segundo dios imita al primero, piensa las esencias producidas por el primero y las reproduce en el cosmos. El primer dios es superior a la esencia, pero no al intelecto. Coincide con el supremo intelecto, como afirmaba el platonismo medio, mientras que el segundo dios -absolutamente simple- es estable e inmóvil o, mejor dicho, posee una inmovilidad que es movimiento connaturalizado. Aristóteles hablaba de actividad sin movimiento, que es la que básicamente quiere expresar Numenio.

El primer dios actúa y produce sin cambiar de este actuar inmutable, dependen de él en última instancia el orden, la estabilidad y la salvación de todos los seres. El segundo dios, en cambio, es -ontológicamente hablando- en cierto sentido doble. Por un lado, contempla los inteligibles y por el otro, actúa sobre la materia, construye y gobierna el cosmos. Numenio afirmó expresamente que el orden que el segundo dios otorga a la materia procede de la esfera de las ideas. La contemplación del segundo dios -de la cual proviene la capacidad de juicio del Demiurgo- está dirigida hacia el primer dios y su impulso hacia la acción procede del deseo⁶⁰.

C. O'Brien desarrolla esta cuestión con cierta claridad: «Aquí parece que el Demiurgo gira en dos direcciones durante el acto de generación del mundo, contemplando las Formas, mientras transmite los Inteligibles al reino sensible. La parte del problema es por qué exactamente el Demiurgo debería ser dividido en dos por la díada»⁶¹. Él plantea la escasa probabilidad de que sea el caso de que la parte superior de la divinidad vuelva a contemplar las Formas, mientras que la parte inferior se dedica a la producción y generación continua del mundo sensible. Dice:

Es posible que el tercer dios sea simplemente un aspecto inferior del segundo. Claramente el Demiurgo crea como resultado de un acto de lujuria u orexis, lo cual no es

⁶⁰. Ibid.,295.

⁶¹. Carl O'Brien, *The Demiurge in Ancient Thought, Secondary Gods and Divine Mediators* (Cambridge: University Press, 2015), 144.

particularmente loable, ya que le impide contemplar los Inteligibles e incluso le lleva a olvidarse de su propia naturaleza. Este elemento culpable podría considerarse como expulsado del segundo dios, de la misma manera que una Sofía inferior es expulsada del pléroma en los sistemas gnósticos⁶².

No piensa O'Brien que sea necesario postular un aspecto inferior del segundo dios. La orexis del Demiurgo puede verse bajo una luz más favorable, como parte de un deseo natural de producir, observable también en el Uno de Plotino, y que es presumiblemente la razón por la cual el primer dios produjo al segundo dios (si es que de hecho lo hizo). Es muy posible que el primer dios simplemente dividiera una entidad preexistente en el segundo y el tercer dios, quienes luego comparten las funciones del Demiurgo⁶³.

El tercer dios, que es el segundo en su función específicamente demiúrgica –en su función ordenadora de la materia informe (díada)– no es otra cosa que lo que el mismo Numenio denominó “Alma del mundo” o más exactamente “Alma buena” del mundo. Admite, en efecto, la existencia de un alma malvada del mundo que es la propia de la materia sensible.

Son numerosas las coincidencias que cabría encontrar entre Numenio y Plotino: algunas de ellas son relativas a determinados corolarios y otras hacen referencia a los fundamentos mismos del sistema. Los tres dioses de Numenio poseen una serie de características comunes a las tres hipóstasis plotinianas⁶⁴. Además, se convierten en determinadas anticipaciones, aunque imperfectamente formuladas y expresadas, de algunos principios que constituirán los puntos decisivos de la metafísica plotiniana. El primer dios de Numenio -principio supremo, absolutamente simple, trascendente y fuente de toda la realidad- guarda un claro paralelo con el Uno de Plotino. Aparece fundamentalmente en las Enéadas V.1 y VI.9. El Uno en Plotino, es principio de unidad absoluta y perfección, una idea que resuena con la simplicidad y trascendencia del Primer dios de Numenio. El segundo dios de Numenio se describe como “el Intelecto” es comparable al Nous en la metafísica de Plotino, que presenta principalmente en las Enéadas V.1, V.5 y VI.7. El tercer

⁶². Cf. Ibid., 145.

⁶³. Ibid., 146.

⁶⁴. Reale y Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 295.

dios de Numenio corresponde al alma del mundo. Esto se asemeja al Alma en la triada de Plotino, especialmente como se expone en las *Enéadas* IV.1 y IV.3.

Numenio anticipó el principio inspirador de la procesión de las hipóstasis plotinianas, de acuerdo con el cual lo divino da sin que lo empobrezca su dar. Y es muy notable también la afirmación de Numenio según la cual la contemplación del Dios segundo que mira al primero, constituye la base de la que procede la posibilidad de la creación del cosmos. La contemplación, en efecto, desempeña una función decisiva en el sistema plotiniano. Además, Numenio formuló el principio según el cual cabe sostener que, en cierto sentido, todo está en todo, en la manera en que Plotino lo utilizará después. Con Numenio, pues, hemos llegado de veras hasta el umbral del neoplatonismo⁶⁵.

De su obra principal, *Περὶ τἀγαθοῦ*, Sobre el Bien, se conservan fragmentos procedentes de Eusebio de Cesarea, en su obra *Praeparatio Evangelica*. Y es en la primera parte donde demuestra la supremacía de lo incorpóreo⁶⁶:

El nombre de lo incorpóreo es “esencia” y “ser”. La causa del nombre de “ser” obedece al hecho de no nacer ni perecer, ni recibir ningún otro movimiento ni cambio para mejor o peor, sino ser simple, invariable, fijado en su forma idéntica y no salirse voluntariamente de la identidad ni ser tampoco forzado por otro. Quede firme y admitido que el ser es incorpóreo⁶⁷.

La palabra “ἄσώματος” era una designación usual para referirse a los Inteligibles, a partir de esta cualidad característica, que luego será utilizada con frecuencia por los autores neoplatónicos: «Todo cuerpo está en un lugar, ningún incorporeal por sí mismo, en cuanto tal, está en un lugar»⁶⁸.

En el fragmento 7,⁶⁹ ser es incorporeal y además lo inteligible, lo que, según el autor, estaría de acuerdo con las doctrinas de Pitágoras, pues duda que a partir de la obra de Platón se pueda hacer esta triple identidad: incorporeal-inteligible-ser. Aunque a continuación

⁶⁵. Ibid., 296.

⁶⁶. Juan Almirall, “El origen de los rangos en la jerarquía celestial”, (Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2013), 76.

⁶⁷. Eusebio, *PE* XI, 10, 6–8.

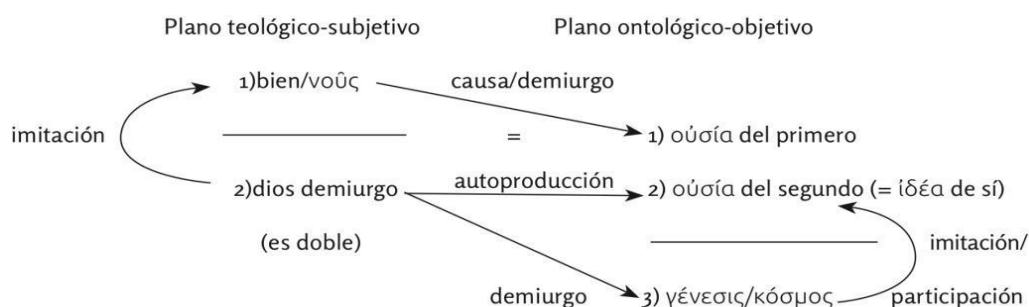
⁶⁸. Porfirio, *Sent.* 1. Con este texto comienzan las *Sentencias* de Porfirio. Puntos de partida hacia los inteligibles (ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοήτά).

⁶⁹. Eusebio, *PE* XI, 10, 9–11.

reprodujo una cita casi literal del Timeo y en la segunda parte de la obra, Numenio manifestó todavía con más claridad la influencia que en él tenía dicho diálogo. El Demiurgo es claramente un intelecto y en el fragmento 16⁷⁰ del *Περὶ τὰγαθοῦ*, *Sobre el Bien*, estableció la siguiente jerarquía:

Si la esencia y la idea son algo inteligible, y se ha convenido que el Intelecto es más antiguo y es la causa de ésta, encontramos que sólo éste es el Bien. Porque, ciertamente, si el Dios Demiurgo es el principio del devenir, es suficiente que el Bien lo sea de la esencia. La relación es la misma entre él y el Dios Demiurgo, que es imitador del Bien, que la relación entre el devenir, que es su imagen e imitación de la esencia. Pero si el Demiurgo del devenir es bueno, indudablemente también el Demiurgo creador de la esencia será el Bien en sí, ya que para la esencia (el bien) es algo connatural. Porque el Segundo, que es doble, produce por sí mismo la idea de sí y el universo, pues es Demiurgo; luego es enteramente contemplativo. Sintetizando, consideramos estos cuatro nombres como cuatro realidades: el primer dios, Bien en sí; su imitador, el Demiurgo bueno; la esencia, una la del primero, y otra la del Segundo; la imitación de esta última, el universo bello embellecido por su participación en lo Bello⁷¹.

Figura 1⁷²



Numenio señaló así que el segundo dios es doble (διττός) y la duplicidad está dada por el hecho de que el segundo produce, por una parte, la idea de sí mismo y, por otra, el cosmos (αὐτοποιεῖ τὴν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον). Según Numenio, entonces, esta segunda instancia de la divinidad poseía un aspecto noético vinculado a lo inteligible, pero también guardaba una relación con el ámbito sensible, en tanto principio ordenador de la materia (*frag.* 11 y 52). Esto aparece confirmado en el fragmento 15, donde distinguía la

⁷⁰. La numeración de los *Fragmentos* de Numenio corresponde a la edición de Edouard Des Places, *Numénios. Fragments* (Paris: Les Belles Lettres, 1973).

⁷¹. Numenio, *Sobre el Bien I, frag.* 16, en *Praeparatio Evangelica* XI, 23, 3–5.

⁷². Gabriela Müller, “Ἰδέα y Οὐσία en Numenio de Apamea,” *Cuadernos de Filosofía*, n.º. 59 (2012):127.

vida del primer dios, que está firme (ἑστώς), y la del segundo, que se mueve (κινούμενος), para inmediatamente aclarar: «Por consiguiente, el primero tiene que ver con los inteligibles (περὶ τὰ νοητά) y» el segundo con los inteligibles y sensibles (περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά)»⁷³.

Encontramos en Numenio una comparación entre la actividad del Demiurgo y la de un piloto que dirige su nave a través del mar con sus ojos y su νοῦς orientados hacia lo alto, hacia el cielo. Del mismo modo, el Demiurgo, para ordenar la materia e imponerle armonía, gobierna a través de las ideas (ταῖς ἰδέαις οἰακίζων) y mira hacia el Dios de lo alto (βλέπει εἰς τὸν ἄνω θεόν); y –dice Numenio– es a partir de esta contemplación (θεωρία) que recibe la capacidad de juzgar (τὸ κριτικόν)⁷⁴.

¿Se puede hablar hasta cierto punto de una “voluntad divina” vinculada a esta capacidad de juzgar, en Numenio? Él mismo afirmó en el fragmento 12: «Pues, aunque no es necesario que el primero produzca, debe igualmente considerarse que el primer dios es padre del Dios que produce».

Aquí no sólo se establece la diferencia entre el segundo y el primer dios, sino que también se señala el vínculo entre ambos: el segundo dios, aquí caracterizado como el dios Demiurgo, deriva del primer dios, que por eso es su “padre”. Encontramos en el vocabulario de la relación filial (padre-hijo) la manera privilegiada para referirse a la relación entre el primero y el segundo. El fragmento 12 continuó con una nueva contraposición entre el Dios primero “que es inactivo respecto de toda obra y es rey” y el Demiurgo “que gobierna yendo a través del cielo”. Luego se diferencia un estado en este Dios segundo que “mira y se vuelve hacia cada uno de nosotros”⁷⁵.

Esta duplicidad presente en el segundo dios, que es a la vez νοῦς y Demiurgo, es lo que permitió a Numenio el establecimiento de un sistema metafísico que expuso una continuidad sin fisuras entre el plano inteligible y el sensible. Por otra parte, la distinción

⁷³. Numenio, *Sobre el Bien* I, fr. 15.

⁷⁴. Gabriela Müller, “Ἰδέα y Οὐσία en Numenio de Apamea,” *Cuadernos de Filosofía*, n.º. 59 (2012): 129.

⁷⁵. Gabriela Müller, “Numenio y Plotino, sobre la causa segunda”, *IX Jornadas de Investigación en Filosofía* (2013): 201.

de un primer νοῦς por encima del νοῦς-Demiurgo garantizaba la total trascendencia del primer principio respecto del ámbito del devenir⁷⁶.

Atendemos además al fragmento 21 del comentario al *Timeo*, donde Proclo transmite la peculiar interpretación que hizo Numenio de la famosa frase del *Tim.* 28c 3-5: “Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible”⁷⁷. El texto resulta llamativo porque Numenio llegó a invertir y atribuir a dos divinidades jerárquicamente diferenciadas los dos apelativos que allí aparecen (ποιητής y πατήρ).

Sin embargo, no estamos hablando de un caso extraño y único; esta variación respecto del texto del *Timeo* está atestiguada con anterioridad a Numenio: aparece también, por ejemplo, en Plutarco. De hecho, lejos de ser una práctica aislada, la inversión en el orden de las palabras respecto del texto platónico es un rasgo estilístico utilizado muy frecuentemente, por ejemplo, en el *Didaskalikós* de Alcínoo⁷⁸. Así, por ejemplo, que el primer dios sea “padre” del segundo (*frag.* 12 y 21) y que este segundo sea bueno por imitación o por participación en el bien que es el primero (*frag.* 16, 19 y 20) puede ser explicado precisamente en términos de una contemplación por parte del segundo del contenido inteligible que el primero produce y que, de hecho, él es para el segundo, que por esto precisamente es un νοῦς que ejerce la intelección (νοεῖν)⁷⁹.

También Numenio había diferenciado el αὐτοαγαθόν y el ἀγαθόν en οὐσία: el Dios Supremo y el Demiurgo. Pero tal diferencia no tiene que ver con la origeniana entre el Padre y el Hijo. El primer dios y el Demiurgo de Numenio corresponden al dios supremo y Demiurgo valentinianos, entre los cuales la diversidad substancial no crea especial dificultad⁸⁰. Numenio es importante aquí tanto por su influencia sobre Orígenes como por

⁷⁶. Gabriela Müller, “La doctrina de los tres dioses de Numenio,” *Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental*, nº. 5 (2010): 32.

⁷⁷. Gabriela Müller, “Patēr Kai Poietēs: Numenio y la interpretación de *Tim.* 28c 3-5”, *Classica-Revista Brasileira de Estudos Clássicos* 22, nº. 1 (2009): 45-52.

⁷⁸. Müller, “La doctrina de los tres dioses de Numenio”, 29-36.

⁷⁹. Gabriela Müller, “Qué es lo viviente (ὅ ἐστι ζῶον) según Numenio de Apamea”, *Cuadernos de Filosofía*, nº. 64 (2015): 9-22.

⁸⁰. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, 434.

el desarrollo que la teología de Orígenes ofrecerá con respecto a los fundamentos platónicos medios (y pitagóricos) que ejemplifica Numenio.

5. Tejiendo hilos de comprensión

El legado griego, con su rica diversidad intelectual, tuvo un impacto significativo en el pensamiento oriental. En medio de una crisis latente, la invención del logos por Grecia se convirtió en un descubrimiento fundamental para la historia del pensamiento humano. El helenismo ofreció a Oriente este instrumento, permitiendo su aplicación a diversas expresiones culturales y teológicas. La creación, el diálogo, la afinación que se vino gestando propuso cuestiones de alto calado reflexivo, sobre todo teológico. La filosofía helenística, especialmente el neoplatonismo, enfatizó la unicidad de Dios, situando en el Uno las realidades sustanciales. Sin embargo, la imagen de Dios en estas corrientes era ambigua e impersonal. A pesar de esto, tanto el estoicismo como el neoplatonismo facilitaron la helenización del pensamiento cristiano. Los nuevos problemas fueron concretizados en un lenguaje adoptado a través de la inculturación en el mundo grecorromano, fenómeno que llevó a que se asumieran categorías filosóficas a la hora de expresar determinadas cuestiones. Los préstamos filosóficos, aunque reinterpretados sobre la base de la convicción de que la revelación de Cristo aseguraba la posesión de la verdad, abundan tanto entre los heterodoxos como entre los ortodoxos. A nivel estrictamente teológico se transformó el esquema medioplatónico Dios supremo/Dios intermedio/mundo, que se encuentra tanto en el gnosticismo valentiniano como en la teología del Logos. El valentinismo emerge como una doctrina de fundamental carácter pitagórico-platónico en la que se han injertado hábilmente dogmas religiosos judíos y cristianos.

Del medioplatonismo del siglo II señalamos su énfasis en la incognoscibilidad de Dios y, por tanto, en su inaccesibilidad, en lo inalcanzable de lo indecible. Y hemos querido también mostrar hasta qué punto el ambiente de la filosofía griega contribuyó igualmente a crear el clima “subordinacionario” de la primera especulación trinitaria. La tríada platónica, al afirmar la desigualdad de las tres hipóstasis y asegurando que la imagen es inferior al modelo, proponía el juego de los intermediarios entre el Uno y lo múltiple. El pensamiento de Alcínoo contribuyó a la radicalización de la trascendencia de ese primer Uno en el sentido en que lo harán los valentinianos o el propio Plotino.

Consideramos importante recoger las cuestiones de Numenio, centrales en el pensamiento de Orígenes: ¿Qué estructura tiene el ser y lo incorpóreo? ¿Existe continuidad alguna entre el plano inteligible y el plano sensible? ¿Cómo comprende y define la segunda instancia de la divinidad –el Demiurgo– y qué relación mantiene con el primer dios? ¿Se puede hablar hasta cierto punto de una “voluntad divina” vinculada a esta capacidad de juzgar, en Numenio? Este Demiurgo que deriva del primer dios, esta relación filial entre el primer dios y el segundo ejercerá probablemente alguna influencia en el pensamiento de Orígenes, pero nosotros matizamos, precisamente en el seno de esa relación filial, la aportación de nuestro pensador más adelante.

En el ámbito del aula alejandrina del siglo III, el papel del *Didaskalikós* consistía en encontrar taxonomías y tropos adecuados para persuadir de la verdad de la fe cristiana. Desde esta perspectiva Orígenes de Alejandría y su herencia deberán analizarse. Ante la claridad de la exposición de la filosofía de Numenio, comprenderemos la inspiración que pudo suscitar en la teología trinitaria de Orígenes, aunque no queremos indicar aquí que fuera su referente filosófico más directo.

B) SEGUNDA PARTE. HISTORIA DE LA CRISTOLOGÍA DESDE EL ORIGEN DEL HIJO

Cristo es «el puente entre el Dios trascendente e inimaginable y el mundo de lo limitado y visible que nos obliga a repensar la relación entre la eternidad y el tiempo, el Creador y lo creado; y en tal medida, nos conduce al completo reconocimiento del ser del Dios bíblico: como Trinidad y Unidad indivisible, el Otro que, sin embargo, es con nosotros y nos incluye como individuos e iglesia dentro de las relaciones que constituyen el fluir de la vida divina. El misterio de Cristo constituye la clave del cristianismo tanto para su interpretación bíblica, como para su comprensión de Dios y la creación, de la gracia divina y la potencia del ser humano. Si uno considera que la cristología solo se refiere en el sentido estricto a la unidad de la persona de Jesucristo en la dualidad de sus naturalezas, corre el riesgo de obviar la mayor parte de lo que Jesús significa para la fe cristiana, o al menos, de empobrecer otros aspectos del pensamiento del ser humano acerca de Dios»

Daley, Cristo el Dios visible, 48-49

CAPÍTULO III. APROXIMACIÓN AL ENTORNO DE LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA

A modo de introducción

La revelación histórica representa una novedad radical para los conceptos filosóficos y religiosos que existían antes de la llegada de Jesucristo, implicando tanto *continuidad* como *discontinuidad*. La realidad revelada debía expresarse por medio de conceptos filosóficos griegos ya establecidos, pero a la vez se resistía a enunciar al Dios cristiano desde ese solo lugar, entendiendo que la revelación misma exige una ampliación del lenguaje filosófico¹: «Necesitamos una ontología a causa de la teología», pues las respuestas patrísticas «no sólo son aplicación, sino también transformación de la filosofía griega»². La gestación de todo este crítico proceso requirió un nivel de síntesis y profundización importantes.

La vía cristiana proponía una nueva “Gnosis” de Dios con la Encarnación del Verbo. Las expectativas mesiánicas de Israel se vieron absolutamente desbordadas por la bondad de Dios: La Encarnación, aunque abraza la dimensión religiosa de todo ser humano, desafía la proyección del fenómeno religioso, poniendo también a prueba al pensamiento filosófico, que se enfrenta a este nuevo y radical contraste. Con la Encarnación el cosmos deja de ser principalmente el lugar de la acción de Dios para dar paso al ser humano que tiene ya libre acceso al santuario. *Y esta es una diferenciación definitiva*. Con Dios como inmediato interlocutor se inicia un cambio radical en la comprensión del cosmos, la historia, la sociedad, la cultura y el ser humano. Durante los primeros siglos, esta novedad y la experiencia de libertad se vivieron intensamente, y el testimonio de los mártires, como los primeros “objetores de conciencia”, es elocuente en este sentido³.

¹. Cf. Samuel Fernández Eyzaguirre, “El encuentro entre filosofía y revelación en el *De Principiis* de Orígenes”, *Revista philosophica* n.º. 43–44 (2013): 136.

². Hemmerle, *Tras las huellas de Dios*, 25–28.

³. Cf. Montserrat i Torrens, “El platonismo de la doctrina valentiniana”, 14.

La *Carta a Diogneto*, de finales del siglo II, capturaba brillantemente la novedad de la Iglesia y su difícil encaje en un mundo rígidamente estructurado, y a los cristianos como *anima mundi*. Los Padres de la Iglesia asumieron aquello que contemplaron aceptable del pensamiento helenístico, particularmente en relación con la teodicea y la antropología, pero nunca comprometieron los fundamentos del dogma cristiano ni lo diluyeron en sincretismos con el pensamiento dominante, por valioso que éste fuera. El evento salvador en Cristo trajo consigo una novedad insospechada, imposible de explicar completamente desde las corrientes filosóficas de la época⁴.

Siguiendo a Brian Daley, dirigimos nuestra atención a escritores cristianos de principios y mediados del siglo II dada la variedad de temas que aparecen en sus obras, en la búsqueda de expresar el significado de la figura de Jesús como el salvador universal escatológico: la figura humana enviada por Dios que encarna en su propia persona el Logos o la razón universal de Dios. Jesús se presenta como la clave oculta del significado de la Escritura hebrea: es el Amado de Dios, listo para ser enviado al mundo y cumplir su voluntad; el que realizó el “plan” que Dios tenía en mente al llamar a su pueblo desde Egipto a la tierra prometida. Dios, el Logos, es el principio de racionalidad y orden latente en el dinamismo del cosmos que se ha hecho carne, nos ha hablado de Dios y ha revelado el camino de Dios en sus propias palabras y acciones⁵.

En esta segunda parte buscamos aproximarnos al entorno de la reflexión teológica que preparó la propuesta de Orígenes.

⁴ Cf. Cánovas Sánchez, *La Tradición en la Gnosis valentiniana*, 14.

⁵ Cf. Brian Daley, *Cristo el Dios visible* (Salamanca: Sígueme, 2020), 103.

Los escritores del siglo II trataron, de varias maneras, de señalar a Jesús como respuesta a las preguntas más antiguas de la humanidad, el cumplimiento de una promesa universal: para los judíos, que aún esperaban que se cumpliera la esperanza ofrecida a Abrahán; para los filósofos griegos, que buscaban el orden universal, pero se mostraban críticos con las prácticas y creencias de cualquier nuevo grupo religioso; para sus vecinos paganos, consumidos por la ignorancia recelosa de lo que los cristianos hacían y pensaban.

Sin embargo, la reflexión cristiana sobre la persona de Cristo había comenzado a afrontar un desafío nuevo y distinto, expuesto por aquellos grupos de creyentes que habían aceptado el anuncio de que Jesús era el Salvador y el Señor e incluso leían y reconocían como Escritura la mayoría de los principales testimonios escritos del cristianismo tradicional. Solo que entendían la obra de Jesús como una revelación *nueva*, de alcance universal y sin precedentes, que había irrumpido en la conciencia humana y carecía de cualquier continuidad inteligible con el pasado.

Para esta forma primitiva de cristianismo, Jesús ofrecía a quienes aceptasen su luz una comprensión completamente nueva del mundo, de la materialidad y del cuerpo, de las instituciones y de las prácticas humanas. Una nueva forma de leer el oneroso presente de la condición humana con la promesa de liberar al creyente de toda perturbación y dolor, enfrentándolo a la pregunta por su condición última. Ese era el cristianismo de aquellos grupos religiosos a los que sus críticos contemporáneos calificaban como “gnósticos”, porque coincidían en la convicción de que *un conocimiento* secreto y profundamente crítico -aprender a leer la situación humana y el evangelio cristiano con ojos nuevos- era la clave para la liberación, el propósito de la práctica religiosa y la fuente de toda salvación¹.

Así, estos primeros testigos de la gestación del pensamiento originariamente cristiano consideraban que tomar en serio la “historicidad” de la verdad humana (en la cual se ha encarnado también la verdad de Dios en su revelación) no sería compatible con el

¹. Daley, *Cristo el Dios visible*, 104.

conocimiento humano ni la superación, por anulación, de una fórmula, ni tampoco su conservación petrificada. Karl Rahner destaca que el misterio de Cristo actúa como un «puente entre el Dios trascendente e inimaginable» y el mundo finito y visible, lo cual nos obliga a reconsiderar la relación entre la eternidad y el tiempo, el Creador y lo creado. En este sentido, nos lleva a una comprensión plena del ser del Dios bíblico como Trinidad y Unidad indivisible, un Dios que, aunque es Otro, es con nosotros e incluye tanto a individuos como a la Iglesia en las relaciones que constituyen el flujo de la vida divina. Este misterio es central para el cristianismo, pues ilumina tanto la interpretación bíblica como la comprensión de Dios, la creación, la gracia divina y la capacidad humana. Limitar la cristología exclusivamente a la unidad de la persona de Cristo en sus dos naturalezas corre el riesgo de perder gran parte de lo que Jesús representa para la fe cristiana, o al menos, de reducir «otros aspectos del pensamiento del ser humano acerca de Dios»².

1. La comprensión de Cristo como Hijo de Dios

En el análisis de todos estos presupuestos que preparan la investigación sobre el misterio de Cristo, Brian Daley pone de relieve un punto clave en la cristología de tres importantes teólogos de la Iglesia antigua: Ireneo, Orígenes y Atanasio. Aunque sus estilos y enfoques teológicos difieren, Daley subraya que comparten un motivo central: la *comprensión* de Cristo como Hijo o Palabra de Dios físicamente presente en la historia. Cristo no solo manifiesta la gloria eterna y la sabiduría divina, sino que también es el medio por el cual la criatura humana se renueva y restaura su unidad original con Dios. «Es la *epifanía* de Dios en Cristo, fuente de vida transformadora para las criaturas, la que constituye para estos tres autores el núcleo de lo que hoy llamamos su “cristología”»³.

El fundamento doctrinal implícito que subyace en la formación del Nuevo Testamento es retomado y ampliado en los escritos de Ireneo, quien ofreció la primera formulación clara, desde la perspectiva ortodoxa, del concepto de *tradición* y de *recta fe*. Ireneo definió *recta fe* como la fe derivada de la tradición apostólica y universal, que él

². Ibid., 48-49.

³. Ibid., 50.

asumió fue transmitida sin alteración en las iglesias principales a través de los obispos, sucesores de los apóstoles, guiados por el Espíritu y en comunión entre sí⁴.

Para Ireneo, la tradición fue clave para una correcta interpretación de las Escrituras, autoridad suprema que, a su vez, confirmaba dicha tradición en una relación de reciprocidad. Esta tradición no solo abarca los escritos apostólicos, sino también la enseñanza oral transmitida desde los apóstoles, la cual ha sido preservada por las iglesias a través de sus obispos. Esta enseñanza constituye el "canon de la verdad" o la "regla de la fe", una síntesis doctrinal que se convierte en el principal recurso para usar contra el gnosticismo. A lo largo de complejos y, a veces, difíciles discernimientos, se produjo la diferenciación entre lo que ahora conocemos como la religión cristiana y su religión hermana, el judaísmo⁵.

Este proceso de *diferenciación* y *ruptura* ocurrió en distintos momentos y de diversas formas, dependiendo de la mayor o menor influencia de la tradición judía en cada comunidad cristiana. En Antioquía, centro ideológico de los etnocristianos, al inicio del siglo II, Ignacio, obispo de esa comunidad, contrapuso el *χριστιανισμός* al *ιουδαισμός*, una clara señal de que la ruptura definitiva, al menos a su juicio, ya había sucedido. En otros lugares donde la influencia judía era más fuerte, por ejemplo en Roma, el gradual desapego se concluyó ciertamente más tarde. Solo genéricamente podemos asumir que alrededor de la mitad del siglo II, la mayoría de las comunidades de los discípulos de Cristo podía denominarse "cristiana", diferenciándose completamente de las comunidades de los judíos⁶.

La delimitación del canon del Nuevo Testamento y el "canon de la verdad" proclamado por Ireneo no impidió que los grupos gnósticos y los marcionitas continuaran proclamando la verdad de su revelación y de su tradición, pero el instrumento funcionó como un dispositivo al interior de la Iglesia "católica" de autorreconocimiento con respecto de los "otros", que la identificaba sobre la base de un contenido mínimo de la recta fe (desde

⁴. Cf. Adv. Haer. III, 3,2-4.

⁵. Cf. Prinzivalli y Simonetti, *La teología de los primeros cristianos*, 35-36.

⁶. Ibid., 37.

el principio del siglo IV llamado ortodoxia), estableciendo el mecanismo que regula la dialéctica posterior entre la ortodoxia y la herejía.

Dado el incesante proceso de reflexión teológica en las comunidades cristianas y la creciente tendencia, desde el siglo II, a ver en la diversidad de posiciones doctrinales y disciplinarias un peligro para la fe, las crisis eran frecuentes y a menudo intensas. Las partes en disputa, compartiendo el mecanismo de autorreconocimiento, se consideraban a sí mismas portadoras de la verdadera fe apostólica. Sin embargo, solo la parte vencedora, gracias a este mismo mecanismo, lograba "administrar" mejor su victoria, lo que le permitía, con el tiempo, ampliar, corregir e incluso retractarse sobre los contenidos de la ortodoxia.

Se solía relacionar los errores condenados con errores anteriores, reforzando la idea de que las nuevas formulaciones doctrinales eran un desarrollo armónico del depósito de la fe. A medida que el conjunto de doctrinas aceptadas por los ortodoxos se expandía, con cada nueva crisis, las partes en conflicto compartían un número mayor de doctrinas que las generaciones anteriores. Ya Gregorio de Elvira había señalado que el punto de divergencia entre arrianos y nicenos era absolutamente limitado en comparación con la vastedad del patrimonio doctrinal que ambos compartían⁷.

Recogiendo todas las líneas que seguimos, podemos decir -guiados hasta ahora por el estudio de E. Prinzivalli y M. Simonetti- que

el movimiento cristiano surge en una encrucijada de culturas: el evangelio, comprensible en su contenido solo a la luz de las categorías judías, es inmediatamente reexpresado por los misioneros en el idioma griego y la entrada en el circuito de la cultura griega le aseguró el futuro. La originalidad del *kerigma* y la persistencia de las categorías judías están dentro de su traducción cultural griega y es imposible hacer el recuento para establecer lo que se ha ganado y se ha perdido⁸.

En el pensamiento judío, el marco con el que nos encontramos es el de la apocalíptica. Utilizaron la estructura semítica, practicando una exégesis del Antiguo Testamento análoga a la de los judíos de la diáspora (cf. Filón y los autores alejandrinos) o

⁷. Ibid., 42.

⁸. Ibid., 47.

siguiendo otras interpretaciones de las Escrituras próximas a los escritos palestinos atribuidos a los autores bíblicos. Respetaron sus métodos y practicaron el mismo tipo de creatividad interpretativa sobre los textos, pero haciendo intervenir ya el argumento profético relativo a Cristo. De esta manera, constituyeron un puente entre la exégesis judía y la exégesis cristiana posterior, al colocar los fundamentos de la interpretación cristiana de las Escrituras⁹.

La apocalíptica se basó en una cosmología de la escala de los siete cielos, habitados por los diferentes seres corporales y espirituales, según una jerarquía concreta, siendo el séptimo la morada de Dios. En función de esta estructura del cosmos celestial, reveladora del misterio, se formularon los dogmas esenciales¹⁰. Esta cosmología concedió un lugar importante a los ángeles, así como a los demonios destinados a interpretar el problema del mal. La angelología judeocristiana adquirió entonces un gran desarrollo en la literatura apocalíptica, tal como lo vemos en el *Apocalipsis* de Juan¹¹.

Nos adentramos en los autores que valoramos para nuestro tema, bien por las cuestiones que abordaron abriendo caminos de síntesis y propuestas que contribuían a la fundamentación del origen divino del Hijo, bien por lo que dejaron silenciado y se negaron a profundizar, dado lo complejo y denso del proceso de gestación y desarrollo del pensamiento trinitario. Comenzamos por la figura de Filón de Alejandría.

2. Filón de Alejandría

Filón vivió en la misma época de Cristo. Reconocemos en él al principal representante del judaísmo helenista alejandrino, cuyas huellas siguió el cristianismo, especialmente a través de Clemente y Orígenes en el siglo III¹². Él fue la figura más elocuente de la fecundación entre el pensamiento hebreo y el griego, entre el ambiente cosmopolita del gran centro de la cultura helenística que fue Alejandría¹³.

⁹. Cf. Sesboüé, *El Dios de la salvación*, 23.

¹⁰. André Paul, *Leçons paradoxales sur les juifs et les chrétiens* (Paris: Desclée, 1992), 68.

¹¹. Sesboüé, 23.

¹². Sergio Zañartu, "El origen del universo y del hombre según Filón de Alejandría en su libro *De Opificio Mundi*", *TyV* 22 (1981): 31.

¹³. Agustín Andreu, *El logos alejandrino* (Valencia: Siruela, 2009), 143.

Su exégesis partía de una aproximación al Dios bíblico, haciéndolo reconocible a través de su acción en el ser humano y en las criaturas. El acceso a la trascendencia divina siempre se daba a través de intermediarios, nunca de manera directa: esta era la herencia bíblica que se recibía. Sin embargo, Filón estaba profundamente influenciado por el helenismo, lo que llevó a que su interpretación de las Escrituras fuera predominantemente alegórica. Esta tendencia debilitó, en cierta medida, el carácter histórico de los textos sagrados. Por ello, el judaísmo rechazó a Filón, considerando que su obra estaba excesivamente contaminada por el paganismo.

La experiencia religiosa de Israel, enraizada en la historia, se fundamentaba en dos principios clave: la unicidad de Dios y la elección del pueblo. Tanto los fariseos, que centraron su expectativa del mesías en el estricto cumplimiento de la Ley como los saduceos, quienes, con su interpretación literal de la Biblia, redujeron la esperanza mesiánica a un plano puramente immanente o como los zelotes con su enfoque beligerante, todos de una manera u otra juzgaron la obra de Filón como demasiado alejada de la rigidez legalista y de la fidelidad a las promesas judías.

Las diferencias entre judaísmo y helenismo eran notables para sus respectivos defensores. Para el judaísmo, la concepción de lo divino era siempre dinámica, mientras que en el helenismo, la divinidad se concebía de manera estática. En cuanto a la antropología, el judaísmo veía al ser humano como parte integral de la tribu, del clan o del pueblo, mientras que los griegos entendían al individuo como un ser autónomo dentro de la *polis*¹⁴.

En medio de toda esa amalgama de posiciones, Filón intentó expresar en términos filosóficos lo que podía decirse sobre la verdadera esencia de Dios, asegurándose de que sus afirmaciones no contradijeran la enseñanza bíblica sobre la absoluta disimilitud entre Dios y lo creado. De este modo, Filón se vio obligado a redefinir todo predicado divino, convirtiéndolo en propiedades que, aunque entendidas inherentes a la esencia de Dios, en

¹⁴ Cf. Sesboué, *El Dios de la salvación*, 13.

realidad no revelaban nada sobre ella, ya que su esencia permanecía oculta e incognoscible. Tampoco como accidentes ya que éstos no podrían darse en un ser incorpóreo como Dios¹⁵.

Porque entiendo yo que no andará errado quien desea averiguar la causa por la que este universo fue creado, si afirma, como, por otra parte, lo afirmó ya uno de los antiguos, que el Padre y Hacedor del universo es bueno, y que esa bondad hizo que no viera con malos ojos que participara de Su propia naturaleza excelsa una entidad carente de por sí de toda hermosura, aunque capaz de convertirse en la totalidad de las cosas¹⁶.

Para Filón, el Logos divino encerraba en sí las ideas de todas las cosas, definiéndolo como el “segundo dios” (δεύτερος θεός) –una fórmula que tendría consecuencias– y, por tanto, la imagen de Dios, el εἰκὼν θεοῦ¹⁷ y arquetipo de todas las cosas inferiores¹⁸.

En la concepción básica del Logos, ya se venían advirtiendo tres caracterizaciones fundamentales, que correspondían a igual número de funciones procedentes de otras tantas escuelas filosóficas. Filón entendía, con los estoicos, que se trataba de un principio universal, lazo o nexo entre todos los seres sensibles que, extendido por todas partes, continuo e indivisible, dirigía el mundo como un piloto, uniendo y manteniendo la cohesión de sus partes e impidiendo su dispersión en el vacío.

De Heráclito tomó la idea del Logos divisor, agente de la armonía del mundo que, situado como barrera entre los contrarios, evitaba que se mezclen y confundan perdiendo su individualidad, es decir, los rasgos distintivos que determinan la naturaleza de las cosas. El Logos era, pues, el pacificador que evitaba que las fuerzas que constituyen el universo y son antagónicas rompiesen el equilibrio destruyéndose. Con la idea del Logos divisor Filón superó la doctrina estoica sobre la conflagración universal que suponía la precariedad del equilibrio existente, al entender que su acción aseguraba la eterna estabilidad de ese equilibrio, sin alterar el orden jerárquico, ni tolerar la confusión ni la mezcla de los demás seres.

¹⁵. Miguel Antonio Beltrán Munar y Joan Lluís Llinás Begon. “El dios incompreensible de Filón y su huella en el neoplatonismo”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 27 (2010): 55.

¹⁶. Filón, *Opif.* 21.

¹⁷. *Ibid.*, 24-31.

¹⁸. Alois Grillmeier, *Cristo en la Tradición cristiana* (Salamanca: Sígueme, 1997), 126.

Finalmente, siguiendo a Platón en su modo de comprender al Logos como una forma ejemplar o “idea”, perfecta e idéntica siempre a sí misma, y a partir de esa concepción, lo mostró como el modelo ideal de este mundo sensible, paradigma concebido por Dios, compuesto por todas las formas ejemplares. Es así como José M. Triviño, en su Introducción a las *Obras completas* de Filón, lo define como pensamiento divino puro manifestado como el pensamiento de Dios en su operación creadora¹⁹.

A partir de esta triple caracterización, que en apariencia no da lugar a la acción divina, al establecer al Logos como la causa de la existencia de los seres, Filón lo describió, en otros contextos, como intermediario o instrumento de la divinidad, marcando sus diferencias en la manera de concebir el Logos respecto a los filósofos griegos. En primer lugar, el Logos no era el ser supremo como el Logos estoico (*ratio universalis*) o el pitagórico (mónada), sino subordinado, inferior a Dios, pero superior a todos los demás seres²⁰.

Pues bien, “Besalel” significa “en la sombra de Dios”. Pero la sombra de Dios es Su Logos, del que Él se ha servido como de un instrumento para la creación del mundo. Pero esta “sombra”, esto que podemos considerar como la imagen de Dios, era el arquetipo de las restantes creaciones. En efecto, así como Dios era el modelo de esa imagen, a la que acabamos de denominar “sombra”, del mismo modo la imagen devino del modelo de las otras cosas, tal como lo demostró Moisés al comienzo de la legislación diciendo: “E hizo Dios al ser humano según la imagen de Dios” [*Gén.* I, 27]; dando a entender que la imagen fue hecha como una copia de Dios, y el ser humano, a su vez, hecho como una copia de esa imagen, una vez que ésta hubo adquirido propiedad de modelo²¹.

El Logos -también palabra de Dios- se revelaba al ser humano piadoso conservándose en su espíritu. Hay dos formas de Logos: el Logos interior (*lógos endiathetós*), que consiste en pensamientos profundos y ocultos en la intimidad del alma, y el Logos exterior (*lógos prophorikós*), referido al pensamiento en su expresión verbal. El

¹⁹. Cf. José M. Triviño, en Introducción a *Obras completas de Filón de Alejandría*, (Buenos Aires: Acervo cultural, 1976), 20.

²⁰. Cf. *Ibid.*, 22.

²¹. Filón, *Leg.* III, 96.

Logos divino, revelado al sabio, comprendía un conjunto de pensamientos filosóficos impresos en él. Estos pensamientos, junto con las plegarias que inspiraban, constituían el culto divino. A través del Logos expresado, el sabio podía transmitir a otros las enseñanzas sobre Dios y la adoración del supremo ser.

En este contexto de palabra divina o pensamiento del sabio, el Logos divino actuaba como intermediario, ocupando una posición jerárquica inferior a la de Dios. Según la filosofía antigua, donde la palabra no es arbitraria sino una representación imperfecta de la realidad, el Logos divino se presentaba como una copia imperfecta de Dios, comparable a su sombra. Alcanzar el Logos divino significaba llegar a un nivel más alto en el camino hacia el conocimiento de Dios. Todos los seres humanos imperfectos debían avanzar hacia el conocimiento de la existencia divina guiados por el Logos de Dios, que instruía en las fórmulas de la verdadera sabiduría y virtud, preparando para la visión ulterior de Dios. Sin embargo, la palabra, incluso la divina, era inferior como medio de conocimiento en comparación con la visión misma, de la misma manera en que el oído es inferior a la vista²². La propuesta original y propia de Filón sobre sus potencias subordinadas, los hijos de Dios, no la encontramos antes de él:

Así pues, el que Es considera por Su propia y exclusiva decisión digna de gracia a la suprema sabiduría que hay en Moisés, en tanto que a la sabiduría de segundo orden y de carácter más específico, que no es sino una copia de aquélla, la considera también merecedora de gracia, pero a través de Sus potencias subordinadas, según las cuales Él es Señor, Dios, Regente y Benefactor²³.

En las consideraciones que Filón expuso en numerosos pasajes sobre las potencias divinas, no queda claro –como tampoco ocurre con el Logos– si se trata de seres distintos de Dios mismo que actúan como intermediarios entre él y el alma humana, para salvar el abismo entre la condición trascendente de Dios y el cosmos sensible. Podría interpretarse, simplemente -siguiendo a Triviño- como atributos inherentes a la esencia divina, integrados en ella y solo discernibles intelectualmente, debido a la imperfecta comprensión de la

²². Cf. Triviño, en *Introducción a Obras completas de Filón de Alejandría*, 23.

²³. Filón, *Deus*, 110.

inteligencia humana, que solo puede representar la naturaleza divina de manera fragmentada²⁴.

La primera interpretación se ve desafiada por el hecho de que, en numerosas ocasiones, Filón presentó a Dios actuando directamente sobre sus criaturas, sin reconocer la incoherencia de estas afirmaciones con la tesis de la trascendencia divina y la imposibilidad de cualquier contacto con lo imperfecto. Concretamente, en *De Opificio Mundi*, Filón describe cómo Dios crea el mundo como un arquitecto que ordena al caos a través del Logos. Afirma que el Logos actúa como una herramienta divina para ejecutar la voluntad de Dios: “Dios, como un buen arquitecto, diseñó el mundo con su Logos, que es la imagen de las ideas eternas”. También en *Legum allegoriae* I, 19-20 Filón interpreta la acción directa de Dios en el alma humana: “El alma racional es plantada por Dios como un jardinero que cuida su creación, dando a cada ser lo necesario para crecer”. En este contexto, las potencias divinas no serían sino poderes divinos que la Divinidad aplica a sus diversas operaciones.

Para E. Brehier²⁵, la presencia de las potencias divinas en la escala de los intermediarios se explica según el propósito esencial de la exégesis filoniana, que es mostrar el camino ascendente de las almas hacia Dios y los grados de aproximación que pueden alcanzar según los progresos y las cualidades innatas de cada ser humano. Así algunas almas, incapaces de acercarse a Dios mismo, se detienen en el conocimiento del Logos divino, mientras que otras, menos dotadas y ejercitadas, deben conformarse con llegar al conocimiento de las potencias de Dios, ubicadas en un nivel jerárquico inferior al del Logos. El éxtasis que representa el conocimiento de Dios en su unidad es una experiencia espiritual que se da de modo excepcional, posible para los seres humanos, aun ligados a las imperfecciones de la irracionalidad. Sin embargo, todos tienen la posibilidad de acceder al culto del ser supremo, a través del conocimiento de los seres creados²⁶.

²⁴. Cf. Triviño, 24.

²⁵. Émile Brehier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Classic Reprint, Paris: 2018).

²⁶. Triviño, 25.

Pero a menudo he escuchado un pensamiento más elevado, proveniente de mi propia alma, la que muchas veces suele sentirse inspirada por Dios y adivinar cosas que ignora. Lo evocaré y traduciré en palabras, si puedo. Decíame, en efecto, que, aunque Dios es realmente uno solo, dos son Sus supremas y primeras potencias: la bondad y la autoridad; y que mientras, mediante Su bondad ha creado el universo, por Su autoridad gobierna lo que ha creado. Y que, en medio, como un nexo entre ambas, existe una tercera entidad, Su Logos, mediante el cual ejerce Su soberanía y manifiesta Su bondad²⁷.

A través de esta vía, se iban captando aspectos de la Divinidad, que en este caso no eran otros que sus potencias. Con esta doctrina, Filón preservó la noción de la unidad divina frente a la aparente contradictoria concepción de su naturaleza como operante supervisora, conservadora y gobernante al mismo tiempo, evitando así la fragmentación. Asimismo, sostuvo esta unidad porque, para el pensamiento humano, estas potencias no aparecen como meros atributos de Dios, sino como seres esencialmente diferentes de él, que encarnan la pluralidad operativa. Además, entre estas potencias divinas existía una jerarquía ascendente: la potencia punitiva, que impide el mal, la potencia legisladora que proscribía el bien, la potencia auxiliadora, la potencia real o gobernante y la potencia creadora²⁸.

El alma progresaba en perfecciones parciales, a medida que adquiría el conocimiento de cada una de las potencias divinas, y se percataba de los aspectos del ser divino que representaba. Tras alcanzar el conocimiento de la potencia más elevada, la creadora, el alma podía avanzar hacia el conocimiento del Logos. Es importante notar que las funciones atribuidas individualmente a las potencias divinas coinciden con varias de las funciones asignadas al Logos en otros pasajes de la exégesis²⁹.

Eso es lo que me movió a elogiar un poco más arriba las virtudes de los que afirman que “todos son hijos de un único ser humano” (*Gn* 42, 11), pues, si bien no hemos llegado aún a merecer ser tenidos por hijos de Dios, podemos, en cambio, serlo de la invisible imagen de Él, del sacratísimo *Logos*. Porque el Logos es la imagen más antigua de Dios que existe³⁰.

Cuando Filón mencionaba otros intermediarios entre el Ser supremo y las creaturas mortales -aunque casi todas las cualidades y funciones atribuidas a estos seres las refiere

²⁷. Filón, *Cher.* 27 y 28.

²⁸. Cf. Triviño, 26.

²⁹. Cf. *Ibid.*, 27.

³⁰. Filón, *Conf.* 147.

también al Logos- recalca que se trataba de seres distintos y fijando una jerarquía o escala descendente a partir del Ser supremo. Así en *Problemas relativos al Éx II*, estableció el siguiente orden jerárquico: 1) el ser más antiguo que la unidad y la mónada, 2) el Logos de ese ser, sustancia generativa de los seres, 3) la potencia llamada Dios, potencia operativa, creadora y ordenadora, 4) la potencia llamada Señor o potencia real (de rey), mediante la cual el Demiurgo gobierna al mundo (ambas potencias proceden del Logos como de una fuente), 5) la potencia llamada Benefactora, potencia propicia procedente de la potencia operativa, 6) la potencia llamada Castigadora, potencia legislativa, procedente de la potencia real, 7) el principio en el que está simbolizado el mundo de los entes aprehensibles por la inteligencia o formas ejemplares³¹.

³¹. Triviño, 24.

CAPÍTULO IV. DOCTRINA DEL LOGOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

La doctrina del Logos tomará este término como indicativo de la dimensión divina de Jesús. Este concepto, que tan solo hallamos en el corpus joánico, una vez en el evangelio y dos veces en las cartas, viene a afirmar que Jesús es el que viene del Padre, su enviado. En su *Prólogo*, desarrolla el concepto Logos como el Verbo de Dios encarnado, destacando su preexistencia y rol en la creación³². Jesús aparece de principio a fin como el “Hijo de Dios” o, sencillamente como el “Hijo”, y en este sentido también se entiende su mesianidad. Es uno con el Padre (*Jn* 10,30) y es la base de la unidad de los discípulos con él, con el Padre y entre sí. Como Logos divino Jesús existía desde la eternidad antes de hacerse carne (*Jn* 1, 1-18). Esta afirmación de preexistencia sigue siendo singular en el Nuevo Testamento³³.

Juan comienza el Prólogo con la creación y define al Logos como fuente de toda la creación y luz de los hombres. El tema principal del Evangelio y del prólogo es el testimonio sobre el Logos, que tiene la vida en forma de “nacido de lo alto”³⁴.

Este concepto conecta con la tradición judía del “dabar” (palabra) y con elementos helenistas, como los escritos de Filón, aunque San Juan lo redefine como el Hijo.

En esta dirección está la línea de *Pablo-Carta a los hebreos-Evangelios* y las cartas que se transmitieron como escritas por Juan. En las cartas de Pablo –y con esta definición también indicamos las cartas deuteropaulinas cuya autenticidad, en la Antigüedad no fue puesta en duda– la dimensión humana de Cristo está siempre presente con una insistencia

³² *Jn* 1, 1-4.

³³ Johannes Beutler, *Comentario al evangelio de Juan* (Navarra: Verbo Divino, 2016), 35-36.

³⁴ Raymond Brown, *The Gospel according to John I-XII* (New York: Doubleday, 1966), 130.

constante en su muerte y resurrección, primicia y garantía de la resurrección de los seres humanos con él.

Es importante destacar que, en *1Cor 8,6*, Pablo se refiere a Cristo diciendo: “por medio del cual son todas las cosas y por el cual somos nosotros”. En este versículo, se enfatiza la dimensión divina de Cristo, quien actúa como mediador entre Dios y los seres humanos, no solo para la redención, sino también para la creación. Esto implica que Cristo, en su esencia, preexiste a la encarnación; es decir, existía antes de hacerse humano y, por lo tanto, es una entidad trascendente en relación con su humanidad.

La dignidad que permite a Cristo alcanzar la esfera de la divinidad se encuentra particularmente en *Flp 2, 5-11* y en *Col 1, 15-20*. En Filipenses, se describe a Jesús, quien, después de haber sido encarnado, muerto, resucitado y exaltado por Dios, “siendo en la forma (μορφῇ) de Dios” y por lo tanto “igual a Dios”, se humilló al asumir la forma de un esclavo. Aquí, la palabra μορφῇ, que abarca un amplio espectro de significados, indica que la forma de Cristo no es meramente externa (σχῆμα); el Cristo preexistente a la encarnación comparte la condición divina. Esta condición divina se reafirma en *Col 2, 9*, donde se afirma que “en Cristo Jesús reside la plenitud (πλήρωμα) de la divinidad”. En *Col 1, 15-20*, se describe a Cristo como el Primogénito (πρωτότοκος) de toda la creación, y se dice que en él se han creado todas las cosas, tanto visibles como invisibles, en el cielo y en la tierra. La definición equivalente de “primogénito de los muertos” enlaza la actividad creadora de Cristo con su actividad redentora, lograda a través de la encarnación³⁵.

En *Col 1, 15* Cristo es también definido como la imagen (εἰκών) del Dios invisible, para significar que, al participar de la realidad de su arquetipo divino de por sí incognoscible, él lo revela al mundo. En *1 Cor 1, 24* leemos otras dos definiciones de Cristo: Sabiduría (σοφία) y Potencia (δύναμις) de Dios. No es fácil descifrar el significado de la definición de Cristo como la Sabiduría de Dios: si tal Sabiduría se pueda relacionar con la Sabiduría de *Proverbios 8*, colaboradora casi personalizada de YHWH en la creación

³⁵. Prinzivalli, y Simonetti, *La teología de los primeros cristianos*, 67.

del mundo y, por lo tanto, pueda haber inspirado la reflexión paulina sobre Cristo, el Hijo de Dios preexistente en la encarnación³⁶.

En Pablo y en la *Carta a los hebreos* advertimos que Cristo es considerado un personaje divino, pero nunca se lee de él que es Dios: este paso ulterior en el desarrollo de la cristología se percibe justo al inicio de lo que se convertiría en el cuarto evangelio canónico, tradicionalmente atribuido, junto con tres cartas y el *Apocalipsis*, al apóstol Juan. Al inicio del evangelio leemos:

En el principio (ἐν ἀρχῇ) existía el Logos y el Logos estaba junto a Dios y el Logos era Dios: él, en el principio, estaba junto a Dios. Todas las cosas fueron hechas por medio de él y sin él no se hizo nada de todo lo que existe; lo que se hizo en él era la vida, y la vida era la luz de los seres humanos. (...) Y el Logos se hizo carne (σὰρξ ἐγένετο) y puso su morada entre nosotros y nosotros hemos visto su gloria, la gloria del unigénito del Padre³⁷.

Todo el prólogo está trazado en un entramado escriturístico de contenido sapiencial, llegando a tal punto que uno se pregunta el motivo por el cual el evangelista ha reemplazado la Sabiduría de Dios con el Logos, Sabiduría que ya Pablo había relacionado con Cristo. Se llegó a pensar en que el reemplazo fue motivado por la prudencia. De la mano Bultmann, la discusión teológica sostuvo la influencia gnóstica, al menos en el área germanoparlante. Según Bultmann, el evangelista recurrió a tres fuentes distintas y heterogéneas. Una gran parte del prólogo y la mayoría de los discursos de Jesús del cuarto evangelio serían atribuidos a discursos de círculos gnósticos bautistas. Así, el evangelista habría interpretado estas fuentes en el sentido de la “paradoja” entre el origen celeste del Logos y su encarnación, incorporándolas a su evangelio. Además, habrían estado a su disposición una fuente de “signos” de Jesús y otra, con el relato de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. Para Bultmann es importante ante todo la distinción entre “fuente de signos” y evangelista. La primera ve en Jesús un “hombre divino” según el modo helenista que, gracias a sus signos, lleva a las personas a creer en su dignidad profética y mesiánica. El evangelista conduce entonces a sus lectores a creer en Jesús, Hijo de Dios, por su palabra. En el siglo XX el origen del material discursivo en el evangelio de Juan bien se presumía en textos o

³⁶. Ibid., 67-68.

³⁷. Jn 1, 1-4.14

círculos gnósticos. Bultmann reconstruyó discursos de revelación prolongados, temáticamente unitarios, como fuente del cuarto evangelio. Él veía el origen de estos discursos en medios gnósticos, tal como aparecen constatados en los textos de los mandeos y maniqueos, también en las *Odas de Salomón* y en *Corpus Hermeticum*. Una dificultad de esta hipótesis estaba en que primeramente se hacía necesario descomponer los discursos joánicos existentes. Además, los textos de referencia resultaron claramente posteriores al evangelio de Juan, de manera que una dependencia de Juan respecto a ellos se evidenciaba como difícil. Tampoco se podía corroborar realmente la hipótesis de un “mito del hombre primigenio” gnóstico³⁸.

John Barrett realizó un análisis del Logos y su significado a través del inicio del Prólogo de Juan: “En el principio era el Verbo y el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios”. Dios nunca estuvo sin autoexpresión (logos) y esa autoexpresión era, en sí misma, Dios. Dios en la revelación es el mismo Dios, no una forma secundaria de divinidad. De aquí proviene la creación, la primera forma de autoexpresión divina: “Todas las cosas fueron hechas por medio de Él y sin Él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho”. Además, a partir de esto se derivan la vida y la luz, las formas primarias en que esta autoexpresión en la creación se hace comunicable. Y si hablamos de luz, debemos también mencionar la oscuridad, aunque no como una fuerza igual a la luz. “La luz resplandece en las tinieblas, las tinieblas no la dominaron”. Hasta este punto, no se describe aún la venida histórica del Verbo al mundo, sino los factores implicados en su venida: Dios, el Verbo, la luz, la vida y las tinieblas. Barret explica que estos versículos iniciales establecen el escenario teológico de la existencia humana y la acción de Dios antes de la encarnación del Logos. Este Logos no es solo una idea filosófica o metafísica, sino una autoexpresión de Dios, vinculada íntimamente a su Ser y a su obra creadora. Reconoce que el término tiene raíces tanto en el pensamiento judío como en el griego. Por un lado, el Logos se conecta con la Sabiduría y Palabra de Dios en la tradición del Antiguo Testamento (*Proverbios* y escritos sapienciales) y, por otro lado, también resuena con las especulaciones filosóficas griegas, donde el Logos

³⁸. Cf. Johannes Beutler, *Comentario al evangelio de Juan*, 24-29.

era visto como el principio racional ordenador del universo. Para este autor es claro que Juan no utiliza este término de manera filosófica o abstracta sino teológica³⁹.

En términos teológicos, en la medida en que el prólogo de Juan establece una relación entre el Logos, por un lado, y el comienzo absoluto y fundacional por otro, y esboza el movimiento desde la preexistencia a la encarnación, nos da a entender que el hombre Jesús, en el centro de la historia, es la presencia misma de Dios en el mundo⁴⁰.

De manera más general, la palabra (*dabar*) de Dios está muy presente en la Escritura como expresión de su voluntad y de su obra en el mundo. Del lado de la filosofía griega no es posible indicar una fuente específica en la que el evangelista pudo haberse inspirado, porque no parece que haya sido Filón. El concepto de origen estoico fue acuñado para significar la fuerza divina que impregna, vitaliza y diviniza toda la realidad material, pero el concepto había llegado también al entorno platónico, indicativo de la actividad divina que obra en el mundo.

Establecida la concentración de las influencias bíblicas y filosóficas en el Logos de Juan, podemos afirmar con certeza que el término fue elegido por el evangelista precisamente para establecer un punto de contacto con la esfera cultural helenística. La gran desconcertante y al mismo tiempo expresiva novedad es la afirmación de que el Logos se hizo carne, la gran síntesis de lo eterno y lo temporal, lo divino y lo humano, en la persona de Cristo⁴¹.

1. La cristología angélica y la doctrina del Cristo Logos

La cristología angélica ha dejado muy pocos rastros en libros que se incluirían en el Nuevo Testamento y solo directamente al inicio de *Heb* 1, 4ss se exalta la superioridad de Cristo Hijo de Dios por encima de los ángeles. Asimismo, en *Ap* 19, 10 el ángel impide que el vidente le adore afirmando ser un siervo del evangelio de Jesús, al igual que él y que todos los fieles. Probablemente este segundo pasaje, y seguramente el primero, debemos

³⁹. Cf. Charles K. Barrett, *The Prologue of St John's Gospel* (London: The Athlone Press, 1971), 25-39.

⁴⁰. Jean Zumstein, «Processus de relecture et réception de l'Écriture dans le quatrième évangile», *Estudios bíblicos* LXX (2012):37-54. 40.

⁴¹. Ibid., 68-69.

entenderlo como una polémica contra una concepción que interpretó a Jesús como una figura angélica.

De esta concepción que parece que nunca fue elaborada de forma orgánica, encontramos rastros más conspicuos en el *Pastor* de Hermas y en la *Ascensión de Isaías*, escritos que colocamos en la primera mitad del siglo II, pero que con certeza atestiguan la existencia de una concepción doctrinal mucho más antigua. En las *Comparaciones* del *Pastor* se presenta repetidamente a un ángel de particular autoridad y prestigio, atributos destacados también por su excepcional estatura, superior a la de un simple ángel.

Vi a un hombre de estatura gigantesca, vestido con un manto resplandeciente, ceñido con un cinturón dorado, y su apariencia era tan majestuosa que no parecía ser de este mundo⁴².

De la *Ascensión de Isaías* basta con recordar el personaje, definido como “el Amado”, cuya gloria era mayor que la de todos, quien se transformó y se convirtió en un ángel⁴³. La identificación en el *Pastor* del glorioso y colosal ángel con el ángel Miguel no excluye su interpretación en sentido cristológico, ya que la asimilación de Miguel al Cristo preexistente parece estar presente, de otra manera, en ambiente judeocristiano.

Vi un ángel cuyo esplendor superaba al de todos los ángeles que había visto, y su estatura era mayor que la de todos los demás. Era revestido de gloria y rodeado de luz, y su majestad llenaba todo el lugar⁴⁴.

El propósito de la cristología angélica era armonizar los conceptos de la unidad de Dios y de la dimensión sobrehumana de Jesús. Sin embargo, esta interpretación de Jesús como una figura angélica no parece haber tenido amplia difusión ni haber logrado gran éxito, por lo que se la puede considerar prácticamente extinta hacia mediados del siglo II.⁴⁵ La cuestión es que, a partir de las categorías de la angelología, la doctrina judeocristiana designa al Verbo y al Espíritu. La trascendencia del Verbo respecto a los otros ángeles está perfectamente marcada. Y el contexto muestra que no se puede entender en el sentido de que el Verbo se asimile pura y simplemente a una criatura.

⁴². *El Pastor de Hermas*, Visión III, 4.1-2.

⁴³. *Ascensión de Isaías* 9, 27-30.

⁴⁴. *Ibid.*, 7, 22-23.

⁴⁵. Prinzhalli y Simonetti, *La teología de los primeros cristianos*, 65-66.

Algunos autores quieren ver en esto el origen del subordinacionismo antes del concilio de Nicea, es decir, de la doctrina que subordina al Hijo respecto al Padre en un grado de ser inferior⁴⁶.

2. El judeocristianismo heterodoxo

Es importante hacer algunas distinciones clave, pues debemos diferenciar entre *la perspectiva de fe de los padres*, desde Justino hasta Orígenes, y *la forma en que conceptualizaron esa fe*. Una parte notable de la literatura judeocristiana es considerada actualmente como “heterodoxa”. Algunos investigadores han llegado incluso a plantear a propósito de ella una primacía de la heterodoxia sobre lo que se convertirá más tarde en la “ortodoxia” cristiana. El punto principal se refiere a la negación de la divinidad de Cristo, particularmente en los ebionitas. Su cristología ve en la persona de Jesús al mayor de los profetas, pero no al Hijo de Dios. Jesús, que nació de José y de María, fue elegido por Dios en su bautismo. Rigurosamente monoteístas, los ebionitas no pueden concebir una fe en los tres nombres divinos. A su lado hay que mencionar a los elkasaítas, conocidos por Orígenes e Hipólito, cuya doctrina es muy parecida a la de los anteriores⁴⁷.

Este juicio retroactivo de la “heterodoxia” ¿puede apoyarse en testimonios de la época? En efecto, no podemos contentarnos con los informes de la ortodoxia ulterior sobre los orígenes. No se trata de una cuestión ociosa, ya que *el discernimiento de los orígenes es siempre un problema especialmente delicado*. En este caso, compromete a la especificidad cristiana respecto al judaísmo y a la continuidad de la fe. Se sabe que las primeras comunidades cristianas, contemporáneas de la redacción de los libros del Nuevo Testamento, conocieron reales diferencias –algunos hablan de fracturas– a pesar de estar impregnadas de una gran sed de unidad. Esta cuestión es actualmente objeto de debates entre exegetas e historiadores⁴⁸.

⁴⁶. Jean Hadot, *La formation du dogme chrétien des origines à la fin du 1er siècle* (Charleroi: Centre Universitaire, 1990), 117–127.

⁴⁷. Sesboüé, *El Dios de la salvación*, 27-28.

⁴⁸. Ibid., 29.

¿Puede decirse que el cristianismo naciente era capaz de integrar igualmente unas cristologías tan divergentes como las que se encuentran en algunos judeocristianos? Un primer discernimiento permite distinguir “una tradición de la gran Iglesia”, alrededor de la cual pululan las sectas heterodoxas. El judeocristianismo heterodoxo es, a su vez, una prolongación de la heterodoxia judía. Al lado de su corriente central, conocía algunos grupos cismáticos.

El testimonio de Hegesipo invita a situar la primera heterodoxia cristiana en la frontera del judaísmo heterodoxo samaritano y del cristianismo. Este dato establece un vínculo con el hogar original del gnosticismo “cristiano” que parece tener su fuente en la Gnosis judía precristiana. En todo caso, el judaísmo rabínico de la época polemizaba con los herejes, entre los que se puede mencionar ciertamente a los judeocristianos.

Por otro lado, Ignacio de Antioquía fue el testigo de una polémica cristiana muy antigua en contra de los cristianos judaizantes; en unas fórmulas que se han hecho célebres afirmaba que “absurda cosa es llevar a Cristo en la boca y judaizar. Porque no fue el cristianismo el que creyó en el judaísmo sino el judaísmo en el cristianismo”⁴⁹.

El judeocristianismo está para nosotros lleno de enseñanzas, en la medida en que atestigua la posibilidad para la fe cristiana de expresarse en culturas diferentes. Lo hace así en su cultura semítica original. Este horizonte da un mayor relieve a la inculturación próxima de este mismo cristianismo en el mundo griego. Pero el judeocristianismo antiguo no sobrevivió a la formidable expansión del cristianismo en los ambientes paganos⁵⁰.

3. El subordinacionismo de los padres prenicenos

Debemos establecer algunas distinciones indispensables respecto a lo que señalamos sobre la perspectiva de fe desde Justino hasta Orígenes y la adecuación de sus elaboraciones conceptuales. Su fe en la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo no puede ponerse seriamente en duda; en todo caso, la crisis arriana no podría explicarse si se hubiera instalado pacíficamente en la Iglesia de su tiempo un subordinacionismo de tipo arriano.

⁴⁹. Cf. Ignacio de Antioquía, *Ign. Magn.* X,3.

⁵⁰. Sesboüé, *El Dios de la salvación*, 30.

Sin embargo, es innegable que, al usar las categorías teológicas de su época, estos padres se enfrentaron a un problema extremadamente complejo, aún sin dominar plenamente las herramientas conceptuales que empleaban⁵¹.

En segundo lugar, discernir dos formas de subordinacionismo. Una de ellas puede y debe ser considerada como ortodoxa, es la que afirma la prioridad del Padre en cuanto que es la fuente y la causa de la divinidad del Hijo y del Espíritu. En ese sentido, el Padre es “mayor”, como lo indica el orden revelado de las personas divinas, que pone un primero, un segundo y un tercero. Este “subordinacionismo” es perfectamente compatible con la confesión de que el Hijo y el Espíritu son Dios, como el Padre.

La otra forma de subordinacionismo, en cambio, sostiene que el Hijo y el Espíritu son, en definitiva, criaturas del Padre, sea cual sea, por otra parte, su supereminencia sobre las demás criaturas. Esta versión fue rechazada categóricamente por la tradición cristiana y, en el plano histórico, fue la que desencadenó la crisis arriana. Pero con el concilio de Nicea, el subordinacionismo de los Padres prenicenos, sobre todo, el de Orígenes, comenzó a ser considerado sospechoso ya que en ocasiones se equiparó erróneamente con el arrianismo. Pero esta identificación no es legítima en ningún sentido⁵².

La teología del *Logos* tendía a ver la relación entre el Padre y el Hijo como una relación de subordinación del segundo al primero, convencida de que por este camino no se comprometía el dogma de la unidad de Dios. No obstante, la idea del *Logos*, tal como se aplicaba en las cosmologías filosóficas, que servía de base a la afirmación de la eternidad del mundo, llevaba consigo una dificultad no pequeña para el pensamiento cristiano de la creación. Si el mundo no es eterno, ¿la acción del *Logos* como mediador y revelador es limitada en el tiempo, en relación con las criaturas? y entonces ¿hay que considerarlo como no coeterno con el Padre?⁵³

Podemos concluir que existe una diferencia fundamental entre los dos tipos de teología: para los Padres prenicenos, el Hijo es inferior al Padre y coeterno con Él, ya que

⁵¹. Hubertus R. Drobner, *Manual de patrología* (Barcelona: Herder, 2001), 320.

⁵². Cf. Sesboué, 182–185.

⁵³. Giuseppe Alberigo y Alberto Melloni, *Historia de los concilios ecuménicos* (Salamanca: Sígueme, 1993), 23.

se afirmará que es Dios y que existe eternamente. Para el otro tipo de teología que acabará desembocando en Arrio, el Hijo es inferior al Padre y no ha existido siempre: “Hubo un tiempo en que no era”. Es inferior en tanto lo considera criatura. Observar estos matices en el subordinacionismo nos ayudará a la comprensión de la complejidad que se gestó.

El subordinacionismo tuvo otras raíces doctrinales. La primera fue la consideración “económica” del Hijo, única conocida por los Padres prenicenos. El discurso sobre el Hijo no recaía, como después de Nicea, sobre las relaciones intratrinitarias, sino sobre las relaciones entre el Padre y el Hijo respecto al mundo. La relación Padre-Hijo se planteaba en términos subordinacionistas porque afectaba al Hijo como Verbo “expresado hacia fuera” hecho carne⁵⁴ y cumpliendo la misión recibida del Padre. Afectaba al Hijo asociado a toda la economía de la salvación comprendida en el marco de la resurrección. Del mismo modo, si la Luz que nos llega y que se hace ver no tiene en nosotros toda la fuerza que tiene en su fuente, es también porque, por condescendencia, la Luz prefirió disminuir para adaptarse a la condición humana, iluminándonos sin deslumbrarnos ni dañarnos⁵⁵.

Desde esta perspectiva la reflexión estudió la relación de origen entre el Hijo y el Padre. El Hijo está “subordinado” al Padre porque proviene de Él. Y así la subordinación se comprende como el corolario de la procedencia de otro que, por eso mismo, es considerado como “más antiguo”⁵⁶.

Utilizado como argumento contra el monarquianismo y el sabelianismo, el subordinacionismo intentó dejar sitio en el pensamiento cristiano al escándalo del número introducido en el corazón del “Dios uno”. Pero al mismo tiempo puso en discusión cierta idea de la transcendencia de Dios. La cuestión fundamental fue la relación entre el Dios trascendente y el mundo. Espontáneamente, el ser humano pone a Dios aparte, en nombre de su transcendencia. Dios no se comunica con el ser humano, al menos directamente. Los apologistas se saltan ya esta evidencia afirmando que el Padre del universo, “que no puede encerrarse en un pequeño rincón de la tierra”, tiene en sí mismo a un Hijo que se encerró

⁵⁴. Cf. Pierre Nautin, *Hippolyte contre les hérésies; fragment: Etudes et textes pour l'histoire du dogme de la Trinité*, Volumen 2 (Paris: Cerf, 1949), 203.

⁵⁵. Sesboüé, *El Dios de la salvación*, 183.

⁵⁶. Cf. Justino, 2 Apol. 5, 1.

en él. La transcendencia es incomunicable y sin embargo se comunica: al Padre le corresponde la incomunicabilidad, al Hijo la comunicación⁵⁷.

Proyectada en estos términos, con las facilidades que ofrecía el subordinacionismo, la cuestión de la transcendencia de Dios sólo quedaba parcialmente resuelta. Nicea la planteó en toda su amplitud. En efecto, al confesar que el Hijo, consustancial al Padre, es tan trascendente como él, el Concilio restableció la gran paradoja, que es imposible soslayar. Dios mismo ha entrado en la historia. Pero esta paradoja, que los Padres prenicenos supieron guardar y transmitir, de un Dios que no se concibe sin el ser humano⁵⁸, reapareció más grande que nunca después de Nicea. En la línea de esta “nueva transcendencia”, Dios se muestra “todavía mayor”, todavía más “Dios”, no ya poniéndose por encima del ser humano, como un rival omnipotente sino en el mismo ser humano.

4. El gnosticismo

Algunos elementos del judeocristianismo estaban cerca de la Gnosis, dándose un entrecruzamiento parcial entre los dos. Pero el gnosticismo exponía problemas específicos a la interpretación de los orígenes cristianos, siendo posible señalar una pre-Gnosis griega y una pre-Gnosis judía. Del lado griego, Platón podría ser considerado como un antepasado de la Gnosis con su concepción de la reminiscencia y sus exégesis alegorizantes de los mitos de la religión griega. Posteriormente, los griegos, en contacto con las religiones místicas de Oriente y Egipto, intentaron transponerlas a una forma de "sabiduría" a través de la alegoría.

Del lado judío, Palestina era vista como “la cuna posible del movimiento gnóstico”. Algunas “sectas judías” exhibían rasgos gnósticos, como los esenios de Qumram, los samaritanos y otros grupos mencionados por Hegesipo, que presentaba a la heterodoxia judía como el humus original del gnosticismo cristiano⁵⁹.

En la continuidad entre Filón y los principales representantes de la teología alejandrina de finales del siglo II e inicios del III, se interpuso la experiencia gnóstica con

⁵⁷. Sesboüé, 184.

⁵⁸. Karl Barth, *L'Humanité de Dieu* (Genève: L'Abbaye de Fides, 1956), 38.

⁵⁹. Jean Danielou, *Theologie du Judéo-Christianisme* (Paris: Desclée/Cerf, 1991), 105.

un significado decisivo. Tanto Clemente como Orígenes hicieron de la polémica antignóstica el objetivo principal, en sentido estricto, de su actividad tanto exegética como doctrinal, polémica que fue fuertemente influenciada por la reflexión de sus adversarios. De hecho, mencionamos el progreso que la cultura cristiana hizo gracias a la puesta a punto, por parte de los gnósticos, de la instrumentación intelectual, indispensable para dar consistencia a cualquier reflexión doctrinal. Los maestros católicos de Alejandría elevaron su nivel de reflexión utilizando tal instrumentación, aprovechando contra los gnósticos las formas de articular la investigación doctrinal que de ellos mismos habían aprendido, remitiéndose directamente a la reflexión y a la exégesis de Filón.

A diferencia de la polémica antignóstica de Ireneo y Tertuliano, la de Clemente y Orígenes no se centró en los aspectos llamativos del mito, considerándolos no esenciales sino en aquellos que –según ellos– constituían los postulados esenciales en conflicto con la tradición católica: la distinción entre el Dios de los judíos, inspirador de su Escritura, y el Dios supremo, Padre de Cristo; y la afirmación de las naturalezas de los seres humanos diferentes por origen y por destino⁶⁰.

Los gnósticos compartían, al menos en su gran mayoría, con Marción, la distinción entre el Dios supremo y desconocido y el Dios menor de los judíos, el creador de mundo, definido por algunos de ellos con terminología platónica como “Demiurgo”. En su mayoría consideraban inmaterial el cuerpo asumido por el Salvador celeste. Introdujeron estas creencias en un contexto mucho más amplio de la reflexión sobre Dios, Cristo y el ser humano, sistema elaborado mediante la composición sincrética de datos de origen cristiano, judío y pagano⁶¹.

Los gnósticos estaban divididos en numerosas sectas, cultural e intelectualmente diversificadas; algunas de ellas muy poco exigentes en cuanto a la doctrina y abiertas a una sincera experiencia mística. Como trasfondo común a casi todas, las doctrinas gnósticas - articuladas en un sistema enfáticamente mitificado- encontramos una concepción negativa del mundo material en el que se encuentra, encerrada, una partícula del mundo divino,

⁶⁰. Prinzivalli y Simonetti, *La teología de los primeros cristianos*, 154.

⁶¹. *Ibid.*, 153.

expulsada de éste, degradada y decaída en un estado de inconsciencia, anhelando liberarse para volver a su ubicación original.

La redención se logra por obra de un redentor divino que, o bien baja del cielo bajo una apariencia humana, o bien hace sentir su presencia de otra manera, a través de un ser humano (Jesús) particularmente digno. Esta obra libera al ser humano, depositario del germen divino, de la servidumbre en la que le mantuvo el mundo material: porque este mundo tuvo su origen en el error o el pecado de un ser divino, principalmente de género femenino (*Sophia*), y había sido plasmado por un Dios inferior, el Demiurgo, el Dios de los judíos.

Cabe señalar que también en el ambiente gnóstico se presentaba la que hemos llamado cristología baja: en el *Libro de Baruc* del gnóstico Justino, Jesús, hijo de José y de María, es elegido por Elohim, una entidad divina positiva, para liberar a los seres humanos del cautiverio en el que los tiene Edén, entidad divina negativa; en la Gnosis de Carpócrates, Jesucristo, mero ser humano, gracias a la santidad de su vida, es fortificado por una potencia que descendió de lo alto, y le permitió superar la hostilidad de los arcontes y ascender a Dios. Por lo demás, en ambiente gnóstico, encontramos más atestiguada la cristología alta, integrada en una concepción compleja del *Pantheon* divino (Pléroma)⁶².

Según Ramón Trevijano, el gnosticismo es un movimiento muy complejo que se caracteriza por cuatro aspectos: a) Un conocimiento teosófico y antroposófico. El ser humano se reconoce en su yo profundo como parte integrante de la divinidad. b) El dualismo anticósmico, entre el yo profundo y el mundo. c) Radicaliza esta escisión entre el yo y el mundo proyectándola sobre la divinidad: el mundo no procede directamente de Dios sino de una divinidad inferior. d) Esta concepción dualista de la realidad se elabora sobre un fondo monista, que se expresa, con el recurso de la mitología, en un doble movimiento de degradación y reintegración de la divinidad⁶³.

En la visión gnóstica, el Dios trascendente se comunicaba mediante una serie de emanaciones que totalizan la plenitud la divinidad. De este Dios (el Padre, el incomprensible, el inconcebible) procede directamente el Todo divino y en última

⁶². Prinzivalli y Simonetti, *La teología de los primeros cristianos*, 82.

⁶³. Ramón Trevijano, *Patrología* (Madrid, BAC: 1994), 72.

instancia, no hay nada que no sea de alguna manera derivación de esa única realidad absoluta. La multiplicidad, el mundo, es fruto de una caída del último de los eones (*Sophía*) emanados a partir del Padre. Este eón salió del *pléroma*, quedando en el vacío exterior. Como un “big bang” mítico, dio origen a la explosión de todo el actual conglomerado de elementos divinos, lo psíquico y lo material. La salvación es la reintegración de estos elementos en el *pléroma* original, identificando así la escatología con la protología sin dar relevancia ni peso a la historia⁶⁴. Como señala H.Ch. Puech,

Lo gnóstico en sentido estricto no se halla caracterizado por la oposición entre la materia y lo divino (que existe en muchos sistemas filosóficos y religiosos): lo que lo define es la oposición entre el mundo y Dios, entre la luz y las tinieblas, lo superior y lo inferior, lo de "arriba" y lo de "abajo". El hombre participa simultáneamente del mundo inferior y de la naturaleza superior: es un destello luminoso aprisionado en la carne. Pero esta dualidad ¿es propia solamente del hombre? Llegamos aquí al problema del dualismo cósmico, de la oposición entre dos principios del mundo mismo⁶⁵.

La Gnosis enseñaba con los maestros de la Iglesia, que el mesías hebreo o el “Cristo animal” venido al mundo estaba unido al Hijo de Dios verdadero; que el Antiguo Testamento, aunque de naturaleza “animal” preparaba –como testamento profético– para el nuevo testamento espiritual, como lo psíquico está sujeto a lo pneumático y se dispone a recibirlo. En el sistema de Valentín, el *pléroma* o mundo intermedio, de estructura compleja, separaba el mundo inferior del Dios superior. Entre el mundo inferior y el superior (*pléroma*) acontecía un drama de salvación destinado a rescatar la chispa divina encerrada en los seres humanos. Cristo era un eón que desciende para salvar a los seres humanos⁶⁶. Este Cristo del mundo superior se unía al Jesús del mundo inferior, mas no al Cristo de los evangelios. Toda unión de lo divino con la materia era impensable, ya que ésta es radicalmente mala. Los hechos y dichos del Cristo terreno son meros signos de realidades que se producen en el mundo superior de los seres intermedios. La salvación no consistía en que el mundo terreno y visible y el ser humano caído con cuerpo y alma se integrasen en Dios, sino en que la “partícula” divina caída volviese a la divinidad. Este

⁶⁴. Ibid., 75.

⁶⁵. Henri-Charles Puech, "Où en est le problème du gnosticisme", *Revue de l'Université de Bruxelles* 39 (1935): 137-58.

⁶⁶. Antonio Orbe, *Cristología gnóstica I* (Madrid: BAC, 1976), 44-47.

retorno se efectuaba por medio del conocimiento. Los tolomeos, procedentes de los valentinianos, pretendían disolver totalmente a Cristo atribuyendo las diversas afirmaciones del prólogo de Juan a sujetos diferentes. Una cosa es el Logos, otra el Unigénito, otra el Salvador y otra el Cristo⁶⁷.

De Valentín se han conservado algunos fragmentos relativamente breves, transmitidos en su mayoría por Clemente de Alejandría: “De uno solo provienen todos. En efecto, se originan de una raíz invisible. Este es el Uno incomprensible, inefable, que está por encima de todos”⁶⁸. “El conocimiento (gnosis) que perfecciona nos lleva a lo inefable. Y el que ha conocido esto es aquel que ha sido llamado”⁶⁹. En el silencio habita la plenitud del Uno, y aquel que lo conoce participa de este reposo”⁷⁰.

No sabemos si Valentín escribió estos fragmentos en Egipto durante su estancia en Roma o en su última etapa en Chipre, sobre la cual informa Epifanio. Al menos los textos egipcios, por razones cronológicas no podrían contener ninguna referencia a Marción. Sin embargo, si examinamos estos fragmentos en busca de huellas de un debate con Marción, algunas formulaciones podrían considerarse ecos de discusiones relevantes⁷¹.

Dicho todo esto, creemos necesario atender a la diversa profundización y actualización que el tema del gnosticismo ha suscitado. Por esta razón hemos considerado oportuno presentar a los diversos autores que han desarrollado distintos enfoques y planteamientos sobre esta cuestión.

El campo de los estudios gnósticos y el debate sobre los términos involucrados experimentaron un cambio sísmico en la década de 1990. El primero fue el trabajo que Michael Williams publicó en 1996 sobre el gnosticismo⁷², argumentando que dicho término había perdido su utilidad en el discurso académico debido a su amplia y diversa categorización. Williams sostiene que el término “gnosticismo” es un constructo moderno

⁶⁷. Grillmeier, *Cristo en la Tradición cristiana*, 240.

⁶⁸. Clemente, *Str.* IV, 13, 93, 1-2.

⁶⁹. Clemente, *Str.* IV, 13, 94, 1.

⁷⁰. Clemente, *Str.* IV, 13, 95, 1.

⁷¹. Christoph Marksches, “Die valentinianische Gnosis und Marcion — einige neue Perspektiven”. In *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung*, ed. By Gerhard May and Katharina Greschat (Berlin: De Gruyter, 2002), 159-176.

⁷² Michael A. Williams, *Rethinking “Gnosticism”: an argument for dismantling a dubious category* (Princeton: Princeton University, 1996), 7-28; 31-50.

que no refleja adecuadamente las complejidades y variaciones de las enseñanzas y literaturas antiguas que se agrupan bajo esta etiqueta. Argumenta que el uso del término ha llevado a una simplificación excesiva y a la creación de categorías que no se ajustan a la realidad histórica. Su interés en los discursos antiguos que consideran la Biblia como la fuente autoritaria de revelación obliga a hacer una distinción significativa entre Dios y el creador del universo. En lugar de “gnosticismo”, Williams propone el análisis de fenómenos específicos. Introduce la categoría de “demiurgo bíblico” (Biblical demiurgical) para describir tales discursos⁷³.

La propuesta de Williams provocó un debate significativo en el campo de los estudios gnósticos. Su obra ha influido en ciertos sectores de la investigación teológica⁷⁴, aunque no se puede decir que ha sido universalmente aceptada. Birger Pearson⁷⁵, por ejemplo, sigue defendiendo la existencia de una religión gnóstica independiente que se originó en un entorno precristiano entre los judíos de Egipto en el siglo I a. C. examinando el gnosticismo antiguo desde sus características esenciales, incluyendo la centralidad del conocimiento (gnosis) como requisito para la salvación, una visión dualista de Dios, la humanidad y el mundo, y la construcción de mitos elaborados a través de los cuales se transmite la gnosis revelada.

David Brakke⁷⁶ ha contribuido a una comprensión más matizada y específica del gnosticismo, enfocándose en la identificación de una tradición concreta basada en mitos y rituales compartidos. Su trabajo ha buscado identificar una tradición y un grupo de textos con un mito cosmogónico común que Ireneo y Porfirio identificaron como derivados de un grupo que probablemente se llamaba a sí mismo “gnósticos”. Brakke sostiene que estos individuos desarrollaron una tradición religioso-filosófica compartida. Evita el uso de tipologías para definir a los gnósticos, ciñéndose a patrones mitológicos y terminología especial compartida, lo cual justifica hablar de una “tradición” identificable. Se refiere a ellos como una sola “escuela de pensamiento” histórica.

⁷³ Mark Edwards, *The Gnostic World* (New York: Routledge, 2019), 11.

⁷⁴ Cf. Mark Edwards, 112.

⁷⁵ Birger Pearson, *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature* (Minneapolis, Fortres Press, 2007).

⁷⁶ David Brakke, *Los gnósticos: Mito, Ritual y diversidad en el cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 2013).

La profesora Karen King pronto siguió con una crítica paralela, sugiriendo interpretar los textos de Nag Hammadi y las fuentes relacionadas sin recurrir a ninguna categoría de “gnosticismo”; más bien, poder leerlos en términos del cristianismo antiguo. En su libro *What is Gnosticism?*⁷⁷ argumenta que el término ha sido utilizado para crear una identidad normativa a través de la creación de un otro, contra el cual definir lo que se considera normativo. King insta a examinar por qué y cómo se crean estas categorías y a reconocer que siempre son provisionales y posicionales⁷⁸.

La literatura gnóstica, en sus tesis fundamentales, no puede considerarse como representativa de la primera teología cristiana. Su dualismo profundo es radicalmente extraño al cristianismo.

La literatura gnóstica, en sus tesis fundamentales, no puede considerarse como representativa de la primera teología cristiana. Su dualismo profundo es radicalmente extraño al cristianismo.

5. Marción (85-160)

Alrededor del año 140, Marción difundió, primero en Oriente y luego en Roma, una doctrina que contraponía al Dios de los judíos, creador del mundo de los seres humanos e inspirador de las Escrituras, al Dios supremo y desconocido que solo la predicación de Jesús había dado a conocer: el primero caracterizado por la justicia reflejada en la ley del talión y el segundo por la bondad, sintetizada en el precepto de Cristo que ordena amar también a los enemigos. El contraste entre ambos Dioses se constituye el centro mismo de la teología de Marción⁷⁹. Para articular esta contraposición de manera más eficaz, Marción elaboró una teología dualista, donde el Dios del Antiguo Testamento, a quien consideraba un demiurgo inferior y justo, se contraponía al Dios del Nuevo Testamento, un ser supremo y benévolo desconocido hasta la llegada de Jesús⁸⁰. Así, la Escritura cristiana, que se oponía

⁷⁷ Karen L. King, *What is gnosticism?* (London, Harvard University Press, 2003).

⁷⁸ Mark Edwards, *The Gnostic World*, 11.

⁷⁹ Cf. Sebastián Moll, *Marción el primer hereje*. Traducción Francisco Javier Molina de la Torre (Salamanca: Sígueme, 2014), 16.

⁸⁰ Adolf von Harnack, *Marcion: The Gospel of the Alien God* (Wipf and Stock Publishers, 2007).

a la judía, basándose en la tradición de Pablo, a quien consideraba el único discípulo de Jesús que había conservado el mensaje puro, libre de toda contaminación judía.

No hay muestras de que Marción haya profundizado la reflexión sobre Cristo: sabemos por lo demás, que el rechazo de la tradición judía fue tan lejos como para negar que Cristo fuera el mesías esperado por los judíos⁸¹, una creencia casi universalmente difundida entre los seguidores del Cristo: para Marción, en cambio, el mesías preanunciado por la Escritura judía estaba por venir. Parece que Marción enseñó la realidad del cuerpo de Jesús, pero le atribuyó un origen celestial, sin nacimiento natural, un origen no humano en este sentido⁸².

La distinción entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento implicaba que Cristo no redimió el pecado de Adán, sino que trajo a la humanidad el mensaje de un Dios bondadoso hasta entonces desconocido y ajeno al mundo. Para este propósito bastaba con asumir una apariencia corporal. Se cuestionó si Cristo realmente nació de María, ya que tal nacimiento habría contaminado al hijo de Dios con el mundo.

Los padres de la Iglesia situaron a Marción entre los gnósticos y ciertos elementos de su doctrina respaldan esta clasificación, particularmente la separación de los dos dioses, el rechazo del mundo y el papel de Cristo como mensajero del conocimiento salvífico. Tertuliano fue uno de los principales opositores de Marción. Argumentó que su teología eliminaba la relación necesaria entre la creación y la redención. Esto fue clave para reafirmar la comprensión católica del único Dios como creador y Salvador.

Sin embargo, otros aspectos de su doctrina, como la creación de una iglesia propia, no encajan con el gnosticismo. Por lo tanto, Marción debe considerarse un fenómeno específico o separado del gnosticismo. Es innegable que con su rechazo del Antiguo Testamento y la creación de su propio canon escriturístico, contribuyó a la clarificación definitiva del canon del Nuevo Testamento, aunque no fue el iniciador del proceso de la delimitación del canon⁸³.

⁸¹. Prinzivalli y Simonetti, *La teología de los primeros cristianos*, 80-81.

⁸². Grillmeier, *Cristo en la Tradición cristiana*, 214.

⁸³. Cf. Drobner, *Manual de patrología*, 142-143.

CAPÍTULO V. EL EJERCICIO REFLEXIVO INICIADO CON JUSTINO

1. Justino (114–168)

Justino de Roma fue el primer autor cristiano que, de manera oficial, cultivó la filosofía e intentó introducirla legítimamente en el pensamiento cristiano⁸⁴. Fernando Rivas, en su obra “*San Justino*”, transcribe sus primeras palabras sobre la filosofía:

Desde que tuve uso de razón había sentido una profunda admiración por Sócrates y la manera de enfrentarse a los problemas fundamentales de la existencia que tenían las diferentes escuelas filosóficas. Me sentía atraído por la autoridad casi sacral que concedían a sus fundadores (“lo ha dicho él”, decían los seguidores de Pitágoras, y todo lo demás sobraba), la libertad de los filósofos ante toda atadura y su renuncia por lo que consideraban innecesario⁸⁵.

En el prólogo del *Diálogo con Trifón*, Justino se presentó a sí mismo como filósofo⁸⁶. Esta identidad filosófica se refleja en las dos obras suyas que han llegado hasta nosotros⁸⁷, las cuales exploramos.

Justino, quien también se refería al cristianismo como “filosofía” describiéndolo como “la filosofía segura y provechosa”⁸⁸, adoptó algunas categorías filosóficas, entre las cuales destacó el esquema medioplatónico, usado para expresar la relación del Logos, es decir, del Cristo preexistente como Hijo de Dios y Dios Padre. Es importante señalar que este esquema medioplatónico de la divinidad ya estaba presente en el gnosticismo valentiniano, más allá de su lenguaje mitológico, así como en el pensamiento judío de Filón,

⁸⁴. Francisco García Bazán, “En los comienzos de la filosofía cristiana: La actitud de los escritores eclesiásticos y de los gnósticos ante la filosofía.” *TyV* 43, n°. 2-3 (2002): 258.

⁸⁵. Fernando Rivas, *San Justino, intelectual cristiano en Roma* (Madrid: Ciudad Nueva, 2016), 23.

⁸⁶. Cf. Justino, *Diál.* 1-2. Lo hace a través de una imagen, describiéndose en su encuentro con Trifón como alguien que porta el manto de filósofo, y a través del relato autobiográfico, donde se presenta como buscador de la verdadera filosofía. Cuanto de histórico o de redaccional tiene el relato es un tema ampliamente debatido sobre el que no nos pronunciaremos, pero aun cuando se considerara el itinerario relatado una ficción, no se puede negar la convicción que Justino tiene de sí mismo como filósofo.

⁸⁷. Viviana L. Félix, “La relación entre razón y revelación en la antropología de Justino mártir.” *TyV* 52/1-2 (2011): 35.

⁸⁸. Justino, *Diál.* 8.

como hemos mencionado anteriormente⁸⁹. Aun cuando todavía no existía una clara regla de la fe, en Justino sí afloraba ya una incipiente fórmula trinitaria, donde aparecen el Hijo y el Espíritu en segundo y tercer lugar. Proponemos una textura de puntos clave, para mantener la coherencia de ideas y facilitar la profundización:

1. Fórmulas trinitarias y estructura del culto. Justino presentó una incipiente fórmula trinitaria que muestra un orden en la adoración: primero el Padre, luego el Hijo, y en tercer lugar el Espíritu Santo. Esta jerarquización es notable en su obra, donde el Hijo y el Espíritu aparecen como intermediarios entre el Dios trascendente y la creación. A pesar de que aún no existía una definición teológica formal de la Trinidad, Justino colocó al Hijo y al Espíritu dentro del esquema divino, subrayando la importancia de ambos en la revelación y en el culto cristiano.

Se nos da también nombre de ateos. Y, si de esos supuestos dioses se trata, confesamos ser ateos; pero no respecto del Dios verdaderísimo, Padre de la justicia y de la castidad y de las demás virtudes, en quien no hay mezcla de maldad alguna. A él y al Hijo, que de él vino y nos enseñó todo esto, y al ejército de los otros ángeles buenos que le siguen y son semejantes y al Espíritu profético, les damos culto y adoramos, honrándolos con razón y verdad, y enseñando generosamente a quien quiera saberlo, lo que nosotros hemos aprendido. Con razón también honramos a Jesucristo, que hemos aprendido ser el Hijo del mismo verdadero Dios y a quien tenemos en segundo lugar, así como al Espíritu profético, a quien ponemos en el tercer puesto⁹⁰.

2. Incomprensibilidad de Dios y revelación del Logos. Justino siguió la tradición filosófica y religiosa que afirmaba la incomprensibilidad de Dios, y por otro, la revelación de este Dios único en el Logos⁹¹. «Solo Dios es increado e incorruptible y por esta misma razón es Dios, mientras que todo lo demás que viene después de él es creado y corruptible»⁹².

Dios Padre, siendo inmutable, invisible, inconmensurable, infinito, se ha revelado y manifestado a través de su Logos, que es su Hijo. Esta teología de la revelación le llevó a iniciar el desarrollo de la teología trinitaria tratando de comprender cómo este Logos de Dios existiendo en Dios, numéricamente distinto, no significa una división en Dios. Justino

⁸⁹. Cf. Prinzivalli-Simonetti, *La teología de los primeros cristianos*, 48.

⁹⁰. Justino, *1 Apol.* 6, 1-2.

⁹¹. Cf. Trevijano, *Patrología*, 105-114.

⁹². Justino, *Dial.* 5,4.

fue el primer autor cristiano que especuló sobre la generación del Verbo⁹³. En nuestra investigación, todo este proceso de la gestación de los trasfondos de pensamiento teológico ilumina con fuerza la aparición de la propuesta origeniana. Justino utilizó el término Logos para justificar que el cristianismo, aun siendo muy joven, era la verdadera religión y que Jesucristo, aun apareciendo en la historia en un momento determinado, es el Salvador de todos los seres humanos. Esta teología de la revelación abrirá el cristianismo a su máxima extensión y a la afirmación clara de su universalidad⁹⁴.

3. Peligro de subordinacionismo. Conjuró el peligro de una racionalización de la fe cristiana con su sentido de la tradición, frente al cual sus inclinaciones filosóficas ocuparon un segundo rango. Su eclecticismo filosófico es muestra de lo mismo. El contacto con la filosofía contemporánea fue, al final, necesario porque el cristianismo solo podía llegar así a las clases cultas del mundo mediterráneo y presentar sus propios valores para ellas. No obstante, el nuevo paso fue un riesgo. Cuando el platonismo medio y el judaísmo alejandrino sostuvieron la trascendencia absoluta, la invisibilidad e incognoscibilidad y unicidad de Dios, el Logos que invocaban los cristianos quedó reducido al mero papel de mediador subordinado. Se pensó que Dios Padre, por su trascendencia absoluta, no podía relacionarse activamente con el ser humano. El peligro de subordinación era evidente. Este peligro crecía con la idea de que la procesión del Logos iba unido estrechamente a la creación del mundo, como también a la creación y redención del ser humano. Cuando Justino llamó al *Logos* el servidor, el apóstol, el ángel de un Padre absolutamente trascendente, le atribuyó una trascendencia disminuida, si no la condición creatural. Compara al Logos con Hermes, el intérprete del *logos* de Zeus⁹⁵.

4. El Logos como razón universal y salvación para todos. Justino retomó un tema ya conocido desde Filón: Platón y otros grandes filósofos habían tomado prestadas algunas de sus principales teorías del Pentateuco, del que habían llegado a tener conocimiento a través de traducciones griegas hechas en Egipto y, en su búsqueda de la verdad y la sabiduría, habían encontrado la forma definitiva de ambas en el Logos eterno de Dios,

⁹³. Basil Studer, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993), 87.

⁹⁴. Cf. Idem., 88.

⁹⁵. Grillmeier, *Cristo en la Tradición cristiana*, 255.

inmanente al orden mismo de las cosas y accesible a todas las personas moralmente íntegras.

5. Jesucristo como encarnación del Logos y cumplimiento de las Escrituras. La declaración más audaz y famosa de Justino acerca de esta identidad eterna de Cristo como la razón o Logos de Dios la encontramos en su *Primera Apología*, donde el filósofo cristiano afirmó:

Se nos ha enseñado que Jesucristo es el Primogénito de Dios, y hemos testificado que él es la razón (λόγος) de la que participa todo el linaje humano. Y así, todos los que han vivido conforme a esta razón son cristianos, aunque se les llamase ateos: como, entre los griegos, Sócrates, Heráclito y otro como ellos; entre los bárbaros, Abrahán, Ananías, Azarías y Misael, y Elías, y otros muchos cuyas obras y nombres no deseo mencionar ahora, sabiendo que sería una tarea larga. De igual modo, los que vivieron sin razón (λόγος) eran unos malvados, enemigos de Cristo y asesinos de los que vivían por la razón; pero todos los que viven ahora según la razón (λόγος) son cristianos, valientes e imperturbables⁹⁶.

El esfuerzo de síntesis que realizó Justino fue considerable. De una sola vez, identificó al Jesús de los evangelios tanto con el objeto de la profecía del Antiguo Testamento y sus modelos de referencia, como con la razón divina que guía el cosmos: la mente divina capaz de participar en las actividades y el conocimiento que caracterizan la búsqueda de la mente humana. Las implicaciones son enormes: para Justino, una ética filosófica seria era esencialmente la misma que se enseñaba en la Escritura resumida de la manera más perfecta en las enseñanzas morales y las parábolas de Jesús: la Sabiduría divina, mediante la cual Dios formó y aun guía el mundo⁹⁷, es una presencia universal que se ha encarnado y personificado en el carpintero de Nazaret. Cristo se convirtió implícitamente, para Justino, en la norma de una recta búsqueda filosófica de la verdad, en el contenido implícito de todo intento del filósofo por conducir a otros a la libertad y la integridad personal⁹⁸. El lenguaje y los conceptos del platonismo y del estoicismo –todos esos términos que llamaríamos “filosóficos” en el sentido más habitual– se encontraban a disposición de Justino y sus colegas, no como signo de una alternativa religiosa, sino como

⁹⁶. Justino, *Apol.* 1, 46.

⁹⁷. Cf. por ejemplo, *Prov* 8,22; *Sal* 104, 24.

⁹⁸. Grillmeier, 256.

herramientas para profundizar en el propio conocimiento de las imágenes y los relatos bíblicos que se presentaban así en su inteligibilidad, como fundamentos de un saber religioso de alcance universal.

6. El Logos preexistente y las teofanías. En este sentido, Justino no dudó en identificar al Jesús de los Evangelios y de la devoción cristiana con el Dios de las escrituras hebreas. Larry Hurtado ha señalado que Justino se hizo eco de la práctica (que se puede identificar en otros documentos judeocristianos de los siglos I y II) de reconocer en el nombre “Jesús” una forma del nombre sagrado e impronunciable de Dios⁹⁹. No es solo un nombre lo bastante poderoso como para expulsar demonios, como sugiere Justino en su *Diálogo*¹⁰⁰, sino “el nombre de Dios mismo”¹⁰¹.

Al igual que la Sabiduría y el Logos de Dios, el nombre de Jesús tiene un poder que se diferencia de aquel que ostenta el Dios de Israel y, al mismo tiempo, encarna los planes ineludibles de Dios. Tanto en las *Apologías* como en su *Diálogo con Trifón*, Justino se preocupó principalmente por demostrar a sus lectores judíos y cristianos –sobre todo a aquellos que buscaban un significado religioso en la filosofía, incluido el emperador Marco Aurelio y sus herederos– que la fe y las prácticas de la comunidad cristiana daban cuenta de las más profundas aspiraciones del corazón humano en su búsqueda del Misterio trascendente.

7. Analogía del fuego y la generación del Hijo. Basándose y, alterando ligeramente, el dicho de Jesús en el evangelio de *Mateo*, “nadie conoce al Padre sino el Hijo y nadie conoce al Hijo sino el Padre y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar” (*Mt* 11, 27), Justino insistió en que la revelación de Jesús hacía posible en el tiempo presente una comprensión completa de los hechos clave de la historia de Israel, como el encuentro de Moisés con la palabra salvadora de Dios en la zarza ardiente.

⁹⁹. Cf. Larry Hurtado, *Señor Jesucristo* (Salamanca: Sígueme, 2008), 723. Hurtado escribe: “Mi propuesta es que los escritos de Justino Mártir nos ofrecen el ejemplo más antiguo que ha llegado a nosotros de un cristiano proto-ortodoxo que trata seriamente de articular una interpretación de Jesús como alguien divino, en términos que esperaba fuesen comprensibles y convincentes tanto para sus interlocutores judíos como para la cultura general”.

¹⁰⁰. Justino, *Diál.* 30, 3; 76, 6-7.

¹⁰¹. *Ibid.* 75.

8. El nombre de Jesús y su poder. Por otra parte, en la línea con la tradición ortodoxa, los intereses intelectuales de Justino marcaron el comienzo de la teología en el sentido pleno: como compromiso de la fe con la razón y la transformación de la razón por la fe. El *logos* de los filósofos se habría convertido para la Iglesia en carne, en alimento tangible e inmediato, pues se había encarnado en el Señor de la Iglesia. Para los cristianos del siglo II, Jesús es el Hijo y la Palabra de Dios que ha asumido nuestra carne en toda su vulnerabilidad. Y este hacerse carne significa que los seres humanos comparten, a través de él, un acceso sin precedentes al Dios que está más allá de todas las cosas¹⁰².

Si bien la ficción literaria recoge el eco de las discusiones reales de aquella época entre los judíos y los cristianos, esto nos obliga a ceñirnos a lo esencial del debate, que básicamente está oponiendo dos sistemas coherentes de interpretación de las Escrituras: el sistema cristiano que ve en Jesús al Cristo, es decir, al Mesías, clave de las Escrituras, contradiciendo radicalmente a la interpretación rabínica, para la que el Mesías está aún por venir. Justino se constituyó en el primer testigo de una argumentación bíblica organizada a partir de la relación entre los dos Testamentos. Dios es siempre del mismo modo, invariable y causa de todo lo que existe¹⁰³.

Es a la vez, el “padre del universo”, ingénito (ἀγέννητος), no tiene nombre impuesto, porque todo lo que lleva un nombre supone otro más antiguo que se lo impuso. Los nombres de Padre, Dios, Creador, Señor, Dueño, no son propiamente nombres, sino denominaciones tomadas de sus beneficios y de sus obras¹⁰⁴.

Pero el nombre de “Padre” no le corresponde a Dios solamente en relación con la creación. A la mención del Padre acompaña la del Hijo, con lo cual la paternidad adquiere un sentido nuevo y más profundo. Consideramos que aquí aparece un *punto de inflexión* para el ahondamiento que será determinante en la reflexión de los principios del cristianismo sobre la paternidad de Dios y para nosotros de alta importancia. Así continúa el texto recién citado: «En cuanto a su Hijo, aquel que sólo propiamente se dice Hijo, el Verbo, que está con él antes de las criaturas, y es engendrado cuando al Principio Dios creó

¹⁰². Daley, *Cristo el Dios visible*, 97.

¹⁰³. Cf. Justino, *Dial.* 3,5.

¹⁰⁴. Justino, 2 *Apol.* 5, 1.

y ordenó por su medio todas las cosas, se llama Cristo por su unción, y por haber Dios ordenado por su medio todas las cosas»¹⁰⁵.

Nos encontramos con la idea de una “generación”, evidentemente sugerida por los nombres de Padre e Hijo, que Justino recibió del Nuevo Testamento. El Hijo o Verbo está con Dios antes de las criaturas (cf. *Jn* 1, 1-3). Podemos pensar que su “generación” está relacionada con la creación, es decir, que el Verbo ha venido a la existencia cuando Dios ha querido crear todas las cosas por su medio. Así vino a la existencia el Hijo de Dios que es Dios¹⁰⁶. El nacido de María no vino a la existencia en el momento del nacimiento humano; el Hijo del Hacedor del universo preexiste como Dios (siendo Dios) y fue engendrado como hombre de una virgen:

Aun cuando yo no pudiera demostrar que el Hijo del Hacedor del universo preexiste como Dios y que ha nacido hombre de una virgen, nada pierde por ello la prueba de que Jesús es el Cristo de Dios sino que, demostrado como está totalmente que Él es el Cristo de Dios –cualquiera que sea su naturaleza– si no logro demostrar su preexistencia y que, conforme al designio del Padre, se dignó nacer con nuestras mismas pasiones, revestido de carne, lo único justo será decir que yo he errado en mi demostración, pero no negar que Él es el Cristo, aun cuando apareciera hombre nacido de hombre y se demostrara que sólo por elección fue hecho Cristo¹⁰⁷.

La preexistencia del Hijo a la generación humana se muestra en su presencia en las teofanías del Antiguo Testamento; éstas son propiamente manifestación del Hijo, según la conocida tesis de Justino, que tantos seguidores tendría en los primeros siglos cristianos¹⁰⁸. Lo mismo digamos de su doctrina acerca de las semillas del Logos derramadas en todo el género humano¹⁰⁹.

Y las palabras de David: En los esplendores de tus santos, del vientre, antes del lucero de la mañana, te engendré: Juró el Señor y no se arrepentirá: tú eres sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec (Sal 110, 4), ¿no significan para vosotros que desde lo antiguo y por vientre humano había de engendrarle el que es Dios y Padre del universo? Dios, como principio antes de todas las criaturas, engendró cierta potencia racional de sí

¹⁰⁵. Justino, 2 *Apol.* 5, 22.

¹⁰⁶. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 192.

¹⁰⁷. Justino, Cf. *Dial.* 48, 2-4.

¹⁰⁸. Cf. *Ibid.*, 56, 1ss.

¹⁰⁹. Cf. *Ibid.*, 64, 82.

mismo, la cual es llamada también por el Espíritu Santo “Gloria del Señor” y en otras ocasiones, también es llamado “Hijo”¹¹⁰.

Jesús, el Verbo, es Hijo de Dios en sentido muy real. De ahí la frecuente mención de su generación, mientras que el Padre es ingenerado: Jesucristo es propiamente el único Hijo nacido de Dios, engendrado por “el que es Dios y Padre del universo”¹¹¹. Siendo su Verbo, primogénito y fuerza de Dios (πρωτότοκος καὶ δύναμις). ¿Cómo se realiza esta generación?¹¹²

Porque no puedo yo tener por verdadero lo que dogmatiza la que entre vosotros se llama herejía, ni los maestros de ellas son capaces de demostrar que habla Dios con los ángeles o que el cuerpo humano es obra de ángeles. Sino que este brote, emitido realmente del Padre, estaba con Él antes de todas las criaturas y con ése conversa el Padre, como nos lo manifestó la palabra por boca de Salomón al decirnos que antes de todas las criaturas fue por Dios engendrado como principio y progenie este mismo que por Salomón es llamado Sabiduría¹¹³.

Todas esas denominaciones le vienen de estar al servicio de la voluntad del Padre y de haber sido engendrado por el querer del Padre.

¿Y no vemos que algo semejante se da en nosotros? En efecto, al emitir una palabra, engendramos la palabra, no por corte, de modo que se disminuya la razón que hay en nosotros al emitirla. Algo semejante vemos también en un fuego que se enciende de otro, sin que disminuya aquel del que se tomó la llama, sino permaneciendo el mismo. El fuego encendido también aparece con su propio ser sin haber disminuido aquel de donde se encendió¹¹⁴.

Encontramos aquí altas resonancias con respecto a las elaboraciones que posteriormente presentará Orígenes. Aquí será la palabra de la Sabiduría la que le prestará su testimonio, por ser ella misma Dios engendrado del Padre del universo. Justino fue quien plantea la cuestión del “otro Dios”. En el *Diálogo con Trifón*, afirmó en varias ocasiones que hay “otro Dios” distinto del Padre. Esta Potencia que la palabra profética llamada

¹¹⁰. Justino, 1 Apol. 23,2. El Verbo es el πρῶτον γέννημα, primer retoño de Dios.

¹¹¹. Justino, Dial. 63,3 (414); de nuevo la paternidad se ve en relación con la creación; parece que de ésta se pasa a la paternidad respecto del Verbo.

¹¹². Cf. A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, 565ss; M. Simonetti, *Studi sulla cristología del II e III secolo* (Roma: 1993), 75.81. Cf. También Dial. 61, 1-2, “brote emitido por el Padre”, προβληθὲν γέννημα; hay tal vez influjos gnósticos en la terminología, 192.

¹¹³. Dial. 61, 1-2.

¹¹⁴. Justino, Dial. 61, 1-3.

juntamente “Dios y Ángel”, no es sólo distinta por el nombre, como la luz del sol, sino numéricamente otra. Esta Potencia es engendrada por el Padre, por poder y voluntad suya, pero no por escisión o corte, como si se dividiera la sustancia (οὐσία) del Padre, al modo que las otras cosas todas que se dividen o cortan. En el contexto de la discusión, Justino propuso su doctrina cristológica, según la cual Jesucristo se identifica con el Logos, el Hijo de Dios, creador y rector del mundo, autor de las apariciones de Dios a los patriarcas y a Moisés, descritas en los primeros libros de la Escritura.

En efecto, mediante la interpretación alegórica, ampliamente aceptada en ese tiempo, –pues también estaba difundida entre los filósofos griegos, sobre todo estoicos, con el fin de hacer cuadrar las tradicionales fábulas mitológicas con sus ideas– Justino logró unificar la economía del Antiguo Testamento con las del Nuevo Testamento, en el nombre de Cristo, preanunciado en aquella y revelado en ésta.

La concepción de Justino sobre el Logos como entidad divina intermedia entre Dios y el mundo y como intermediario único por el cual Dios entra en relación con el mundo, era intrínsecamente subordinante y, por eso, habría de despertar la oposición de quienes le reprocharían afirmar a un Dios mayor y otro menor. Pero a pesar de estas críticas, la doctrina de Cristo Logos divino en el sentido de revelación de Dios al mundo estaba destinada a tener larga vida¹¹⁵.

2. Teófilo de Antioquía (†183)

Teófilo de Antioquía, según relata Eusebio, fue el sexto sucesor de los apóstoles en la Iglesia de Antioquía¹¹⁶. Si observamos atentamente sus textos sobre la generación del Logos evidenciamos su proximidad a Tertuliano. Ambos sitúan a Dios solo en el principio, pero con el Logos inmanente. Un Logos que inmediatamente es engendrado para obrar la creación, pues antes de la creación ya estaba asistiéndole como consejero.

Ambos vieron una confirmación de la divinidad del Logos y de la diferencia entre Dios y el Logos ofreciendo una exégesis semejante del *Sal* 44, de *Prov* 8, 22 y de *Jn* 1,1.

¹¹⁵. Manlio Simonetti, “Justino”, en *Diccionario de Literatura Patristica*, dir. F. Rivas, A. Di Berardino, G. Fedalto y M. Simonetti (Madrid: San Pablo, 2010), 1008–1010.

¹¹⁶. Eusebio, *hist. eccl.* IV, 21.

Teófilo, sin embargo, entregó en estos textos un tratamiento más diferenciado de la Sofía y el Logos que Tertuliano. La teología del Logos de Teófilo no es “monarquiana” sino binitaria. Todavía no había estallado la controversia patripasiana, que induciría más adelante a Tertuliano a introducir algunas matizaciones.

¿Cuáles son las innovaciones importantes que propuso Teófilo de Antioquía con respecto a la doctrina del Logos? Encontramos en él la doble fase de la relación Dios-Logos expresada con terminología estoica debidamente adaptada y con el apoyo escriturístico de *Prov* 8, 27-29 y *Gn* 1,1: «El Logos antes es inmanente a Dios (ἐνδιάθετος) y después es emanado (προφορικός), generado (ἐγέννεσε) para crear y gobernar todas las cosas providencialmente, además sin que Dios se quede sin él». «El Logos también es llamado Señor, Espíritu de Dios, Sabiduría, Potencia del Altísimo»¹¹⁷.

De estas denominaciones, la de Sabiduría es, con mucho, la más importante ya que varias veces Teófilo la colocó junto con la del Logos en actividad durante la creación. De hecho, encontramos en el *Ad Autolycum*, a propósito de esta actividad cosmológica y, en general, de la relación Dios-Logos, dos series paralelas de afirmaciones a las que debemos aproximarnos con atención. En la primera el Logos está solo y, en cualquier caso, en una posición prominente: en la historia de la creación de *Génesis* 1, el Logos –como sugiere *Jn* 1,1– es “en el principio” (ἀρχή), gracias al cual Dios creó el cielo; es el mandato (διάταξις) que brilla como una luz en la casa¹¹⁸: «Dios hace todas las cosas por medio de su Logos¹¹⁹; el Logos, por medio del cual Dios creó todas las cosas de la nada¹²⁰, que es su Hijo, su Potencia y su Sabiduría, se le apareció a Adán en el paraíso»¹²¹.

En la otra serie, el Logos es acompañado por la Sabiduría en posición paritaria: «Dios ha hecho todas las cosas por medio de su Logos y de su Sabiduría y a través de ellos las cuida y las vivifica»¹²².

¹¹⁷. Teófilo de Antioquía, *Ad Autol.* II,10,2-5.

¹¹⁸. Cf. *Ibid.*,13,6.

¹¹⁹. *Ibid.*,18,1.

¹²⁰. *Ibid.*,10,1.

¹²¹. *Ibid.*,22,1.

¹²². *Ad Autol.* I,7,2.

Después de haber dicho que Dios ha creado con el Logos todas las cosas, interpretando las palabras de Dios en Gn 1, 26, “Hagamos al ser humano a imagen y semejanza”, Teófilo sostuvo que Dios se dirigió a su Logos y a su Sabiduría, también aquí definidos a la manera de Ireneo, como “las manos de Dios”. Introduciendo por primera vez el término Trinidad (τριάς), Teófilo precisó: Dios, su Logos y su Sabiduría¹²³, nombrando a la Sabiduría en el lugar que tradicionalmente había sido del Espíritu Santo¹²⁴.

Resulta claro que Teófilo recalcó la función ministerial del Logos y de la Sabiduría de Dios en la actividad de la creación y del gobierno del mundo, ejercida principalmente por Dios, a veces sin ser mencionados ni el Logos ni la Sabiduría¹²⁵. Pero dentro de esta condición ministerial, las funciones del Logos y de la Sabiduría no se presentaban perfectamente paralelas. De hecho, la Sabiduría era colocada junto al Logos casi exclusivamente en su función cosmológica, evidentemente porque lo sugiere *Prov* 8, mientras que el papel del Logos era mucho más extenso, ya que también colaboraba con Dios en el gobierno del mundo, ocupando la función de sujeto de las teofanías veterotestamentarias, enviado por Dios a un lugar determinado¹²⁶: el Logos, Potencia y Sabiduría de Dios, iba al paraíso y hablaba con Adán.

En este contexto, en el que el Logos es también llamado Hijo de Dios, cosa que no se dice nunca de la Sabiduría, Dios es definido platónicamente como “el Padre de todas las cosas”, mientras que es evidente la reticencia de Teófilo a definirlo como “Padre del Logos”, quizás para evitar coincidir con los mitos griegos sobre la paternidad de Zeus.

Los desfases que el escrito de Teófilo presenta cuando trata del Logos y de la Sabiduría, deben explicarse hipotetizando sobre este particular punto de la interferencia de dos esquemas: uno binario y otro ternario. El binario, estructural en la doctrina del Logos, resuelve la relación Dios-mundo a través de la mediación totalizadora del Logos, cuyas diferentes denominaciones, incluyendo la de “Sabiduría”, indican las diversas maneras en que obra en el mundo¹²⁷.

¹²³. *Ad Autol.* II,15,4.

¹²⁴. Cf. Prinzivalli y Simonetti, *La teología de los primeros cristianos*, 99-101.

¹²⁵. Cf. *Ad Autol.* II, 28-34.

¹²⁶. Cf. *Idem.*, 22,1.

¹²⁷. Cf. Prinzivalli y Simonetti, 100.

En cambio, el esquema ternario coloca la Sabiduría junto al Logos, en la función ministerial que exalta la actividad directa en la creación y en el gobierno ejercido por Dios mucho más que el esquema binario. Es una concepción judeocristiana en la cual la identificación Sabiduría-Espíritu Santo fue facilitada por el género femenino que también el Espíritu tiene en el idioma hebreo.

Cabe señalar que este esquema ternario de Teófilo subordinaba al Logos y a la Sabiduría con respecto a Dios en igualdad de condiciones presentándose como de origen completamente diferente. Teófilo no parecía plantearse el problema de la compatibilidad de la presencia del Logos (y de la Sabiduría) junto a Dios, con la tradicional convicción de la unicidad de Dios. Por ello, hablaba de la monarquía divina, a la manera de Justino, como el señorío ejercido por un único Dios supremo a través de uno o dos intermediarios¹²⁸.

3. Ireneo de Lyon (130–202)

Ireneo de Lyon desarrolló su teología principalmente como una refutación a la teología gnóstica, especialmente a la valentiniana. En el siglo II, la lucha contra el gnosticismo fue un factor decisivo en el proceso de consolidación o constitución de la gran Iglesia¹²⁹. El contexto era de crisis generada por las doctrinas gnósticas y marcionitas que menospreciaban la creación y al Dios Creador que diferenciaban del Dios Supremo revelado por Jesucristo. Allí Ireneo propuso un pensamiento teológico en consonancia con la regla de la fe, la tradición apostólica transmitida públicamente en la Iglesia y respaldada por la sucesión apostólica.

El lenguaje mítico exuberante de los gnósticos y su falta de moderación en lo referente a la teología trinitaria llevaron a Ireneo a no abordar explícitamente el tema de la generación del Hijo, aunque existió una concreta aproximación. La teología de Ireneo se centró precisamente en la creación, cuestión que generaba gran desprecio entre sus adversarios. Solo existe un único Dios que es Padre, Señor y soberano de todo, creador de todas las cosas, Dios es inefablemente único: «Dios creador hizo todas las cosas por su

¹²⁸. Ibid., 102.

¹²⁹. Trevijano, *Patrología*, 67.

propia y libre decisión, sin que nadie le empujara a ello; pues él es el único Dios, el único Señor, el único Creador, el único Padre, el único Soberano de todo, el que da existencia a las cosas. ¿Cómo podría haber sobre él otra totalidad (*pléroma*), otro principio, otro poder u otro Dios?»¹³⁰.

Esta unicidad de Dios no impide que en el interior de Dios pueda ser afirmada una pluralidad. Dios, que es inefablemente único, tiene en sí su Verbo y su Sabiduría desde toda la eternidad. Pero, a diferencia de los gnósticos, este interior de la vida de Dios no lo conocemos gracias a la especulación sobre la emanación de los eones, sino por la revelación de la economía de la salvación. Es esta economía de la salvación la que nos manifiesta la interioridad plural de Dios: Padre, Hijo y Espíritu. A pesar de que Dios es inconmensurable, incomprensible y transcendente, podemos conocer a Dios por medio de la revelación de su Verbo y su Sabiduría. Pero este conocimiento no nos llevaría a saber cómo se lleva a cabo el misterio íntimo de Dios, es decir, cómo es la generación del Verbo y las procesiones divinas¹³¹.

Por esta razón, Ireneo rechazó la analogía utilizada por los gnósticos para explicar la generación del Verbo, en concreto, con la emisión de la palabra humana. Para Ireneo, comprender la generación del Verbo de la misma manera que el ser humano profiere una palabra humana fue inaceptable, en tanto suponía un craso antropomorfismo al transferir al Verbo eterno de Dios la génesis sensible y material del ser humano. No era posible aplicar esa analogía, ya que Dios es idéntico a su Verbo y la simplicidad y homogeneidad absolutas en Dios no nos lo permite¹³². Ireneo, negándose a investigar cómo el Verbo ha sido engendrado por Dios, apoyándose en la lectura de *Is 53, 8* según la versión de los LXX, afirmó la coexistencia del Verbo con el Padre desde toda la eternidad: «El Hijo que coexiste siempre con el Padre, desde el principio revela al Padre a los ángeles, a los arcángeles y a todos los que Dios quiere revelarse¹³³. Por eso puede afirmar con toda claridad que el Hijo

¹³⁰. Ireneo, *Adv. Haer.* II,1,1.

¹³¹. Ángel Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario*, 287-288.

¹³². Cf. *Adv. Haer.* II, 28,4.

¹³³. Cf. *Ibid.*, 11,6.

de Dios no comenzó a existir en aquel momento, sino que desde siempre existía con el Padre»¹³⁴.

La coexistencia del Verbo con el Padre es *desde siempre*. ¿Significa esta expresión que la generación es eterna? Ireneo no dijo nada explícito al respecto, sin embargo insistió en la preexistencia del Hijo como Verbo de Dios y su participación en la creación, defendiendo que el Hijo no fue creado ni tuvo un inicio temporal. Esta generación es *desde siempre*, es decir, por “siempre”, es decir, al menos desde que hay tiempo, desde que hay creación, coexiste el Hijo con el Padre”¹³⁵. Así aplicó esta particular forma de entender la co-existencia desde siempre del Verbo a la Sabiduría, es decir, al Espíritu: «Hemos demostrado ampliamente que el Verbo, es decir, el Hijo, ha estado siempre con el Padre. En cuanto a la Sabiduría, que es el Espíritu, estaba también junto a él antes de la creación del mundo»¹³⁶. La escuela francesa ha interpretado que Ireneo sugería implícitamente la eternidad de la generación del Hijo. Rousseau argumenta que la preexistencia que describe Ireneo está enraizada en una concepción no temporal del Verbo, aunque Ireneo no utilice la terminología precisa de “generación eterna” que se desarrollará posteriormente¹³⁷.

El Creador no es un Dios inferior y dependiente, es el Dios trinitario, puesto que el Padre ha creado todas las cosas gracias al ministerio de sus dos manos, el Hijo y el Espíritu Santo. En el vértice de las criaturas está el ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios y solo el Unigénito de Dios conoce la intimidad del Padre. Él la da a conocer encarnándose, porque el ser humano no tiene otro modo de conocer como no sea el de ver y oír. Por eso Dios se adecúa a la indigencia y debilidad de la criatura humana, para que el ser humano pueda acercarse a su gloria protegido por la sombra de la carne de Cristo¹³⁸.

¹³⁴. *Adv. Haer.* II, 28,6.

¹³⁵. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 207.

¹³⁶. *Adv. Haer.* III, 20,3.

¹³⁷. Adelin Rousseau, “La doctrine de saint Irenée sur le préexistence du Fils de Dieu da Dém. 43”, *Le Muséon* 89 (1971) : 5-42.

¹³⁸. Juan José Ayán, “Ireneo”, en *Diccionario de literatura patristica*, dir. Fernando Rivas Rebaque, Angelo Di Berardino, Giorgio Fedalto y Manlio Simonetti (Madrid: San Pablo, 2010), 930.

Ireneo encontró en las teofanías de Dios, que aparecen en el Antiguo Testamento, la manifestación del Hijo. Con Justino, comprendió que en dichas teofanías es siempre el Hijo el que se manifiesta, aunque allí, todavía, de manera imperfecta y parcial.¹³⁹

Le encontramos defendiendo sobre todo la auténtica encarnación de Jesucristo y la verdadera historicidad de su acción redentora, e intentando demostrarlas por la Biblia y la Tradición. Pero este Cristo verdadero Dios y ser humano, debe ser modelo y centro real de la “unidad” frente a cualquier dualismo del cosmos y la historia. La unidad que defendió Ireneo es la unión de Logos y carne en Cristo. Se podría esperar que esto convirtiera su cristología en algo que cabe llamar ya *cristología del Logos* y que se ocupa del problema de la interpretación de la unidad de Cristo.

Sin embargo, su concepto del Logos reflejó menor influencia de los filósofos griegos que de los apologistas antes de él y, sobre todo, de los alejandrinos después de él. Por otra parte, Ireneo compartió todo el gusto por el Logos que distinguió al siglo II en general y a Justino en particular. La encarnación no fue, en su pensamiento, sino el final de una serie inabarcable de revelaciones del Logos que comenzó con la creación del mundo¹⁴⁰.

Al avanzar en la abstención de Ireneo sobre la cuestión de las relaciones intradivinas, vemos que se negó explícitamente¹⁴¹ a indagar el modo inefable de la generación divina, que solo el Padre y el Hijo pueden conocer. A diferencia de Justino, bien conocido por Ireneo, tuvo clara la percepción de la necesidad de equilibrar la presencia, junto a Dios Padre, del Hijo Logos y del Espíritu Sabiduría, con la concepción de la unicidad de Dios. Comprendiendo que el esquema ternario parecía ser más adecuado, ya que acentuaba la función ministerial del Logos y de la Sabiduría, “las manos de Dios” como meras ejecutoras de la voluntad divina, a veces Ireneo unificó la articulación Padre-Logos-Sabiduría hasta llegar a una auténtica identificación, en la que los dos ministros aparecen solo como aspectos, facultades operativas del único Dios: «El Padre ha hecho por sí mismo,

¹³⁹. Cf. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 291.

¹⁴⁰. Cf. Ireneo, *Adv. Haer.* II, 2,4.

¹⁴¹. Cf. *Ibid.*, II, 28, 6.

es decir, a través del Logos y de la Sabiduría, el cielo, la tierra¹⁴². El Demiurgo según el amor es Padre, según la potencia es Señor, según la Sabiduría es nuestro Creador»¹⁴³.

El esquema binario, tan subordinando como el ternario, era más adecuado para enfatizar la distinción personal del Hijo, en cuanto único intérprete de la voluntad del Padre y verdadero autor de la creación. Sin embargo, Ireneo propuso muchas veces la relación que los unía, denotando una profunda unidad: coexistencia y compenetración mutua, reciprocidad en la relación¹⁴⁴. Expresiones famosas como: “El Hijo es la medida del Padre”¹⁴⁵, “el Padre es la invisibilidad el Hijo, el Hijo la visibilidad del Padre”¹⁴⁶, nos hacen pensar en dos aspectos de la misma realidad: el Padre Dios en sí mismo, el Hijo Dios abierto al mundo.

También en *Adv. Haer.* II,30,9, Ireneo, después de identificar al Logos y a la Sabiduría con el Padre en la creación, recondujo directamente al Padre también la actividad de Dios en el Antiguo Testamento, prerrogativa tradicional del *Logos*. Poco antes, en polémica con el emanantismo gnóstico que hacía que los eones derivaran uno del otro, escribió: «Dios, que es todo entero Nous y todo entero Logos, lo que piensa lo dice y lo que dice lo piensa: de hecho, su Nous es Logos y su Logos Nous, y el Nous que abarca todas las cosas es el Padre mismo»¹⁴⁷.

Según A. Orbe¹⁴⁸ Ireneo se mantuvo dentro de la teología prenicena sin llegar a afirmar la generación eterna, cosa que hará por primera vez Orígenes y consolidará la teología de Nicea.

¹⁴². Ibid., II,30,9.

¹⁴³. Ibid., V,17,1.

¹⁴⁴. Cf. Ibid., II, 25,3; II, 17,8; III, 6,2; III, 13, 2; IV, 6,5.

¹⁴⁵. Ibid., IV,4,2.

¹⁴⁶. Ibid., IV,6,6.

¹⁴⁷. Ibid., II, 28,5.

¹⁴⁸. Antonio Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 50-54.

CAPÍTULO VI. UNIDAD Y PLURALIDAD EN DIOS

1. Clemente de Alejandría (150–213)

En nuestra investigación llegamos a la figura de Clemente de Alejandría, un pensador de vasta cultura que jugó un papel clave en el desarrollo del pensamiento teológico al darle un primer carácter científico. Aunque siguió la línea de los apologistas, Clemente profundizó más en la especulación sobre el título de “Logos” atribuido a Cristo lo que lo convierte en un interlocutor relevante en este recorrido sobre la gestación del pensamiento cristiano en torno al origen divino del Hijo. Sin afirmar aún la generación eterna, al igual que los apologistas, puso en relación estrecha esta generación “antes del tiempo” con la “Creación”¹⁴⁹: «La generación del Hijo se presenta, sin duda, como el primer caso por el que Dios limita su infinitud para realizar la obra creadora»¹⁵⁰.

Clemente, como Filón, colocó el fundamento de su reflexión teológica en el concepto platónico de la trascendencia absoluta del único Dios definido, sobre todo, negativamente: incorpóreo, desprovisto de forma y de atributos, incomprensible, inefable¹⁵¹. Esta influencia del platonismo y del medioplatonismo se constató también en su manera de concebir al Hijo como un intermediario entre el Padre transcendente por encima de todo y al mundo de aquí abajo marcado por lo múltiple, aunque es evidente que su fondo de pensamiento es de inspiración cristiana y se refiere a un Dios que es Amor¹⁵². Las reflexiones de Clemente sobre el Logos están, en gran medida, impregnadas por las obras de Filón, como vemos en este fragmento:

La ignorancia no toca al Hijo, que fue consejero del Padre antes de la fundación del mundo. “Porque éste era la Sabiduría en la que Dios Omnipotente se complacía” (*Prov* 8, 30): el Hijo es potencia de Dios en cuanto Logos que procede del Padre, antes de todo lo que fue hecho y debería ser llamado propiamente Sabiduría de Dios y Maestro de todas

¹⁴⁹. Cf. Sesboüé, *El Dios de la salvación*, 164.

¹⁵⁰. Clemente de Alejandría, *Str.* IV, 156, 1.

¹⁵¹. Prinzivalli y Simonetti, *La teología de los primeros cristianos*, 154.

¹⁵². Sesboüé, 164.

las criaturas. Toda la operación del Señor se relaciona con el Omnipotente, y el Hijo, por así decirlo, es la operación del Padre¹⁵³.

En contraste con la confusión filoniana entre el Logos y la Sabiduría, Clemente identificó las dos denominaciones del Hijo de Dios alineándose con la tradición que se remontaba hasta Justino. Clemente puso de relieve con vehemencia la divinidad del Logos –Dios en el más manifiesto de los modos– que lo hace igual que el Señor de todas las cosas, con expresiones como: «Su naturaleza es la más cercana al único Onnipotente»¹⁵⁴, la unidad del Logos con Dios, «El ser que está en el ser»¹⁵⁵.

Por un lado, afirmó la unidad del Logos con Dios; pero por otro, aseveró que el Logos procede de Dios como la causa de la creación, lo que sugiere una doble fase de la relación Dios-Logos. «El Logos procedente es causa de la creación; después, engendrándose a sí mismo, el Verbo se hace carne para poder ser contemplado».¹⁵⁶ Distinto del Padre, el Logos se identifica con la totalidad de las ideas, que Clemente prefirió definir como potencias, permaneciendo irreductible a cada una de ellas, de modo que Él, en su unidad, es también todas las cosas: es como un círculo en el que convergen todas las potencias y se unifican. Por eso es definido como *alfa y omega*, y mónada:

Pero tampoco el Hijo es sencillamente uno en cuanto uno, ni múltiple en cuanto compuesto de partes, sino Uno como Totalidad. Por eso es también la Totalidad. Porque Él mismo es el círculo de todas las potencias ensambladas y unificadas. Por eso el Verbo es llamado "alfa y omega" (*Ap* 1,8; 21,6; 22,13); de Él solo es propio que el término se haga principio y nuevamente termine en el principio anterior, sin tener jamás interrupción¹⁵⁷.

Dios salvador, en cuanto imagen del Dios invisible, es el principio (*ἀρχή*) de todas las cosas y ha dado forma a todas las cosas que fueron creadas a través de él y después de él. Él, como el *anima mundi* platónica, es “el soporte y la armonía de todas las cosas situado

¹⁵³. Clemente de Alejandría, *Str.* VII, 7, 4-8, 1.

¹⁵⁴. *Str* VII,5,3.

¹⁵⁵. Clemente de Alejandría, *Protrept.* VII,3.

¹⁵⁶. *Str* V,16,5.

¹⁵⁷. Clemente de Alejandría, *Str.* IV, 156-157, 1.

desde el medio hasta los extremos y desde los extremos hasta el medio, ha establecido todo el universo, al cual gobiernan por voluntad del Padre¹⁵⁸.

A mí me parece que es propio de la fuerza mayor el examen exacto de todas las partes, llevada incluso hasta la más pequeña, porque todos los seres miran hacia el organizador (cf. *Heb* 12,2) primero del universo que, por voluntad del Padre, gobierna la salvación de todos, ya que unos han sido ordenados bajo la dirección de otros, y así hasta que alguien llegue al gran Sacerdote¹⁵⁹.

Como Justino, Clemente comenzó con las teofanías del Antiguo Testamento, considerándolas un preparativo de la encarnación, con un nuevo pueblo de Dios y una nueva alianza. El Logos encarnado mantiene su trascendencia, que comparte con el Padre –un avance con respecto a Justino y los apologistas, que habían destacado la trascendencia del Padre y basaron la posibilidad de un envío del Logos en su trascendencia inferior–. Pero su entrada en la historia lo convierte en centro de ésta y en culminación de las epifanías del Antiguo Testamento. Su venida es el signo del amor del Padre a los seres humanos. En él aparece un nuevo sol en el mundo, el sol de la revelación del Padre, que nos trae la única luz verdadera para el conocimiento de Dios.

El Logos se engendra a sí mismo, sin que por ello sea un Logos doble. Es idéntico a sí mismo. El que es engendrado por el Padre desde la eternidad y el que asume la carne es uno e idéntico. La pluralidad gnóstica de los *logoi* y de las figuras de redentor es rechazada explícitamente por Clemente. Él se atiene al prólogo de Juan. Este confirió a su cristología una línea y perfil claros, en contraste con las fisuras gnósticas. Es verdad que la relación entre generación interna del Logos y encarnación quedó en él tan opaca como en los teólogos de los primeros tiempos¹⁶⁰. El punto de partida del envío del Hijo al mundo es la generación del Logos como *eikon*, imagen del Padre, como *prósopon* suyo: «Por ello, el Hijo es llamado rostro del Padre, y se encarnó para ser percibido por los cinco sentidos: el Verbo, el revelador del carácter propio del Padre»¹⁶¹.

¹⁵⁸. Grillmeier, *Cristo en la Tradición cristiana*, 289.

¹⁵⁹. Clemente de Alejandría, *Str.* VII, 9,12.

¹⁶⁰. Cf. Grillmeier, 291.

¹⁶¹. Clemente de Alejandría, *Str.* V, 34,1.

El *prósopon* del Padre es el Logos; Dios se hace visible y manifiesto por medio de él. Clemente siguió estrictamente la doctrina filónica del *eikon*, sin referirse apenas a *Col* 1,15: *Él es imagen de Dios invisible*. El cuerpo no está incluido en la vocación de similitud. El *eikon* de Dios es el Logos¹⁶². Y si el Hijo encarnado es, pues, el rostro del Padre, lo es porque ya desde la eternidad es la imagen del Dios invisible¹⁶³. En virtud de su generación desde el *Nous* eterno, es ya “revelador” por esencia. Pero la generación eterna y la encarnación parecen ir tan unidas, que la primera acontece porque la segunda está en la intención y en el amor de Dios¹⁶⁴.

Frente a la idea de *logos* del platonismo medio, con sus conceptos personales y cosmológicos, Clemente identificó al Logos preexistente y personal con el Jesús terreno; en esto difirió esencialmente de todas las doctrinas no cristianas sobre el *logos* y el *pneuma*. La unidad tensa de *logos* y *sarx* es el elemento predominante. Encontramos en Clemente ese elemento de la doctrina extracristiana del Logos que lleva a la imprecisión de límites entre el Logos y el alma dentro de la imagen de Cristo¹⁶⁵. De Filón de Alejandría recogió una idea que se vuelve a encontrar en Orígenes: el Padre es incognoscible porque es absolutamente uno, mientras que el Hijo se manifiesta porque comprende cierta multiplicidad: «El Hijo no es completamente uno, en cuanto Uno, ni completamente múltiple, en cuanto partes, pero de alguna manera es Uno-todo. Por eso es llamado Alfa y Omega»¹⁶⁶.

2. Tertuliano (160–220)

Tertuliano merece especial atención dado que se trata de un autor del siglo III –bastante creativo desde el punto de vista terminológico y conceptual– que se revela crítico con las visiones gnósticas de la persona y el papel de Cristo¹⁶⁷. Gracias a él, se da un avance considerable en la teología trinitaria, inaugurando un nuevo tipo de discurso en su respuesta

¹⁶². Cf. Grillmeier, 128.

¹⁶³. Cf. Clemente de Alejandría, Str. V, 38, 7.

¹⁶⁴. Grillmeier, 292.

¹⁶⁵. Cf. Ibid., 292–293.

¹⁶⁶. Cf. Clemente de Alejandría, Str. IV, 25.

¹⁶⁷. Daley, *Cristo el Dios visible*, 12.

al monarquianismo de Práxeas. De esta forma, su obra titulada *Adversus Praxean* es considerada el primer tratado de teología trinitaria propiamente especulativa¹⁶⁸. Como subraya Joseph Moingt, con Tertuliano asistimos al nacimiento de la teología, esto es, un tipo de discurso intelectual que coordina, en un todo único y nuevo, interpretaciones exegéticas de la Escritura junto con razonamientos filosóficos. Tertuliano aportó una serie de categorías básicas para pensar la individualidad, la particularidad, lo común, la subsistencia, la relación, la unidad, etcétera¹⁶⁹.

La crítica al monarquianismo. Tertuliano fue el único autor que entendió explícitamente el reto de la discusión con Práxeas y sus seguidores, como la contraposición entre un concepto equivocado y falso de la *monarchia*, de una parte, con la fe transmitida en la *regula fidei* y sustentada firmemente por las Escrituras, de la otra. Así quedó envuelto en la polémica “monarquiana” que explícitamente ofrecía una definición de la monarquía divina y un tratamiento amplio de la misma, en el que se proponía mostrar su congruencia con la fe trinitaria¹⁷⁰.

El monarquianismo modalista de Noeto, de Práxeas y de Sabelio fue un movimiento que se situaba en el lado contrario de la teología del Logos del siglo II y de la herejía adopcionista representada en autores como Pablo de Samosata, llamada también monarquianismo dinámico. Esta corriente teológica afirmaba la plena divinidad de Cristo, a diferencia del adopcionismo, pero al subrayar igualmente un monoteísmo radical, frente a gnósticos y valentinianos, terminaría por afirmar que ese Cristo no es más que un modo o una manera en la que el único Dios se manifiesta. Dios Padre y Jesús no se distinguen realmente. El monarquianismo partía del axioma de que el único principio o poder no puede ser compartido por nadie más, ya que si alguien comparte este poder implicaría un diteísmo, triteísmo o politeísmo.

Práxeas no aceptaba que el poder divino pudiera ser participado por varios, ni siquiera admitiendo la unidad de sustancia. En este sentido, Tertuliano sostuvo que Práxeas

¹⁶⁸. Joseph Moingt, *La théologie trinitaire de Tertullien*, III (Paris:1966-1969), 123.

¹⁶⁹. Gabino Urizarri Bilbao, *La emergencia de la Trinidad immanente: Hipólito y Tertuliano* (Madrid: UPCO, 1999), 78.

¹⁷⁰. Gabino Urizarri Bilbao, *Monarquía y Trinidad* (Madrid: UPCO, 1996), 143.

atacaba a la economía de la salvación cuando afirmaba que el Verbo no podía ser subsistente, sino una voz, un *flatus vocis*, pues admitir la subsistencia del Verbo sería admitir dos dioses, lo que significaría retomar el paganismo. Si el Verbo es una emisión del Padre, tal como afirma la teología del Logos, entonces el Verbo es distinto del Padre; y si es distinto, está separado, alienado y diferente en naturaleza y sujeto a ignorancia y pasión. Y esto resultaba un auténtico escándalo. Por lo tanto, Práxeas sostenía que el Padre y el Hijo son una misma cosa¹⁷¹, que el Verbo no tiene consistencia personal, sino que tan solo es un nombre dado al Padre¹⁷², por lo que acababa concluyendo que es el Padre quien se ha encarnado en el seno de la Virgen y quien ha padecido y ha muerto¹⁷³. Tertuliano respondió a Práxeas con la regla de la fe. Esta coincide en lo fundamental con la de Ireneo, pero se distingue de ella en la forma concreta de expresar el contenido fundamental; de hecho, entre los mismos textos de Tertuliano podemos encontrar una cierta variedad en su forma de exposición.

Y así [Práxeas predica que] el Padre nació en el tiempo y el Padre sufrió; predica que Jesucristo no es otro que el Dios Señor Omnipotente en persona. Nosotros, creemos en un solo Dios, solo que con esa disposición, llamada por nosotros economía; que el único Dios tiene también un Hijo, su Palabra, que procede de él mismo, por medio del cual todo fue hecho y sin él nada se hizo; que fue enviado por el Padre a la Virgen y que nació de ella, hombre y Dios, Hijo del hombre e Hijo de Dios, que fue llamado Jesucristo; que sufrió, murió y fue sepultado según las Escrituras; que resucitado del Padre y llevado al cielo, se sentó a la derecha del Padre y vendrá a juzgar a vivos y muertos y que mandó, según su promesa, de parte del Padre al Espíritu¹⁷⁴.

Antes lo que pareciera una acusación de Práxeas destacando que su doctrina sobre la generación del Logos y la Trinidad ponía en juego la monarquía y caía en un politeísmo, Tertuliano respondió señalando que la Trinidad no rompe la monarquía, sino que él, siendo fiel a la *dispensatio* de la monarquía, tiene que atender a la economía, exactamente, al “misterio de la economía que organiza la Unidad en la Trinidad y explica que el Padre y el Hijo y el Espíritu son tres”. Por último, es desde esta economía desde donde Tertuliano tuvo que hacer frente a la cuestión de la relación entre monarquía y Trinidad, devolviéndole

¹⁷¹. Cf. Tertuliano, Adv. Prax. V,2.

¹⁷². Cf. Idem., VII, 1.

¹⁷³. Cf. Idem., X, 3.

¹⁷⁴. Tertuliano, Idem., II, 1.3-4.

a Práxeas la cuestión. Son él y los monarquianos los que rechazaban la monarquía al rechazar la economía, siguiendo el criterio de que la economía hace la pluralidad¹⁷⁵. La divinidad se concibe como un señorío al estilo del poder de uno solo¹⁷⁶. Por esta razón Tertuliano echó en cara a Práxeas: «Para mí, que también conozco el griego, la *Monarquía* no significa más que el mandato de uno solo. Pero esto no implica que la monarquía al ser “de uno solo” o bien le prive de un Hijo o le impide buscarse un Hijo o no le deje administrar su poder único por quien él quiera»¹⁷⁷. Tertuliano prosiguió mostrando que el tener un Hijo no priva en nada al Padre de su autoridad:

Pero yo, que no hago venir al Hijo de ninguna parte más que de la sustancia del Padre, un Hijo que no hace nada sin la voluntad del Padre, que ha recibido de él todo poder, ¿cómo puedo, con toda buena fe, destruir la Monarquía, a la que miro en el Hijo, transmitida a él por el Padre? Lo que digo de ella debe entenderse igual del tercer grado, ya que afirmo que el Espíritu no viene de ningún otro más que del Padre por el Hijo¹⁷⁸.

El Hijo no pone en peligro la unidad del mandato divino, ya que tiene su origen en la sustancia misma del Padre. No es otro Dios, que se sitúe como rival suyo; ni cumple su propia voluntad, sino la del Padre. Al subrayar que el Hijo proviene “de la sustancia del Padre”, Tertuliano buscó tan solo garantizar la primacía de éste. Decir que los tres son uno no significa aún que las tres personas sean un solo Dios, sino solamente que hacen un solo Dios. Esto basta para mantener la afirmación bíblica de un solo Dios, único y supremo Señor; pero esto no significa aún “que los tres existan como uno solo”¹⁷⁹, sino solamente que los tres forman un Dios. Con esta expresión no afirmó sino lo que dice la Biblia sobre un solo y único Dios. En este sentido habría que entenderlo más como una expresión límite y negativa: Padre, Hijo y Espíritu no forman tres dioses, sino uno solo¹⁸⁰. Para poder defender esa monarquía y, a la vez, la Trinidad (desde la disposición trinitaria revelada en la economía), Tertuliano utilizó tres imágenes y comparaciones:

¹⁷⁵. Cf. Tertuliano, *Adv. Prax.* III, 5.

¹⁷⁶. Joseph Moingt, *El hombre que venía de Dios I* (Bilbao: Ed. Desclée, 1995), 128.

¹⁷⁷. Tertuliano, *Idem.*, 1.

¹⁷⁸. *Ibid.*, 2.

¹⁷⁹. Sesboüé, *El Dios de la salvación*, 151.

¹⁸⁰. Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario*, 297.

La verdadera “emisión” (*probolê*), guardiana de la unidad, la tenemos diciendo que el Hijo fue proferido fuera del Padre, pero no separado. «Porque Dios profirió el Verbo, tal como nos lo enseña el mismo Paráclito, lo mismo que la raíz produce la rama y la fuente el río y el sol el rayo; porque estas especies son también emisiones de las sustancias de donde salen, pero ni la rama se separa de la raíz, ni el río de la fuente, ni el rayo del sol, ni tampoco el Verbo de Dios»¹⁸¹.

También los apologistas e Ireneo usaban imágenes semejantes, pero bajo la forma en que aquí se leen, proviene de los montanistas. Estos las utilizaban para establecer la existencia distinta del Espíritu y su pertenencia orgánica a las otras dos personas de la Trinidad. Tertuliano las tomó para mostrar que el Padre y el Hijo son “dos cosas, pero unidas y que se mantienen juntas”. La distinción de las personas se compagina con su unidad, sobre la base de una única sustancia¹⁸².

La sustancia (*substantia*) en la Trinidad. Es así como Tertuliano afirmó la consistencia verdadera del Hijo (y Espíritu) y su diferencia respecto al Padre, sin olvidar que poseen una realidad fundamental que les es común a ambos (sustancia). Estas imágenes de Tertuliano y su aplicación al misterio de Dios presuponen dos afirmaciones que hoy resultan un poco extrañas a nuestra mentalidad. La primera es que para Tertuliano “Dios es cuerpo”: «¿Quién negará que Dios es cuerpo, aunque Dios es espíritu? Porque el espíritu es un cuerpo de un género propio, de su propia configuración»¹⁸³.

La sustancia divina es espíritu, tal como afirma la Escritura (*Jn* 4,24); pero Tertuliano, dependiente en este caso de la filosofía estoica, no pudo entender esta sustancia más que en un sentido corporal. Para él, sencillamente lo que no es corporal, no existe, aunque corporal no pueda ser identificado sin más con lo material. Unos años más tarde, Orígenes dará un paso decisivo al comprender el ser de Dios como espíritu.

No obstante, esta idea de Tertuliano, aun con sus defectos, le otorgó al autor africano del siglo III una gran posibilidad para entender la alteridad en Dios y el dinamismo que hay inherente a la vida divina. En segundo lugar, estas imágenes hay que entenderlas desde la

¹⁸¹. Tertuliano, Adv. Prax. VIII, 5.

¹⁸². Cf. Ibid., 6.

¹⁸³. Ibid., VII, 8.

relación entre lo oculto y lo revelado. Antes de su manifestación, la rama, el río y el rayo ya existían, aunque estaban ocultos en la raíz, en la fuente y en el sol. El número y la pluralidad existían ya en Dios, aunque solo apareció cuando se manifestaron en las economías¹⁸⁴.

Una vez resuelta la cuestión de la unidad en la diversidad y de exponer cómo la aceptación de la pluralidad en Dios no iba dirigida contra la afirmación de la monarquía divina, sino que explicitaba la forma concreta como esa monarquía era ejercida en la historia, Tertuliano pasó a demostrar el número en Dios. Para esto, siguiendo la misma línea que Ireneo, se fundamentó en la economía de la salvación. Sabemos que en Dios existe el número y la pluralidad por la economía. Esta economía nos remite al designio salvífico de Dios, realizado por las misiones del Hijo y del Espíritu¹⁸⁵.

Tertuliano introdujo por primera vez la palabra *oikonomía* en la regla de la fe. Su correspondiente en latín es *dispositio* o *dispensatio*. Este concepto de disposición fue una creación original de Tertuliano para resolver en el plano metafísico el aparente antagonismo entre el número y la unidad en Dios¹⁸⁶. Este término puede ser entendido, desde una perspectiva más económico-salvífica, como aquella disposición que se refiere a un proyecto en el cual se ordenan unos objetos, unas acciones o personas. Pero también, y desde un punto de vista más inmanente, como el orden que se establece dentro de una misma sustancia, como si se produjera una especie de movimiento inmanente de autodespliegue de la sustancia misma.

En realidad, para Tertuliano, si la economía era trinitaria era porque la disposición interna de Dios es trinitaria. La economía de la salvación manifiesta una “disposición” en la única sustancia divina y esta disposición es trinitaria¹⁸⁷. Este despliegue o movimiento inmanente de Dios fue expresado por Tertuliano con tres palabras: *grado, aspecto y forma*.

¹⁸⁴. Joseph Wolinski, “De la economía a la teología (siglo III)”, en Sesboüe, Bernard, *Historia de los dogmas, Tomo 1: El Dios de la salvación* (Salamanca: Ed. Secretariado Trinitario, 1995), 163.

¹⁸⁵. Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario*, 298.

¹⁸⁶. Cf. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien III*, 887.

¹⁸⁷. Wolinski, *Ibid.*, 153.

Son Tres, no por el estatuto, sino por el grado; no por la sustancia, sino por la forma; no por el poder, sino por la especie¹⁸⁸.

Con esta afirmación Tertuliano dió un paso decisivo en la creación del lenguaje trinitario, tanto para afirmar la unidad de Dios como su pluralidad. Recogemos aquí un texto amplio que supone toda una síntesis de su teología trinitaria:

Y especialmente esta [herejía de *Práxeas*] que se imagina que no es posible creer en el único Dios más que diciendo que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son personalmente el mismo, mediante la unidad de sustancia, salvaguardando con todo, el misterio de la economía que organiza la Unidad en la Trinidad y explica que el Padre y el Hijo y el Espíritu son tres. Tres, sin embargo, no por naturaleza (*statu*) sino por grado (*gradu*), no por sustancia (*substantiae*) sino por la forma (*forma*), no por el poder (*potestate*) sino por la manifestación (*specie*), pues son de una única sustancia (*substantiae*), de una única naturaleza (*status*) y de un único poder (*potestatis*), porque no hay más que un único Dios, a partir del cual estos grados (*gradus*), formas (*formae*) y manifestaciones (*species*) se atribuyen a los nombres del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo¹⁸⁹.

La unidad es afirmada en los términos de *substantia*, *status*, *potestas*. La distinción y pluralidad con los términos *forma*, *gradus*, *species*, al que añadió además el término *persona*, siendo así el primer autor que lo utilizó en la teología trinitaria latina¹⁹⁰. Para afirmar la unidad, Tertuliano aplicó la expresión *substantia*, en el sentido de sustrato, fondo concreto y constitutivo de la realidad. Sustancia es lo que manifiesta la realidad de una cosa, aquello que posibilita que se puede aprehender y captar. La *substantia Dei* es la materia constitutiva de su ser divino, que es ser espíritu. La sustancia determina la esencia de un ser, constituye el ser. *Substantia* designa el fondo concreto y permanente constitutivo de las realidades particulares, que persiste bajo la diversidad de cualidades, actos y elementos cambiantes¹⁹¹.

Respecto a la segunda expresión para afirmar la unidad, *status*, Tertuliano se refirió al modo de existencia. Conciérne al conjunto de propiedades que caracteriza a una *substantia* y que permite situarla y distinguirla de otras sustancias. El *status Dei* es común

¹⁸⁸. Tertuliano, Adv. Prax. II, 4.

¹⁸⁹. Cf. Adv. Prax. II, 3-4.

¹⁹⁰ Cf. G. Scarpata, "Introduzione", en *Contro Prassea, Edizione critica con introduzione, traduzione italiana, note e indici a cura di Giuseppe Scarpata* (Torino: Società Editrice Internazionale, 1985), 28-38.

¹⁹¹. Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario*, 299.

a las tres personas y es su unicidad, unidad, eternidad, inmutabilidad e indivisibilidad. Esto es lo propio y exclusivo de Dios. Correspondería a lo que llamamos sustancia y naturaleza de una cosa, pero evoca también un plan, un orden, por lo que sirve para situar y jerarquizar. Es el aspecto permanente de una realidad vinculado a su naturaleza y no a sus circunstancias. Teniendo la misma esencia y la misma sustancia, los tres participan del mismo y único poder (*potestas*). Por el contrario, *gradus* significa el orden necesario en la sucesión de las personas divinas sin que signifique diferencia alguna en la sustancia o en el estatus. Es solo la expresión de un orden progresivo y expresa una relación de origen. Es el modo como las personas se distinguen en el interior del ser divino y expresa a la vez el orden necesario de la sucesión. El acento no se pone en la distancia, sino en el movimiento de salida. Es quizá la expresión más subordinacionista de la teología de Tertuliano. Aquí la igualdad de las personas no se mantiene¹⁹².

Los conceptos *forma* y *species* son casi sinónimos. *Forma* fue para Tertuliano el principio individuante y distintivo; el aspecto exterior que mira hacia el interior. Se acercó mucho a lo que significará después del concepto *persona*. En Dios hay tres formas, es decir, tres subsistencias individuales que participan de la misma sustancia, tres sujetos de la misma sustancia divina. La *species* es lo exterior de una cosa que nos la hace comprensible. Es su aspecto exterior con el cual se nos manifiesta, pero que tiene que ver con su forma, es decir, con su propia propiedad personal. Así la *species* del Padre es la invisibilidad y la eternidad. La del Hijo es la visibilidad y la manifestación; su posesión de un origen y una precedencia¹⁹³.

En esta línea debe definirse el concepto *persona*¹⁹⁴. *Persona* es un sujeto espiritual con autodomínio y subsistencia en una sustancia. Este concepto expresa distinción, pero no división o separación. Designa la pluralidad, el número y la distinción en Dios, sin embargo, aún no aparece en él el sentido y el significado fuerte que luego se le va a dar en la teología trinitaria. *Persona* designa lo diferente a la sustancia. Tertuliano no utilizó con

¹⁹². Ibid., 300.

¹⁹³. Ibid., 301.

¹⁹⁴. Cf. Xavier Picaza y Nereo Silanes, "Tertuliano", en *Diccionario teológico. El Dios cristiano* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992), 1355.

naturalidad la expresión *tres personas y una sustancia*, pero fue poniendo bases para esa fórmula: *una sola sustancia en tres que se mantienen juntos*¹⁹⁵.

Las cuestiones trinitarias del *Adversus Praxeas* se refieren principalmente al Hijo. Y aquí nos podemos preguntar si Tertuliano, como Ireneo, resumió la postura propia de los apologistas del siglo II o dio un paso más allá en la investigación sobre la generación del Verbo. Como sabemos, la investigación de G. Urizarri demuestra que Tertuliano dio, efectivamente, un paso más allá pudiendo por esta razón refutar las tesis modalistas de Praxeas.¹⁹⁶ Tertuliano, sin negar la eternidad del Verbo, solo llamó “Hijo” a partir de su “salida” (emisión) del Padre. Pero empezó a pensar en una generación del Verbo como “Sabiduría” (*Prov* 8,22) en el interior del Padre¹⁹⁷. «Aun cuando Dios no hubiera enviado todavía a su Verbo, lo tenía dentro de sí mismo, con y en su razón, meditando, disponiendo silenciosamente consigo mismo lo que pronto había de decir por el Verbo»¹⁹⁸.

Tertuliano admitió ciertamente que, antes de la salida del Verbo como pronunciamiento al exterior, hay una generación del Verbo que se hace dentro de Dios, mediante una operación intelectual; pero el objeto de esta operación es pensar el mundo, por lo que en Tertuliano todavía estamos en el momento en que se piensa que solo con vistas a la creación acontece la *natividad perfecta* del Logos. Sin embargo, este acto de su inteligencia es eterno, ya que también es eterna su intención creadora. Tertuliano participó de la teoría del doble estadio de la generación del Logos: una primera fase de tránsito, en la que el Logos como Razón y Sabiduría está en la mente de Dios y otra fase de manifestación, en la que la *Ratio* se hace Palabra (*Sermo*) y finalmente *Filius*¹⁹⁹.

Según él, se podría hablar de tres momentos fundamentales en la generación del Hijo: en primer lugar, el Verbo es considerado como *Ratio* y *Sabiduría* inmanentes en Dios. Dios, estando solo, no estaba solo. Tenía en sí una racionalidad interna inmanente. En Dios habrá como una especie de diálogo interior en el que está planeando la economía futura.

¹⁹⁵. *Adv. Prax.* XII, 7.

¹⁹⁶ Cf. Gabino Urizarri Bilbao, *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano* (Madrid: UPCO, 1999), 146.

¹⁹⁷. Wolinski, “De la economía a la teología (siglo III)”, 155.

¹⁹⁸. *Adv. Prax.* V, 4.

¹⁹⁹. Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario*, 301.

Tertuliano pensó en el Verbo como Sabiduría personal, pero sin consistencia propia. La consistencia de esta Sabiduría y Razón todavía está en Dios, en el Padre. Por lo tanto, no se da propiamente una auténtica dualidad personal, porque todavía no podemos hablar en el interior de Dios, de Padre y de Hijo.

En un segundo momento, hay una fase de manifestación de esa Sabiduría concebida previamente en el corazón de Dios. Esta manifestación se hace en forma de *Sermo*. Aquí el Verbo ya es plenamente personal porque subsiste ya por sí mismo y no solo *en* el Padre²⁰⁰.

En cuanto Dios quiso crear con su existencia y sus variedades propias lo que, con su Sabiduría, su Razón y su Palabra había dispuesto en su interior, lo primero que hizo fue dar a luz la Palabra que contenía en sí, inseparablemente a su Razón y su Sabiduría; por esta Palabra se hicieron todas las cosas, ya que por ella habían sido pensadas y dispuestas y aun hechas en la conciencia de Dios. Lo único que les faltaba era que pudieran ser objeto de conocimiento y comprensión en sus diversas formas y existencias concretas²⁰¹.

Sin embargo, este Verbo (*Sermo*) no es todavía Hijo. Llega a ser Hijo en la *perfecta natividad del Logos*, que acontece en el momento en que Dios profiere el *Fiat lux* (Gn 1,3). Sería el tercer momento de este *proceso* de generación del Logos. Esta generación acontece antes de la creación, aunque con vistas a ella. Para Tertuliano, antes de esta generación, Dios no puede ser llamado propiamente Padre²⁰².

Concluimos, pues, que el pensamiento trinitario de Tertuliano constituyó una refutación del monarquianismo de Práxeas: no es el Padre el que padeció en la cruz. Su centro es mostrar que el Hijo (el *Sermo*) es un otro, pero siempre unido, respecto a la persona del Padre. El problema es trinitario, alargándose hasta el Espíritu: tres personas de una misma substancia, pues somos bautizados tres veces: en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu. La persona del Hijo es una realidad substantiva, distinta del Padre, pero no otro Dios. Así declara una vez: dos substancias sin mezcla en la única persona, unidad y pluralidad²⁰³.

²⁰⁰. Ibid., 301.

²⁰¹. Tertuliano, *Adv. Prax.* VI, 7.

²⁰². Cf. Antonio Orbe, "Elementos de teología trinitaria en el *Adversus Hermogenem*", *Greg.* 39 (1958): 706-746.

²⁰³. Cf. Ibid., 734.

Nuestro autor utilizó también otros términos que servirán para sucesivos intentos de definir la conformación de la Trinidad. La fuente (toda la substancia, plenitud de la majestad) es el Padre, desde donde deriva el Hijo y, a través de éste, el Espíritu. Padre e Hijo se implican mutuamente. Presentó una Trinidad jerarquizada (segundo y tercero), aunque el Padre y el Hijo son Dios, son del mismo estatus. Así el Padre, por ser la fuente, es mayor. El Padre es invisible, el Hijo puede ser visible (en sueño y enigma como en las teofanías del Antiguo Testamento; en la carne que vieron y tocaron los apóstoles). El mayor problema subordinacionista, propio de apologetas prenicenos, se da en torno a algunas expresiones sobre los orígenes del Hijo, que se deberían interpretar dentro del conjunto de su teología trinitaria. Su teología trinitaria fue riquísima, buscando el equilibrio siempre con la economía. Ahora Dios, en forma nueva es creído uno por el Hijo y el Espíritu²⁰⁴.

Tertuliano representó un muy buen comienzo para la teología latina trinitaria. Se aproximó a las fórmulas de los concilios futuros, pero obviamente su pensamiento no llegó al fondo de lo que es la persona y la substancia. Se movió en la atmósfera subordinacionista de la teología prenicena. Su refutación de los patripasianos también fue decisiva. Contra ellos utilizó innumerables citas bíblicas con lógica implacable. Fue fiel a la Escritura y a la regla de la fe que prescriben respecto a todas las novedades de los herejes²⁰⁵.

Con Tertuliano se presienten ya las fórmulas trinitarias que, aunque necesitarán todavía la maceración posterior, dejaron cuestiones decisivas propuestas y avanzadas.

3. Hipólito de Roma (170–235)

En esta exploración, llegamos hasta Hipólito²⁰⁶, quien también contribuyó a nuestra investigación sobre la historia de la cristología, desde el origen del Hijo. A diferencia de muchos de su tiempo, Hipólito no partió de una reflexión sobre la unidad de Dios, sino del problema de la identificación de Cristo con el Padre. El monoteísmo, y la unidad divina en concreto, era uno de los axiomas de la teología noetiana, como comentara Hipólito muy al

²⁰⁴. Sergio Zañartu, “Notas sobre el pensamiento trinitario de Tertuliano en *Adversus Praxeum*”, 433.

²⁰⁵. *Ibid.*, 427.

²⁰⁶. Nos apoyamos en la propuesta de A. Grillmeier “a prueba” sobre el grupo A (=C. Noetum) que muestra una cierta afinidad con Ireneo. Cf. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, 260.

inicio de su obra²⁰⁷. La primera formulación de la herejía noetiana hizo hincapié en la unidad divina; posteriormente, el subrayado recayó sobre la creación. El tercer núcleo propuso un discurso teológico que comienza por el Padre y no por el Hijo, añadiendo el “desde el principio”, destacando que, en toda la economía, el que actúa es el mismo y único Dios unitario²⁰⁸.

En la disputa contra Noeto, Hipólito juzgó esencial señalar la diferencia en el seno de la unidad del Padre e Hijo. Para él, la encarnación fue la clave, la manera más transparente de mostrar que el Padre y el Logos se distinguen entre sí. El Logos es la mostración visible como “Hijo” y se contradistingue del Padre. Sin embargo, Hipólito también insiste en que la encarnación no es el único despliegue del Logos como Logos: su procesión invisible aparece ahora visible al mundo. Ambos aspectos van estrechamente unidos²⁰⁹.

¿Cómo afrontó Hipólito la propuesta doctrinal de Noeto? Fundamentalmente abordó sus afirmaciones invalidando el fundamento escriturístico de su doctrina, mostrando que algunos de los pasajes utilizados se prestaban a interpretaciones que imponían junto a Dios la presencia de otro, –también Dios– enviado a la tierra por el primero.

Si efectivamente Cristo se identificase con Dios Padre, él tendría que haber dicho: yo y el Padre “soy” una cosa (ἐν εἰμι); porque en cambio dijo “somos” en plural. Significa entonces que es distinto del Padre²¹⁰. Para Hipólito no bastaba con refutar la interpretación escriturística de Noeto. Debía también responder a la acusación de doteísmo, estimulada por el uso que los partidarios de esa doctrina hacían del principio del Evangelio según Juan: «Si el Logos, que es Dios, está con Dios, uno podría objetar: ¿entonces qué? ¿Afirmas que hay dos dioses?»²¹¹

Aunque la incisividad real de Noeto sobre esta cuestión es discutible, el interés principal de Hipólito radicó en desactivar esta acusación, llevándolo a exponer toda su

²⁰⁷. Hipólito, *Contra Noet.* II, 1-3.

²⁰⁸. Cf. Gabino Urizarri Bilbao, *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano* (Madrid: UPCO, 1999), 29-30.

²⁰⁹. Cf. Grillmeier, *Cristo en la Tradición cristiana*, 261.

²¹⁰. Hipólito, *Contra Noet.* VII,1.

²¹¹. *Ibid.*, XIV, 2.

doctrina trinitaria²¹². Hipólito, al igual que Justino, no tuvo reparos en definir al Logos como “otro” (ἕτερος) con respecto a Dios Padre²¹³ y como Dios él mismo²¹⁴.

Nada coexistía con Dios excepto Él mismo. Pero Él, aunque estaba solo, era múltiple: no carecía de Palabra, de Sabiduría, de Potencia, de Voluntad. Todo estaba en Él y Él era el todo (τὸ πᾶν). Cuando quiso y como quiso manifestó su palabra (λόγος) en el momento definido por Él y a través de ella creó todas las cosas. De hecho, todas las cosas han sido creadas por Él, Él las realiza por medio del Logos y de la Sabiduría: las crea por medio del Logos, las ordena por medio de la Sabiduría²¹⁵.

Hipólito inmediatamente aclaró que la Sabiduría se identificaba con el Logos, diversificando sus funciones (creación y ordenamiento del mundo) con referencia solo implícita a *Prov.* 8, 22-25. Con respecto al dato ya tradicional de la doble fase de la relación Dios-Logos, Hipólito fue más específico que otros teólogos al enfatizar la importancia de la encarnación del Logos, por la cual se manifiesta visible al mundo el que antes le era invisible²¹⁶. Aunque definió como generación la acción con la que Dios exterioriza su Logos²¹⁷, dejó claro que, antes de la encarnación, el Logos solo por prolepsis podía ser definido “hijo”, ya que se convirtió en Hijo perfecto (τέλειος) solo cuando se encarnó²¹⁸. Mientras acentuó el significado de la encarnación, Hipólito insistió en recalcar la realidad de la carne asumida por el Logos, capaz de someterse a todas las limitaciones de la naturaleza humana²¹⁹.

E. Prinzivalli, advierte que el peligro que corrían los partidarios de la doctrina del Logos –aunque lejos de presentar los rasgos calificativos del gnosticismo– de ser asimilados a ellos, era real. En este sentido explicamos la insistencia de Hipólito en la unicidad del Hijo y del Logos, en contraste con la multiplicidad (πλεθός) de dioses que les reprocha a los gnósticos²²⁰. Hipólito fue bien consciente de que la demostración antinoetiana de la distinción entre el Logos y Dios Padre lo exponía a la acusación de

²¹². Cf. Prinzivalli y Simonetti, *La teología de los primeros cristianos*, 118.

²¹³. *Contra Noet.* XI, 1.

²¹⁴. *Ibid.*, VI,1; VIII,1; XIV, 1-2.

²¹⁵. Hipólito, *Contra Noet.* X, 1-4.

²¹⁶. *Ibid.*, X, 4.

²¹⁷. *Ibid.*, X, 4; XVI, 3-7.

²¹⁸. *Ibid.*, IV,10; XV, 6-7.

²¹⁹. Prinzivalli y Simonetti, *La teología de los primeros cristianos*, 119.

²²⁰. *Contra Noet.* IV,7; VII,3; XI,3.

afirmar que hay dos dioses y trató de proteger ese flanco de una manera más consistente que los que le habían precedido en la misma línea doctrinal. En este sentido, afirmó que quien proclama un Dios único no debe prescindir de la economía²²¹, donde este término tan polivalente, ya atestiguado en Ignacio, significaba la encarnación de Cristo, y ahora viene a significar, en la expresión *μυστήριον οἰκονομίας*, la distinción entre Dios y su Logos²²². En la explicación anterior de *Jn* 10, 30: “El Padre y yo somos uno”, Hipólito proclamó: “Somos” no se dice de uno sino porque ha dado a conocer a dos personas (*πρόσωπα*) y solo una potencia (*δύναμις*)²²³. La generación del Verbo por el Padre “cuando quiso y como quiso” se inscribe en su línea de pensamiento y en la perspectiva más general de la relación oculto/revelado que dirigió el pensamiento de Hipólito: «Hace visible a su Verbo que Él tenía en sí mismo y que era invisible al mundo creado. Enunciándolo primero como voz y engendrándolo como luz salida de la luz, emite como Señor para la Creación su propia Inteligencia y la hace visible, siendo así que antes era visible solamente a él e invisible al mundo, para que el mundo, viendo la gracia de esta epifanía, pudiera salvarse»²²⁴.

Uno de ellos es, de hecho, la potencia que deriva del todo: el todo es el Padre y la potencia que deriva de Él es el Logos²²⁵. Para distinguirlos aún mejor dentro de la única operación divina, Hipólito, por primera vez, hasta donde sabemos, los definió con el término *πρόσωπον*, trasladando al ámbito doctrinal un término ya atestiguado en un contexto exegético.

Aunque este vocablo se repitiese más de una vez con el mismo significado²²⁶, está claro que Hipólito pretendía dar a *πρόσωπον* un significado técnico preciso para definir la distinción de Dios Padre y del Hijo Logos, uno respecto al otro, en el ámbito del único Dios. El término *πρόσωπον* tendrá una resonancia menos individualizadora que *ὑπόστασις*, destinado a imponerse con este significado en el contexto trinitario. Pero cuando Tertuliano

²²¹. Ibid., III,4.

²²². *Contra Noet.* IV, 5.7.8.

²²³. Prinzivalli y Simonetti, *La teología de los primeros cristianos*, 120.

²²⁴. *Contra Noet.* X, 4.

²²⁵. Ibid., XI, 1.

²²⁶. Ibid., VII,1; XIV, 2-3.

trasladó su significado técnico a la palabra latina *persona*, demostró haber entendido plenamente con qué propósito Hipólito introdujo ese término en el lenguaje trinitario²²⁷.

4. Tejiendo hilos de comprensión

A lo largo de esta segunda parte de nuestro recorrido, hemos observado cómo, bajo el predominio de un acceso “filosófico” a Dios, prevaleció una aproximación que, en lugar de partir de su obrar histórico-salvífico, lo definía desde la metafísica, como “substancia suprema”. En este marco, Dios se concebía como el principio único y último del mundo, cuya multiplicidad, contingencia y finitud no podían explicarse por sí mismas, sino que remitían a esa substancia inmutable y autosuficiente. Así, la unidad de Dios era el fundamento indiscutible²²⁸.

Podemos concluir que la tendencia anterior a Orígenes fue en gran medida entender la Trinidad con un concepto de unidad preexistente, orientado por la idea de substancia. Y así, el problema principal de la teología trinitaria se vino definiendo en base a la pregunta por la diversidad de las personas en la unidad (presupuesta) de Dios. Este enfoque buscó definir cómo surgieron las diferencias en Dios a través de la generación del Verbo y la espiración del Amor, sin preguntarse de manera exhaustiva cómo estas diferencias retornan a la unidad divina²²⁹.

Consideramos importante el momento en el que precisamos los dos tipos de subordinacionismo. Creemos que realizar esta aclaración aporta matices necesarios en nuestro análisis histórico.

Trazamos el puente que Filón de Alejandría construyó entre la filosofía y la teología, especialmente a través de su doctrina del Logos, cuyos ecos influirán profundamente en los teólogos posteriores. El ejercicio reflexivo de Justino de Roma nos permitió explorar sus aportaciones sobre la generación del Verbo, la paternidad de Dios, y la concepción del Logos como mediador entre Dios y el mundo. Aunque su planteamiento

²²⁷. Prinzivalli y Simonetti, *Ibid.*, 121.

²²⁸. Cf. Greshake, *El Dios Uno y Trino*, 89.

²²⁹. Cf. *Ibid.*, 90.

sigue siendo subordinante, su esfuerzo marca un hito esencial en la gestación de los trasfondos filosóficos y teológicos que darán lugar a la teología de Orígenes.

Asimismo, observamos las innovaciones que Teófilo de Antioquía introdujo respecto a la doctrina del Logos, al conceptualizar la doble fase de la relación entre Dios y su Logos. Estas reflexiones constituyen un avance hacia la presentación más desarrollada del Logos-Sabiduría que hará Orígenes. Teófilo, al incorporar la idea de "las manos de Dios" —esto es, Dios, su Logos y su Sabiduría—, aunque de manera subordinante, preparó el camino para una formulación más precisa de la Trinidad.

También resaltamos la posición de Ireneo al no abordar explícitamente el tema de la generación del Hijo, negándose a la investigación de cómo el Verbo ha sido engendrado por Dios. Aportamos su concreta aproximación a la cuestión, obligado por su discurso frente a los gnósticos, subrayando con fuerza el Dios único y creador. No negó que Dios tiene en sí su Verbo y su Sabiduría desde toda la eternidad, marcando a la vez distancia respecto del emanantismo, al defender la economía de la salvación como el modo de revelarse y manifestarse Dios Padre, Hijo y Espíritu. La generación del Verbo nada tiene que ver con la emisión de la palabra humana, no es posible establecer tal analogía. Afirmó la coexistencia del Verbo con el Padre desde toda la eternidad, aunque no se pronunció sobre la generación eterna. Ireneo realizó la unificación *Padre-Logos-Sabiduría* en la que aparecen como aspectos, facultades operativas del único Dios, denotando coexistencia y compenetración mutua, reciprocidad en la relación²³⁰, pero sin llegar a afirmar todavía la generación eterna del Hijo.

La línea Filón-Justino-Clemente nos facilitó contemplar la gestación de la propuesta teológica de Clemente que, como percibimos, evidenció las dos denominaciones del Hijo de Dios alineándose con la tradición que se remontaba hasta Justino. Sus subrayados en la divinidad del Logos y en su procedencia de Dios como la causa de la creación nos proporcionó el rastro de la doble fase de la relación Dios-Logos.

²³⁰ Ireneo, *Adv. Haer.* II, 25,3; II, 17,8; III,6,2; III, 13, 2; IV,6,5.

Tertuliano avanzó decisivamente a la creación del lenguaje trinitario, tanto para afirmar la unidad de Dios como su pluralidad. Dentro de la amplitud y profundidad de sus aportaciones, quisimos dejar especialmente señaladas las cuestiones trinitarias que en su trabajo se refieren principalmente al Hijo. Tanto Ireneo como Tertuliano están en el camino intermedio entre los apologistas, para quienes el Verbo solo comienza a tener consistencia personal en un determinado momento (cuando Dios decide crear) y Orígenes, que ya habla claramente de la generación eterna del Logos.

De Hipólito hemos recogido, al igual que Justino, su valentía para definir al Logos como “otro” respecto a Dios Padre. Al igual que sus predecesores, Hipólito también reconoció en la relación entre Dios y su Logos dos momentos sucesivos con respecto a la creación del mundo. La Sabiduría se identifica con el Logos, como en Justino, y no con el Espíritu Santo, como en Ireneo.

Este complejo entramado de ideas, fruto de audaces y profundas reflexiones, ha sido esencial para el desarrollo de la teología trinitaria, especialmente en lo relativo al origen del Hijo. Con esta base, nos adentramos ahora en la obra de Orígenes de Alejandría, cuyas contribuciones marcarán un punto de inflexión en la comprensión de la relación entre las personas divinas y la unidad de Dios.

C) TERCERA PARTE. ORÍGENES DE ALEJANDRÍA

Sé que algunos se esforzarán, incluso sobre la base de nuestras Escrituras, por afirmar que Dios es corpóreo, puesto que encuentran un cierto pasaje en Moisés: Nuestro Dios es fuego devorador (Dt 4, 24), y en el evangelio según Juan: Dios es espíritu, y los que lo adoran, lo deben adorar en espíritu y verdad (Jn 4, 24). Ciertamente, entre ellos el fuego y el espíritu no son considerados otra cosa que cuerpo. Quiero preguntarles a ellos qué dirían de lo que está escrito, que Dios es luz, como dice Juan en su carta: Dios es luz, y en él no hay tinieblas¹.

¹. Princ. I.1.1.

CAPÍTULO VII. VIDA DE ORÍGENES Y SUS PRINCIPALES FUENTES

A Modo de Introducción

Orígenes de Alejandría fue uno de los teólogos más destacados de su época. A lo largo de su vida escribió una gran cantidad de obras, desde comentarios bíblicos hasta tratados teológicos y filosóficos, en los que desarrolló una visión innovadora y compleja del cristianismo.

En el conjunto de los escritos patrísticos, -especialmente en la obra de Orígenes- es significativa la presencia de citas bíblicas. Orígenes fue un pensador original, cuya capacidad de síntesis y de diálogo con la pluralidad de su contexto cultural, propiciaron que sus ideas y métodos de interpretación sentaran las bases para el desarrollo de la teología cristiana durante siglos.

Sin embargo, su figura estuvo envuelta en controversias durante siglos y su legado ha sido y sigue siendo objeto de discusión y de constante reinterpretación.

En esta tercera parte de nuestra tesis, presentamos la vida, obra y pensamiento de nuestro autor, recogiendo brevemente tres conceptos que consideramos aportaron datos relevantes a esta investigación: la cuestión de incorporeidad de Dios y su trascendencia, la paternidad de Dios como su característica central y la doctrina de la preexistencia.

Conocemos la vida de Orígenes con mayor detalle que las de todos los demás autores de la época anterior a Nicea, gracias a tres fuentes principales, complementadas por otras secundarias y algunos datos autobiográficos que se pueden desprender de sus escritos. En primer lugar, gracias a Eusebio (*HE* VI), a Jerónimo (*De viris illustribus* 54; *epistula* 33; 44) y a Focio (*Biblioteca* 118)².

Un momento cardinal de su vida fue cuando se alejó de su escuela de Cesarea. Uno de sus alumnos, identificado como san Gregorio el Taumaturgo, quien más tarde sería apóstol de Capadocia y el Ponto, pronunció un discurso de agradecimiento³ que nos ha llegado entero en griego, su lengua original. En la segunda parte describe cómo Orígenes acompañaba, instruía y guiaba a sus discípulos. Además, tenemos el testimonio de Eusebio de Cesarea, que fue alumno del mártir Pánfilo, apologista de Orígenes y que lo sucedió como custodio de la biblioteca y de los archivos de éste, conservados en dicha ciudad, consagrando a su biografía una buena parte del libro VI de su *Historia Eclesiástica*⁴:

Y como también Severo suscitara una persecución contra las iglesias, en todas partes se consumaron espléndidos martirios de los atletas de la religión, pero se multiplicaron especialmente en Alejandría. Los atletas de Dios fueron enviados allá, como el estado más grande, desde Egipto y de toda la Tebaida, por su firmísima paciencia en diversos tormentos y géneros de muerte, se ciñeron las coronas preparadas por Dios. Entre ellos se hallaba también Leónidas, llamado “el padre de Orígenes”, que fue decapitado y dejó a su hijo todavía muy joven. No estará de más describir brevemente con qué predilección por la palabra divina vivió el muchacho desde entonces⁵.

El vínculo entre el ascetismo y la función didascálica fue una constante en la vida de Orígenes. Según Eusebio, llevaba una vida cristiana estrictamente ascética, como dice en su libro VI, “no usando sandalias, ni perdiendo el tiempo preocupándonos por el futuro”⁶. Esta forma de vida provocaba diversas reacciones en quienes lo rodeaban. Algunos se escandalizaban, muchos de ellos se convertían. Entre estos nuevos conversos

². Drobner, *Manual de patrología* (Barcelona: Herder, 2001), 169.

³. Gregorio Taumaturgo, *Elogio del maestro cristiano* (Madrid: Ciudad Nueva, 1990).

⁴. Cf. Crouzel, *Orígenes, un teólogo controvertido*, 5.

⁵. Eusebio, *hist. eccl.* VI, 1.

⁶. *hist. eccl.* VI, 3,10.

se dio una serie de mártires, incluidas mujeres. El mensaje era claro: a través de su ascetismo espiritual, Orígenes buscaba llegar a parecerse a los mártires⁷.

Durante muchos años continuó llevando este género de vida de filósofo, arrancando de sí mismo cuanto pudiera dar pábulo a sus pasiones juveniles, soportando durante el día no pequeñas fatigas ascéticas y por la noche, consagrándose la mayor parte del tiempo al estudio de las divinas Escrituras. Así perseveraba en una vida lo más filosófica posible, ya fuera en ejercicios de ayuno, ya moderando el tiempo del sueño que, por lo demás, nunca trataba de tomarlo sobre lecho, en absoluto, sino a toda costa sobre el suelo⁸.

La principal fuente de información de Eusebio sobre Orígenes fue la correspondencia que éste mantenía, conservada en la biblioteca de Cesarea y que reunió en volúmenes: «Se conserva de él, además, una carta al mismo emperador Felipe y otra a su mujer Severa, así como otras muchas a diferentes personas. De ellas hemos recogido en volúmenes propios, para que no anden más diseminadas, cuantas hemos podido reunir, conservadas acá y allá entre diferentes personas. Sobrepasan en número de ciento»⁹.

De la *Apología de Orígenes*, que Pánfilo compuso en la prisión con la ayuda de Eusebio, poseemos sólo el libro I en una traducción latina de Rufino de Aquilea. El prefacio de esta obra contiene consejos acerca de las intenciones de la interpretación de Orígenes, dirigidos a los cristianos condenados a trabajar en las minas de Palestina. Como hemos mencionado, sobre el conjunto de la obra nos informa la noticia 118 de la *Biblioteca de Focio*. Otras declaraciones dispersas están reproducidas por diversos autores: Jerónimo, el historiador Sócrates, Focio y otros; muchas de ellas parecen provenir de los tomos que faltan de la *Apología de Orígenes* por Pánfilo o de obras de Eusebio que se han perdido, como la *Vida de Pánfilo*¹⁰.

Siguiendo a Crouzel, es posible establecer tres fechas clave en la vida de Orígenes, a partir de los relatos de Eusebio. Primero, la del nacimiento, tomando como referencia la persecución de Septimio Severo en el décimo año de su reinado, es decir, el año 202. En

⁷. Cf. Cristian Badilita, “Origène, Constantin et Antoine, les modèles chrétiens des trois ‘fonctions sociales’.” *Orig. VIII, Origen and the alexandrian tradition* (Pisa: 2001), 815-827.

⁸. *hist. eccl.* VI, 3, 7- 9.

⁹. *Ibid.*, 3-4. De toda la correspondencia no queda más que algún fragmento aislado.

¹⁰. Crouzel, *Orígenes, un teólogo controvertido*, 6.

esa época “Orígenes no tiene todavía diecisiete años cumplidos”¹¹, lo cual sitúa su nacimiento alrededor del año 185-186. Luego, la de su muerte, en tiempos de Galo, sucesor de Decio: Orígenes “habiendo cumplido setenta años menos uno”, es decir, sesenta y nueve años, la fecha de su muerte sería entonces en el 254 o 255¹².

Una tercera fecha importante es la fecha en que Orígenes se fue de Alejandría para instalarse en Cesarea de Palestina, pues ella divide su vida en dos períodos. Según la mayor parte de los manuscritos de Eusebio, este acontecimiento ocurrió el décimo año del reinado de Alejandro severo, o sea, en el año 231: sólo un manuscrito indica el duodécimo año, es decir 233. Eusebio expresa luego que poco después de la partida de Orígenes murió el obispo de Alejandría, Demetrios, tras haber ejercido el cargo durante cuarenta y tres años completos. Más arriba había señalado la asunción de Demetrios en el décimo año de Cómodo, es decir en el 190. Por lo tanto, su muerte habría ocurrido en 233 y esta fecha sería más verosímil que la de 231 para la instalación de Orígenes en Cesarea¹³. Como ya hemos mencionado, nuestro estudio se ceñirá al período alejandrino de la vida de Orígenes.

1. Orígenes, en Alejandría

El contexto de Orígenes en Alejandría es clave para comprender su formación y las circunstancias que moldearon su pensamiento teológico. Es altamente probable que Orígenes naciera en una familia cristiana que, si no lo era en el momento de su nacimiento, lo fue poco después. Sabemos que Orígenes recibió una doble educación: por un lado, la tradición helenística, con su énfasis en la filosofía y el conocimiento clásico, y por otro, la formación bíblica transmitida por su familia cristiana. Su padre, Leónides, jugó un papel fundamental en su desarrollo tanto espiritual como intelectual. El martirio de su padre dejó una marca profunda en Orígenes, como lo relata Eusebio, quien describió cómo el joven Orígenes alentó a su padre a mantenerse firme en su fe a pesar de las consecuencias.: «No vayas a cambiar de idea por causa nuestra»¹⁴.

¹¹ *hist. eccl.* VI, 2, 12.

¹² *Ibid.*, VII, 1 (nota 3).

¹³ Crouzel, *Orígenes, un teólogo controvertido*, 7.

¹⁴ *hist. eccl.* VI, 2, 6.

Después del martirio de Leónides, el fisco imperial se incautó de la fortuna familiar y Orígenes, que era el mayor de la familia, a la edad de diecisiete años se encontró en situación muy precaria junto con su madre y sus seis hermanos y hermanas menores. Pudo continuar sus estudios por algunos meses gracias a la liberalidad de una cristiana rica que lo alojó en su casa¹⁵.

Mientras se dedicaba a la enseñanza de la gramática –con la que subvino a las necesidades propias y de su familia– Orígenes añadió, siendo muy joven aún, otra enseñanza. Como todos los que se encargaban antes de la catequesis se habían ido de la ciudad, algunos paganos interesados en conocer la fe cristiana se dirigían a él. Eusebio cita entre los primeros a Plutarco, que pronto moriría mártir y a su hermano Heraclas, futuro colaborador de Orígenes, y más tarde su sucesor y por fin, obispo de Alejandría, después de Demetrios. En consecuencia, a los dieciocho años, Orígenes “preside la escuela de catequesis que le confía el obispo Demetrios”¹⁶.

La obra de Orígenes aporta diversas pruebas sobre gramática, retórica y crítica textual propia de las escuelas de la época. Además, el corpus recibido de los escritos de Orígenes muestra abundantes testimonios que confirman lo que se conoce independientemente respecto a los estudios filológicos en Alejandría y otros centros de aprendizaje como Atenas. Las conclusiones tienen sentido a la luz de los informes que describen la amplia formación gramatical y filológica de Orígenes¹⁷.

Demostraba, pues, según el dicho, que “cual su palabra, tal su carácter” y “cual su carácter tal su palabra”. Esta era, sobre todo, la causa de que, con la colaboración del poder divino, arrastrase a millares de gentes a emularle. Y cuando vio que los discípulos acudían aún más numerosos y que él era el único encargado por el jefe de la Iglesia, Demetrio, de la escuela catequética, considerando que la enseñanza de la gramática era incompatible con el ejercicio de las disciplinas divinas, rompió sin vacilar con el estudio de la gramática como inútil y contrario a las ciencias divinas¹⁸.

¹⁵. Ibid., 2, 13.

¹⁶. Crouzel, 11-15.

¹⁷. David Robertson, *Word and meaning in ancient Alexandria: theories of language from Philo to Plotinus* (New York: Routledge, 2007), 87.

¹⁸. *hist. eccl.* VI, 7- 9.

Orígenes emprendió su tarea de redacción en torno a los años 215-220. En estos tiempos debieron sucederse sus contactos académicos con Ammonio Saccas, Panteno y Porfirio¹⁹. En torno al año 215, durante el episcopado de Zeferino, visitó Roma, “deseando ver la antiquísima iglesia de los romanos”²⁰. De regreso en Alejandría, según Eusebio, Ambrosio, un hombre muy rico, un valentiniano, o marcionita o sabeliano, fue reconducido a la ortodoxia eclesiástica:

Desde el momento en que nosotros buscamos con ardor los bienes superiores, toda nuestra actividad y toda nuestra vida están consagradas a Dios y ya que queremos tener toda nuestra actividad como la primicia de las numerosas primicias -a menos que nosotros nos engañemos cuando pensemos esto-, ¿qué otra clase de actividad debiéramos tener, cuando nosotros hemos sido separados físicamente el uno del otro, que la investigación del Evangelio? Pues hay que atreverse a decir que el Evangelio es la primicia de todas las Escrituras. ¿No sería entonces necesario que la primicia de nuestras actividades, desde mi retorno a Alejandría, se refiriera a la primicia de la Escritura?²¹

Ambrosio no solo financió la actividad literaria de Orígenes, poniendo a su disposición taquígrafos, copista y calígrafas, sino que también la impulsó de modo muy insistente, hasta tal punto que Orígenes se quejó de que Ambrosio lo hacía trabajar en exceso y lo llegó a comparar con los capataces del faraón:

Porque tú no te contentas en asumir en el presente la función de los controladores de la obra de Dios y me obligas a que, también desde lejos, te dedique la mayor parte de mi tiempo a ti y al trabajo que te concierne, yo podría esquivar este esfuerzo penoso en evitar el peligro anunciado por Dios, para aquellos que se dedican a escribir sobre las cuestiones referidas a lo divino. Yo diría para mi defensa que, bajo el consejo de la Escritura, renuncio a realizar muchos libros. Salomón dice, en efecto en el Eclesiastés: Hijo mío, cuídate de realizar muchos libros, eso no tiene fin y mucho estudio es una fatiga para la carne. Porque, si este texto no tuviera un sentido escondido que nos es todavía oscuro, nosotros habríamos transgredido abiertamente este mandato al no cuidarnos de realizar muchos libros²².

Durante el reinado de Septimio Severo, es decir, a partir del 222, podemos ubicar su viaje a Arabia, por petición del gobernador²³ y la redacción de las siguientes obras: la

¹⁹. Ibid., 19, 6.9.13.

²⁰. Ibid., 14,10.

²¹. in *Ioh. comm.* I, 12-13.

²². Ibid., V, I.

²³. *hist. eccl.* VI, 19, 15.

primera versión de las Hexaplas; *Comentario al libro de los Salmos* del 1 al 25; *CLam*; *CGen* I-VIII; *In Ioh. comm.* I-V; *Strom; princ.*²⁴ y el *Diálogo con Cándido* (Jerónimo, *Ep.*, 33,4)²⁵.

En torno al año 230 surgió un conflicto en Alejandría (¿a causa de la difusión del *De Principiis*?) que impulsó a Orígenes a salir ocultamente de la ciudad para permanecer algún tiempo en Palestina²⁶. Allí, por petición de los obispos Alejandro de Jerusalén y Teoctisto de Cesarea, explicó públicamente la Palabra de Dios, siendo laico, lo que provocó la protesta de su obispo Demetrio²⁷. Posteriormente, por insistencia de Demetrio, regresó a sus actividades habituales en Alejandría²⁸. En torno al año 231, Orígenes fue llamado a Antioquía por Julia Mamaea, la madre del emperador Alejandro Severo²⁹. Poco tiempo después de su regreso debió partir para Grecia por asuntos eclesiásticos y en su paso por Palestina, fue ordenado presbítero por Teoctisto de Cesarea³⁰.

Por este tiempo³¹, Orígenes, yendo a Grecia por Palestina, a causa de unos asuntos eclesiásticos de urgente necesidad, en Cesarea recibe de los obispos de la región la ordenación del presbiterado. La agitación que sobre él se levantó por este motivo y las decisiones tomadas por los preladados de las iglesias sobre esas agitaciones, así como también todo lo demás con que Orígenes en su plena madurez contribuyó en lo que toca a la doctrina divina, puesto que necesita una obra especial, lo hemos descrito en su justa medida en el libro segundo de la Apología que en defensa suya hemos compuesto³².

Después de que Orígenes de Alejandría fuera ordenado sacerdote, decidió navegar hacia Atenas. La noticia de su ordenación llegó rápidamente a Alejandría, lo que causó preocupación entre los cristianos y la ira del obispo Demetrios, quien convocó un sínodo de obispos y presbíteros para abordar el caso de Orígenes.

²⁴ Ibid., 24, 1-3.

²⁵ Ibid., 23,1-25,14.

²⁶ Ibid., 19,16.

²⁷ Ibid., 19, 15-17.

²⁸ Ibid., 19,19.

²⁹ Ibid., 21, 3-4.

³⁰ Ibid., 23,4.

³¹ Seguramente había comenzado antes, pero Eusebio señala el 222 como fecha de inicio de los grandes comentarios exegéticos, realizados o empezados antes del 231, en que abandona definitivamente Alejandría.

³² *hist. eccl.* VI, 23,4.

El sínodo decidió que Orígenes debía abandonar Alejandría y que no podría volver a enseñar allí, aunque no fue despojado del título de presbítero. Sin embargo, esta decisión no satisfizo a Demetrios, quien, junto con algunos obispos egipcios, declararon a Orígenes despojado del sacerdocio. Como resultado, Orígenes pasó la segunda parte de su vida en Cesarea de Palestina.

2. Breve apunte de Orígenes en Cesarea

Teoctisto, obispo de Palestina, recibió a Orígenes de Alejandría y le ofreció la posibilidad de enseñar en Cesarea, ignorando la censura de su colega de Alejandría. Fue así como Orígenes fundó su nueva escuela de teología, dirigiéndola durante más de veinte años. Fue allí donde Gregorio el Taumaturgo pronunció su *Discurso*, -como ya hemos señalado- al abandonar el círculo de Orígenes. Según este documento seguía en Cesarea prácticamente el mismo sistema de enseñanza que en Alejandría³³. Durante su estancia en Cesarea, Orígenes participó en varios sínodos de Arabia (Jordania) y también residió por un tiempo en Atenas. Finalmente, Orígenes murió en Tiro de Fenicia, donde se encuentra su sepulcro.

En cuanto a Orígenes, cuántas y cuáles cosas le sucedieron en la persecución y el fin que tuvieron, siendo así que el demonio malvado había enfilado a porfía contra él todo su ejército y luchaba contra él con todas sus artes, y todo su poder, y se abatía sobre él de modo diferente que sobre todos los demás a quienes hacía la guerra entonces, y luego cuántos y cuáles sufrimientos hubo de soportar aquel hombre por la doctrina de Cristo: cadenas y torturas, los suplicios corporales, los suplicios por el hierro y los suplicios en la lobreguez de la cárcel; y cómo habiendo tenido sus pies durante muchos días extendidos en el cepo hasta el cuarto agujero y después de ser amenazado con el fuego soportó aún con entereza muchos otros tormentos que sus enemigos le inferían; y en qué paró todo esto, ya que el juez se esforzaba porfiadamente con todas sus fuerzas porque no se le quitara la vida; y después de todo esto, qué clases de sentencias ha dejado tras de sí, llenas también ellas de provecho para los que necesitan recuperarse: todo esto lo contienen las numerosas cartas de este hombre, con tanta verdad como exactitud³⁴.

A nosotros nos interesa fundamentalmente su tiempo vivido en Alejandría porque fue allí donde fueron redactadas las dos obras fundamentales que fueron objeto de nuestro

³³. Johannes Quasten, *Patrología I* (Madrid: BAC, 2004), 353.

³⁴. *hist. eccl.* VI, 39, 5.

trabajo de investigación: *De Principiis* y los capítulos que ya hemos señalado del *Comentario al evangelio de Juan*.

3. Sus Obras

La obra que Orígenes nos legara fue una de las más significativas, en tanto podemos considerarlo como el escritor de la antigüedad que más producción ha dejado, fundamentalmente gracias a los instrumentos de trabajo que Ambrosio había puesto a su disposición³⁵.

A la época alejandrina pertenecen los cinco primeros libros del *Comentario a Juan*, según Eusebio 22, pero en realidad son 32; los ocho primeros libros del *Comentario sobre el Génesis*: hay 12 según Eusebio, 13 según Jerónimo; los comentarios sobre los primeros 25 salmos; los *Comentarios a las Lamentaciones*, de los cuales tanto Eusebio como Jerónimo conocen cinco tomos; los dos primeros libros *Sobre la Resurrección*; los libros *Sobre los Principios*, cuyo número no menciona Eusebio, cuatro según Jerónimo y otros varios testigos; diez libros de los *Stromata*. Esta última obra, cuyo título significa *Tapicerías* y del que solo quedan fragmentos.

Una segunda lista corresponde al primer tiempo de su estancia en Cesarea: el *Comentario a Isaías*, del que Eusebio conoce 30 tomos hasta *Is 30*, 6 y Jerónimo 36 tomos; el *Comentario a Ezequiel*, terminado en Atenas, de 25 tomos, pero Jerónimo dice 29; por fin, los 10 tomos del *Comentario al Cantar de los Cantares*, cuyos cinco primeros tomos fueron redactados en Atenas y los otros cinco en Cesarea. La tercera lista da las obras de la ancianidad: el *Contra Celso* en 8 libros, el *Comentario a Mateo* en 25 tomos y el *Comentario a los profetas menores*, del que Eusebio conoce 25 tomos: si se cuentan los volúmenes citados por Jerónimo se llega a 26. Eusebio habla también de las cartas de Orígenes reunidas en volúmenes y que sobrepasan el centenar, como ya hemos mencionado: indica muy particularmente las cartas a Fabián de Roma y a muchos otros

³⁵. Cf. Crouzel, *Orígenes, un teólogo controvertido*, 57.

jefes de iglesias por el asunto de su ortodoxia: Eusebio las citaba en el sexto libro que él agregó a la *Apología de Orígenes* de Pánfilo³⁶.

De lo que ha llegado hasta nosotros, recogemos, por ejemplo, algunos fragmentos que han subsistido de las *Hexaplas*. Parece ser que el ejemplar completo no fue copiado y permaneció en la biblioteca de Cesarea hasta su destrucción por los persas o los árabes. En cuanto a las otras obras de Orígenes, comentarios, homilías, escolios o escritos no directamente exegéticos, una buena parte de lo que todavía queda, no se conserva en la lengua griega original sino en versiones latinas, en su mayoría debidas a los dos traductores de finales del siglo IV y comienzos del V, Rufino de Aquilea y Jerónimo. A ellos hay que agregar el traductor desconocido del *Comentario a Mateo*, que puede ser de finales del siglo V o del VI³⁷.

Cuando Orígenes regresó a Alejandría, tras su estancia en Palestina, escribió los libros I al IV del *Comentario a Juan*, entre los años 230-231. Nosotros seguiremos aquí el trabajo de investigación de P. Ciner. El libro V habría sido iniciado en Antioquía, entre el invierno del año 231 y la primavera del 232, y luego finalizado en Alejandría³⁸.

Del *Comentario al evangelio de Juan* –que se puede considerar como la obra maestra de Orígenes–, poseemos solamente en griego nueve libros: I, II, VI, X, XIII, XIX, XX, XXVIII, XXXII; el libro XIX tiene cercenado su comienzo y su final. En este libro, Orígenes discute frecuentemente las interpretaciones dadas por un gnóstico valentiniano, Heracleón, autor del primer *Comentario a Juan* que se conoce y de él conserva un cierto número de fragmentos³⁹.

El texto griego del *Tratado de los Principios* se ha perdido, excepto los capítulos III,1 *Sobre el libre arbitrio* y IV,1-3 *Sobre la exégesis escriturística*. Ellos se encuentran en la *Filocalia* y representan alrededor de un séptimo del *Tratado de los Principios*. El libro

³⁶. Cf. *Ibid.*, 61-63.

³⁷. *Ibid.*, 64-65.

³⁸. Patricia Ciner, Orígenes. *Comentario al evangelio de Juan*, Introducción (Madrid: Ciudad Nueva, 2020), 30.

³⁹. Crouzel, *Orígenes, un teólogo controvertido*, 65.

ha sido conservado íntegramente en una traducción latina de Rufino de Aquilea. Dos escritos pequeños conservados en griego nos informan acerca de la vida y de la doctrina espiritual de su autor, dejando al mismo tiempo amplio espacio a la Escritura: la *Exhortación al martirio* dedicada a Ambrosio y al presbítero Protoceto; el *Tratado de la Oración* en respuesta a las preguntas de Ambrosio y de una cristiana llamada Tatiana⁴⁰.

⁴⁰. Crouzel, 72.

CAPÍTULO VIII. SU PENSAMIENTO

Comenzamos aproximándonos a la formación de Orígenes, de la mano de Eusebio en su *Historia eclesiástica*:

Efectivamente, habiendo sido oyente de Ammonio, el cual en nuestros tiempos ha sido el que más ha progresado en filosofía, llegó a adquirir de su maestro un gran aprovechamiento para el dominio de las ciencias, pero en lo que atañe a la recta orientación de la vida, emprendió un camino contrario al de Ammonio. Él vivía en trato continuo con Platón y frecuentaba las obras de Numenio, de Cronio, de Apolófanes, de Longino, de Moderato, de Nicómaco y de los autores más conspicuos de los pitagóricos. También usaba los libros del estoico Queremón y de Cornuto. Por ellos conoció él la interpretación alegórica de los misterios de los griegos y la acomodó a las Escrituras judías¹.

Gran parte de la reflexión origeniana fue inspirada por Filón y por Clemente, pero, en comparación con ellos, Orígenes contaba con una formación filológica significativamente diferente. Poseía la habilidad de estructurar sus reflexiones de manera más sistemática que sus predecesores y desarrolló grandes temas teológicos, enfrentándose continuamente a adversarios bien preparados, como eran los maestros gnósticos, dejando en evidencia su consciente decisión de no proponer soluciones apodícticas respecto a cuestiones abiertas.

Orígenes concebía la investigación como un ejercicio ascético, que es un fin en sí mismo, y no buscaba llegar a resultados bien definidos: de ahí el carácter aporético de la reflexión origeniana. Así lo expresó en el prólogo del *De Principiis*, al mostrar su intención de proponer más que definir, dejando ciertos problemas abiertos más allá de ofrecer una solución. La adopción del módulo platónico, que distingue dos niveles de realidad -el mundo inteligible y el mundo sensible-, junto con la necesidad de compatibilizarlo con la Escritura, favorecieron, como en Filón y en Clemente, una compleja articulación de los razonamientos, continuamente en vilo entre la realidad y el símbolo².

¹ *hist. eccl.* VI, 19,6.8.

² Cf. Prinzivalli, *La teología de los primeros cristianos*, 160.

Orígenes subrayó la importancia de las implicaciones ontológicas en su enfoque interpretativo ante las Escrituras, argumentando que, al tratar con ellas, era esencial considerar los múltiples estratos de la realidad reflejada en los textos sagrados, debiendo ser adecuadamente extraídos para su interpretación³. Para él, la interpretación de la Escritura constituía un anticipo parcial de la perfecta contemplación escatológica de Dios. En el *Comentario a Juan* afirmaba que la “Escritura no ha incluido algunos de los aspectos más nobles y divinos de los misterios de Dios”⁴ señalando que muchos de los hechos de Jesús no quedaron recogidos en los evangelios porque “ni todo el mundo podría contener los libros que tendrían que escribirse” (*Jn* 21-25)⁵.

Como dice P. Ciner en su introducción al *Comentario al evangelio de Juan*, la teología de Orígenes, si bien se encuentra más cerca de lo que ha dado en llamarse protoortodoxia, tiene características únicas y distintivas con respecto a otros autores que se ubican en esta tradición. Han sido esas características únicas las que fueron tan mal comprendidas por la posteridad y que, como hemos señalado desde el inicio de nuestra investigación, ha sido necesario rescatar y reinterpretar.

Conscientes de las influencias filosóficas que, por mucho tiempo, llevaron a considerar a Orígenes como un cristiano atrapado en categorías filosóficas extrañas al mensaje propio del cristianismo, gracias a Henry Crouzel⁶, Manlio Simonetti⁷ Henry de Lubac⁸, J. Daniélou⁹, F. Von Balthasar¹⁰ y otros especialistas, comenzó a surgir en la mitad del siglo XX una nueva línea interpretativa que se esforzó en demostrar que el núcleo

³. Sergey Trostyanskiy, "Reading Origen of Alexandria from the perspective of contemporary semantics", *Union Seminary Quarterly Review* 63, 3-4 (2012): 38.

⁴. Orígenes, in *Ioh. comm.* XIII, 27.

⁵. Peter W. Martens, *Orígenes y la Escritura* (Salamanca: Sígueme, 2018), 290.

⁶ Henry Crouzel, *Origène et la philosophie* (Paris: Desclée, 1961) ; *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales* (Paris: Ed. Croire Et Savoir, 1999).

⁷. Manlio Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione* (Brescia: Morcelliana, 2004). Este volumen da testimonio de una lectura ejemplar y de su afinada interpretación de la compleja obra de Orígenes, de la que este autor ha sido el más eminente estudioso en Italia.

⁸. Henry de Lubac, *Histoire et Esprit : L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris: Aubier, 1950).

⁹. Jean Daniélou, *Origène, Il genio del Cristianesimo* (Roma: Ed. Archeosofica, 1991).

¹⁰. Friedrich Von Balthasar, *Origen: Geist und Feuer, Ein Aufbau aus seinen Schriften* (Christliche Meister, 43, Johannes, Freiburg 1991).

esencial de la obra del maestro alejandrino debe centrarse en su lectura hermenéutica del texto bíblico.

Cuando la polémica parecía haberse apaciguado, en el año 2012, en la segunda traducción al italiano del *Comentario al evangelio de Juan* realizada por V. Limone, P. Ciner sorprendió en su introducción con la afirmación de G. Girgenti¹¹:

Orígenes interpreta el cuarto evangelio íntegramente a la luz de la tradición platónica determinando, de este modo, una evidente confluencia del neoplatonismo y de la filosofía tardoantigua del paleocristianismo, deduciendo una estructura teológica que sería impensable sin referirse a la *henología* neoplatónica: como el Ser deviene del Uno, que está más allá del Ser, y al Uno retorna necesariamente, así el Hijo proviene del Padre que es el Uno y en Él siempre retorna¹². La henología neoplatónica se transforma así para Orígenes en arquitectura teórica con la cual construye una “teología del logos”, como “teología de la imagen” y para poder pensar el retorno del alma a Dios, o sea, del Hijo al Padre, es decir, “como hacerse uno con Dios”, pues *Dios será todo en todos* (1Co 15,28)¹³.

Algunos especialistas han señalado la sorpresa que supone encontrar en el *Comentario al Evangelio de Juan*, en el mismo comienzo, un fragmento del *Apocalipsis de Juan* (Ap 7, 2-5). Esta aparente digresión encierra la clave del objetivo fundamental de Orígenes: precisar que este Evangelio es, sin duda alguna, el más espiritual de todos, ya que está dirigido a aquellos que realmente pueden comprenderlo. A modo de diálogo con Ambrosio, el discípulo gnóstico valentiniano convertido por Orígenes, le pregunta: «De hecho, ¿qué significan todas estas cosas para nosotros? Tú te lo cuestionarás cuando leas estas palabras, Ambrosio, ya que eres un verdadero hombre de Dios y un hombre en Cristo y estás ansioso por ser espiritual y dejar de ser hombre»¹⁴.

Esta pregunta resalta que el evangelio está destinado, principalmente, a los espirituales, o también, usando terminología paulina, a los perfectos; es decir, a aquellos que han recibido ya —ya sea antes o después de la venida sensible de Cristo— la venida noética del Logos-Dios. Esto implica que aquellos que todavía se hallan bajo la influencia

¹¹ Henry de Lubac, *Histoire et Esprit: L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris: Aubier, 1950).

¹² Ciner, Introducción, *Comentario del evangelio de Juan I*, 68-69

¹³ Ibid., 68.

¹⁴ In *Ioh.* comm. I,9.

del Logos-Encarnado están, en cierta medida, en una etapa incipiente de su desarrollo espiritual¹⁵.

Este pasaje ilustra claramente la concepción origeniana de la unidad del texto bíblico¹⁶. H. Crouzel en su obra *Origène et la philosophie*, afirma que «sería un error considerar el pensamiento de Orígenes como un eclecticismo sin consistencia, una simple acumulación de temas diversos y contradictorios y negar su verdadera unidad. Esta unidad no fue creada por un sistema racional, sino que debe situarse en otro orden.» Al comprender los aspectos antitéticos de su pensamiento, se evidencia que no son en realidad contradictorios, sino complementarios, permitiendo captar desde diferentes perspectivas una única realidad, esencialmente misteriosa, más allá del alcance de la razón conceptual y discursiva, una realidad que solo puede ser intuitivo por la fe y que la inteligencia mística puede percibir como algo distante, el objeto mismo de la revelación cristiana¹⁷.

Si concebimos el progreso del conocimiento como un camino hacia una visión sin mediaciones que se funde con el Amor, se puede afirmar que la especulación del alejandrino forma parte de esta aspiración fundamental: la búsqueda del conocimiento en su totalidad es un intento imperfecto, reconocido como tal, de alcanzar, mediante medios humanos, una iluminación que solo puede provenir de Dios.

Como señala H. Crouzel, el Orígenes místico y el Orígenes especulativo no están yuxtapuestos, sino íntimamente unidos. Así se comprende el aparente carácter antitético del pensamiento del alejandrino, que como señalaremos, es solo aparente¹⁸.

La interpretación de Orígenes tiene lugar dentro de un panorama altamente polémico. Sabemos que los monarquianos se basaban en gran medida en pasajes del Evangelio de Juan, especialmente en *Juan* 10,30 y *Juan* 14, 8-10. Al principio del *Debate con Heráclides*, éste cita *Juan* 1, 1-3 como una declaración de su creencia, evidenciando así que el prólogo de Juan era también un punto focal para alguien que suscribía los puntos de vista monarquianos. Asimismo, sabemos que el prólogo fue un punto capital tanto en la

¹⁵ Ibid., I, 37-38

¹⁶ Cf. Patricia Ciner, "La exégesis del Apocalipsis en el Comentario al evangelio de Juan de Orígenes", *Síntesis. Revista de filosofía* 4, nº.1 (2017): 41-42.

¹⁷ Henry Crouzel, *Origène et la philosophie* (Paris: Desclée, 1961), 209-210.

¹⁸ Ibid., 210.

teología valentiniana como en la refutación proto-ortodoxa de la Gnosis valentiniana y del monarquianismo. En resumen, el Evangelio de Juan fue central en la teología de casi todos los principales grupos cristianos a principios del siglo III¹⁹.

C. O'Brien indica que «en la peculiar amalgama de Orígenes, de pensamiento cristiano y platónico, Dios Padre es, en última instancia, el Demiurgo, ya que Él genera continuamente el reino noético»²⁰. Abordaremos estas cuestiones complejas, dados los espinosos núcleos que revelan.

Después de haber presentado la complejidad con la que Orígenes hubo de dialogar, nos centramos en tres aspectos del pensamiento origeniano que entendemos de especial clarificación y relevancia para guiar nuestra investigación.

1. La incorporeidad de Dios y su trascendencia

Para Orígenes, la incorporeidad fue la característica fundamental en la que basó su declaración de la doctrina de Dios. De hecho, el tema de referencia dentro del tratado *De principiis* es la idea de la incorporeidad divina, estrechamente relacionada con el conocimiento de lo incorpóreo.

Sé que algunos se esforzarán, incluso sobre la base de nuestras Escrituras, por afirmar que Dios es corpóreo, puesto que encuentran un cierto pasaje en Moisés: *Nuestro Dios es fuego devorador (Dt 4, 24)*, y en el evangelio según Juan: *Dios es espíritu, y los que lo adoran, lo deben adorar en espíritu y verdad (Jn 4, 24)*. Ciertamente, entre ellos el fuego y el espíritu no son considerados otra cosa que cuerpo. Quiero preguntarles a ellos qué dirían de lo que está escrito, que Dios es luz, como dice Juan en su carta: *Dios es luz, y en él no hay tinieblas*²¹.

Orígenes anunció en el prefacio del *De Principiis* su intención de aclarar una serie de cuestiones sin resolver. La primera de ellas: a qué llamaban “incorpóreo” – ἀσώματον – los filósofos griegos, dado que -debido a las interpretaciones erróneas que comúnmente se tiene del significado de *incorpóreo*- el tema es complejo. Por ejemplo: la doctrina de que

¹⁹. Stephen Waers, “Monarchianism and Two Powers: Jewish and Christian Monotheism at the beginning of the Third Century”, VC (2016): 100.

²⁰. Carl O'Brien, “The Origin in Origen: Christian Creation or Platonic Demiurgy?”, FZPhTh 54 (2007): 169-177.

²¹. *princ.* I.1.1.

el fuego y el espíritu son corpóreos es de origen estoico y, aunque Orígenes no nombró a sus oponentes en *De Principiis*, es probable que el argumento fuera dirigido contra cristianos cuya interpretación de las imágenes bíblicas se vio influenciada por la filosofía estoica.

En la polémica con los maestros asiáticos y con la filosofía estoica, Orígenes afirmó la absoluta incorporeidad de Dios: con referencia a *Jn* 1,4 “Dios es espíritu”, Orígenes negó que el espíritu pueda ser entendido como naturaleza de Dios, sutilmente corpórea. Dios es invisible por naturaleza porque es incorpóreo: puede ser conocido, no visto. «En efecto, en la medida en que hemos podido, hemos rebatido toda comprensión que sugiere entender algo corpóreo acerca de Dios. Hablando de acuerdo con la verdad, Dios es ciertamente incomprensible e inconmensurable»²². También en el *Contra Celso* se le escucha: «Verdaderamente “Dios no procede de nadie”; más, como afirma que “tampoco puede alcanzarse por razón”, distingo lo que se entiende por razón. Si se entiende la razón que hay en nosotros, ora interna, ora proferida, también nosotros afirmaremos que Dios no es comprensible por la razón»²³.

Al inicio de su obra, Orígenes rechazó la noción de que Dios fuese corporal, eliminado así un gran obstáculo que impedía el acceso a la fe de los griegos ilustrados de Alejandría, marcados por la filosofía platónica. El cristianismo no solo no es una doctrina vulgar, sino que es compatible con la razón. Así, para seguir las enseñanzas de Cristo, no había que elegir entre la opción «irracional» de la comunidad eclesial y la opción «filosófica» de los gnósticos²⁴.

Aunque Orígenes afirmó la trascendencia y la incognoscibilidad de Dios, sobre una base ya platónica (*Tim.* 28c, “Dios, padre de todas las cosas”), pero sobre todo escriturística, también se ocupó intensamente de la operación divina en el mundo: Dios crea de la nada²⁵, contiene, ordena y dispone todo. Dada la preponderante concepción negativa del concepto de *infinito* en la filosofía griega antes de Plotino, Orígenes asignó un límite a la actividad

²². Ibid., 8-9.

²³. *Cels.* VI, 65.

²⁴. Cf. Samuel Fernández Eyzaguirre, “El propósito de la estructura del *De Principiis* de Orígenes”, *TyV* 55, nº. 2 (2014): 253.

²⁵. *princ.* 1, praef. 4.

creadora de Dios: «Él creó un número finito de criaturas racionales, porque donde no hay confín no hay posibilidad de comprensión y de límite»²⁶. Aun así, sostuvo que el infinito es incomprensible y, -como ya lo había hecho antes Clemente en otros lugares- que Dios es infinito²⁷. Por lo demás, esta asimilación no parece haber tenido, en el momento de su formulación, ningún efecto significativo en la esfera doctrinal²⁸. «Pero entre todas las realidades intelectuales, es decir, las incorpóreas, ¿qué ventaja tanto a todas y las supera de modo tan inefable e inconmensurable como Dios? Ciertamente, esta naturaleza no puede ser abarcada ni observada por la agudeza de la mente humana, aunque se trate de una mente purísima y limpísima»²⁹.

Como señala E. Prinzivalli, Orígenes participó de la contradicción de la filosofía de su época que, mientras afirmaba que Dios es trascendente, incomprensible, incognoscible, inefable³⁰, se daba a conocer, sin embargo, gracias a su acción providencial en el mundo³¹. El absolutamente simple, es mónada, es hénada³², es naturaleza intelectual, es νοῦς, es decir, actividad pensante³³, que se encuentra extendida por todas partes y que todo lo impregna³⁴; es el único ingénito³⁵. «El Hijo es Logos y por esto no se debe comprender nada sensible en él; es Sabiduría y en la Sabiduría no se debe suponer nada corpóreo; es Luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, pero no tiene nada en común con la luz de este sol»³⁶.

La discusión multisecular, en las escuelas platónicas, sobre si Dios fuese *nous* y *ousia* (pensamiento y substancia) o si trascendiese estas definiciones, también inspiró en Orígenes la afirmación salomónica de *Cels.* 7, 38 donde dice que Dios es *nous* o más allá del *nous* y de la *ousia*. De hecho, él habla repetidamente de la *ousia* de Dios. En muchas ocasiones meditó, a partir de la Escritura, del inefable misterio de la generación del Hijo

26. princ. II.9.1; IV.4.8.

27. *Cels.* 3.77; *orat.* 27.16.

28. Prinzivalli y Simonetti, *La teología de los primeros cristianos*, 161.

29. princ. I.1.5.

30. *rin.* 1.1.4; 4.4.1; *Cels.* 6, 16.62.

31. *CRm.* 1, 16-17; *Cels.* 1, 23; 3, 77; princ. 1.1.6.

32. *In Ioh. comm.* I,119; princ. 1.1.6.

33. *In Ioh. comm.* I, 217; Prin. 1.1.6.

34. *orat.* 23; *Cels.* 5, 12; 7,34.

35. *In Ioh. comm.* II,75.

36. *princ.* I.2.6.

por el Padre. A causa del materialismo estoico que impregnara a los “simples” de la Gran Iglesia y hasta un teólogo tan importante como Tertuliano, él quiso dejar de lado toda connotación corporal³⁷. Tanto el texto de *Colosenses* 1, 15 donde dice Pablo que “Cristo es imagen de Dios invisible, el Primogénito de toda la creación”, como *Juan* 1, 18: “nadie ha visto a Dios”, fueron referentes para la defensa de la incorporeidad e invisibilidad de Dios.

Por tanto, todo aquel al que le preocupa la verdad, que no se preocupe mucho de nombres y de terminología, porque se dan diversos hábitos verbales, incluso por cada una de las naciones; y esté más atento a lo que se expresa que a las palabras con que se expresa, en especial, en tan grandes y tan difíciles asuntos. Así, por ejemplo, cuando se examina si hay alguna sustancia en la que no se deba comprender ni color, ni hábito, ni tacto, ni tamaño, perceptible solo por la mente, cada uno lo llama tal como quiere: pues los griegos la llamaron *ἄσώματον*, es decir, incorpórea, y las divinas Escrituras la denominaron “invisible”³⁸.

La acusación de Celso que sostenía que “cuando los cristianos dicen que Dios es espíritu, no hay diferencia entre ellos y los estoicos”, fue respondida por Orígenes, conocedor del pensamiento estoico, mostrando su más absoluto desacuerdo constatando que la Escritura debe ser interpretada alegóricamente a la luz de la idea de que Dios es incorpóreo³⁹. En *De Principiis* y en el *Comentario de Juan*, el “invisible” (*ἀόρατος*) y el término filosófico griego (*ἄσώματον*) son equivalentes. La Biblia proclama que Dios no es un cuerpo, sino que es incorpóreo. Orígenes uso ambos términos para describir a Dios. Pero la incorporeidad es un atributo que Orígenes no atribuyó solo al Padre: él dejó claro que también caracteriza a cada miembro de la Trinidad⁴⁰.

Sin embargo, a su vez, dice que por Cristo todo fue creado, lo visible y lo invisible, por lo que se declara que también entre las criaturas hay algunas sustancias invisibles de acuerdo a su propiedad. Pero estas, aunque en sí mismas no son corpóreas, se valen de cuerpos, si bien ellas son superiores a la sustancia corpórea⁴¹. De hecho, aquella sustancia de la Trinidad, que es el principio y la causa de todo, de la cual, por la cual, y en la cual

³⁷. Crouzel, *Orígenes, un teólogo controvertido*, 260.

³⁸. Cf. *In Ioh. comm.* XIII,132; princ. Ya en el mismo inicio del Comentario al evangelio de Juan (Pref. 9), Orígenes es consciente de la distinción de dos registros de lenguaje: el “griego” y el “bíblico”.

³⁹. Widdicombe, *The Fatherhood*, 126.

⁴⁰. *Ibid.*, 128.

⁴¹. Se refiere a las criaturas racionales que, en sí mismas, son incorpóreas, pero que solo existen vinculadas al cuerpo. Según Orígenes, las criaturas racionales, que en sí son incorpóreas, siempre han estado vinculadas a la materia. Es decir, aun siendo incorpóreas en sí mismas, necesariamente han requerido cuerpo para existir. Solo la Trinidad es estrictamente incorpórea.

existe todo, se debe creer que no es cuerpo ni existe en un cuerpo, sino que es absolutamente incorpórea⁴².

Profundizó su discusión sobre la invisibilidad de Dios y la base bíblica del concepto, para abarcar la relación-generación del Padre y del Hijo. Argumentó que el Hijo no ve al Padre, sino que lo conoce. Una cosa es ver y otra conocer. Ver y ser visto es una propiedad de los cuerpos; conocer y ser conocido es un atributo de la existencia intelectual. Por tanto, lo que es propio de los cuerpos no debe ser creído ni del Padre ni del Hijo; las relaciones entre ellos pertenecen a la naturaleza de la deidad⁴³.

En efecto, si algo es lo que podemos percibir o comprender acerca de Dios, es necesario creer que Él es muchísimo mejor que lo que percibimos. Así también nuestra mente, como está encerrada en la estrechez de la carne y de la sangre, y por la comunión con esta materia se vuelve más torpe y obtusa, aunque goza de una gran superioridad en comparación con la naturaleza corporal, de todos modos, cuando se aplica a lo incorpóreo y examina lo que ha contemplado, entonces con dificultad alcanza lo que equivale a una chispa o a una lámpara⁴⁴.

2. La doctrina de la preexistencia

En su defensa y afirmación de la justicia y bondad de Dios, Orígenes integra su doctrina de *la preexistencia de las almas*. P. Ciner, a quien seguimos particularmente en este punto, describe que es la “hipótesis” audaz y problemática en la que Orígenes piensa constantemente. Aunque algunos autores minimizan su importancia y, aun sin negarla, intentan reconducirla al plano bien distinto de la presciencia divina, no nos parece admisible esta conclusión sin falsear el significado del esquema interpretativo de la realidad reconstruido por el alejandrino⁴⁵.

Para decir todo brevemente y de una vez: si al Dios creador no le falta ni la voluntad ni la capacidad para realizar una obra buena y excelsa, ¿qué causa podría haber habido, para que al crear las naturalezas racionales [es decir, para quienes Dios mismo es causa de su existencia], a algunas las creara más elevadas y a otras las generara en un grado segundo, tercero o en muchos otros grados, inferiores y peores? Luego, también presentan objeciones acerca de los que están en la tierra, porque a algunos les toca una mejor suerte

⁴². *princ.* IV.3.15.

⁴³. Widdicombe, *The Fatherhood*, 19.

⁴⁴. *princ.* I.1.5.

⁴⁵. Giulia Sfameni Gasparro, “Preexistencia”, en *Diccionario de Orígenes*, dirigido por A. Monaci Castagno (Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2003), 736.

al nacer, por ejemplo, como aquel que fue generado por Abraham, y nació por la promesa, y otro, por Isaac y Rebeca, el cual, aun estando en el vientre suplanta a su hermano, y se afirma que fue amado por Dios antes de haber nacido⁴⁶.

Aparece la gran pregunta por la causa de la diversidad, aquí referida a las potencias celestes. *La quaestio* es planteada por los gnósticos como disyuntiva: si las diversidades no corresponden a las naturalezas, entonces provienen del azar, lo que implica que la creación es injusta⁴⁷.

Ciertamente, si esto se acepta, ya no se creará que el mundo ha sido creado por Dios ni que es gobernado por su providencia y, en consecuencia, tampoco parecerá que se deba esperar el juicio de Dios por cada una de las acciones. Sin duda, conocer con claridad cuál sea la verdad de las cosas en este asunto, le pertenece solo a Aquel que lo escruta todo, incluso lo profundo de Dios. Nosotros por nuestra parte, como hombres, para que no alimentemos la insolencia de los herejes callando lo que nos puede venir a la mente, de acuerdo con nuestra capacidad, responderemos a sus subterfugios de este modo. La causa de la diversidad entre las criaturas racionales no proviene de la voluntad o dictamen del Creador sino del arbitrio de la propia libertad⁴⁸.

Y continúa mostrando cómo el Creador no es injusto al señalar unas “causas precedentes”. «Por esta razón el Creador no parecerá injusto, pues conduce a cada uno según el mérito, de acuerdo con causas precedentes, y no se considerará fortuita la ventura o desventura del nacimiento de cada uno, cualquiera sea la condición que le haya tocado, y tampoco se creará en diversos creadores o diversas naturalezas»⁴⁹

Este es el segundo paso de la respuesta de Orígenes a la cuestión de la causa de la diversidad. Las causas precedentes, es decir, el ejercicio del libre albedrío anterior al nacimiento justifica la diversidad, la diversidad de la situación actual y cada racional. Solo por medio de estas causas precedentes, lo que implica preexistencia de las almas, Orígenes cree poder explicar de modo satisfactorio la causa de la actual diversidad sin recurrir a la diversidad de las naturalezas, a la diversidad de dioses, a la injusticia del Creador o al destino. Orígenes reprochaba a los gnósticos porque ignoraban la causa de la diversidad (origen del mal) recurriendo a la doctrina de las naturalezas. El sistema origeniano, para

⁴⁶ *princ.* II.9.5.

⁴⁷ Samuel Fernández, notas 88 y 90 en *princ.* II. 9.5.

⁴⁸ *princ.* II.9.5-6.

⁴⁹ *Ibid.*, 6

oponerse a la enseñanza de las naturalezas, propuso la preexistencia de las almas como respuesta al problema de la causa de la diversidad (y así reconcilia providencia y libertad).⁵⁰

Orígenes sostuvo la tesis de un estado preexistente de todas las inteligencias; en la preexistencia hubo un estado inicial, previo a la dimensión material de lo real. P. Ciner afirma que Orígenes presenta la preexistencia, entendida como persistencia, continuidad y relacionalidad entre eternidad y tiempo, como una condición inherente a todas las almas y garantiza la presencia divina en todas ellas⁵¹.

Esta Vida que sobreviene al Logos permanece, una vez que ha sobrevenido, después, inseparable de él, pues es necesario que el Logos, que purifica al alma, se encuentre antes⁵² en el alma para que luego de él y su intervención purificadora —una vez suprimida toda muerte y toda enfermedad—, la vida sin mezcla venga a permanecer en todos aquellos que fueron capaces de recibir en ellos al Logos como Dios⁵³.

La clave hermenéutica para comprender este proceso, que se extiende desde la *preexistencia* hasta la *apocatástasis* (la salvación final de todo en Dios) reside en el uso que hizo Orígenes del verbo γίγνομαι. Este verbo fue fundamental en el *Comentario del evangelio de Juan*, refiriéndose al proceso dinámico para llegar a ser hijos de Dios y debe por lo tanto ser traducido como “llegar a ser” o “devenir”⁵⁴. Identificado el término griego utilizado por Orígenes, es necesario también precisar otros términos relacionados con la doctrina de la preexistencia.

El tiempo no se aplica en el reino del ser sino solo en el reino del devenir. Así, por ejemplo, cuando Orígenes explicaba la antigüedad del alma con respecto al cuerpo empleaba ὑφεστῶσαν⁵⁵. Este verbo puede ser traducido como *estar debajo*, *subyacer*, lo que evidencia la existencia de una realidad espiritual que permanece idéntica a lo largo de la eternidad. Esta identidad dinámica de una misma alma también permite comprender la afirmación de Orígenes con respecto a que Juan el Bautista había existido antes de su

⁵⁰ Samuel Fernández, nota 138 en princ. I.8.2.

⁵¹ Ciner, en Introducción al *Comentario al evangelio de Juan*, 128.

⁵² Subraya P. Ciner en la citada introducción que es indispensable destacar que el verbo que Orígenes utiliza en este fragmento al referirse al Logos que está desde el principio en el alma es προϋπάρχω, 37.

⁵³ In *Ioh. comm.* II, 129.

⁵⁴ Ciner, 41.

⁵⁵ Del verbo ὑφίστημι.

cuerpo, en estos términos: «Si uno se preocupa por no hacer nada con injusticia, nada por azar o por capricho, se está obligado a admitir que el alma de Juan es más antigua que su cuerpo, que estaba como subyaciendo antes que él [καὶ πρότερον ὑφεστῶσαν] y que ha sido enviada para dar testimonio a la luz»⁵⁶.

P. Ciner propone:

Debemos clarificar y resignificar la palabra “preexistencia”; y por ello, se hace indispensable destacar el verbo utilizado en el texto de las condenas del concilio de Constantinopla: προὑπάρχω. Este complejo verbo está formado por las preposiciones πρό e ὑπό, que significan “antes” y “debajo de” respectivamente y el verbo ἄρχω, que entre sus múltiples significaciones puede ser traducido como “dar origen”, “comenzar”, “preceder”, “ser causa de”⁵⁷.

Al establecer los vínculos entre todos los matices de este verbo, aplicándolos a la obra de Orígenes, en donde lo que “da origen” hace alusión a la Sabiduría eterna de Dios y de su Hijo, P. Ciner concluye: «creemos que debería ser entendido como “la eternidad del principio que está antes del tiempo y subyace en él»⁵⁸.

En su Tratado sobre la oración habló así: «Es creíble que Dios no sólo prevea el futuro, sino que lo ordene de antemano y que nada suceda sin que Él anteriormente lo haya dispuesto»⁵⁹. Por esta razón consideramos que la clarificación del término *preexistencia* permitirá comprender el objetivo del maestro alejandrino, dirigido a mostrar la continuidad de la eternidad en el tiempo y cómo esta eternidad del principio convive con la dimensión material que está sujeta al tiempo y al espacio⁶⁰.

El trabajo que aporta Tzamalikos sobre la concepción origeniana del tiempo⁶¹ ilumina esta cuestión tensa, por innovadora y diferenciadora de la concepción ontológica del tiempo en el medio-platonismo. Dice el autor que

ya que es posible advertir que para Orígenes el κόσμος es un *continuum* en el que conviven diferentes dimensiones de lo real que están absolutamente relacionadas (material, etérea, inteligible)”; a la vez, no es un tiempo cíclico que niega la posibilidad

⁵⁶. *In Ioh. comm.* II, 179.

⁵⁷. Ciner, en *Introducción al Comentario al evangelio de Juan*, 38.

⁵⁸. *Ibid.*, 39.

⁵⁹. *orat.* IV, 3.

⁶⁰. Ciner, *Ibid.*, 39.

⁶¹. P. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology of Time* (Bélgica: Brill, 2006).

de cualquier novedad y toda posibilidad de acción real de Dios en la historia. Existe la intervención, la irrupción, la aparición de la novedad⁶².

3. La paternidad de Dios

La concepción de Dios como Padre en la tradición alejandrina se convirtió en una preocupación central para los padres y los posteriores pensadores cristianos en las tradiciones trinitarias orientales y occidentales. Después de Atanasio entendieron que el Padre era “la fuente de la divinidad” y eso distinguió su personalidad de la del Hijo y del Espíritu Santo, pero ¿cómo comenzó a ser este tema una cuestión dominante y por qué fue tan influyente?⁶³

Desde el momento que usamos el nombre relativo, implica una cierta contradicción considerarlo a él solo el Dios uno. Por definición el Padre es el Dios no solitario y por ello, no es incompatible pensar que, por una parte, la Trinidad es el Dios uno y que, al mismo tiempo, el Padre es el que aparece en primer lugar ante nuestra mirada cuando nos referimos al Dios principio de todo, y en concreto al Dios del Antiguo testamento que se identifica personalmente con él⁶⁴.

En el estudio de P. Nemeshegyi sobre la paternidad de Dios⁶⁵, se destaca que, a pesar de su relevancia en el cristianismo, esta noción no siempre ocupó una posición central. En el temprano pensamiento cristiano, la reflexión sobre la paternidad divina ha necesitado un lento proceso de gestación. Como vimos en Justino, hay un paso entre el Dios Padre del Universo y la mención del Padre que tiene un Hijo. Para Orígenes, la afirmación de la paternidad de Dios pertenece a la esencia de la fe cristiana. Tuvo para él una importancia que no había tenido para los cristianos anteriores. Orígenes hizo que la descripción de Dios como Padre sea un tema de análisis significativo⁶⁶. «Pero todos estos nombres no revelan claramente el noble origen del Hijo, mientras que [él sí está

⁶². Ilaria Ramelli, “Origen, Patristic Philosophy and Chistian Platonism”, VC 63 (2009), 217-263.

⁶³. Cf. Widdicombe, *The Fatherhood*, 7.

⁶⁴. Cf. Karl Rahner, *Theos* en el Nuevo Testamento, en *Escritos de Teología I* (Madrid: Ed. Taurus, 1963), 104.

⁶⁵ Nemeshegyi, *La paternité de Dieu chez Origène* (Paris: Desclée, 1960)

⁶⁶. Cf. Widdicombe, *Ibid.*, 1-5.

manifestado]por estas palabras: *Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy*, pronunciadas por Dios para quien este hoy es eterno»⁶⁷.

Los elementos de la representación de Orígenes de la paternidad de Dios estaban entretejidos en la textura de su pensamiento teológico. La mayor parte de sus reflexiones sobre la paternidad de Dios asomaron en el curso de sus reflexiones sobre la relación entre el Padre y el Hijo y sobre la forma en que somos salvados. «Nuestro Salvador es imagen del Dios Padre invisible: en relación con el propio Padre es la Verdad; pero en relación con nosotros a quienes revela el Padre es la Imagen por la cual conocemos al Padre, que ningún otro conoció, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo ha querido revelar»⁶⁸.

El sentido de la relación personal entre el Padre y el Hijo impregnaba el conjunto de los escritos de Orígenes con un impacto significativo en su pensamiento sobre la naturaleza de la salvación. «Aquel que atribuye un inicio al Logos de Dios o a la Sabiduría de Dios fíjese que su impiedad no se vuelva más bien contra el propio Padre ingénito, por el hecho de que niegue que Él siempre ha sido Padre, ha engendrado al Logos y ha tenido la Sabiduría en todos los tiempos, siglos anteriores, o si hay algo que se pueda nombrar».⁶⁹

Orígenes concibió la creación emergiendo de la relación-generación del Padre y el Hijo. Asimismo, pensó el proceso de salvación del ser humano por parte de Dios en términos análogos a la relación-generación entre el Padre y el Hijo. El Hijo está constituido intrínsecamente, existencialmente por la voluntad que procede del Padre: es el alimento comunicado al Hijo “por el que es lo que es”⁷⁰. «Por eso nosotros hemos reconocido que siempre Dios es Padre de su Hijo Unigénito, nacido de Él y que toma de Él aquello que es»⁷¹.

La relacionalidad que el nombre “Padre” introduce en el modo de ser de Dios, como Padre e Hijo, nos hace repensar la diferencia entre una distinción de nociones y una distinción de sustancias, a partir de la reciprocidad dada por los nombres relativos y la

⁶⁷. *In Ioh. comm.* I, 204.

⁶⁸. *princ.* I.2.6.

⁶⁹. *Ibid.*, 3.

⁷⁰. Nemeshegyi, *La paternité de Dieu*, 89.

⁷¹. *princ.* I.2.2.

complejidad que el ser-en-relación plantea a esa metafísica que identifica gnoseología y ontología⁷².

4. Tejiendo hilos de comprensión

Es a través de su énfasis por la incorporeidad que Orígenes reflejó el énfasis platónico medio sobre la transcendencia de Dios. Encontró el atributo de incorporeidad atestiguado en la biblia y consideró que reconocer ese atributo era la *condición previa necesaria* para la interpretación adecuada de las descripciones bíblicas de Dios. Las otras características que asignó a la naturaleza de Dios dependen de la incorporeidad⁷³.

P. Ciner afirma que la doctrina de la preexistencia no es una hipótesis sino un supuesto fundamental del sistema del Alejandrino, que mantuvo a lo largo de toda su vida⁷⁴. Si tenemos en cuenta que Orígenes siempre se distinguió por su capacidad de reconocer sus limitaciones cuando una cuestión teológica lo sobrepasaba llama la atención su total convencimiento con respecto a la cuestión de la preexistencia⁷⁵.

La revelación del Padre tiene un aspecto paradójico que está bien destacado en el evangelio de Juan. Podría pensarse que, por ser invisible, la persona del Padre no era factible para convertirse en objeto de revelación. ¿No podía haber permanecido escondida en la mayor profundidad del misterio divino? A diferencia del Hijo, que se manifestó en el mundo haciéndose visible a través de la Encarnación, el Padre no asumió esta visibilidad de carne humana⁷⁶.

Orígenes se mostró dispuesto a identificar la paternidad de Dios como el nivel más alto de conocimiento divino, asociándola distintivamente con la Encarnación, algo que no

⁷² Cf. Ilaria Vigorelli, "Basilio de Cesarea y su enfoque en la relación (σχέσις) en la disputa trinitaria con Eunomio", *Theologica Xaveriana* 68/183 (2017): 209-235.

⁷³ Cf. Widdicombe, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, 15.

⁷⁴ P. Ciner, en Introducción, *Comentario al evangelio de Juan*, 39.

⁷⁵ Cf. Patricia Ciner, "Una relectura del De Principiis a la luz del Comentario al Evangelio de Juan: La cuestión de la preexistencia", *TyV* 55/2 (2014): 270.

⁷⁶ Cf. Jean Galot, "La paternité divine : révélation et engagement", *Greg.* 79, n° 4 (1998): 88.

hizo con ningún otro atributo divino; incluso lo arriesgó en función de su argumento sobre la unidad divina. El Padre y el Hijo son los sujetos centrales de su teología⁷⁷.

⁷⁷. Cf. Widdicombe, *The Fatherhood*, 120.

D) CUARTA PARTE. LA INTERDEPENDENCIA, COMO RECIPROCIDAD ASIMÉTRICA

Introducción

Después de recorrer con los interlocutores de Orígenes los diversos puntos de conflicto y señalar estas tres claves de su pensamiento, llegamos propiamente al trabajo y propuesta origeniana en base a los siguientes centros fundamentales:

Temporalidad-eternidad, para avanzar hacia la comprensión origeniana de Dios, Padre y Bondad originaria fontal. Presentamos la metáfora singular creada por el propio Orígenes para sostener, frente a cualquier error procedente de fuentes estoicas, la *naturaleza espiritual de la generación del Logos*.

Dependencia-interreferencialidad, para acercarnos a su visión del Hijo desde una posición claramente antilibertadista, en igualdad ontológica con el Padre. Vemos a Orígenes utilizando *las metáforas de la luz y de verdad*. Y, en esta arista, nos detenemos especialmente en la **coeternidad del Padre y del Hijo**, como otro núcleo fundamental para sostener que Orígenes fue un antilibertadista. Abordamos la propuesta del Hijo como Logos-Sabiduría y la síntesis propuesta por Orígenes, transformando el término filosófico de la contemplación en el nuevo paradigma desde donde elaboró su teología: *la relacionalidad*.

Paternidad-relacionalidad-filiación, para llegar a Orígenes en su comprensión del Padre donador, generador del Hijo desde toda la eternidad, y al Hijo, como receptor del don. *Relacionalidad y reciprocidad*.

CAPÍTULO IX. TEMPORALIDAD-ETERNIDAD

F. Bastitta Harriet apunta: «En Orígenes, la concepción del mundo y de lo divino no podría entenderse prescindiendo de las fuentes filosóficas, pero el autor asimila, critica y transforma los elementos platónicos con una perspectiva que excede la estrictamente filosófica»¹. Desde esta afirmación, abordamos las cuestiones pertinentes a su punto de vista, fundamentándonos en su postura estrictamente cristiana, a partir de la creación de una metáfora original que le permitió preparar su discurso para el desarrollo posterior de su propuesta filosófico-teológica.

1. La unicidad de Dios y la bondad del Padre

Orígenes, en línea con la regla de fe, basó su pensamiento teológico en la unicidad de Dios frente al diteísmo gnóstico y marcionita: «Esta es la expresión de lo que se transmite de modo claro por la predicación apostólica. Primero, que Dios es uno solo, que creó y dispuso todo, y que, de la nada hizo existir todo».² La mayor parte de los gnósticos cristianos identificaban al Demiurgo, a quien consideraban responsable de la creación el mundo visible y del encierro de las almas en la carne, con el “Dios de los judíos”. No todos adoptaron una posición tan hostil como la de Marción, pero a excepción de los gnósticos judaizantes, el Dios de la Biblia no era identificado nunca con la Causa primera.

Los estudiosos modernos establecen distinciones entre Marción y los gnósticos, evidenciando en estas distintas posturas diversas, especialmente en la concepción del Demiurgo. Este se caracteriza, a veces, no por la justicia sino por la necesidad y la maldad. Orígenes, por el contrario, excepto alguna precisión puntual, prefiere por exigencia de la

¹ Cf. Francisco Bastitta Harriet, “La teoría de los principios de la tradición platónica en el pensamiento de Orígenes”, *Studium: Filosofía y Teología* 14, n° 27 (2011): 5-18.

² *princ.* I. Pref. 4.

polémica, considerar lo que era común en la postura de los adversarios, habitualmente identificados en la tríada formada por Valentín, Basílides y Marción³.

Pues bien, a nosotros que decimos que este mundo, dispuesto en la variedad que ya describimos, ha sido creado por un Dios al que declaramos bueno, justo y plenamente ecuánime, muchos [en especial los que, proviniendo de la escuela de Marción, Valentín y Basílides, afirman que hay diversas naturalezas de almas]...⁴.

Consecuentemente el Alejandrino, con su esquema de pensamiento, interpreta el “ἀληθινὸς θεός” joánico como el αὐτόθεος de la filosofía⁵.

Pero es probable que algunos estén en contra de lo que nosotros hemos dicho, esto es, que solo el Padre es proclamado verdadero Dios y que, sin embargo, al lado del verdadero Dios, muchos son dioses por participación en Dios. Ellos temerán desmerecer la gloria del que está más allá de toda criatura en el nivel de los otros seres que reciben el título de dioses: por esto, además de la diferencia que ya hemos señalado, diciendo que el Dios Logos es para todos los otros dioses el ministro de su divinidad, remarquemos entonces esto⁶.

La denominación αὐτόθεος pareciera no tener en Orígenes otra finalidad que expresar la existencia fontal del Padre y la comunicabilidad de su condición divina. Además, se convierte en un principio de comprensión para el uso diferenciado del artículo definido para referirse a Dios: solamente el Padre es *el* Dios Verdadero, y de su divinidad participa (μετοχή) el Logos y todos aquellos que, a través de Él, participen de la divinidad; esta participación en la divinidad, a diferencia de los afirmado por los gnósticos, no se realiza por necesidad⁷, por una condición de la naturaleza, sino por pura generosidad, una bondad libre de envidia (ἄφθονος) del Padre⁸.

En esta polémica Orígenes se unió a quienes le precedieron, desde diversos ámbitos cristianos: Justino, Teófilo, Ireneo, Clemente, Tertuliano, que sustentaron argumentos de

³ Manlio Simonetti, “Dios (Padre). Dios justo y bueno”, en *Diccionario de Orígenes*, dir. A. Monaci Castagno (Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2003), 244.

⁴ *princ.* II.9.5. También en *In Matth. comm.* 12,23; *In Num. hom.* 12,2.

⁵ Soler, “La interpretación origeniana”, 69.

⁶ *In Ioh. comm.* II, 19.

⁷ Respecto al tema de la necesidad en la generación del Logos y de su participación en la divinidad del Padre, Cf. las luminosas palabras de H. Crouzel, en *Théologie de l’image de Dieu chez Origène*, 92, nota 89.

⁸ Soler, 70.

gran influencia. Retomó los temas que ellos ya habían tratado, integrándolos en una reflexión más sistemática y amplia.

Orígenes sostuvo que sus interlocutores no habían analizado con la suficiente diligencia la cuestión del Dios Uno: La diferenciación del Dios justo y el Dios bueno ha llevado a grandes equívocos. La separación marcionita entre el Dios Justo del Antiguo Testamento y el Dios bueno Padre de Cristo causó confusión. La síntesis propuesta por Orígenes entre la bondad y la justicia, entre la bondad y el ser en Dios estableció un primer eslabón en la concepción cristiana del Dios Padre.

Al igual que Filón, Justino y Clemente, Orígenes proclamó que el Antiguo Testamento contiene una *historia* verdadera y propia, que no es otra que la historia del pueblo de Israel. Aunque el término se refiere en general a los libros del Pentateuco, la novedad cualitativa es su aplicación al Nuevo Testamento⁹.

Dios desde la primera creación y fundación del mundo; Dios de todos los justos: Adán, Abel, Set, Enós, Henoc, Noé, Sem, Abraham, Isaac, Jacob, los doce patriarcas, Moisés y los profetas; y que este mismo Dios, en los últimos días, tal como había prometido anteriormente por sus profetas, envió al Señor Jesucristo para llamar primero a Israel y luego también a las naciones, después de la infidelidad del pueblo de Israel. Este Dios, justo y bueno, Padre de nuestro Señor Jesucristo, Él mismo dio la ley, los profetas y los evangelios, el cual es también el Dios de los apóstoles, así como del Nuevo y del Antiguo¹⁰.

La teología origeniana confirma una y otra vez el carácter fontal del Padre. En ese sentido diremos que Orígenes atestiguó la monarquía del Padre, que él tomó directamente del Nuevo Testamento: «Para nosotros que formamos parte de la Iglesia, es el Dios bueno quien dice esto, al cual el Salvador honra diciendo: *Nadie es bueno sino Dios, el Padre* [Mc 10; Lc 18,19]. Así pues, “aquel que es bueno” es idéntico a “aquel que es”. El mal o el vicio es opuesto al bien, el no ser opuesto al ser. De donde resulta que el mal y el vicio son no ser»¹¹.

⁹. Giulio Maspero, “Krisis en Alejandría: los comienzos de la exégesis cristiana”, *STSCr* 59, nº. 137 (2022): 13.

¹⁰. *princ.* I. Pref. 4.

¹¹. *In Ioh. comm.* II, 96.

Además, Orígenes, en su exégesis de *1Sam 2, 2* “*no hay santo como el Señor, no hay Dios fuera de ti*”, enseñó que ninguna de las cosas que existen tienen su existencia por naturaleza, excepto Dios, quien solo tiene ser sin haberlo recibido de otro y siempre lo ha tenido. Así concluyó que Dios eligió revelar a Moisés su nombre como “*el que es*” porque ese nombre no podía ser dado a nadie más que al que existe desde sí mismo y de quien todas las demás criaturas han recibido su existencia.

Al que Es, el Bueno, el Omnipotente, Orígenes denominó *Padre* antes que ninguna otra denominación. La definición y profundización de la paternidad de Dios fue para Orígenes una clave fundamental en el desarrollo de su sistema teológico.

«Opino que debe bastar la voluntad del Padre para que subsista aquello que quiere el Padre, no queriendo valerse de otro camino, sino de la voluntad que surge en la decisión»¹². Queremos subrayar en este texto cómo Orígenes fue señalando la primacía absoluta del Padre, sabedor de la cuestión que tenía ante sí: sostener la divinidad del Hijo y su subsistencia sin caer en la afirmación de dos dioses¹³.

«Coloca el artículo cuando el nombre de Dios designa al Inengendrado, causa del universo, y lo deja de lado cuando el Logos es llamado Dios»¹⁴. Por lo tanto, es un título apropiado para quien es el Primer principio. Y el Hijo y el Espíritu Santo también han recibido su existencia de Dios. El Hijo “extrae su ser del Padre”. La fuente que es Dios, dando el ser a todo lo que existe, incluso al Hijo y al Espíritu, le hace ser “el que es”, el único Dios. El Padre es la fuente del ser y en Él, el ser y la bondad son la misma cosa¹⁵.

La revelación neotestamentaria, en cuanto revelación de la Trinidad, significa una profundización insospechada del monoteísmo, de la unidad divina. Es factible afirmar la identificación personal del Dios del Antiguo Testamento con el Padre. En la consideración cristiana del Dios Uno, no podemos prescindir por tanto de las tres personas, aunque, por evidentes razones, es el Padre, en cuanto principio, el que aparece en primer lugar.

¹² *princ.* I.2.6.

¹³ Samuel Fernández Eyzaguirre, “La generación del Logos como solución al problema monarquiano, según Orígenes”, *AFTC* (2010): 194.

¹⁴ *In Ioh. comm.* II, 14.

¹⁵ Widdicombe, *The Fatherhood*, 30.

Orígenes subrayó persistentemente la prioridad fontal del Padre. Pero el Padre es principio de todo en cuanto es “Padre”, es decir, es principio de la realidad creada en cuanto lo es del Hijo y del Espíritu Santo. Precisamente porque llamamos a Dios “Padre” no podemos pensar en Él sin su relación al Hijo y al Espíritu.

Para Orígenes, la unicidad de Dios se traduce en la armonización de varios de sus atributos, hasta llegar a identificar, frente al diteísmo marcionita, la bondad como el atributo clave en el que se reúnen todos los demás. La bondad misma de Dios es la razón de la creación y la redención, mientras que el mal no proviene de Él, sino que se origina en la libertad humana¹⁶.

Los herejes no han analizado con precisión lo que los llevó a distinguir el justo del bueno y a imaginar que el creador es justo y el Padre de Cristo, bueno. Yo pienso que después de un examen preciso, se puede decir a la vez del Padre y del Hijo lo siguiente: el Hijo es justicia; Él ha recibido el poder de juzgar porque Él es el Hijo del hombre, y porque Él juzga la tierra con justicia. En cuanto al Padre, después del reino de Cristo, Él colmará con sus gracias a los que hayan sido formados en la justicia del Hijo y probará por sus beneficios que se llama “bueno” cuando *Dios sea todo en todos*¹⁷.

Orígenes, con certeza absoluta, afirmó un punto de partida de todo su desarrollo teológico: solo el Padre es ἀγέννητος. El Inengendrado, el Eterno, el que Es, el Principio de todo, solo Él es pura bondad manante. «Así pues, el Padre es ciertamente la bondad principal; de ella ha nacido el Hijo, que en todo es la imagen del Padre y que, sin duda, adecuadamente también se llama imagen de su bondad»¹⁸. De esta manera se revela la fontal divinidad del Padre: «Hay que comprender que la bondad original está en Dios Padre, del cual nace el Hijo y procede el Espíritu Santo, que sin duda llevan consigo la naturaleza de su bondad, la cual reside en aquella fuente de la cual ha nacido el Hijo y procede el Espíritu Santo»¹⁹.

¹⁶ Notas tomadas del manual Lucas F. Mateo-Seco y Giulio Maspero, *Il misterio di Dio Uno e Trino, Manuale di Teologia Trinitaria* (Navarra: Eunsa, 2015).

¹⁷ *In Ioh. comm.* I, 253. La unidad de los dos Testamentos muestra la postura de Orígenes frente a la crítica a los gnósticos en general por su posición sobre dos divinidades diferentes.

¹⁸ *princ.* I.2.13.

¹⁹ *Ibid.*

Él es Dios de un modo fontal e incondicionado y, desde esta divinidad, el Hijo recibe la suya²⁰. Él es el Engendrador, el Bueno, de quien ha nacido el Hijo. Orígenes insistió en múltiples ocasiones en que el Padre es la bondad principal y todo existe manando de Él. «Como la bondad, el Dios sustancial es la fuente de toda otra bondad, en él se identifican la bondad y el Ser»²¹.

Recogemos con P. Nemeshegyi la síntesis de Orígenes con respecto al ser y al bien: “es quien es moralmente bueno”. Las condiciones ontológicas, la naturaleza de cada ser, son una consecuencia de su ser moral. Así, el Hijo es un ser en el que toda la voluntad – toda la bondad–, todo el ser del Padre se ha realizado²². La comprensión del Padre como fuente de la divinidad, origen donador de todo lo que existe, Él es *el Bueno, el que Es*, puesto que la Bondad y el Ser son para él la misma cosa. Esto permite concebir al Hijo siendo de la única manera que puede ser: bondad que se dona, manante, ofreciente, derramado, como el Padre.

Observamos en Orígenes una ontología que comprende el *ser* como *ser manante de la bondad*; el ser del Padre es absoluto don, “es” donándose. Y el “no ser”, fue identificado por Orígenes como “la nada”. «Hemos dicho más arriba que hay una sinonimia entre el “no ser” y la “nada” y por este motivo, aquellos que “no son” son “nada”, la maldad toda es “nada”, porque ella es también “no ser” y por esta razón siendo llamada “nada”, ella ha llegado ser sin el Logos y no es contada entre “todas las cosas”»²³.

Para concluir: «Todos aquellos que participan del que es –los santos participan de él–serían llamados con razón “los que son”. En cuanto a aquellos que han rechazado esta participación del que es, están privados del que es, ellos se convirtieron en “no seres”»²⁴.

Dios no comenzó a ser Padre, sino que es, desde siempre, Padre. Y su ser, *bondad y ser* en uno, el Bien Sumo, de su ser Padre, nace el Hijo, de sus entrañas creadoras, porque

²⁰ Fernando Soler, “La interpretación origeniana de Jn 1, 1-2: identidad del Logos en clave de relación”, *TyV* 57, nº1 (2016): 72-73.

²¹ In Ioh. comm. II, 7.

²² Nemeshegyi, *La paternité de Dieu*, 36.

²³ In Ioh. comm. II, 99.

²⁴ In Ioh. comm. II, 98. Como dice P. Ciner en la nota 98 de la traducción del In Ioh. comm. “el mal no ha llegado a ser por el Logos, sino que, por el contrario, la causa de la maldad surge el erróneo uso del libre albedrío”.

el Padre no es “ocioso”, sino creador, siempre dinamismo donador, siempre engendrando al Hijo.

Quizás es precisamente en esta determinación rigurosa por comprender al Padre, donde Orígenes estableció una ruptura consciente con el platonismo medio: Así está Dios siempre y desde siempre engendrando al Hijo, siendo Padre. En este sentido, la profundidad del término γίγνομαι, como ya dijimos de reiterado uso a lo largo de su *Comentario al Evangelio de Juan*, manifiesta la dinamicidad profunda de todo el sistema de Orígenes, que revelará implicaciones directas en su cristología, en su cosmología y fundamentalmente en su antropología. La Bondad solo puede ser donándose, manando, ofreciéndose, derramándose. «El Padre es el origen y la fuente del Hijo»²⁵.

Orígenes fue perfectamente consciente de no estar en parámetros temporales. El Padre es origen y fuente, no como anterioridad sino como dinamismo manante donador, y el Hijo, viniendo del origen y de la fuente, no como posterioridad, sino como dinamismo acogiente del don. «Nosotros no tenemos más que un solo Dios, el Padre; no tenemos más que un solo Señor, Jesucristo; así nosotros oramos para poseer el Logos que estaba en el principio con el Padre, el Dios Logos»²⁶. El Padre es el claro Origen Primero, absoluto donador, principio originante y manante de su ser como bondad absoluta.

2. Como la voluntad procede de la mente

Orígenes creó una metáfora original propia, “como la voluntad procede de la mente”, tomada del modo de actuar de Jesús. La finalidad de esta metáfora fue destacar la naturaleza espiritual de la generación del Logos y rectificar cualquier concepción equivocada –fundamentalmente la concepción de los estoicos– que pudiera considerarla como una emanación material o que tuviera algún tipo de sentido corporal. Extrañamente, los apologistas no utilizaban los puntos de apoyo que ofrecían Platón y Aristóteles para la idea de *generatio Verbi per intellectum*. Sólo Orígenes parece haber reparado en ello²⁷. «Tal como la voluntad procede de la mente y no corta ninguna parte de la mente, ni [la

²⁵. *princ.* II.2.1.

²⁶. Cf. *In Ioh. comm.* II, 21.

²⁷. Grillmeier, *Cristo en la Tradición cristiana*, 253.

voluntad se separa o se divide de ella], de esta forma se debe pensar que el Padre engendró al Hijo como imagen suya»²⁸. Padre e Hijo son una sola voluntad. Pero el Hijo no nace del Padre por escisión, como sucede en nuestra generación animal, porque Dios es del todo incorpóreo. Por eso, a Orígenes no le gustaba que se dijese que el Hijo viene de la *substancia del Padre* o por prolación. El Hijo nació como la voluntad del entendimiento, como el resplandor de la luz, siendo la luz inseparable de su resplandor. Y contra los modalistas, insistió en que este nacido tenía consistencia propia, distinta²⁹.

Examinemos ahora la elección de Orígenes por esta expresión “tal como la voluntad procede de la mente”. Notamos la inversión de términos. Hasta ahora, la voluntad la hemos mantenido asociada al Padre, su querer, su intención, su iniciativa. Ahora, Orígenes en este movimiento nos trasladó al fondo de la cuestión: “la voluntad que procede de la mente”. Habiendo establecido que la Biblia no enseña la corporeidad de Dios, recurrió a la tarea positiva de identificar qué es Dios:

No se debe pensar que Dios sea algún tipo de cuerpo o exista en el cuerpo, sino que es naturaleza intelectual simple, que absolutamente no admite añadidos en sí, para que no se crea que en Dios hay algo mayor o menor, sino que bajo todo respecto sea μόνος [unicidad]y, por así decirlo, ἐνός [unidad]; mente y fuente de la cual proviene el inicio de toda naturaleza intelectual o mente³⁰.

Esta formulación teológica de Dios como “*intelectualis natura simplex*”, sirvió a Orígenes para mostrarla como el opuesto ontológico de la naturaleza corporal y, por lo tanto, particularmente adecuada como descripción de Dios: el hecho de no poseer las características de los cuerpos físicos no solo no disminuye sus poderes, sino que, por el contrario, aumenta su capacidad de efectuar sus intenciones.

Por definición, el primer principio, para ser el primero, tiene que ser simple y debe ser incorpóreo. De lo contrario, no sería posible, de acuerdo con la lógica de Orígenes, avivar un retroceso infinito que lo haría menos que el primero. Además, aunque no lo dijo explícitamente, Orígenes asumió que la naturaleza de Dios como mente, es parte integral de su eternidad. Esta idea es importante para la doctrina de Orígenes sobre la providencia

²⁸. *princ.* I.2.6.

²⁹. Sergio Zañartu, “El Logos era Dios”, *Revista Teología* XLIX (2012): 94-95.

³⁰. *princ.* I.1.6.

universal y el conocimiento previo. Le permitió profundizar en el conocimiento de Dios como un Dios que participa activamente en el mundo que ha creado. La definición del primer principio como parte de la mente es fundamental en la explicación de Orígenes, porque lo vincula a los conceptos de la eternidad de Dios, de su paternidad y la generación del Hijo³¹. Al igual que con la idea de que *Dios es incorpóreo*, la consideración de *Dios como mente* le permitió concluir a favor de la simplicidad de Dios. Como mente, Dios es la fuente de toda existencia intelectual, una idea que proporciona una continuidad de las naturalezas entre Dios y el ser humano. A pesar de la aseverada trascendencia absoluta de Dios, a veces leemos en los escritos de Orígenes la afirmación de una cierta afinidad, parentesco, συγγένεια de Dios con las criaturas racionales: el alma, como substancia racional (οὐσία λογική) tiene algo de συγγενής con Dios.

Hay varios temas a lo largo de toda la Escritura, que Orígenes recogió para dar unidad y coherencia a su comprensión de Dios: la incorporeidad, su naturaleza como Padre y el Logos como revelador –dado que la razón humana no puede aprehender la verdad por sus propios medios– se encuentran entre los más importantes³². Un estudio cuidadoso de las imágenes de la Escritura revela que “corazón” significa “mente”. Hay dos tipos de sentidos, uno moral, corruptible y humano y otro inmortal, intelectual y divino. En su lectura del libro de los *Proverbios*, “encontrarás un sentido divino”, Orígenes interpretó que “los puros de corazón llegarán a conocer a Dios con la mente”. Orígenes interpretó que “los puros de corazón llegarán a conocer a Dios con la mente” mostrando que su teoría de la forma en que uno llega al conocimiento de Dios está establecida en la Biblia: aplicando los principios de la lectura espiritual de la Escritura, argumentó que cuando se dice “bienaventurados los puros de corazón porque ellos verán a Dios” (*Mt* 5, 8-10)-significa que Dios es conocido a través de un proceso de conocimiento intelectual y espiritual.

Una vez más, la intención esencialmente teológica del análisis metafísico de Orígenes es evidente. P. Widdicombe concluye que, en el curso de su prueba de la

³¹. Widdicombe, *The Fatherhood*, 24.

³². *Ibid.*, 47.

naturaleza intelectual de Dios y de su simplicidad, Orígenes ha colocado las piezas centrales de su programa soteriológico³³.

Como quiera que al ser humano que vive en la carne no le es posible conocer nada de lo oculto e invisible, si no concibe alguna imagen y semejanza extraída de lo visible, yo pienso que ésta es la razón por la que el que todo lo hizo con Sabiduría, creó en la tierra cada una de las especies de las cosas visibles, con tal disposición que en ellas depositó cierta doctrina y cierto conocimiento de las cosas invisibles y celestiales, para que, gracias a esa doctrina y a ese conocimiento, la mente humana vaya elevándose al conocimiento espiritual y busque entre las realidades celestes las causas de las cosas y así instruida por obra de la Sabiduría de Dios pueda también ella decir: *conocí cuanto estaba oculto y lo que no se ve* [Sab 7, 21]³⁴.

Dios Padre es la mente, es la intención, es su paternidad, es su querer. Y su voluntad es el Hijo, quien la recibe, quien asiente, quien la cumple y se entrega a ella. Los giros aparecen una y otra vez: el llamado Hijo del amor es también llamado Hijo de la voluntad, del querer, de la decisión del Padre. En esta movilidad de los términos, ¿no podríamos indicar también la interreferencialidad eterna y permanente entre ambos?

Orígenes no tomó esta metáfora de la Escritura, ni le fue sugerida por ningún versículo bíblico específico, sino por la manera obediente de actuar de Jesús, en plena armonía con la voluntad del Padre. Se trata de corregir una idea material de la generación como emanación excluyendo también todo sentido corpóreo³⁵: «El que es Logos y Sabiduría ha sido generado por el Dios invisible e incorpóreo, sin ninguna pasión corporal, tal como cuando la voluntad procede de la mente»³⁶.

El Hijo está constituido intrínsecamente por la voluntad que procede del Padre: El Padre es una “querencia”. Y el Hijo, una receptividad total y una voluntad, un querer, un asentir que le hace “artesano del querer del Padre”, receptor del don que es el Padre. «Y dado que es llamado Hijo de la caridad, no parecerá absurdo si igualmente se lo considera también Hijo de la voluntad»³⁷.

³³. Ibid., 29.

³⁴. *In Ioh. comm.* III, 13, 17.

³⁵. Fernández Eyzaguirre, “La generación del Logos como solución al problema monarquiano”, 217.

³⁶. *princ.* IV.4.1. También en *In Ioh. comm.* V; *princ.* I.2.6.

³⁷. *princ.* IV.4.1.

Es el querer del Padre que se vuelve su Potencia y en ese ejercicio de poder, que es querer, exhala amando otra Potencia, que es el Hijo, que toma del Padre lo que es. El Padre quiere y el Hijo asiente. El vínculo que estableció Orígenes entre el ser, el querer y el poder sugiere hacia dónde fue elaborando su propuesta.

A. Orbe había señalado en otra interpretación: «Orígenes concibe un doble proceso: como Voluntad y Mente que es, el Padre deja sentir en la generación del Verbo dos actividades simultáneas: en virtud de su querer nace la voluntad subsistente del Hijo; por efecto de su Intelecto, nace la verdad del Hijo. En cuanto persona, el Hijo procede de la voluntad paterna; en cuanto Dios, de su mente»³⁸.

Y, además, matiza:

Los dos procesos son complementarios: el uno para explicar la índole subsistente, el otro para declarar la índole filial. El proceso volitivo sin Verbo llevaría a una espiración sin forma; el proceso mental sin Voluntad llevaría a un Verbo impersonal: juntos llevan a individuar al Verbo, haciéndole “subsistente” en virtud de la Voluntad, e “hijo” (subsistente en la naturaleza divina) en virtud del Pensamiento³⁹.

Deseamos resaltar la referencialidad del Hijo hacia el Padre. El Hijo no puede ofrecer al Padre lo que el Padre tiene de sí; sin embargo, cuando A. Orbe habla del “proceso mental”, “en virtud del pensamiento”, que le da al Hijo la índole filial –es decir, haciéndole subsistente en la naturaleza divina– es porque el Hijo recibe la índole filial del Padre brindando al Padre su índole paternal, aunque Orígenes no lo expresara de forma tan explícita. «La imagen del Padre se forma en el Hijo, que efectivamente nació de Él, en cierto sentido, como su voluntad que procede de la mente»⁴⁰.

Podemos interpretar que la imagen proyectada del Padre se visibiliza en el Hijo y Orígenes estaría refiriéndose al Hijo; o bien que, en el Hijo, estamos viendo al Padre, lo que implicaría que Orígenes estaría indirectamente hablando del Padre.

³⁸. Dice P. Ciner que A. Orbe distingue aquí dos aspectos en la acción del Padre: la acción mental que constituye la sabiduría y la acción volitiva que, por la exhalación, la dota de una existencia propia. Cf. A. Orbe, *Hacia la primera teología*, 449.

³⁹. Orbe, *Hacia la primera teología*, 452.

⁴⁰. *princ.* I.2.6.

Como ya habían trabajado Filón y Clemente, Orígenes analizó *Col 1, 15*: *Él es imagen de Dios invisible*. Sin embargo, ahora aparecen matices nuevos: no se trata de que el Hijo es imagen del Padre porque voluntariamente lo imita. El Hijo es la Imagen de Dios porque procede del Padre, como la voluntad proviene de la mente. Por ello, en la economía, su alimento es hacer la voluntad del Padre (la acción salvífica se fundamenta en la relación eterna). De algún modo, el Hijo es la voluntad del Padre y por ello, puede decir: *el Padre y yo somos uno (Jn 10, 30)*⁴¹.

El Hijo está constituido intrínseca y existencialmente por la voluntad que procede del Padre. Pero esta voluntad, precisamente por ser una voluntad, no puede ser recibida pasivamente. Es evidente: un acto de la voluntad que no es activamente querido por el sujeto que participa en él no es realmente participado como acto de voluntad. Ahora bien, el Hijo participa realmente de la voluntad paterna, por lo que necesariamente se convierte en el artífice activo de esta voluntad⁴².

Lo que pertenece a la naturaleza de la divinidad, se comparte entre el Padre y el Hijo. Por ello, él mismo no dijo en el evangelio: *Nadie ve al Padre sino el Hijo ni el Hijo sino el Padre; sino que dice: nadie conoció al Hijo sino el Padre ni nadie conoció al Padre sino el Hijo*, lo que claramente indica que aquello que entre las naturalezas corpóreas se llama ver y ser visto, entre el Padre y el Hijo se dice conocer y ser conocido por la capacidad del conocimiento, no por la fragilidad de la visión⁴³.

Orígenes incidió contra los que describían la generación material o la emanación como forma de explicar el origen del Hijo. No cabe pensar en lo que es propio de los cuerpos, sino en lo que pertenece a la naturaleza de la divinidad. «De modo que, así como el Padre es invisible por naturaleza, así ha engendrado una imagen también invisible»⁴⁴. El que es Logos y Sabiduría ha sido generado por el Dios invisible e incorpóreo, sin ninguna pasión corporal⁴⁵, tal como cuando la voluntad procede de la mente⁴⁶. «La misma voluntad de Dios se vuelve nada menos que la Potencia de Dios»⁴⁷.

⁴¹. Cf. Nemeshegyi, *La Paternité de Dieu*, 219.

⁴². Cf. Nemeshegyi, 89.

⁴³. *princ.* I.1.8.

⁴⁴. *Ibid.*, 2.6.

⁴⁵. Fernández Eyzaguirre, "El Encuentro entre filosofía", 210.

⁴⁶. *princ.* IV.4.1.

⁴⁷. *Ibid.*, I.2.9.

Orígenes se refería al Hijo como la Voluntad de Dios, la Potencia de Dios, el asentimiento que el propio Hijo es, eternamente receptor de la fuente manante, una alteridad que es subsistente en su propiedad, coeterna con el Padre, que siempre podía y quería. Por lo tanto, “como la voluntad procede de la mente”, el Hijo es como una “Potencia que proviene de otra Potencia”. Es necesario que clarifiquemos los términos, señalando que la voluntad es la potencia del Hijo y la mente la potencia del Padre. De allí, Orígenes aseveró que “como la potencia del Hijo procede de la potencia del Padre”. «Con toda propiedad dice que la Sabiduría es exhalación de la potencia de Dios»⁴⁸. Orígenes escogió esta expresión, de entre todas las que recoge el libro de la Sabiduría, para comprender al Hijo como “la Sabiduría que es exhalación de la potencia de Dios”. Y, además: «Confesando que Cristo es la verdadera potencia de Dios, nosotros creemos que todo lo que posee potencia, de cualquier manera, que sea, participa de Él como potencia»⁴⁹. Para matizar, señalando el texto de *1Cor*, cuando Pablo nombra a Cristo: «No podemos callar el hecho de que Él es, con justa razón, la Sabiduría de Dios (Cf. *1Cor* 1,24) y que por este motivo es llamado así»⁵⁰.

En un contexto antignóstico, Orígenes se expresó así ante quien tuviese dudas:

Pero parece adecuado también ahora, advertir brevemente lo indispensable, puesto que se nos plantea una dificultad acerca de la Sabiduría: de qué modo la Sabiduría es ἀπόρροια, es decir, emanación purísima de la gloria del Omnipotente, para que no le parezca a nadie que, en Dios, el título “Omnipotente” es anterior al nacimiento de la Sabiduría, en virtud de la cual es llamado “Padre”, ya que se ha dicho que la Sabiduría, que es el Hijo de Dios, es emanación purísima de la gloria del Omnipotente»⁵¹.

Cristo es verdadera potencia de Dios. El Padre exhala lo que es su Hijo, “aire libre de un soplo escondido” y “el que lo exhala respira por ella”. El Padre, exhala su potencia que es el Hijo, por quien respira.

Pero, así como la exhalación es como la salida al aire libre de un soplo escondido y el que lo exhala respira por ella, así también el Padre, no guardando en sí la verdad de lo contemplado, la exhala y produce el sello en su Logos, que es llamado por esta razón la

⁴⁸. Ibid.

⁴⁹. In Ioh. comm. I, 242.

⁵⁰. Ibid., 243.

⁵¹. *princ.* I.2.10.

imagen del Dios invisible. Nosotros hemos dicho esto, para volver a la interpretación de los muchos intérpretes [mencionados] y recibir así, como viniendo del Padre, la frase: “Mi corazón ha exhalado una buena palabra”⁵².

Concluimos este parágrafo con la síntesis de Orígenes ante cualquier interpretación estoica o gnóstica. De nuevo la mención a *Col 1, 15*, *El Hijo es la imagen de Dios invisible*. El Padre no guarda en sí la verdad de lo contemplado, el Hijo. Porque el Hijo contempla al Padre y el Padre contempla al Hijo, no guardando en sí la verdad de lo contemplado sino exhalándolo. Así es como el Padre engendra al Hijo en su eterna fontalidad manante, como la salida del aire libre de un soplo escondido. El Padre respira, vive, es en esta exhalación que es el Hijo. Así es el Hijo llamado “imagen del Dios invisible”. Así, en esta intimidad manante eterna dice “Mi corazón ha exhalado una buena palabra”.

⁵². *In Ioh. comm.* I, 283.

CAPITULO X. DEPENDENCIA-INTERREFERENCIALIDAD

Continuando con nuestro estudio, abordamos la propuesta de Orígenes para garantizar la igualdad ontológica del Padre y el Hijo desde las nociones de Luz y de Verdad y su reinterpretación de la categoría de la contemplación –propia del discurso filosófico sobre el segundo dios– desde la categoría de la relacionalidad. Esta relacionalidad entre el Padre y el Hijo garantiza la dependencia del Hijo respecto del Padre como interreferencialidad mutua. Desde la síntesis teológica señalada en los conceptos de Logos y Sabiduría, hemos de ver los matices de la dependencia.

1. La noción de Luz y de Verdad

En la teología origeniana –como hemos estado analizando– el primer principio es concebido como una divinidad personal, singular y como una voluntad eminentemente creadora. Para el maestro alejandrino, Dios-Padre fue el principio de todo lo que existe, el Creador. En el prefacio al *Tratado de los Principios* declaró que «Primeramente, que Dios es uno, que creó y formó todas las cosas, y que hizo que saliera todo del no ser al ser, desde la primera criatura hasta la creación del mundo entero»⁵³.

El verdadero dilema para la mayoría de los especialistas surge cuando se pretende explicar el tipo de trascendencia que Dios-Padre tiene con respecto al Hijo, es decir al Logos. Existen algunos textos que parecen sugerir que el Hijo, al igual que la Inteligencia con respecto al Uno plotiniano, está subordinado ontológicamente al Padre, y que por tanto su naturaleza es de calidad inferior⁵⁴. Uno de los más controvertidos es quizás el siguiente fragmento del *Contra Celso*:

Toma Celso fantasías de no sé qué oscurísima secta y se las endosa a todos los cristianos. Y digo secta “oscurísima” porque ni nosotros mismos, que muchas veces nos hemos debatido con gentes sectarias, podemos dar con la doctrina de que tomara eso Celso. Eso, si lo tomó de alguna parte y no se lo inventó él o lo añadió como secuela. Porque nosotros

⁵³. *princ.* Prefacio 4.

⁵⁴. Patricia Ciner, “El amor y la unión mística en Plotino y Orígenes”, *TyV* 39 (1998): 231.

afirmamos claramente que incluso el mundo sensible es la obra del Creador de todas las cosas y decimos que el Hijo no es más fuerte que el Padre, sino inferior a Él. Y lo decimos porque creemos al Hijo mismo que dijo: *El Padre que me ha enviado es mayor que yo* (Jn 14,28)⁵⁵.

Tanto esta cita del evangelio de *Juan* como la de *1Cor* 15, 28: “Cuando hayan sido sometidas a Él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a Él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo”, fueron para Orígenes dos referencias fundamentales para señalar la minoría y la sumisión del Hijo hacia el Padre.

En cuanto a los posibles análisis de estos textos existen entre los especialistas contemporáneos dos posiciones: una que considera que en el pensamiento de Orígenes hay subordinación ontológica y que está representada, con distintos matices, por la posición de Jean Daniélou⁵⁶ y Antonio Orbe; y otra referida por Henry Crouzel, quien argumenta que la subordinación existente no implicaría disminución en la calidad de la segunda persona de la Trinidad⁵⁷.

Nosotros seguimos el legado de H. Crouzel, quien sostiene, sin incurrir en contradicción, que:

El Hijo es igual pero subordinado al Padre. Igual porque él recibe toda la divinidad del Padre; subordinado porque el Padre es su origen, porque él es quien lo envía y porque el Hijo posee, en tanto que mediador, una multiplicidad de atributos, mientras que el Padre es absolutamente simple. Esta clase de subordinación del Hijo al Padre no pone en tela de juicio ni la identidad de naturaleza ni la igualdad de poder y es básicamente en la noción de *ágape*, en donde esto puede advertirse con toda nitidez⁵⁸.

Aportamos un fragmento del *Prólogo al Comentario al Cantar de los Cantares* ya que resulta un texto decisivo: nos muestra cómo la noción origeniana de *ágape* implica la igualdad e identidad de sustancia (*ousía*) entre el Padre y el Hijo. Todo lo que es del Padre

⁵⁵. *Cels.* VIII, 15.

⁵⁶. Jean Daniélou, *Origène, Il genio del Cristianesimo* (Roma: Ed. Archeosofica, 1991), 302-303.

⁵⁷. Patricia Ciner, “Teología y experiencia mística en Orígenes: ¿Una cuestión mal planteada?”, *Scripta Mediaevalia* 1, nº 1 (2008): 75.

⁵⁸. Crouzel, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales* (Paris: Ed. Croire Et Savoir, 1999), 131.

es del Hijo y todo lo que es del Hijo es del Padre: Padre e Hijo son sujetos y objetos de un mismo amor⁵⁹.

Amémonos los unos a los otros –dice– porque el amor viene de Dios; y poco después: Dios es amor [1Jn 4, 7]. En esto demuestra que Dios mismo es amor, y también que el que viene de Dios es amor. Ahora bien, ¿quién viene de Dios si no es aquel que dice Salí de junto al Padre y vine a estar en el mundo? [Jn 16,27] Porque si Dios Padre es amor y el Hijo es también amor y, por otra parte, amor y amor son una sola cosa y en nada difieren, se sigue que el Padre y el Hijo son justamente una sola cosa y en nada difieren.
60

«La multiplicidad del Hijo comporta dos aspectos: la de las denominaciones (ἐπίνοια) del Cristo: Sabiduría, Logos, Vida, Luz, Verdad, Potencia, Justicia, Santificación, Redención, y las razones que están en él, dado que él es la Sabiduría y el mundo inteligible»⁶¹. El *Logos* concebido como Uno-Múltiple es una de las mayores similitudes con el pensamiento plotiniano (quizás por influencia de Ammonio Saccas), pero siempre recordando que no existe en él disminución ontológica, como la del Uno con respecto a la Inteligencia⁶².

Orígenes expresó que el Hijo no procede del Padre por división, sino por un acto espiritual. Por la misma razón, el Hijo no tiene principio, no hubo un tiempo en que Él no fuera. La relación pues, del Hijo al Padre, es la unidad de substancia⁶³.

Además, entre el Padre y el Hijo existen diferencias de entidad, ya que tanto la paternidad como la filiación son eternas, tanto por sustancia como por esencia, y ambas poseen características propias: al Hijo le corresponde ser débil y engendrado con respecto al Padre, no porque esté subordinado o sea inferior respecto de la fortaleza o superioridad de la entidad y noción del Padre, sino porque esto corresponde a su entidad como Hijo.

Orígenes, basándose en los debates filosóficos sostuvo que el Padre está dotado de su propia ὑποστάσεις o sustancia individual y el Hijo de la suya propia, distinta de la del Padre. Se trata de una novedad conceptual y lingüística que Orígenes introdujo en el campo

⁵⁹ Ciner, “Teología y experiencia mística”, 75.

⁶⁰ In Cant. comm. 2, 25.

⁶¹ Crouzel, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, 131.

⁶² Ciner, “Teología y experiencia mística”, 77.

⁶³ Ibid., 75.

teológico cristiano y que puede explicar su apropiación de la noción joánica de unidad dinámica, *el Padre y yo somos uno* (Jn 10, 30), que Hipólito había ya investigado.

Que Padre e Hijo son dos sustancias individuales distintas fue sostenido por Orígenes, apoyándose, entre otros textos, en CC VIII, 12, en el que se opone a quienes niegan que sean “dos hipóstasis distintas” (δύο εἶναι ὑποστάσεις). Este testimonio es muy importante porque se conserva en el original griego y no procede de una obra de atribución incierta o de un fragmento⁶⁴.

Damos culto al Padre de la verdad y al Hijo, que es la verdad, los cuales son dos cosas por su hipóstasis, pero una sola por su concordia, por la armonía e identidad de su voluntad; de suerte que quien ha visto *al Hijo, resplandor que es y marca de la substancia de Dios* (Heb 1, 3), en Él, que es *imagen de Dios* (Col 1, 15), *ha visto a Dios* (Jn 14,9)⁶⁵.

En el *Debate con Heráclides*⁶⁶, Orígenes también probó la divinidad y la personalidad distinta del Hijo. ¿Por qué Orígenes buscaba una declaración sobre la divinidad antes de la encarnación y no sólo sobre la divinidad del Hijo sin más? Encontramos indicios en el diálogo entre Orígenes y Heráclides. Si asumimos que Heráclides defendía una modalidad de filiopaterismo, la pregunta de Orígenes: *Se debe mostrar de acuerdo (κατὰ τί) a qué [el Padre y el Hijo] son dos y de acuerdo a qué (κατὰ τί) los dos son un solo Dios*⁶⁷, no sólo adquiere pleno sentido, sino que va dirigida al centro de la discrepancia con Heráclides.

Por Tertuliano⁶⁸ sabemos que el filiopaterismo no presentó dificultad en confesar la divinidad de Jesucristo encarnado. O como lo formulaba Eusebio refiriéndose a Berilo: “la divinidad del Hijo no sería su divinidad propia como Dios, que era antes de la creación, sino que en él habitaría la divinidad del Padre”⁶⁹. Por ello Orígenes procuró obtener una aclaración sobre este punto particular. La respuesta de Heráclides es de lo más diplomática:

⁶⁴. Ramelli, “The Father in the Son, the Son in the Father”, 38.

⁶⁵. CC VIII, 12.

⁶⁶. Orígenes, *Entretien avec Héraclide* ; Jean Scherer, SC 67 (Paris: Cerf, 2002). Dice S. Fernández que no es clara ni su ubicación ni su datación, pero es razonable proponer Arabia como escenario y el año 245 como fecha, en “El debate público y oral en la Iglesia prenicena”, TyV 43 (2002): 216.

⁶⁷. *dial.* 1, 25-2,2.

⁶⁸. *Prax.* 27,1.

⁶⁹. Cf. *H.E.* VI, 33,1.

También yo creo lo mismo, lo que dicen las santas Escrituras: Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios y el Verbo era Dios. Este estaba al principio junto a Dios. Todo se hizo mediante él y sin él no se hizo nada [*Jn* 1, 1-3]. Así pues, compartimos la misma fe sobre este punto y creemos que Cristo ha tomado carne [εἴληφε σάρκα ὁ Χριστός], que ha nacido [ἐγεννήθη], que ha subido al cielo en la carne en la que resucitó [ἀνῆλθεν εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἐν τῇ σαρκὶ ἣ ἀνέστη], que está sentado a la derecha del Padre, de donde vendrá para juzgar a los vivos y a los muertos [*2Tim* 4,1], Dios y hombre [Θεὸς καὶ ἄνθρωπος]⁷⁰.

Orígenes presionó de nuevo sobre el mismo tema, demostrando que éste era el punto en cuestión. Una vez concedida la divinidad del Hijo, Orígenes quiso comprobar si Heráclides la conjugaba con la alteridad y la preexistencia⁷¹:

«Orígenes dijo: “Cristo Jesús, existiendo en la forma de Dios [*Flp* 2,6], siendo distinto [ἕτερος] de Dios en la forma en la que existía, ¿era Dios antes de que entrara en el cuerpo?”.

Heráclides dijo: “Era Dios antes [Θεὸς πρὸ ἧν]”.

Orígenes dijo: “¿Era Dios anteriormente a su entrada en el cuerpo o no?”

Heráclides dijo: “Sí”.

Orígenes dijo: “¿Otro Dios distinto de este Dios, junto al cual existía en su forma propia [ἕτερος Θεὸς παρὰ τοῦτον τὸν Θεὸν οὗ ἐν μορφῇ ὑπῆρχεν αὐτός]?”

Heráclides dijo: Evidentemente diferente de otro [ἄλλον τινός], pues siendo en su forma propia, es distinto del que ha creado todo [ἐν μορφῇ ἐκείνου ἐστὶν τοῦ πάντα κτίσαντος]»⁷².

La respuesta de Heráclides, “Evidentemente diferente de otro”, en primer lugar, no permaneció en el “ἕτερος” de la formulación origeniana, sino que se deslizó hacia el menos comprometido “ἄλλος”. De este modo se estaría mostrando no querer reconocer una alteridad diáfana, indubitable entre el Padre y el Hijo. Sin embargo, sí parece admitir una cierta diferencia entre el Creador de todo y el que existía en su forma propia. ¿Cómo sería?

La propuesta de G. Uríbarri Bilbao –que estamos siguiendo y tomando como referencia– apunta que Heráclides sostenía una modalidad de filiopaterismo que podía

⁷⁰ *dialog.* 2, 3-13. La traducción es de Gabino Uríbarri, en *Monarquía y Trinidad* (Madrid: UPCO, 1996), 342-ss.

⁷¹ Uríbarri Bilbao, *Monarquía y Trinidad*, 345.

⁷² *dialog.* 2, 14-27.

proponer lo siguiente: El Creador, el Padre, se distingue del Hijo. Cabalmente el reconocimiento de la distinción entre Padre e Hijo era lo que indujo a Práxeas y a su partido a modificar su teología adoptando una línea filiopaterista, con el consiguiente abandono de su postura patripasiana dura⁷³.

Ahora bien, esta alteridad no es la que reina entre Padre e Hijo como dos personas diferentes, sino que se disfraza como una distinción entre el Creador, el Padre y el Encarnado, *filius-pater*. Desde este punto de vista, parece que se encarnaría “un elemento divino del Padre”, que incluso se podría denominar Hijo o Verbo, pero que no sería un segundo ser divino, parangonable al Padre por su divinidad. Orígenes, sin embargo, llega a una confesión franca de la plena divinidad del Hijo. A raíz de ella, introdujo de manera matizada, pero inequívoca, la fórmula que Heráclides no quiere afirmar: “si el Padre es Dios y el Hijo también es Dios, en cierto sentido creemos en dos dioses”. Dicha expresión heriría punzantemente los oídos monoteístas de Heráclides⁷⁴. «Orígenes dijo: ¿No era por consiguiente Dios el Hijo de Dios, el Unigénito de Dios, *el Primogénito de toda la creación* (Col 1,15)⁷⁵ y no tenemos escrúpulo en decir por un lado dos dioses y decir por otro lado un Dios?»

El obispo tuvo escrúpulo en condescender con tal afirmación y retornó a formulaciones que le parecían contener esencialmente lo mismo, sin tanta crudeza diteísta⁷⁶. «Heráclides dijo: “Lo que dices está claro. Mas nosotros decimos que hay un Dios todopoderoso, un Dios sin principio ni fin, que abarca todo y no es abarcado; y su Verbo, el Hijo de Dios viviente, Dios y hombre, mediante el cual todo fue hecho, Dios según el Espíritu, hombre en tanto que Él ha nacido de María”»⁷⁷.

⁷³. Cf. *Prax* 27,1.

⁷⁴. Uríbarri Bilbao, *Monarquía y Trinidad*, 346. Los patripasianos habían acusado a Hipólito y a Tertuliano de diteístas; (Cf. *C. Noet.* 14,2; *Prax* 3,1).

⁷⁵. Pareciera que Orígenes manejara en su interrogatorio textos tomados de dos himnos cristológicos: *Filp* 2,6 y *Col* 1,15; es decir, dos textos que seguramente eran recitados como oraciones. Se pregunta G. Uríbarri si no subyace en esta selección una intención concreta por parte de Orígenes, dado que probablemente la disidencia radicaba en el fondo en la comprensión de la oración, de la plegaria eucarística. Siguiendo a Gennaro Lomiento, *Il dialogo di Origene con Eraclide ed i vescovi suoi colleghi sul padre, il figlio e l'anima* (Bari: Adriatica editrice, 1971).

⁷⁶. Uríbarri Bilbao, *Monarquía y Trinidad*, 347.

⁷⁷. *dial.* 2,3-13.

Ya Tertuliano había enfatizado la relación del Hijo con el Padre, insistiendo en su procedencia. Sabemos que la procedencia del Padre era un argumento a favor de la alteridad⁷⁸. Heráclides reconocía que el Verbo era el Hijo de Dios y que participaba en la creación. Pero se apresuró a introducir el inciso, Dios y hombre, incluso antes de haber nombrado el nacimiento virginal.

Cuando el ser divino actúa como Padre, como Creador, es Padre; cuando se encarna y actúa como Hijo, es Hijo. Así, no es simultáneamente Padre e Hijo, porque no se ha dicho que Padre e Hijo sean dos personas distintas. En su respuesta nada indica que haya concedido la preexistencia del Hijo, que como sabemos es la forma definitiva de garantizar inequívocamente su alteridad. La cuestión de la conjunción de la alteridad con la divinidad propia del Hijo puso a Orígenes ante el reconocimiento de dos dioses. La primera fórmula origeniana, más cauta, incluía la unidad:

De donde aquello: *yo y el Padre somos uno*, lo concebimos así. Oramos de suerte que, por un lado, mantenemos la diáda y por otro, introducimos la unidad. Así no caemos en la creencia de quienes se han separado de la Iglesia, con la ilusión de la monarquía: los cuales sustraen el Hijo al Padre y virtualmente sustraen también al Padre. Tampoco venimos a caer en otra doctrina impía que niega la divinidad de Cristo⁷⁹.

Así es como Orígenes abordó la conjunción de la alteridad con la divinidad propia del Hijo, sin tener pudor en afirmar dos dioses. Ofreció una explicación sencilla e intuitiva. Ante todo, operó con la analogía. Basándose en otros casos en que, según la Biblia, se da una conjunción de unidad y dualidad (o incluso pluralidad) muestra que no es descabellado descubrir la misma realidad en Dios mismo⁸⁰. Así, razonó que,

Siendo Adán distinto de Eva y Eva distinta de Adán, sin embargo, ambos serán según el Espíritu [*Gn* 2,24] una sola carne. De modo semejante, siendo el justo distinto de Cristo, si se une al Señor es un solo espíritu con él [*1Cor* 6,17]. El caso de nuestro Salvador y Señor es más excelso. No es una carne, ni un espíritu, sino un Dios, junto con el Padre y Dios del Universo⁸¹.

⁷⁸. Cf. *Prax.* 8,7; 9,2; 11,1; 26,5.

⁷⁹. *dial.* 4,1-9.

⁸⁰. Uríbarri Bilbao, 350.

⁸¹. *dial.* 3,18-4,1.

2. Orígenes y su distinción en la controversia monarquiana

Orígenes llegó a esta afirmación marcando la diferencia ante la controversia monarquiana. Insistimos: afirmó la divinidad del Hijo sin temor a confesar dos dioses, pronunciando su realidad propia diferente del Padre, y a la vez, en la diferencia, mantiene el vínculo que al Hijo le da ser engendrado por el Padre. Así, el Hijo es Dios, y el Logos es Dios, porque es *hacia Dios*, πρὸς τὸν Θεόν. De esta manera estableció que el ser del Hijo está referido al Padre, hacia el Padre, poniendo a Dios Padre en primer término, el término originario, el ser fuente manante donadora eterna.

Así recogemos en su *Homilía sobre el libro de los Números*:

Pero no es inútil buscar cómo podemos explicar el número plural de los pozos y el singular de la fuente, porque dice la Sabiduría en los Proverbios: *Bebe de las aguas de la fuente de tus pozos*⁸². Veamos pues de qué pozos dice que es única la fuente. Estimo que la ciencia del no engendrado Padre puede entenderse un poco, pero debe considerarse otro pozo del conocimiento del unigénito Hijo. Distinto del Padre, es el Hijo y no es lo mismo el Hijo que el Padre, como Él mismo dice en los Evangelios: *Otro es quien da testimonio de mí, el Padre*⁸³. Pero una sola es la fuente de estos pozos: pues una sola es la sustancia y la naturaleza de la Trinidad⁸⁴.

Esta simultaneidad del Padre y del Hijo no implicaría dos dioses, porque la única fuente de la divinidad es el Padre⁸⁵. «Si esto se entiende bien, declara de modo evidente que la subsistencia del Hijo deriva del mismo Padre, pero no de modo temporal ni a partir de algún inicio, sino, como dijimos, a partir del mismo Dios»⁸⁶.

Es importante subrayar la frase “si esto se entiende bien”, porque el falso subordinacionismo sostenido durante siglos, queda aquí iluminado al matizarse de manera tan clara que la subsistencia del Hijo deriva del mismo Dios y esto, no le hace menor. Es la

⁸². *Prov* 5,15.

⁸³. Cf. *Jn* 8, 8.

⁸⁴. In Num. hom. XII 1, 4.

⁸⁵. Samuel Fernández Eyzaguirre, “Vinculación entre «ser» y «relación» en la generación del Hijo según Orígenes” *Suplementos a TyV* (2012): 169.

⁸⁶. *princ.* I.2.11.

personalidad diferente y singular del Hijo, vinculada a la del Padre, desde el origen, su eternidad. «Uno de los nombres atribuidos al Salvador, pero que él no ha pronunciado y que ha sido anotado por Juan es: *el Logos que existía en el principio con Dios, el Dios Logos*»⁸⁷.

Orígenes sostuvo que la subsistencia del Hijo deriva del Padre, tal y como se menciona en el *Comentario al evangelio de Juan*. En este texto se afirma que el Hijo existía en el principio junto a Dios y Orígenes lo llamó el Dios Logos. Orígenes dio este nombre al Hijo:

Vale la pena fijar nuestra atención sobre aquellos que dejan tantos nombres de lado y que utilizan éste como un nombre especial. Y de nuevo ellos buscan una explicación si se hace mención de los otros nombres delante de ellos, pero para éste, ellos se imaginan saber claramente lo que significa el nombre Logos, dado al Hijo de Dios. Sobre todo, como ellos no dejan de citar: *Mi corazón ha pronunciado una buena palabra*, ellos piensan que el Hijo de Dios es una expresión del Padre que se encuentra, por así decir en las sílabas y según este punto de vista, si nosotros los interrogamos con precisión, ellos no le dan una existencia distinta y no determinan claramente su sustancia –no digamos aún tal sustancia o tal otra– sino una sustancia cualquiera que sea⁸⁸.

Por esta razón que apunta Orígenes es tan importante conferir y proteger la existencia distinta del Hijo respecto del Padre y determinar con toda claridad su sustancia. El Logos, *la buena palabra que ha pronunciado el corazón del Padre*, posee existencia y sustancia propia, porque existe manando del corazón del Padre, de su fontalidad manante.

Es sin duda imposible para cualquiera, comprender que una palabra pronunciada sea un hijo: que ellos vengan entonces a explicarnos cómo el Dios Logos es una palabra que, teniendo vida en ella misma, o bien no esté separada del Padre y según esta posición por consiguiente no pueda ser Hijo, porque ella no tenga existencia propia, o bien que esté separada de él y dotada de sustancia (propia)⁸⁹.

La respuesta a la *quaestio* “*de acuerdo a qué los dos son un solo Dios*” hay que buscarla en la generación del Logos, en su origen. Como hemos visto, las principales metáforas utilizadas por Orígenes fueron la del hijo generado por su padre, la del resplandor que proviene de la luz, la de la voluntad que procede de la mente y la de la imagen que

⁸⁷. In Ioh. comm. I, 150.

⁸⁸. Ibid., 151.

⁸⁹. Ibid., 152.

proviene de la verdad. La primera, la segunda y la cuarta están sugeridas directamente por la Escritura, mientras la tercera no tiene una fuente bíblica inmediata⁹⁰.

La metáfora de la luz y su resplandor tenía una larga historia, evocada ya en *Sab* 7,26 y en *Heb* 1,3. Fue utilizada por los apologistas, y tal vez, se originó en los mismos monarquianos. De hecho, aún en tiempos del alejandrino, los monarquianos se valían de esta metáfora para probar, sobre la base de una combinación de versículos bíblicos, la identidad entre el Padre y el Hijo.

Justino también fue testigo de algunos que se valían de la imagen del sol y del rayo para expresar la relación entre el Padre y el Hijo. Estos adversarios de Justino buscaban demostrar que el Hijo carecía de consistencia propia, que era sólo una *ὁνταμις* del Padre. Justino corrigió esta explicación, como hemos estudiado, insistiendo en la alteridad del Hijo, que “es numéricamente otro” respecto del Padre. Para ello propuso la imagen del fuego que es encendido por otro⁹¹.

Atenágoras, ante los paganos, buscó mostrar la unidad del Dios cristiano, que no se debía confundir con las genealogías de dioses paganos, y afirmó que el Espíritu es como un hálito o bien como un rayo del sol. En este caso, es el Espíritu el que es comparado con la luz que emana del fuego.

Hipólito, en su oposición a los monarquianos, recurrió a la misma imagen para relevar tanto la unidad como la distinción entre Padre e Hijo: “Pero diciendo otro distinto no digo dos dioses, sino que es como luz de luz, como agua de la fuente, como rayo del sol”⁹².

En consecuencia, al abordar las apreciaciones de Orígenes sobre el concepto de la luz para definir al Padre y para definir al Hijo, se revela la singularidad del Padre y del Hijo a través de este símbolo. Orígenes se apoyó en dos famosos textos: “Yo soy la Luz” (*Jn* 8, 12) y “Dios es Luz” (*1Jn* 1,5). Regresamos sobre este texto:

Puesto que aquí es el Salvador quien es llamado en general “luz” y que, en su primera epístola católica, el mismo Juan dice que Dios es luz, alguno podría pensar que está

⁹⁰. Fernández Eyzaguirre, “La generación del Logos como solución al problema monarquiano”, 212.

⁹¹. Justino, *Dial.* 128, 2-4.

⁹². Hipólito, *Contra Noet.* XI, 1. Asimismo Tertuliano, *Praxeam* XXVII, 1.

establecido con esto que el Padre no difiere del Hijo en su substancia; pero por otro, estudiando la cuestión con más exactitud y hablando de una manera más sensata, diría que la luz que brilla en las tinieblas y que no es capturada por esta última, y que la luz en la cual no hay tinieblas absolutas, no son las mismas⁹³.

Tanto el Dios Padre como el Salvador Hijo son luz. Poseen la misma *ousía* o substancia concreta. El Salvador es luz aparecida en las tinieblas, entre los seres humanos. El Dios (Padre) es la Luz en su origen, antes de manifestarse entre los hombres. El Salvador, luz que un tiempo estuvo entre tinieblas, tornaría a su Luz original, después de haber iluminado a los seres humanos⁹⁴.

Una luz, que es el Hijo, que brilla en las tinieblas, aunque convive con ellas. La otra luz, la luz en la cual no hay tinieblas absolutas; es pura luz. No son las mismas. Es un importante subrayado para recoger la diferencia del Padre y el Hijo.

Orígenes introdujo esta imagen para afirmar el carácter eterno y perpetuo de la generación: “Esta generación es eterna y perpetua, tal como el esplendor es generado por la luz”. La eternidad de la generación es una consecuencia inmediata de la eternidad de Dios⁹⁵. Encontramos en un texto algo posterior a la época alejandrina, cuando Orígenes ya se encontraba en Cesarea, concretamente en sus *Homilías sobre Jeremías*, un desarrollo muy explícito y desplegado sobre esta cuestión: «Veamos lo que es nuestro Salvador: “Resplandor de la Gloria”. El resplandor de la Gloria no ha sido engendrado de una vez para no ser más engendrado, sino que, al igual que la luz es productora del resplandor, así también es engendrado el resplandor de la gloria de Dios»⁹⁶.

Orígenes analizó *Heb* 1, 3, una referencia de la Escritura que le presentó abundantes conexiones. La permanente dependencia del resplandor respecto de la luz fue, para él, imagen del perpetuo engendramiento del Logos, no de su inferioridad con respecto a la luz. La analogía indica asimismo la continuidad de la generación, mediante la cual el Hijo recibe constantemente del Padre su divinidad y existencia.

⁹³. In Ioh. comm. II, 149.

⁹⁴. Cf. Orbe, “Orígenes y los monarquianos” Greg. 72.1 (1991): 45.

⁹⁵. Cf. Crouzel, “Théologie de l’image de Dieu chez Origène” (Thèse en Théologie, Université de Strasbourg, Faculté de Théologie catholique, 1956), 81.

⁹⁶. In Hier. hom. IX, 4.

El texto distingue cuidadosamente entre los verbos ποιέω y γεννάω para referirse al origen de la luz material que es “hecha” y al origen del Hijo (el resplandor), que es “engendrado”. Luego insiste en el carácter continuo⁹⁷.

En efecto, la luz era llamada la luz verdadera, y perseguida por ella y sufriendo, si se puede decir así sus trampas, no es vencida por ella. Pero la luz en la que no hay ninguna tiniebla no brilla en medio de las tinieblas, ni es en absoluto vencida por ella. Se puede entonces consignarla como victoriosa, por el hecho de que no será vencida por las tinieblas que la persiguen⁹⁸.

Orígenes llegó a expresar así el conflicto de la luz y la tiniebla; hay una luz perseguida y sufriendo. La otra luz, no convive con tiniebla alguna, ni lucha, ni vence. Ella es en sí misma luz que no será jamás vencida; es en sí victoriosa. «En tercer lugar, esta luz era llamada la luz verdadera. Así como Dios, siendo el Padre de la Verdad, es más grande y más alto que la Verdad, y siendo el Padre de la Sabiduría es más potente que la Sabiduría y prevalece sobre ella, en el mismo sentido trasciende la “luz verdadera”»⁹⁹.

Dios Padre de la Verdad: más grande y más alto. Dios Padre de la Sabiduría, más potente que la Sabiduría; Dios Padre de la luz verdadera, prevalece sobre ella. Añadiendo:

Pero nosotros vamos a comprender más claramente que hay dos luces, el Padre y el Hijo, gracias a la siguiente cita de David, que dice en el *Salmo* 35: *en tu luz, nosotros veremos la luz*. Pero ella misma, esta luz de los hombres que brilla en las tinieblas, esta luz verdadera, es proclamada “la luz del mundo”, a continuación, en el Evangelio, en donde Jesús declara: “yo soy la luz del mundo”¹⁰⁰.

3. Orígenes y la igualdad ontológica entre Padre e Hijo

Orígenes concibió al Padre eternamente siendo Padre, eternamente referenciado a su Hijo, engendrándole eternamente. Eso significa que nunca existió una “anterioridad” a la paternidad de Dios. Y esto, según Orígenes, ha de escucharse con benevolencia, en la misma bondad que el propio Padre ha existido así desde siempre.

⁹⁷. Cf. Fernández Eyzaguirre, “La generación del Logos como solución al problema monarquiano”, 214-216.

⁹⁸. *In Ioh. comm.* II,150.

⁹⁹. *Ibid.*,151.

¹⁰⁰. *Ibid.*,152.

Por esto mismo que hemos dicho, que nunca hubo cuando no existió, debe ser escuchado con benevolencia. Pues incluso estos mismos términos, es decir, “cuándo” o “nunca”, tienen significado de palabras temporales, pero lo que se dice acerca del Padre, del Hijo y del Espíritu santo se debe comprender por encima de todo tiempo, de todo siglo y de toda eternidad. En efecto, solo la Trinidad supera todo significado de comprensión, no solo temporal sino también eterna. Los demás, los que están fuera de la Trinidad, deben ser medidos por los siglos y por los tiempos¹⁰¹.

Orígenes nos está indicando el orden de Verdad del que estamos hablando. Lo que se dice acerca del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo se debe comprender por encima de todo tiempo.

En sentido propio, se llama sempiterno o eterno a lo que no ha comenzado a ser ni puede cesar de ser lo que es. Esto mismo es afirmado por Juan cuando dice: “Dios es Luz”. Pero el esplendor de su luz es su Sabiduría, no solo en cuanto Dios es luz sino también en cuanto Dios es luz eterna; y así la Sabiduría de Dios es esplendor de la eternidad de Dios. Si esto se entiende bien, declara de modo evidente que la subsistencia del Hijo deriva del mismo Padre, pero no de manera temporal ni a partir de algún inicio, si no, como hemos dicho, a partir del mismo Dios¹⁰².

Orígenes recogió la luz eterna manante, que es Sabiduría eterna manante. El Padre y el Hijo siendo ese origen sin origen, principio sin principio, Luz originaria, Sabiduría primera. «Según Juan Dios es luz y el esplendor de esta luz es el Hijo Unigénito, que procede de Dios sin separación, como el esplendor de la luz, e ilumina toda criatura, con la misma lógica debemos comprender la función del Esplendor, pues por medio del esplendor se conoce y se percibe qué es la luz misma»¹⁰³.

Así como el Padre se manifiesta en su verdad luminosa –porque *todo el que no es de la Verdad permanece en las tinieblas* (1Jn, 2)– el Padre es pura Luz, por pura Verdad. Y su luz está manifestada, revelada en su Esplendor, que es el Hijo. La función del Esplendor es revelar la Luz Primordial, que es el Padre. «Es necesario reflexionar sobre el hecho de que el Salvador es la verdad y conviene agregar que, si la verdad es entera, ella no ignora nada de la verdad, pues si no, la verdad defectuosa se apoyaría sobre lo que ella no conoce y entonces de acuerdo a algunos se encontraría solo en el Padre»¹⁰⁴.

¹⁰¹. *princ.* IV.4.1.

¹⁰². *Ibid.*, I.2.11.

¹⁰³. *Ibid.*, 2.7.

¹⁰⁴. *In Ioh. comm.* I, 187.

Aunque algunos juzgan de oscuras estas expresiones, P. Ciner confirma la total nitidez, “cuando se analiza a la luz del controvertido tema de la subordinación ontológica del Hijo con el Padre”, Orígenes claramente afirma la igualdad ontológica, a través de la noción de Verdad, que ambos comparten plenamente¹⁰⁵.

Esta luz que ha llegado a ser por el Logos y que es también la vida, “brilla en las tinieblas” de nuestras almas y se ha establecido donde (habitan) los príncipes de este mundo de tinieblas los cuales, a través de la lucha con el género humano, se disputan por llevar hacia las tinieblas a aquellos que no son de una firmeza muy absoluta para ser llamados “hijos de la luz”. Y esta luz brilla en las tinieblas y es perseguida por ellas, pero no es vencida¹⁰⁶.

Esta luz ha llegado a ser, afirmó Orígenes. Y ha llegado a ser por el Logos. Este es el acceso más real, que es también la vida, y que ha llegado a ser “siendo perseguida”. Para añadir:

Si alguien piensa que somos nosotros los que agregamos que la luz es perseguida por las tinieblas, cuando esto no está escrito, que comprenda que (la frase) “las tinieblas no la vencieron” estaría dicho en vano, si las tinieblas no han perseguido en absoluto a la luz. Es para gente que tiene una inteligencia capaz de deducir de lo que está escrito, lo que parece dejado de lado, que Juan ha escrito “las tinieblas no la vencieron”; si ella no las venció, es persiguiéndolas como no las venció¹⁰⁷.

Orígenes al partir de la afirmación del Padre como luz eterna, comprendió que el resplandor de esa luz, de esa eternidad, es su Sabiduría eterna. Luz y Sabiduría son eternidad, es decir, por la coeternidad del Padre y del Hijo. «Él ha dicho en efecto que era la luz del mundo. Es necesario examinar las expresiones que están en estrecha relación, pues para algunos no solo están estrechamente relacionadas, sino que son idénticas»¹⁰⁸.

Porque Orígenes diferenciaba bien entre el ser idéntico del Padre y del Hijo –defendido por los monarquianos– y su igualdad ontológica, afirmada la alteridad. «Pero revela en la medida en que Él mismo es comprendido, pues quien haya comprendido al

¹⁰⁵. Ciner, en el *Comentario al evangelio de Juan*, nota 280, 157. Desarrollaremos más adelante este aspecto fundamental.

¹⁰⁶. *In Ioh. comm.* II, 167.

¹⁰⁷. *Ibid.*, 168.

¹⁰⁸. *Ibid.*, I, 158.

Hijo, en consecuencia, comprende también al Padre, de acuerdo a aquello que afirmó el mismo Hijo: *el que me ve a mí, ve también al Padre*»¹⁰⁹.

A través de todo este entrelazamiento, Orígenes avanzó en el desarrollo de nuestra cuestión: El Hijo, que es el Logos, es Sabiduría. Nada sensible hay en Él, nada corpóreo, porque es la imagen del Dios Padre invisible. Y en relación con el que es Luz verdadera, el Padre, el Hijo es la Verdad. Para Orígenes, el Hijo es la Verdad entera, donde no cabe la ignorancia ni la verdad defectuosa. Porque el Padre y el Hijo son uno.

«¿De qué modo dos décimas hacen un único pan? Porque no separo al Hijo del Padre ni al Padre del Hijo»¹¹⁰. Es necesario distinguir sin separar. El Logos-Sabiduría ha sido generado por el Dios invisible e incorpóreo. Y Orígenes dedujo: No decimos “una cierta porción de la sustancia de Dios”, no decimos que el Hijo “ha sido producido por el Padre”, –importante también– “a partir de la nada subsistente”, como si hubiera habido “un momento en que no existía”.

Por eso nosotros hemos reconocido que desde siempre Dios es Padre de su Hijo Unigénito, nacido de Él y que toma de Él aquello que es, pero sin ningún inicio, no solo aquel que se puede distinguir por algunas discontinuidades de los tiempos ni tampoco aquel que la sola mente, ante sí misma, suele intuir y, por así decirlo, contemplar por medio del intelecto y del alma desnudos. Luego se debe creer que la Sabiduría es generada fuera de todo inicio que se pueda decir o pensar¹¹¹.

En el Hijo, el Logos es secundario a la Sabiduría. La Sabiduría precede al Logos que anuncia, pero el Logos permanece siempre en la Sabiduría, con la cual es uno, es decir, con Dios, siendo él mismo Dios¹¹².

En tu luz, veremos la luz (Sal 35, 10). ¿A qué otra luz de Dios se debe referir, en la que uno ve la luz, sino a la Potencia de Dios, que es llamada Verdad, por medio de la cual el que es iluminado penetra la verdad de todas las cosas o conoce a Dios mismo? Entonces, esto significa lo que se ha dicho: *en tu luz, veremos la luz*, es decir, en tu Logos y en tu Sabiduría, que es tu Hijo, en él te veremos a ti Padre”¹¹³.

¹⁰⁹. *princ.* I.2.6.

¹¹⁰. In Lev. hom. XIII, 4.

¹¹¹. *princ.* I.2.2.

¹¹². Henry Crouzel, “Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du *Commentaire sur Jean d’Origène*”, *Orig. II* (Bari :1977).

¹¹³. *princ.* I.1.1.

Así es como Orígenes mostró, en el vínculo del Padre y el Hijo, su igualdad ontológica, a través de estas dos metáforas. El Padre es luz, y su Potencia, el Hijo, es llamada Verdad. En la luz que es el Hijo, veremos al Padre, porque Él es Verdad. Ellos son uno.

Cita G. Caram que el Hijo es cierta “imagen simétrica” del Padre (σύμμετρον εἰκόνα)¹¹⁴ y esto efectivamente no implica desigualdad ontológica. Unidad y simplicidad son características de la Trinidad, aunque permanece la distinción de las hipóstasis¹¹⁵.

Aunque las tres Personas de la Trinidad no eran consideradas iguales por los primeros platónicos cristianos (incluyendo a los “gnósticos” y a Justino), Orígenes preparó el terreno para que las tres Personas de la Trinidad fueran iguales. El pensamiento de Orígenes representó una teorización novedosa y fundamental con respecto a la individualidad de la ὑποστάσις de la Trinidad, concebida como tres sustancias individuales diferentes dentro de la naturaleza divina común de un solo Dios.

^{114.} *Cels.* VI, 69.

^{115.} Gabriela Caram, “La concepción antropológica en Orígenes de Alejandría: preexistencia del alma y su vinculación con la apocatástasis”, *Revista Internacional de Filosofía* 25, nº. 1 (2020): 123.

CAPÍTULO XI. LA COETERNIDAD DEL PADRE Y DEL HIJO

El Alejandrino comprendió cuáles son los motivos que llevaron a los modalistas a elaborar discursos unilaterales y, por ello, inaceptables. Acudió para ello, a la referencia escriturística:

Porque aquellos que están confundidos cuando hablan del Padre y del Hijo, reúnen pasajes tales como «Y sucede que nosotros somos falsos testigos con respecto a Dios, ya que hemos atestiguado contra Dios que ha resucitado a Cristo, mientras que él no lo ha resucitado» [1Cor 15, 15], y también otros semejantes que muestran que el autor de la resurrección difiere del resucitado; juntamente con el pasaje destruid este templo, en tres días lo levantaré [Jn 2, 19], ellos piensan que estos pasajes prueban que el Hijo no difiere del Padre en número, sino que ambos son uno, no solo en sustancia sino también en sujeto y son llamados Padre e Hijo en relación a ciertos aspectos diferentes y no a su hipóstasis¹.

Dado el carácter recíproco de los términos *Padre* e *Hijo*, anular al Hijo significa anular necesariamente al Padre. «Es necesario primero señalarles los textos que establecen directamente que el Hijo difiere del Padre y [recordarles] que el Hijo debe ser Hijo de un Padre, y el Padre, Padre de un Hijo»². Por esta razón, la diferencia entre el Padre y el Hijo fue señalada por Orígenes desde los paradigmas de la paternidad y la filiación, es decir, desde la relación-generación del Padre y del Hijo.

«Tal como el Padre genera al Hijo y profiere al Espíritu Santo, no como si antes no existiera, sino porque el Padre es el origen y la fuente del Hijo y del Espíritu Santo, y en ellos nada se puede comprender como anterior o posterior»³. Este carácter correlativo fue utilizado por Orígenes para probar la perfecta coeternidad del Padre y del Hijo, pues los correlativos son simultáneos y necesarios: *no puede haber un padre si no hay un hijo*⁴. De este modo, el carácter correlativo del Padre y del Hijo permite afirmar, en discontinuidad con la tradición teológica anterior⁵, la estricta eternidad del Hijo.

¹. *In Ioh. comm.* X, 246.

². *Ibid.*

³. *princ.* II.2.1.

⁴. *Ibid.*, I.2.10.

⁵. Cf. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión*, 397.

«Veamos lo que es nuestro Salvador: Resplandor de la gloria. El Resplandor de la gloria no ha sido engendrado de una vez para no ser más engendrado, sino que, al igual que la luz es generadora del resplandor, así también es engendrado el Resplandor de la gloria de Dios»⁶. Orígenes fue el primero en señalarla. El carácter correlativo del Padre y el Hijo es principio tanto de unidad como de distinción. Como culmina S. Fernández Eyzaguirre, “la referencia al otro, lejos de anular, es lo que asegura la identidad de cada uno»⁷.

«El Salvador es engendrado sin cesar -y por eso dice: “Antes que todas las colinas, me engendra”; y no “antes que todas las colinas, me ha engendrado” sino: “antes que todas las colinas, me engendra»⁸. Tomamos este texto por su expresividad explícita del dinamismo eterno manante del Padre que, en su Sabiduría, está eternamente generando, engendrando al Hijo en su hoy eterno. Con otras palabras, lo había ya pronunciado en el *Comentario al evangelio de Juan*: «En Dios no hay, pienso yo, ni tarde ni mañana, sino el tiempo, si lo puedo decir así, que se extiende a su vida sin origen y eterna y para él este “hoy” es el hoy el que el Hijo ha sido engendrado: no puede entonces descubrirse ni el principio ni el día de su generación»⁹.

Orígenes subrayó que en estas palabras sí se revela claramente el noble origen del Hijo: *Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy*. Unas palabras pronunciadas para señalar que, al estar el Padre eternamente engendrando al Hijo, la densidad del tiempo, del “hoy”, adquiere categoría de eternidad¹⁰. Además, en otro de sus textos de la época de Cesarea, sus *Homilías sobre el evangelio de Lucas* también le escuchamos, apoyándose en los *Salmos* 2, 7 y 104, 4 y citando a *Heb* 1, 5-7:

En efecto, no necesita el socorro de los ángeles quien es mayor que ellos y posee en herencia un nombre muy superior al suyo. A ninguno de ellos ha dicho Dios alguna vez: *tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado yo*. A ninguno de ellos hablado como a un hijo *el*

⁶ In Hier. hom. IX, 4.

⁷ Fernández Eyzaguirre, “La generación del Logos como solución al problema monarquiano”, 213.

⁸ In Hier. hom. IX, 4.

⁹ In Ioh. comm. I, 204.

¹⁰ El hecho de que esta idea de Orígenes fecundó la tradición cristiana puede verse en su influencia en San Agustín: «Tus años son un único día y tu día no es un cada día, sino un hoy, porque tu hoy no cede el paso al mañana ni sucede al día de ayer. Tu hoy es eternidad. Por eso engendraste coeterno a ti a aquel a quien dijiste: yo te he engendrado hoy. Tú hiciste todos los tiempos, y tú eres antes de todos ellos; ni hubo un tiempo en que no había tiempo» (San Agustín, Las Confesiones XI, 13, 16).

*que hace espíritus a sus ángeles y a sus siervos fuego ardiente, sino solo a su Hijo, de quien habla en innumerables pasajes de los profetas*¹¹.

Y nos aproximamos a este texto para reflexionar sobre la dimensión de totalidad y de igualdad que propone Orígenes en la relación-generación del Padre y del Hijo: «Si, en efecto, “Todo lo que hace el Padre, igualmente lo hace también el Hijo”, en el hecho de que el Hijo hace todo tal como el Padre»¹².

Señalamos dos conceptos significativos: “*Todo*” e “*igualmente*”. Hay una referencia dependiente que le hace igual al Padre, porque todo lo que el Padre hace, igualmente lo hace también el Hijo, “todo tal como el Padre”. «De este modo, entonces, a partir de Él, es generada la subsistencia del Hijo. Esto debe ser aceptado, en primer lugar, por quienes reconocen que nada hay ingénito, es decir, no nacido, con la sola excepción de Dios Padre»¹³.

Orígenes afirmó también que el Padre quiere que el Hijo subsista absolutamente vinculado a Él. La comprensión de Orígenes del Hijo fue en clara referencialidad, en una direccionalidad hacia el Padre; el Hijo es, ontológicamente, referido al Padre. «Pues la naturaleza divina es conocida solo por sí misma»¹⁴. Ambos pertenecen al origen divino primero, por eso su naturaleza divina les permite conocerse el uno al otro. El Padre conoce al Hijo y “a partir de Él”, el Hijo conoce al Padre. El Padre es el punto de partida. La subsistencia del Hijo se genera desde esta querencia, el amor, su absoluta libertad, la voluntad del Padre.

«Pero Juan, en el inicio de su evangelio, habla de modo más elevado y luminoso, declarando con una estricta definición que el Logos es Dios, cuando dice: “Y el Logos era Dios” y “él estaba en el principio junto a Dios”».¹⁵ Acerca de la divinidad del Logos referida al Padre ingénito, quien siempre ha sido Padre, porque ha engendrado al Logos y

¹¹. *In Luc. hom.* XXXI, 4.

¹². *princ.* I.2.6.

¹³. *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, IV.4.8.

¹⁵. *Ibid.*, I.2.3.

ha tenido a la Sabiduría en todos los tiempos, Orígenes fue claro. Y el Hijo toma del Padre aquello que es, fuera de todo inicio.

Y el mismo término “estaba” es predicado del Logos cuando “existía en el principio” y cuando “estaba con Dios”, porque no fue jamás separado del principio, ni alejado del Padre. Y una vez más, ni vino a ser en el principio porque no existía antes del principio, ni tampoco pasó de no estar con Dios para estar con Dios, pues antes de todo tiempo y antes de la eternidad, en el principio existía el Logos y el Logos estaba con Dios¹⁶.

La coeternidad del Padre y el Hijo está permanentemente aclarando que no hay separación ni distancia del Padre, siendo, a la vez, uno en el origen y distintos en el origen.

Ciertamente, pues, para encontrar el sentido de *Y el Logos estaba con Dios*, nosotros hemos colocado en paralelo los textos de los profetas concernientes a la manera en la cual él vino a Oseas, a Isaías y a Jeremías y hemos observado una diferencia importante entre “Él ha venido” o “Él vino” o “Él estaba”. Esta diferencia se entenderá añadiendo lo siguiente: cuando viene hacia los profetas, él ilumina a los profetas con la luz del conocimiento, haciéndolos percibir, como si vieran delante de sus ojos, lo que antes no comprendían; mientras que estando con Dios, el Logos es Dios, porque existe con él¹⁷.

Orígenes buscó entre los profetas la propiedad de quien *ha venido* o *vino*, es decir, está aconteciendo, se está revelando, mostrándose. Pero con la expresión “estar con Dios”, “existir con Él”, “ser Él”, –según Orígenes– Juan está señalando una coexistencia eterna, sin principio, desde siempre el uno ante el otro, el Padre ante el Hijo y el Hijo ante el Padre.

Y puede ser porque Juan ha visto tal orden en el Logos que él no ha colocado: “El Logos era Dios” antes de “el Logos estaba con Dios”; porque en lo que concierne a las diferentes afirmaciones, este encadenamiento no impediría para nada considerar el valor de cada proposición por ella misma: en efecto, la primera proposición es “en el principio existía el Logos”, a continuación “el Logos estaba con Dios” y en tercer lugar “el Logos era Dios”. El motivo por el cual se dice [primero] “el Logos estaba con Dios” y luego, “El Logos era Dios”, es para que se pueda comprender que el Logos llegó a ser Dios, porque estaba con Dios¹⁸.

Este texto se ha interpretado ampliamente como una sucesión causal en las proposiciones, “el Logos *llegó a ser* Dios porque *estaba con Dios*”. Nosotros, siguiendo

¹⁶ *In Ioh. comm.* II. 9.

¹⁷ *Ibid.*, 10.

¹⁸ *Ibid.*, 11.

nuestro hilo conductor diremos que el Logos y Dios, el Hijo y el Padre, son Dios coexistiendo desde el principio sin origen –el Padre inengendrado, el Hijo siendo engendrado por el Padre– siendo dos singularidades mutuamente referidas.

«El que es hacia Dios, el que “era en el principio”, que permanece siendo siempre Dios por su “ser hacia el Dios”»¹⁹. Este texto subraya la direccionalidad del Logos. Lo que le da el ser es su origen compartido con el Dios, el Padre, y su referencialidad.

Acerca del Padre: que el que es indivisible e indesmembrable se vuelve Padre del Hijo, no emitiéndolo, como algunos suponen. Puesto que, si el Hijo fuera una emisión del Padre, también sería generado a partir de Él tal como los hijos de los animales y necesariamente el que emitió y el que fue emitido serían cuerpos²⁰. El Hijo no fue generado por el Padre por emisión, como algunos imaginan, dado que Dios Padre es indivisible e inseparable del Hijo.²¹

Así Orígenes se sumergió en el Padre, que siendo *indivisible e indesmembrable* se revela como *inseparable del Hijo*, puesto que Dios Padre “es indivisible e inseparable del Hijo”: «En efecto, si el Hijo fuera una emisión el Padre (pues la palabra emisión indica una generación semejante a la procreación de los animales o de los hombres), necesariamente sería corporal tanto el que ha emitido como el que ha sido emitido»²².

En resumen, Orígenes proclamó, en el debate con los monarquianos, la generación del Hijo por el Padre que está desde siempre y permanentemente, no como una emisión, no como “cierta porción de la sustancia de Dios” que ha llegado a transformarse en Hijo, no como algo que el Padre ha producido a partir de la nada, prescindiendo de su sustancia, como si hubiera habido un momento en el que no existía.

«El Hijo está siendo permanentemente engendrado por el Padre y el Padre está siendo Padre eternamente porque desde siempre, *hoy* está engendrando al Hijo»²³. Dios, siendo Padre, genera, engendra, vive y jugaba con la Sabiduría, que es el Hijo, desde el

¹⁹. *In Ioh. comm.* II.18.

²⁰. Traducción del griego.

²¹. *princ.* IV.4.1.

²². *princ.* I.2.6; por esta identidad de la voluntad, según *In Ioh. comm.* XIII, 228, el Hijo puede decir: “Yo y el Padre somos uno” (*Jn* 10,30).

²³. *In Ioh. comm.* I, 204.

inicio²⁴. Este “juego” tiene un carácter intuitivamente recíproco. Novedosamente, como apunta Ilaria Ramelli, para Orígenes no sólo el Hijo está en el Padre²⁵.

Luego el Padre está siendo Padre eternamente en su actividad engendradora, manante, donadora en tanto que el Hijo es Hijo. El Hijo es el tú de su actividad creadora, su yo más fecundo, el Amado en el Amante, el vínculo íntimo donde no podemos pensar al uno sin el otro. «Lo mismo en efecto, que hay muchos dioses, pero nosotros no tenemos más que un solo Dios, el Padre, y que hay muchos señores, pero nosotros no tenemos más que un solo Señor, Jesucristo, así también hay muchos logos, pero nosotros oramos para poseer el Logos que estaba en el principio con el Padre, el Dios Logos»²⁶.

Se evidencia así la defensa del monoteísmo: un solo Dios, el Padre; un solo Logos, principio, único, que estaba con el Padre. Son dos principios recíprocos, que se hacen uno. El Padre y el Hijo son así una unidad recíproca relacional última. «Pero dice que la Sabiduría es la exhalación de la potencia de Dios, aquello por lo que ejerce poder; por lo que establece, contiene y gobierna todo lo visible y lo invisible; por lo que sustenta todas las cosas que conduce la providencia, en las que está presente como si estuviera unida a todos»²⁷.

Orígenes incidió a la hora de plasmar la dinamicidad orgánica en la que el Padre y el Hijo son esta fontalidad originaria manante: si la Sabiduría, el Hijo, es esta exhalación de la potencia del Padre, digamos, lo que le da sentido, “por lo que ejerce poder”, “por lo que establece, contiene y gobierna”, “por lo que sustenta y conduce”, para además, concluir que la exhalación es tan grande e inmensa que podemos concluirla como “constituida con subsistencia propia”, siendo así, “Potencia de Dios”, su intimidad, que da sentido, direccionalidad y horizonte al ser del Padre.

La coeternidad del Padre y del Hijo niega el planteamiento de un único principio que decidiera la aparición de un segundo principio, impulsado por una decisión que no existía en el inicio y que fue tomada con posterioridad. Inequívocamente habla Orígenes

²⁴. Cf. *Prov* 8, 22.

²⁵. Ilaria Ramelli, “The Father in the Son, the Son in the Father in the Gospel of John: Sources and Reception of Dynamic Unity in Middle and Neoplatonism, ‘Pagan’ and Christian”, *JBR* 7, n°. 1 (2020): 31-66.

²⁶. In *Ioh. comm.* II, 21.

²⁷. *princ.* I.2.9.

de la imposibilidad de un inicio, “otro inicio a partir del cual esta exhalación procedió de la potencia de Dios”.

«Y a partir de esto, comprenda que el título de Omnipotente, en Dios, no puede ser anterior al de Padre, y que, en efecto, el Padre es omnipotente en virtud del Hijo»²⁸. “En virtud del Hijo”, por medio del Hijo, el Padre es Padre y es omnipotente. Primero Padre y no viceversa. Orígenes se ocupó de esta cuestión para mostrar que en Dios no hubo anterioridad ni posterioridad, porque Él es eternamente Padre e Hijo. Orígenes quiso “advertir lo indispensable”, para poder hablar acerca del Hijo, de la Sabiduría, para que no le parezca a nadie que la Omnipotencia en Dios es anterior a su Paternidad, sino que sucede al revés: es en virtud de su Paternidad que Dios es Omnipotente.

«En todo caso, para que conozcas que la omnipotencia del Padre y del Hijo es una y la misma, tal como también el Señor es uno y el mismo Dios con el Padre»²⁹. Debemos insistir en que para Orígenes, la clave fundamental se halló en la eterna y perpetua generación del Hijo por el Padre. «Es necesario escoger algo que sea digno de Dios (respecto del cual no se puede encontrar ningún término de comparación, no solo entre las cosas sino también en el pensamiento o en la imaginación), para que el pensamiento humano pueda comprender en qué modo el Dios ingénito llega a ser Padre del Hijo Unigénito»³⁰.

1. El Hijo es Sabiduría y es Logos

Como ya estudiamos en la primera parte de esta tesis, el platonismo que se ofrecía a los primeros pensadores de la fe era un acervo doctrinal poco coherente, formado por los desechos de un sistema gnoseológico y cosmológico vigoroso y sutil. Ejemplos de esta degradación se muestran en los casos de Filón y de Numenio.

Orígenes se ajustó a esta situación y construyó un sistema trinitario en el que solo las dos primeras hipóstasis presentan raigambre filosófica platónica, mientras la tercera queda totalmente fuera del todo cosmológico y detenta funciones puramente soteriológicas,

²⁸. *princ.* I.2.10.

²⁹. *Ibid.*

³⁰. *Ibid.*, I.2.2.

a cuyo conocimiento el ser humano accede por la sola revelación. Enfatizó dos aspectos fundamentales de la Sabiduría: en primer lugar, su relación eterna e ininterrumpida con el Padre y, en segundo lugar, su manifestación y actividad dirigida hacia la creación. Estamos aquí ante un punto neurálgico de la teología origeniana, que permite conciliar en cierto modo la afirmación de una unidad absoluta del primer principio trinitario, por un lado, y la subordinación del Logos-Hijo con respecto al Padre por el otro. Orígenes utilizó las categorías platónicas de lo absoluto y lo relativo para describir la doble inclinación de la Sabiduría. «Es necesario agregar, que después de haber producido –si yo oso decir– una Sabiduría viviente [ἐμψυχον σοφίαν], Dios le ha confiado el cuidado de dar según los modelos que están en ella, el modelaje, la forma y puede ser, incluso, la existencia, a los seres y a la materia»³¹.

Existía para Orígenes, una cierta creación en el seno mismo de Σοφία, que no se identifica con su eterno existir junto al Padre, pero que tampoco parece implicar sucesión temporal. Esta primera creación surge del misterioso diálogo trinitario, realizada por el Hijo al volverse éste hacia lo que sería creado³². En su pensamiento, lo absoluto se refiere a la Sabiduría en su relación eterna con el Padre, mientras que lo relativo se refiere a la manifestación de la Sabiduría hacia la creación. Por lo mismo, Orígenes afirmó que Σοφία es eterna y que existía junto a Dios esencialmente. Ahora bien, la segunda inclinación sí implica que lo divino salga de sí mismo, ya que constituye un acto de su voluntad hacia lo que no existía, hacia la creación, expresado con verbos del devenir y el cambio, y por ello perteneciente a la esfera de lo relativo. Esta última inclinación de Σοφία, su dimensión creada y creativa, es la que nos ocupa en el segundo nivel de los principios.

Es importante destacar que sólo en esta segunda instancia relativa, la Sabiduría y el Logos pueden verse más claramente subordinados al Dios trascendente y al Padre en toda la obra del alejandrino. Pero sería equívoco pretender que el sistema trinitario origeniano se adecúa estructural y consistentemente al de los principios platónicos. Es cierto, sin

³¹. *In Ioh. comm.* I, 115.

³². Francisco Battista Harriet, “La tradición platónica acerca de los principios en Orígenes de Alejandría”, *Diánoia* 68 (2012): 155.

embargo, que en la caracterización filosófica de la primera y de la segunda hipostasis origeniana coincide notablemente con Numenio de Apamea³³.

Recordemos que a Σοφία se le llama en *Proverbios* “principio de los caminos de Dios”. Siguiendo el pensamiento filoniano, que había integrado los relatos de *Timeo* y del pseudo-aristotélico *De mundo*, con la figura bíblica de la Sabiduría, Orígenes entendió estos caminos como dos potencias divinas que actúan sobre la creación, una productiva o demiúrgica y otra providencial o bienhechora³⁴.

Esta reflexión acerca de la utilización por parte de Orígenes de la estructura teórica neoplatónica en la reflexión del Prólogo de Juan obliga a hacernos, siguiendo el trabajo aportado por P. Ciner, las siguientes preguntas: ¿Cuál fue el neoplatonismo que Orígenes conoció y utilizó y cuáles serían las semejanzas entre ambos sistemas? Y, en segundo lugar, ¿es posible compatibilizar la visión filosófica del neoplatonismo con el cristianismo? ¿Se conocieron Plotino y Orígenes?³⁵

La última pregunta la dejamos ante el debate nunca concluido sobre la posibilidad de un maestro común de ambos pensadores³⁶. Es bien difícil dar con una opinión definitiva sobre el tema, salvo al escuchar la carta de Orígenes conservada por Eusebio donde atestigua que el Alejandrino asistió a las clases de Ammonio Saccas, aunque probablemente Plotino y Orígenes no coincidieran nunca, al ser Orígenes 20 años mayor que Plotino. Por otra parte, la clara presencia de la doctrina neoplatónica en el *Comentario al evangelio de Juan* es por demás sugerente y remite a una tradición común referida directamente a Ammonio Saccas³⁷.

En cuanto a las similitudes entre ambos pensadores, los especialistas han observado significativas coincidencias de vocabulario y de conceptos entre textos en los dos primeros libros del *Comentario al evangelio de Juan*, que tienen semejanzas notables con las *Enéadas* plotinianas: «Porque él no sería Dios si no estuviera con Dios y no permanecería

³³. O’Brien, *The Origin in Origen: Christian Creation or Platonic Demiurgy*, 177.

³⁴. *Ibid*, 158.

³⁵ Profundizaremos en la cuestión sobre la relación entre Plotino y Orígenes en capítulos posteriores (1.2. La unicidad de Dios. Una impronta religiosa).

³⁶. Cf. Ilaria Ramelli, “Origen the Christian Middle Neoplatonist: new arguments for a possible identification”, *Journal of Early Christian History* 1/1 (2011): 98-130.

³⁷. Ciner, *Introducción al Comentario al evangelio de Juan*, 67-70.

Dios si no perseverara en la contemplación ininterrumpida de la profundidad del Padre»³⁸. También cuando dice «Porque uno y otro tienen la función de fuente, el Padre de la divinidad, el Hijo del Logos»³⁹.

Respecto al primer fragmento, se advierte una gran similitud con la *En.* V, 1,7 y III, 8,8, ya que para Plotino el *voûç* es la imagen del Uno y existe en cuanto que lo contempla. Con respecto al segundo, se destaca el uso del término fuente, que en Plotino tienen una importancia decisiva. Allí dice: «Al danzar esta danza, uno ve la Fuente de la Vida, la Fuente de la Inteligencia, el Principio del Ser, la Causa del bien, la Raíz del alma. No es que estas cosas primero emanen de él y luego lo aminoren, no, pues no es una masa»⁴⁰.

Aunque la semejanza en el vocabulario es muy significativa y el investigador no puede dejar de advertirla, esto no implica de ninguna manera que Orígenes organizara el *Comentario al evangelio de Juan* en base a una estructura esencialmente neoplatónica.

Mientras que Dios Padre es paralelo a la simplicidad absoluta de la mónada platónica o del Uno plotiniano, el Hijo contiene la naturaleza binaria de la díada –una sola hipóstasis con múltiples aspectos–: “Sabiduría, Verdad, Logos y Resurrección”. Esta multiplicidad de naturaleza parecería hacerlo inferior en muchos aspectos al Padre, algo que surge en otros lugares del pensamiento origeniano; una posición que pareciera respaldada no sólo por el Nuevo Testamento, sino también por la postulación platónica de los dioses secundarios⁴¹.

Respecto a una posible compatibilización entre la visión filosófica de Plotino con la del cristianismo que postulaba Orígenes, compartimos la postura de P. Ciner: «es evidente que existen similitudes entre ambos sistemas, y que están referidas a la valoración del cosmos físico como obra de un primer principio, el Uno para Plotino, Dios Padre para Orígenes»⁴².

En efecto, Orígenes comprendió con claridad que el mensaje del cristianismo era absolutamente independiente de los sistemas filosóficos de su época, pero no por eso se

³⁸. *In Ioh. comm.* II, 18.

³⁹. *Ibid.*, 20.

⁴⁰. Plotino, *En* VI 9, 1-4.

⁴¹. O'Brien, *The Origin in Origen: Christian Creation or Platonic Demiurgy?* 76.

⁴². Cf. Patricia Ciner, “Aproximación al éxtasis en Plotino y Orígenes”, *TyV* XLIII (2002): 174.

negaba a dialogar con ellos. Orígenes fue un teólogo eminentemente cristiano, que distinguió con total claridad los supuestos propios del cristianismo de las restantes estructuras filosóficas y teológicas, entre ellas, por supuesto, al neoplatonismo⁴³.

Como vimos en la primera parte de esta tesis, en la segunda mitad del siglo II, Justino para demostrar al hebreo Trifón la presencia de un “otro” ante Dios desde antes de la creación del mundo, usó el texto de *Prov* 8, 22-25⁴⁴. En su argumentación, identificó la Sabiduría con el Logos, al cual llamó también Hijo, que comprende la expresión “me creó” (*Prov* 8, 22) a la luz de “me engendró” (*Prov* 8, 25). Esta misma asociación se encuentra también en Teófilo de Antioquía⁴⁵.

Dios, pues, teniendo su propia Palabra interna en sus propias entrañas, lo engendró, emitiéndolo junto con su propia Sabiduría ante todas las cosas. Tenía esta Palabra como ayuda en las cosas que fueron creadas por Él, y por Él hizo todas las cosas. Se le llama “principio rector” [ἀρχή], porque Él gobierna y es Señor de todas las cosas creadas por Él. Él, entonces, siendo Espíritu de Dios y Principio rector, y Sabiduría y Poder del Altísimo, descendió sobre los profetas, y a través de ellos habló de la creación del mundo y de todas las demás cosas. Porque los profetas no eran cuando el mundo existió, sino la Sabiduría de Dios que estaba en Él, y Su santa Palabra que siempre estuvo presente con Él⁴⁶.

Tertuliano, por su parte, utilizó *Prov* 8, 22 para mostrar que la Sabiduría es anterior a la creación y afirmó que la frase “el Señor me creó” indica el “momento” en que la eterna *Ratio* es pronunciada (*profero*) para asistir a Dios en la obra de la creación⁴⁷. Tertuliano no muestra incomodidad frente al verbo “crear” (κτίζω) aplicado a la Sabiduría, que empleó como sinónimo de “generar”. De hecho, afirmó que cuando Dios juzgó necesaria la Sabiduría para la obra de la creación, inmediatamente la crea y genera (*condit et generat*)⁴⁸. Y algo semejante se puede decir de Hipólito⁴⁹ y de Atenágoras, en quienes la Sabiduría se describe como “engendada” en función de la creación.

⁴³. Ciner, Introducción. *Comentario al evangelio de Juan*, 71.

⁴⁴. Cf. Justino, Dial. 3.

⁴⁵. Samuel Fernández Eyzaguirre, “Marcelo de Ancira y la Sabiduría de *Prov* 8”, *Revista Teología* LVI/128 (2019): 103-117.

⁴⁶. Cf. Teófilo, Autol., II,10,2-5.

⁴⁷. Cf. Tertuliano, Herm. 18,1; 20,1; 45,1; Prax. 5,2; 6,1-3; 7,1-3; 11,3.

⁴⁸. Tertuliano, Herm. 18,1.

⁴⁹. Hipólito, *Contra Noet.* 10,4.

Pero el Hijo de Dios es el Logos del Padre, en idea y en operación; porque según su modelo y por Él fueron hechas todas las cosas, el Padre y el Hijo siendo uno, y estando el Hijo en el Padre y el Padre en el Hijo, en unidad y poder de espíritu, el entendimiento y la razón [νοῦς καὶ λόγος] del Padre es el Hijo de Dios. Pero si, en vuestra inteligencia superior, se os ocurre preguntar qué se entiende por Hijo, os diré brevemente que Él es el primer producto del Padre, no como habiendo sido traído a la existencia (pues desde el principio, Dios, quien es la mente eterna [νοῦς], tenía el Logos en Sí mismo, siendo desde la eternidad distinto con el Logos [λογικός]⁵⁰.

Orígenes contempló al Logos como subordinado a la Sabiduría. En su permanente referencia a la Escritura, estudiando también el texto de *Prov.* 8.22, expresó que “la Sabiduría es el ἀρχή principal de la Voluntad de Dios” y *Jn* 1,1 dice que “en la Sabiduría (*el Principio*) era la Palabra”. Orígenes reconoció la Sabiduría con el Hijo y elaboró una refinada interpretación de las palabras de Salomón. El Alejandrino reaccionó contra dos posibles malas interpretaciones del versículo. Por una parte, insistió en que la Sabiduría de *Proverbios* no es una mera facultad divina, contra una comprensión *monarquiana* que negaba la subsistencia del Logos⁵¹ y, por otra, interpretó la expresión “me creó” de manera que no contradiga la absoluta eternidad del Hijo:

Luego, se debe creer que la Sabiduría es generada fuera de todo inicio que se pueda decir o pensar. Entonces, precisamente por causa de estas mismas criaturas, que habían sido como inscritas y prefiguradas en la misma Sabiduría, la Sabiduría dice, por medio de Salomón, que ella misma es *creada en cuanto inicio de los caminos de Dios* [*Prov* 8, 22], porque contiene en sí misma los principios, las razones y las especies de toda criatura⁵².

De este modo, la Sabiduría, que es estrictamente coeterna con Dios Padre, fue llamada “creada” sólo por el hecho de que, en ella, están contenidos los principios de la futura creación. Orígenes se esforzó por evitar que se entendiese que la Sabiduría es creada en sentido estricto⁵³.

Siguiendo entonces con la línea propuesta por Crouzel, podemos afirmar que, para Orígenes, el papel pedagógico del Hijo/Logos es triple: por un lado, posibilita la creación

⁵⁰. Cf. Atenágoras, *Leg.* X, 2.

⁵¹. Por ello, Orígenes advirtió: que nadie piense que al llamarlo “Sabiduría de Dios” hablamos de algo insubsistente.

⁵². *princ.* I,2,2.

⁵³. Normalmente, Orígenes utilizó la versión de los LXX de *Prov* 8, 22: “El Señor me creó (κτίζω) inicio de sus caminos”, pero en pocos lugares tomó la versión: “El Señor me adquirió (κτάομαι) inicio de sus caminos”, *In Matth. comm.* XVI,14.

del cosmos de una manera ordenada y armónica; también revela a los seres *logikoi* en un sentido más sobrenatural que natural los misterios contenidos en la Sabiduría y, al mismo tiempo, les enseña cómo hacerse hijos en el Hijo, y reencontrarse así con Dios-Padre. Esta primera aproximación a la dilucidación de los alcances de la noción de Sabiduría en la teología de Orígenes implica que ésta debe ser comprendida como lo revelado y enseñado por el Logos.

El fundamento de este desarrollo en el *Comentario al evangelio de Juan* se encuentra en el supuesto de la presencia de Dios Padre y de su Hijo, que se manifiesta en todos los planos de la existencia a través de las ἐπίνοιαι (definiciones) más antiguas del Hijo: la Sabiduría y el Logos. Ambas ἐπίνοιαι sintetizan la esencia misma del Hijo, pero no como entidades diferentes, sino como *momentos ontológicos*. En ese sentido, se cree que Orígenes era plenamente consciente de que, de su definición de Sabiduría, dependía su cercanía o lejanía de la filosofía griega y helenística, de toda la literatura sapiencial hebrea y muy especialmente del pensamiento gnóstico⁵⁴.

Esto se ve claramente expuesto en este fragmento del Libro I del *Comentario al evangelio de Juan*:

Pues la Sabiduría es considerada en la formación del pensamiento que ha organizado todas las cosas y en la de sus nociones y el Logos en la comunicación de las consideraciones de este pensamiento a los seres dotados de logos. Mira si nosotros no podemos interpretar el texto: «En el principio existía el Logos», según el sentido espiritual: todas las cosas son creadas según la Sabiduría de acuerdo a líneas directrices de un plan cuyas nociones están en el Logos⁵⁵.

Para Orígenes, la Σοφία y el Logos realizaban el puente de comunicabilidad⁵⁶ y de relacionalidad entre todas las dimensiones de lo real: es la concepción de la relacionalidad que vincula el cosmos inteligible con el sensible, el tiempo con la eternidad. Esto tiene un

⁵⁴. Patricia Ciner, “Implicancias teológicas y místicas de la noción de Sabiduría en Orígenes”, *Opúsculo filosófico* 6 (2010): 20.

⁵⁵. *In Ioh. comm.* I, 111-113.

⁵⁶. Cf. Josep Rius Camps, “Comunicabilidad de la Naturaleza de Dios según Orígenes”, *Orientalia Christiana Periodica* (1968): 1-35.

claro sentido antignóstico, ya que busca erradicar todo tipo de caída pleromática emanantista y con ello cualquier vestigio de acosmismo y de dualismo⁵⁷.

2. El Padre, principio del Hijo

En la doctrina trinitaria Orígenes se revelan modalidades significativas que conviene subrayar. Como sugiere A. Orbe: «el Padre y el Hijo, presentan diferencias en substrato (κατὰ ὑποκείμενον), en hipóstasis (κατὰ ὑπόστασιν), en ousía (κατὰ οὐσίαν), y en propiedad (κατὰ ιδιότητα), pero no en circunscripción substancial (κατὰ περιγραφὴν τῆς οὐσίας)⁵⁸.

Orígenes nunca se detuvo a explicar por qué Padre e Hijo difieren en οὐσία, aun afirmando que el Hijo proviene de la οὐσία del Padre. Insistió en negar que tal comunicación, τῆς οὐσίας, pueda ser entendida a la luz de generaciones animales. Sus analogías trataron de resguardar la generación espiritual, substancial, única compatible con la naturaleza divina. El Padre es Padre ante el Hijo; y el Hijo es Hijo ante el Padre⁵⁹. Su eternidad es su ser origen, su ser principio sin principio, principio de todo lo que existe, principio de todos los seres. En su bondad originaria, ha querido que todo existiera. «No será absurdo decir que el Dios de todos los seres es manifiestamente un principio, también arguyendo que el Padre es el principio del Hijo, el Creador⁶⁰, el Principio de las criaturas y [por lo tanto] de una manera absoluta, Dios será el Principio de los seres»⁶¹.

Si el Padre está haciendo ser al Hijo, está dando el ser al Hijo, esto implica que el Hijo es un principio receptor; es principio, como el Padre es principio. Pero el Padre es principio donador y el Hijo es principio receptor. Y siendo ambos “principios”, cada cual en su propio ser Padre e Hijo, se muestran como relación de intimidad manante y receptora eterna.

En efecto, el Logos que es en cada uno de los seres espirituales, tiene con respecto al Logos que “era en el principio”, que es el “Logos Dios hacia Dios”, la misma relación

⁵⁷. Cf. Patricia Ciner, “Compartiendo experiencia acerca de métodos”, *Revista Teología* LVII/133 (2020): 61.

⁵⁸ Cf. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, 440.

⁵⁹ Ibid., 442.

⁶⁰ Señala Ciner en su traducción: en griego, ὁ δημιουργός.

⁶¹ *In Ioh. comm.* I, 102.

que el Dios Logos con respecto a Dios. Pues igual que el Padre es Dios en sí [αὐτόθεός] y verdadero, en comparación con su imagen y las imágenes de su imagen, por esto también se dice que los hombres son según su imagen, –no imágenes– así también el Logos en sí [αὐτόλόγος] es en comparación con el logos que es en cada uno. Pues ambos tienen categoría de fuente, el Padre de la divinidad y el Hijo del Logos⁶².

Si Orígenes definió el ser del Hijo por su ser (τὸ εἶναι) hacia el Padre y el hecho de vivir en esa intimidad es su característica ontológica más propia, entonces decimos con Orígenes que su ser *hacia* el Padre le permite permanecer siempre Dios (ἀεὶ μένων θεός) y, por lo tanto, el Logos recibe su divinidad de la perseverancia en la “contemplación incesante de la profundidad del Padre”⁶³. «Y de nuevo, ni siendo en el principio, no a partir del no ser en el principio ni a partir del no ser hacia Dios. Pues antes de todo tiempo y edad, “en el principio estaba el Logos y el Logos estaba hacia Dios”»⁶⁴.

La existencia constante –es decir eterna– en la contemplación del abismo profundo del Padre, en esa radical intimidad que le caracteriza ontológicamente, hace que el Hijo exista y exista eternamente “siendo hacia Dios”.

Pero el Logos es hacia los hombres que antes no podían contener la llegada del Hijo de Dios, que es el Logos; pero “hacia Dios” no es como no siendo antes hacia él y en comparación de “el ser siempre con el Padre” se dice: “y el Logos era hacia Dios” y no “vino” hacia Dios⁶⁵. Y la misma palabra es expresada: el “era” del Logos cuando se dice: “era en el principio” y cuando se dice “era hacia Dios”, ni distinguido del principio ni separado del Padre⁶⁶.

Ni distinguido del principio ni separado del Padre. P. Nemeshegyi apunta que el ser “imagen del principio” del Hijo le viene de la voluntad del Padre quien –mediante los τύπους καὶ λόγους– ha plasmado deliberadamente en el Hijo estas reglas (λόγοι), produciendo así la Sabiduría viviente (ἔμψυχον σοφίαν) en la que le entrega a los seres y a la materia, sea la estructura, la forma, la sustancia, todo esto, por encargo del Padre. Y así –continúa– todas las cosas llegaron a ser mediante (Orígenes es muy preciso en esto) el Logos, no por el Logos, sino por uno más poderoso y grande que el Logos, el Padre. Así,

⁶². *In Ioh. comm.* II, 20.

⁶³. Fernando Soler, "La interpretación origeniana de Jn 1, 1-2: identidad del Logos en clave de relación", *TyV* 57/1 (2016): 67-94.

⁶⁴. *In Ioh. comm.* II, 9.

⁶⁵. *Ibid.*, 8.

⁶⁶. *Ibid.*, 9.

el Hijo es servidor (ὕπηρέτης) en la creación. El “ἄϊδιος” aparece tres veces en el Comentario, en dos ocasiones aplicado al Padre (existe desde siempre) y una al Hijo. Por esta razón, el Logos nunca estuvo separado del Padre ni alejado, pues “estaba con el Padre antes de todo tiempo y eón”⁶⁷.

Por esto mismo que hemos dicho, que nunca hubo cuando no existió, debe ser escuchado con benevolencia. Pues incluso estos mismos términos, es decir, cuándo o nunca, tienen significado de palabras temporales, pero lo que se dice acerca del Padre, del Hijo y del Espíritu santo se debe comprender por encima de todo tiempo, de todo siglo y de toda eternidad. En efecto, solo la Trinidad supera todo significado de comprensión, no solo temporal sino también eterna. Los demás, los que están fuera de la Trinidad, deben ser medidos por los siglos y por los tiempos⁶⁸.

Como ya hemos mencionado, en el *Debate con Heráclides*, Orígenes afirmó la divinidad y la personalidad distinta del Hijo. Pero los monarquianos presentaron su objeción, que se escucha en la misma respuesta de Orígenes:

¿Qué quieren decir las Escrituras cuando se dice: “Antes de mí no ha habido otro Dios y no habrá otro detrás de mí”, en Isaías; o “Yo soy Dios y no hay otro Dios fuera de mí”? En estas fórmulas no creemos que la unidad se aplica al Dios del universo, separado de Cristo, ni a Cristo separado de Dios. Decimos, como se dice en la palabra de Jesús: “Mi Padre y yo somos uno” (*Jn* 10, 30)⁶⁹.

Esta relacionalidad es la guía que nos muestra hasta dónde Orígenes se desmarca del monarquianismo y de todo planteamiento filosófico, para inaugurar un nuevo tiempo. Ciertamente es que, para comunicar los elementos más característicos del evangelio, la teología cristiana no siempre adoptó conceptos establecidos en el helenismo, sino que debió crear un nuevo lenguaje, dotando a veces de significados nuevos a palabras que, en su uso ordinario, tenían otros⁷⁰. El Padre es principio del Hijo, al que consideramos y reconocemos como Primogénito, imagen del Dios invisible. Orígenes se expresó así cuando al referirse al principio: «Además de estas significaciones, “principio” (se puede entender) como

⁶⁷. Nemeshegyi, *La Paternité de Dieu*, 74.

⁶⁸. *princ.* IV.4.1.

⁶⁹. *dial.* 4, 10-15.

⁷⁰. Samuel Fernández Eyzaguirre, "El encuentro entre filosofía y revelación en el *De Principiis* de Orígenes", *Revista Philosophica* 43-44 (2013): 121-36.

“según qué”, por ejemplo “según la idea”. Así pues, si el Primogénito de toda criatura es la imagen del Dios invisible, el Padre es su principio»⁷¹.

Ya hemos visto en Filón y en Clemente la interpretación de la referencia a *Col 1,15*: “la imagen del Dios invisible”. Orígenes incidió en una nueva interpretación del *principio*. Si el Padre es principio del Hijo, comprendemos que Orígenes interpreta este *principio* desde una referencialidad, un estar referido del Hijo al Padre. Este “según qué” nos estaría señalando una relacionalidad, una referencialidad a la que nosotros debemos considerar.

3. De la contemplación a la relacionalidad

La relación que Orígenes mantuvo con la filosofía platónica ha llevado a muchos a describirlo como un “cristiano platónico”, imbuido del pensamiento y el mundo helénico quizás desde su nacimiento. Es altamente probable que el esquema de Numenio de los tres dioses, la jerarquización en el interior de la divinidad que él elaboró y especialmente, la definición del segundo dios, fuera un estímulo para su pensamiento, hasta el punto de que algunos ven ahí su aparente subordinacionismo.

En el Prólogo del evangelio de *Juan*, a partir del modo de afirmar la existencia del Logos en Dios, destacó la unidad entre el Logos y el Principio, o entre el Hijo y el Padre, y la vez, su distinción. El esfuerzo de exégesis obligó a los exegetas a recurrir a descripciones filosóficas que definiesen la diferencia y unidad entre lo diferente, evitando demostrar una separación entre el Principio y su Logos, para impedir que se señalara a Dios y su Logos, como substancialmente diferentes.

Los padres apologistas, al mantener la eternidad de la Sabiduría del Padre, se arriesgaron a dejar en silencio la eternidad de la Segunda Persona como tal. Pero los nombres del Padre y del Hijo no permiten tal equivocación. Orígenes estaba persuadido de ello. Para él, fue definitiva su comprensión del Padre como fuente manante, origen donador de todo lo que existe, no “el Bien”, la apelación neutra de ἀγαθόν al modo del medio-platonismo, defendido por Numenio como el primer dios, impasible, inmutable, indivisible, eterno, omnipotente.

⁷¹. In *Ioh. comm.* I, 104.

La cuestión que queremos resaltar es que Orígenes, al integrarse en el término medio-platónico de la contemplación, se sirvió de él para señalar que el ser del Hijo referido al Padre, hacia el Padre, puso a Dios Padre en primer término, el término originario, el ser fuente manante donadora eterna. Y el Hijo está dependiendo del Padre, en tanto que solo en la contemplación está siendo Dios y, además, –como aseveró Orígenes– lo está siendo desde toda la eternidad. Es su “condición de existir” y así, no puede existir más que *πρὸς τὸν Θεόν*: «Que no tendría esto si no fuese “hacia Dios” y no permanecería siendo Dios si no persistiera en la contemplación, sin interrupción, del abismo profundo del Padre»⁷².

Como observamos, parece que existe una severa proximidad a la comprensión medio-platónica de la relación filial entre los dos dioses y, sobre todo, la definición del segundo dios que participa del primer dios en tanto que lo contempla. La exposición de Orígenes del Hijo que es Dios en tanto que contempla al Padre, captado y pronunciado en el evangelio de *Juan*, deja presentir las fuertes resonancias filosóficas que tuvo en él y que no dudó en adoptar, aunque distintas matizaciones lo separaran, consciente de la apariencia subordinacionista en su discurso.

Nosotros no tenemos la pretensión de proponer, de entre los pensadores medio-platónicos, a Numenio como la fuente de la teología de Orígenes, sino que nos valemos de su propuesta para introducir al lector en el ambiente intelectual en el que nuestro autor elaboró su teología trinitaria y que fue, sin duda, un estímulo para la maduración de su pensamiento.

Orígenes se orientó hacia una visión más (si acaso no totalmente) “igualitaria” entre las hipóstasis divinas y fundamentó así su opinión de que “el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre”. La teología de Orígenes es menos jerárquica que la de Numenio. Orígenes podría incluso haber polemizado con la protología de Numenio a este respecto⁷³.

Como concluye I. Ramelli,

mientras que para Numenio el primer dios es el Rey y el segundo dios es el Creador, para Orígenes el Rey es el único Creador. Orígenes, por lo tanto, agrupó a los dioses de

⁷² Ibid., II.18.

⁷³ Ilaria Ramelli, “The Father in the Son, the Son in the Father in the Gospel of John: Sources and Reception of Dynamic Unity in Middle and Neoplatonism, ‘Pagan’ and Christian”, *JBR* 7, n.º. 1 (2020): 34.

Numenio en un solo Dios, creador y gobernador del universo, y dividió a este Dios en tres hipóstasis –una de las principales conceptualizaciones teológicas de Orígenes– y las colocó en pie de igualdad, como coeternas⁷⁴.

Recogemos una continuidad y una discontinuidad, una novedad captada por Orígenes. ¿En qué sentido podríamos hablar de una transformación de los términos medio-platónicos, de una modificación del contenido, del significado singular del concepto “contemplación” pronunciado por Orígenes, diferenciándose de Numenio y la filosofía medio-platónica?

La relacionalidad en la que el Logos está *hacia* Dios fundamenta su ser Dios. La contemplación medioplatónica tiene más sesgos de participación pasiva que de actividad relacional creadora. Entre Dios Padre, fuente constante y perpetua de la divinidad, y Dios Hijo, receptor eterno, permanente y estable de la divinidad, el maestro alejandrino encontró la base de su teología trinitaria, que permitió afirmar tanto la efectiva unidad en Dios como la distinción real en Dios⁷⁵.

La intuición del maestro alejandrino se mantuvo siempre centrada en que el Padre fue la fuente manante. La singularidad del Hijo, su ser contemplando al Padre, y su ser *hacia* el Padre hace de esta referencialidad originaria mutua un centro único. Orígenes mantuvo la fontalidad del Padre, *El que es*, de quien todo procede, para otorgar al Hijo el Principio Receptor del don derramado del Padre. Para no negar que el Padre es Padre desde siempre y el Hijo co-existe con él desde siempre, Orígenes propuso, en su *Homilía sobre Jeremías*, la generación eterna del Logos:

El Padre no engendró al Hijo para soltarlo desde su generación, sino que lo engendra sin cesar [ἀεὶ γεννᾷ], y mostraré que lo mismo vale para el justo. Veamos lo que es nuestro Salvador: “Resplandor de la Gloria” [Heb 1, 3]. El resplandor de la Gloria no ha sido engendrado de una vez para no ser más engendrado, sino que, al igual que la luz es productora [ποιητικὸν] del resplandor, así también es engendrado [γεννᾶται] el resplandor de la gloria de Dios⁷⁶.

⁷⁴. Cf. Ramelli, “The Father in the Son”, 35.

⁷⁵. Cf. Samuel Fernández Eyzaguirre, “Vinculación entre «Ser» y «Relación» en la generación del Hijo según Orígenes”. *AFTC* 5 (2012): 167-82.

⁷⁶. *In Hier. hom.* IX, 4.

En el *De Principiis*, texto contemporáneo al *Comentario al evangelio de Juan*, Orígenes proclamó que el Padre es Padre desde toda la eternidad:

Uno que estuviera consciente de comprender o pensar religiosamente acerca de Dios, ¿de qué modo podría pensar o creer que Dios Padre, en algún momento o instante, careció de la generación de esta Sabiduría? Pues bien, o dirá que Dios no podía generar la Sabiduría antes de generarla, para que ella, que antes no era, fuera generada después, para que existiese; o bien dirá que podía generarla, pero –lo que sería sacrílego afirmar de Dios– no quería⁷⁷.

La pregunta que proponemos ahora es si Orígenes no está sugiriendo la posibilidad de ser y existir como receptor asintiente, cuya identidad no se aminora por la referencia, sino que se configura justa y precisamente en la referencia total y absoluta. Así vive el Hijo, eternamente hacia el Padre, referido al Padre, contemplando el abismo profundo del Padre.

¿En qué sentido podríamos afirmar el riesgo al que se lanzó Orígenes? Desde esta posición, se expone la aparente inferioridad del Hijo, puesto que queda dependiendo de su ser hacia Dios de tal manera que si no fuera *hacia Dios* no sería Dios.

Orígenes hablaba de contemplación, pero ¿quién es realmente el sujeto que contempla? El Demiurgo que contempla al bien y en tanto que lo contempla participa de él no es aquí el “segundo dios”. Estamos ante el Logos-Sabiduría, el Hijo. Y, ¿hacia quién está girado, hacia quién existe? Hacia el Primer principio, el Dios verdadero. Hasta el punto de que el Logos-Sabiduría es Dios porque a Él contempla. La identidad no queda afirmada por la imitación; aquí la contemplación es fundamentalmente direccionalidad, referencialidad, receptividad. Más concretamente incluso: la contemplación es aquí relación-generación. «En efecto, solo el Padre conoce al Hijo, solo el Hijo conoce al Padre y solo el Espíritu Santo escruta incluso la profundidad de Dios»⁷⁸. La contemplación del Hijo es posible porque el Hijo es la Sabiduría eterna del Padre, siempre generada por Él. No puede haber un receptor donde no existe un donador. El ser donador del Padre queda confirmado en la recepción absoluta del Hijo que, en su ser, muestra, revela al Padre, la fuente manante, Origen primero.

⁷⁷. *princ.* I.2.2.

⁷⁸. *Ibid.*, IV.4.8.

El alejandrino trabajó a fondo esta cuestión: se adentró en la relación-generación del Padre y del Hijo, impensables el uno sin el otro y al tiempo, manteniendo una tensión innegable en la diferencia. La coeternidad del Padre y del Hijo sostendrá su planteamiento de la unidad afirmando la generación eterna del Hijo.

El Dios único del monoteísmo es, en sus entrañas, este Dios relación-generación, que mana tanto el ser del Padre como el ser del Hijo. El hecho de que la generación sea eterna, permite a Orígenes comprender que, en un presente actuante y eterno, el Padre está siempre engendrando al Hijo. Dios se dona así, engendrando, generando.

En la nueva ontología trinitaria, la identidad ya no está vinculada a la relación entre forma y materia o entre acto y potencia, que en el aristotelismo constituye toda sustancia, excepto el motor inmóvil en su ipseidad. Dios mismo, como Trinidad, es la identidad relacional del Padre y del Hijo, según la cual cada persona es Él mismo en la relación con los otros dos⁷⁹. Orígenes intuyó un Dios Padre creador, generador, engendrador, que en su ser intimidad donadora es Padre, en tanto que el Hijo es intimidad receptora asintiente de su querer.

⁷⁹. Ilaria Vigorelli, “Identità relazionale e formazione. Fondamenti, pratiche e questioni aperte”, *EDUCS, Serie Estudios* (2022): 234.

CAPÍTULO XII. PATERNIDAD-RELACIONALIDAD-FILIACIÓN

Con este último trío de conceptos entramos en la cuestión de la relación-generación del Padre y del Hijo, tal como Orígenes interpretó las categorías filosóficas de sus interlocutores, dentro del contexto filosófico más próximo.

Es fundamental destacar la dependencia del Hijo hacia el Padre y cómo, en esta disposición receptiva y sumisa, queda revelado el ser del Padre que ama al Hijo que se ha humillado. Examinamos si esta humillación implica o no que el Hijo sea inferior o menor que el Padre. También exploramos la propuesta de Orígenes en relación con la crisis monarquiana, centrándonos en la cuestión de la generación eterna y el origen divino del Hijo. ¿Quién es y cómo se revela el Hijo ante el Donador eterno que es el Padre, según Orígenes?

1. La generación eterna: la interpretación origeniana

Orígenes no concebía un inicio anterior al hecho de que el Padre y el Hijo co-existieran, afirmando así su ser Uno desde el origen. Al tiempo, el hecho de que Juan insistiera en su evangelio que el ser del Hijo es *πρὸς τὸν θεόν* le permitió ahondar en la diferencia y garantizar la unidad.

“Que son dos, lo dice el evangelio de varias y muchas maneras. Pero de qué modo son uno”, se le revela a Orígenes, como ya hemos visto, en ese gesto del Hijo de existir *hacia Dios*, girado, *aspirando* la divinidad¹, manteniendo la tensión hacia el Padre, en la contemplación que anhela existir siendo Uno con Él y en Él. El Hijo está desde el principio *hacia* el Padre, porque no podemos pensar un tiempo en el que el Padre no era Padre.

Así, Orígenes afirmó que el Padre está ante el Hijo y el Hijo está en la máxima receptividad del don que se derrama.

¹ *In Ioh. comm.* II, 17.

Luego, la exhalación de toda esta potencia tan grande e inmensa y, por así decirlo, la misma fuerza constituida con subsistencia propia, si bien procede de la potencia misma, como la voluntad procede de la mente, de todos modos, la misma voluntad de Dios se vuelve nada menos que la Potencia de Dios. Entonces se establece otra Potencia, subsistente en su propiedad, como dice la palabra de la Escritura: una cierta exhalación de la primera e ingénita potencia de Dios, de la cual toma lo que es. Pero no hubo un momento en que no existiera².

Al insistir en la íntima comunión que se da entre el Padre y el Hijo, un solo Dios, Orígenes resaltó que:

Dice, además, el mismo Hijo: “mi Padre está en mí y yo en el Padre”. Todos aquellos que han creído tienen un corazón y una sola alma, para comprender que “mi Padre y yo somos uno” [Jn 10, 30]. Nosotros damos culto a un solo Dios, el Padre y el Hijo. Adoramos al Padre de la Verdad y al Hijo, que es la Verdad; son dos realidades por la *ὑπόστασις*, pero una sola y misma realidad por el acuerdo y la conformidad de sus sentimientos y de identidad de sus voluntades. De suerte que quien ha visto al Hijo, que es el rey de la gloria y la impronta de la *ὑπόστασις* de Dios, ese ha visto a Dios, viendo a aquel que es la imagen de Dios³.

P. Nemeshegyi al recoger el pensamiento de Orígenes manifiesta que “El Dios de Orígenes es una persona; y siendo una persona, posee además el ser, la virtud”. Las citas de Lc 6, 36 “Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso” y de Mt 5, 48 “Sed perfectos como vuestro Padre es perfecto”, tuvieron una influencia decisiva en su pensamiento. Orígenes interpretó la perfección de Dios como una perfección personal de bondad y misericordia, todo ello y aún más, la prudencia, la justicia, la moderación, la fuerza, la sabiduría, la disciplina y todo ello se encuentra esencialmente en Dios⁴.

Las descripciones y aproximaciones de Orígenes a la singularidad del Dios cristiano ante la diversidad de aproximaciones filosóficas pronunciaron la notable diferencia:

Dios toma de nuestras maneras, como el Hijo de Dios ha tomado sobre sí nuestros sufrimientos. ¡El Padre no es un Dios impasible! Si se le suplica, Él está lleno de misericordia y de compasión, Él sufre como amor, Él se sumerge en los sentimientos que no puede tener por la grandeza de su naturaleza y prueba así, por nuestra causa, las pasiones humanas. Amor, compasión; más aún, las lágrimas⁵.

². *princ.* I.2.4; 1.2,6.9; 1,4,4.

³. *Cels.* VIII, 12.

⁴. Nemeshegyi, *La Paternité de Dieu*, 48.

⁵. *In Hier. hom.* XX, 9.

No hay atisbo en Orígenes de un primer principio que necesita de un segundo principio para ser pensado. Para Orígenes, el Dios Padre es el “Bueno”, ἀγαθός. Él es también la Sabiduría, el Potencia, la Vida; y porque es todo eso, puede engendrar la Sabiduría, el Potencia y la Vida.

Veamos quién es nuestro Salvador. Él es el esplendor de la gloria. Pero el esplendor de la gloria no es una cosa que fue engendrada una vez y que no lo es más ahora. Al contrario, en tanto que existe la luz resplandeciente, en tanto que el esplendor de la gloria divina es engendrado, incluso, el Salvador es siempre en estado de ser engendrado; y es por esto que él dice: “antes que todas las colinas tú me engendras”. No dice: “Antes que todas las colinas tú me has engendrado”, sino “Antes que todas las colinas tú me engendras”. Nuestro Salvador nace permanentemente, siempre, del Padre⁶.

Hablando a modo de ejercicio (ὥς ἐν γυμνασίᾳ λεγόμενα), Orígenes presentó una arriesgada hipótesis al afirmar: “si el Hijo dejara de contemplar al Padre dejaría de ser Dios”. Naturalmente, en palabras de H. Crouzel, se trata de una «suposición imposible», pero que nuevamente indica que el ser, la identidad y la divinidad del Hijo residen total y permanente en su referencia al Padre⁷.

Hemos mostrado lo mismo en otros lugares y sobre el ser alguien mayor que el Demiurgo comprendiendo a Cristo como Demiurgo, por un lado y por otro, que el Padre es mayor que éste. Él es quien es tantos títulos: “El intercesor”, “la expiación”, la “víctima propiciatoria”, que se ha compadecido de nuestras debilidades con el experimentar completamente lo humano y “por semejanza excepto en el pecado”, es el gran Sumo sacerdote, que se ha ofrecido a sí mismo como sacrificio presentado una sola vez, no solo a favor de los hombres sino también a favor de todo ser espiritual⁸.

A través de los trabajos de I. Ramelli⁹, hemos podido redimensionar la aportación que el pensamiento filosófico griego supuso y significó para el propio Orígenes a la hora de recoger y transmitir la singularidad del mensaje cristiano. Frente a las teologías del pensamiento gnóstico, Orígenes creó su síntesis trinitaria bebiendo del conceptualismo filosófico, tomando de él la profundidad de su esquema, en la que encontró claves nuevas

⁶ In Hier. hom. VIII, 2.

⁷ Fernández Eyzaguirre, “Vinculación entre «Ser» y «Relación» en la generación del Hijo según Orígenes”, 174.

⁸ In Ioh. comm. I, 255.

⁹ Ilaria Ramelli, “Origen’s Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line”, VC 65 (2011): 21-49.

de interpretación. El Hijo no viene *después* del Padre, en una posición secundaria, sino viene *del* Padre, en cuanto que es el Hijo¹⁰. Lejos de aprobarla, Orígenes atribuyó a los herejes cualquier distinción de sustancia o naturaleza entre el Padre y el Hijo. «De hecho, no decimos –como piensan los herejes– que una cierta porción de la sustancia de Dios ha sido transformada en Hijo, o que el Hijo ha sido producido por el Padre a partir de nada subsistente»¹¹.

Del Hijo se dice que es Dios en CC VIII,12: «De suerte que quien ha visto al Hijo, resplandor que es y marca de la substancia de Dios [*Heb* 1, 3], en Él, que es imagen de Dios [*Col* 1, 15], ha visto a Dios [*Jn* 14,9]». Este texto se conserva en el griego original y no puede sospecharse que incluya adaptaciones posteriores a la ortodoxia.

Por lo demás, no se debe afirmar nada mayor y menor en la Trinidad, dado que la única Fuente de la divinidad con su Palabra o Razón sostiene todo y con el Espíritu de su boca santifica a los que son dignos de santificación, como está escrito en el salmo: *con la palabra del Señor han sido establecidos los cielos y con el Espíritu de su boca, sus potencias*¹².

En Orígenes, la identificación del Segundo Principio de los medioplatónicos reviste especial importancia a fin de caracterizar su doctrina trinitaria. Para el cristiano alejandrino, como ya hemos señalado, la Primera persona de la Trinidad, Dios Padre, es Padre en el estricto sentido del *Timeo*: es Creador, Hacedor del mundo. Es Principio de todas las cosas y es un ser intelectual bueno.

La Segunda Persona de la Trinidad es el Logos de Dios, su intermediario –en sentido filónico y numeniano– en la creación. El Logos recibe los inteligibles de la Mente divina y los plasma en el devenir. Su función responde con toda nitidez a la figura del Alma. Incluso en el orden soteriológico su acción es mediadora: imprime en los santos las disposiciones

¹⁰. En efecto, John Robertson, *Christ as a Mediator* (USA: Oxford, 2007), en el capítulo 1 sostiene que Orígenes insistió en la "unidad de sustancia" entre las tres Personas de la Trinidad, como ya hemos visto aquí en varios momentos.

¹¹. *princ.* I.2.6; por esta identidad de la voluntad, según *In Ioh. comm.* XIII, 228, el Hijo puede decir: “Yo y el Padre somos uno” (*Jn* 10,30).

¹². *Ibid.*, I.3.7.

divinas que ha recibido. Recordemos que no hay más figura cósmica mediadora que la del Alma¹³.

El sistema de proporcionalidades establecido por Platón y respetado por todos sus sucesores no permite establecer una eventual mediación por parte del Segundo Principio en la tríada: la relación entre el Primero y el Segundo no es la de modelo a imagen. El Primero (platónico) no es paradigma del Segundo ni es modelo en absoluto. En el sistema platónico hay solamente dos relaciones paradigmáticas: la del segundo respecto al Tercero y la del Tercero respecto al mundo; y, por tanto, un solo intermediario: el Tercero.

Orígenes, al asumir el platonismo en su impostación numeniana, identificó de hecho el Verbo, Segunda persona de la Trinidad, con el Alma platónica, aunque nunca reconoció explícitamente tal referencia¹⁴. Ni los valentinianos ni Orígenes distinguían entre Intelecto e inteligibles con respecto a la segunda hipóstasis, aunque a veces, su lenguaje sugiera lo contrario.

Orígenes, que distinguía perfectamente entre la esencia del Unigénito y su subsistencia divina, presentó también algunos desarrollos descriptivos de esta esencia equivalentes a la descripción del pléroma valentiniano. A diferencia de los valentinianos, para Orígenes la Sabiduría formaba parte de la definición del Salvador¹⁵. «Nuestro Salvador es Sabiduría de Dios; ahora bien, la Sabiduría es resplandor de la luz eterna»¹⁶.

Orígenes se situó en la línea de desarrollo que llevaría a la formulación de la doctrina trinitaria capadociana y establecería sus bases. Sin embargo, aún no pudo desprenderse de estos elementos filosóficos, que necesariamente mediaban el lenguaje conceptual, dado que faltaban las nuevas formulaciones que caracterizarían el siglo IV.

La cuestión es que la escuela alejandrina había conseguido encajar la novedad revelada en el conjunto del pensamiento filosófico que precedió al cristianismo, construyendo el admirable diálogo, que pretendía mostrar la unidad de la historia, gracias a la teología del Logos, que conectaba la esfera divina con la creada¹⁷.

¹³ Cf. Montserrat i Torrents, *Las transformaciones del Platonismo*, 13.

¹⁴ Ibid., 14.

¹⁵ Ibid., 75.

¹⁶ *In Hier. hom.* IX, 4.

¹⁷ Mateo-Seco, Maspero, *Il misterio di Dio Uno e Trino*, 104-105.

Para Orígenes, el Verbo fue fundamentalmente el mediador como Imagen, Conocimiento y Sabiduría del Padre. Él no se refería aquí a Cristo, que es obviamente Mediador, sino a la propia segunda Persona de la Trinidad, dependiente de la dimensión reveladora. En este sentido, la Palabra es eterna porque es la Sabiduría de Dios y nunca ha estado sin Sabiduría. Y en ella están las ideas divinas de la creación del mundo que siempre han estado presentes, por lo que es el sentido y la razón de todo lo que existe, allí donde brilla su luz. De este modo, la segunda Persona es mediadora entre el Padre y el mundo creado¹⁸.

Como expresa J. Moingt del propio Orígenes, si solo se considera al Padre “Dios verdadero”, no hay razón para sentirse ofendido por pensar que el Verbo no sería Dios más que por participación, como nosotros, sino comprender que Dios es la fuente de la Imagen arquetipo que es su Logos¹⁹ y que solo el Logos es fuente de la imagen que reside en nosotros²⁰.

En este sentido, el Padre sería trascendente respecto al Verbo, que a su vez trascendería todas las criaturas. Orígenes, consciente de la originalidad cristiana del mediador, apeló además al esquema del Verbo “intermedio” y del Alma de Cristo “intermedia” entre el Verbo y la carne. Es decir, supo dar cuenta auténticamente de la divinidad y de la generación eterna del Hijo en este marco conceptual²¹.

Retomamos este texto de Orígenes del *Comentario al evangelio de Juan*: «Así pues, el Dios es verdadero Dios y los dioses formados según él, son como imágenes de un prototipo. Pero, a su vez, la imagen arquetipo de las muchas imágenes es el Logos, el que es hacia Dios, el que “era en el principio”, que permanece siendo siempre Dios por su “ser hacia el Dios”²².

Podemos concluir, según Orígenes, que “el Dios es verdadero Dios”, el Dios –con artículo– es Dios Padre, creador eterno. Y el Logos –podemos afirmar con él– ha existido

¹⁸. Ibid.

¹⁹. *In Ioh. comm.* II, 18-20.

²⁰. Moingt, *Creer en el Dios que viene*, 412.

²¹. Sesboüé, *El Dios de la salvación*, 184.

²². *In Ioh. comm.* II, 18.

siempre, o no ha existido nunca “sin interrupción”, sin contemplar al Padre. “Era en el principio” y “permanece siendo siempre Dios” en su ser “hacia Dios”.

Orígenes –de acuerdo con R. Arnou en su estudio sobre esta cuestión²³– creyó haber encontrado, a partir de esta clave medioplatónica, el modo de levantar, al menos “una esquina del velo que nos esconde el insondable misterio de la Trinidad”, y así explicar la generación eterna del Verbo por la vía de la contemplación, desde las categorías propuestas por los neoplatónicos.

De este modo –prosigue R. Arnou– se evidencia el impacto que el medioplatonismo tuvo para la primera filosofía cristiana, iniciándose en el propio Orígenes y dejándonos percibir así qué errores podrían surgir en un pensamiento incipiente, poco atento aún a la precisión y pulcritud de su terminología.

Orígenes no pudo reconocer un origen en el que el Padre no estuviera habitado por la Sabiduría, no estuviera generando su Sabiduría, no fuera la fuente originaria de su divinidad. Sólo pudo concluir que la Sabiduría coexistía con Él desde el principio, es decir, su Hijo. Y, por lo tanto, que el Padre no podía existir separado, sin el Hijo. De nuevo, insistimos, el Padre no es concebible más que de manera manante, donador originario, que requiere de su máximo receptor, el sujeto asintiente que es el Hijo, siendo uno con Él. «Entonces los que lleguen a Dios por el Logos, que está con él, no tendrán más que una sola actividad: comprender a Dios, a fin de que todos lleguen a ser perfectamente un hijo, siendo transformados al conocer al Padre, como ahora solo el Hijo conoce al Padre»²⁴.

Con el telón de fondo de su teología antsubordinacionista, Orígenes interpretó coherentemente la teología de Filón (cercana al platonismo medio), con su ya mencionada noción “binitaria” de Dios y del Logos y la Sabiduría de Dios, en un sentido no subordinacionista, atribuyendo a la hipótesis de Logos/Sabiduría las diversas *dynameis*, como Logos y Sabiduría/Sophia, que Filón probablemente utilizó en un sentido no hipostático.

²³René Arnou, “Le thème néoplatonicien et la contemplation créatrice chez Origène et chez S. Augustin.” *Greg.* 13 (1932): 124-36.

²⁴*In Ioh. comm.* I, 92.

Los tres de la Trinidad tienen cada uno sus propias propiedades, pero todos comparten la misma naturaleza o sustancia. El Hijo, lejos de estar subordinado al Padre, es digno del mismo honor que el Padre. Orígenes, sostuvo siempre que cualquier término que denote temporalidad en la Trinidad era inapropiado. Advirtió además contra la suposición de que el Hijo fuese una criatura creada por el Padre, desde su afirmación de la generación a partir de la propia sustancia del Padre, así como contra la suposición de que el Hijo fuese un fragmento de la sustancia del Padre en un sentido que implica la disminución de la sustancia inicial del Padre.

Como hemos visto, dada la igualdad divina fundamental y la coeternidad de las tres Hipóstasis de la Trinidad, en *Contra Celso* 8,17 Orígenes citó *Juan* 14,10: “Mi Padre está en mí”, con referencia al Hijo. No sólo el Hijo está *en* el Padre, sino que el Padre también está *en* el Hijo, porque para Orígenes no hubo subordinación sustancial del Hijo (en su naturaleza *divina*, por supuesto, no en su naturaleza humana) al Padre. Por eso, para él, el Hijo está *en* el Padre, pero el Padre, a la inversa, está *en* el Hijo²⁵.

Consideramos importante subrayar la intención que Orígenes acumuló para insistir: el Padre y el Hijo son una misma sustancia y origen, habiendo generado el Padre al Hijo en su eternidad, en su continuidad eterna.

Y yo osaría ir más allá: por el hecho de ser semejanza del Padre, no hubo cuando no existía. Pues, ¿cuándo Dios, que según Juan es llamado Luz (pues Dios es Luz) no ha tenido el esplendor de su propia gloria, como para que algún osado conceda que existe un inicio del Hijo, que anteriormente no existía? ¿Pero cuándo no existía la imagen de la inefable, innombrable e indecible subsistencia del Padre, la impronta, el Logos, el que conoce al Padre? Pues el que osa decir: “Hubo un momento en el cual el Hijo no existía” considere con cuidado que también implicaría decir que entonces no existía la Sabiduría, no existía el Logos, no existía la Vida”²⁶.

En este párrafo Orígenes señaló las “osadías” que son necesarias para afinar en esta cuestión en la que se pone en juego la síntesis que defendía: el hecho de ser semejanza del Padre, es decir, la afirmación de la preexistencia del Hijo y su procedencia del Padre, garantizan su alteridad y su divinidad. El Hijo es *el resplandor de la gloria del Padre*, la

²⁵. Ramelli, “The Father in the Son, the Son in the Father”, 40.

²⁶. *princ.* IV. 4.1.

impronta, el que conoce al Padre, el que vive en su intimidad desde siempre, ha sido por Él engendrado y sigue siendo engendrado eternamente. No es posible así comprender, que hubiera un tiempo en el que el Hijo no existiera, pues como confirmó Orígenes, entonces no existiría la Sabiduría, ni el Logos, ni la Vida. «Tal como alguien no puede ser padre sino hay un hijo, así Dios no puede ser llamado Omnipotente si no hay nadie en quien ejercer su dominio. Y por lo tanto para que Dios se muestre Omnipotente, es necesario que todo subsista»²⁷. Para Orígenes, Dios, el Padre y el Hijo, existían interreferenciados y no podía pensarlo de otra manera. «Y no debemos silenciar al Dios λόγος que está después del Padre de todas las cosas, pues este bien no es inferior a ningún otro. Bienaventurados entonces aquellos que son capaces de contener estos bienes y que los reciben de los mensajeros cuyos pies son bellos»²⁸.

Orígenes no temió hablar de una subordinación en el interior del diálogo trinitario y no dudó en proclamar la igualdad del Padre y del Hijo, resolviendo así el doble momento ontológico del Logos-Sabiduría que es el Hijo. Él es la máxima singularidad del misterio, libre, fecundo, recreador, creativo, siempre nuevo, intimidad del Padre y del Hijo. No hay minoría, ni deficiencia, ni inferioridad en el amor, solo donación y receptividad, abandono, asentimiento.

Por esta razón Orígenes defendía que el Hijo, –diremos nosotros “como receptor asintiente”–, como Sabiduría del Padre, no es inferior ni posterior sino “una misma cosa”. Para Orígenes el Hijo es igual al Padre. Es esto lo que fundamentó su noción de unidad dinámica divina: el Padre está *en* el Hijo, así como el Hijo está *en* el Padre. Desde este punto de vista, Orígenes transformó la visión jerárquica platónica de los primeros principios en una relación de igualdad.

Pues es necesario arriesgarse a decir que la bondad de Cristo apareció más grande y más divina y verdaderamente en concordancia con la imagen del Padre, cuando él *se humilló llegando a ser obediente hasta la muerte y la muerte de cruz*, que si él se hubiera guardado

²⁷. *princ.* I.2.10. En la nota 73, pág. 199, dice S. Fernández que, “de este modo, la paternidad en Dios, que depende del Hijo eterno, es anterior a su omnipotencia, que depende de la creación que no es eterna, pero que desde siempre está virtualmente en la Sabiduría. Naturalmente Orígenes, se refiere a prioridades lógicas y no cronológicas”.

²⁸. *In Ioh. comm.* I, 57.

celosamente como botín el ser igual a Dios y hubiera rechazado el ser esclavo para la salvación del mundo²⁹.

Orígenes arriesgó –así lo pronuncia él mismo– cuando se atrevió a comentar la humillación y la obediencia *hasta la muerte y muerte de cruz de Cristo*. Su ser *igual a Dios* dice el texto –queda afirmada su divinidad– podía haber quedado guardada, escondida, no revelada. No rechazó la humillación, no se negó a la obediencia. Orígenes se lanzó a expresar que la bondad de Cristo se ha mostrado más grande y más divina al transparentarse, en su entrega total, el rostro más real del Padre que, por su voluntad, decide hacer esclavo a su Hijo, para la salvación del mundo. El Hijo es, ontológicamente, referido al Padre, en este sentido último y total, su ser está direccionado hacia el Padre, dependiente y abandonado a Él.

El Hijo, que era en la forma de Dios, vaciándose, se empeñó en revelarnos la plenitud de su divinidad por medio de su mismo vaciamiento. Al vaciarse de su igualdad con el Padre y mostrarnos el camino de su conocimiento, se vuelve *impronta marcada de su sustancia* (Heb 1,3) para que los que no podíamos observar la gloria en la pura luz situada en la grandeza de su divinidad, por el hecho de que para nosotros se hizo esplendor, al observar el esplendor, alcancemos el camino para contemplar la Luz divina³⁰.

Es un proceso de vaciamiento, afirmaba Orígenes. El Hijo se “vacía” de su igualdad con el Padre. Orígenes confirmó en este texto la igualdad del Padre y del Hijo. Así es como el Hijo revela la plenitud de su divinidad, por medio de su vaciamiento, en su humillación, “que no permanecería siendo Dios si no persistiera en la contemplación, sin interrupción, del abismo profundo del Padre”³¹.

2. El carácter receptor del Hijo

Orígenes afrontó la cuestión de la divinidad del Hijo en diálogo con el monarquianismo, que partía del axioma de que el único principio o poder no puede ser

²⁹. Ibid., 231.

³⁰. Cf. *princ.* I.2.8.

³¹. *In Ioh. comm.* II,18.

compartido por nadie más, ya que si alguien comparte este poder implicaría un doteísmo, triteísmo o politeísmo. Él describió sus posiciones teológicas de la siguiente manera:

Unos habían negado que el Hijo poseyera una realidad propia diferente de la del Padre, afirmando que aquel que llaman Hijo es Dios tan solo de nombre; otros habían negado la divinidad del Hijo, estableciendo que su individualidad y substancia son distintas de las del Padre por separación³².

Sus primeros interlocutores fueron monarquianos modalistas, quienes reconocían en el Hijo a Dios, pero como un modo de ser, una forma en la que Dios se nos ha revelado, como Padre, Hijo o Espíritu. Los “otros” a quienes aludía eran los llamados adopcionistas, que negaban que el Hijo sea verdaderamente Dios. El debate con el monarquianismo es decisivo, porque sus defensores niegan la trinidad de personas en Dios, mediante la afirmación sistemática de la única persona del Padre.

El primer tipo de monarquianismo hacía de Cristo un hombre deificado, es decir, un hombre adoptado por Dios como hijo, con tanta fuerza que “se puede decir” que es Dios, pero no lo es realmente; por eso se llama monarquianismo adopcionista. Se llamaba también monarquianismo dinámico, ya que sostenía que Jesús es el hijo adoptivo de Dios, en el sentido de que Él habitaba de manera especial el poder divino, la *dynamis* de Dios.

El segundo tipo afirmaba ciertamente que Cristo es Dios, pero negando que sea realmente distinto del Padre; sería sólo una de las formas en que Dios se nos ha revelado. De ahí el nombre del monarquianismo modalista. Algunos de estos monarquianos, para hacer más convincente su afirmación de que Cristo es sólo una forma en la que Dios se nos ha revelado, incluso llegaron a decir que el Padre sufrió en la cruz. De ahí el apodo de patripasianos.

A. Orbe al referirse a los monarquianos expresa: “En la creencia de que donde hay dos personas divinas hay necesariamente dos dioses y olvidándose de que una cosa es “el Dios” con artículo y otra “Dios” sin artículo, personalmente distintos (el Padre y el Hijo) mas no en substancia, sacrifican: a) la personalidad del Hijo o b) su divinidad. Los que sacrifican la divinidad del Hijo salvan en exceso su personalidad. Los monarquianos

³². Cf. *In Ioh. comm.* II, 16.

aparecen aquí en antítesis con los ebionitas y adopcionanos. Y, sin embargo, ambas doctrinas obedecen a la misma premisa fundamental: la unicidad absoluta (substancial y aun personal de Dios).³³

Fue Tertuliano quien definió estos movimientos bajo el nombre de monarquianismo, logrando agruparlos en torno a su rasgo más característico: la afirmación de que solo hay un Dios que al mismo tiempo es un principio, una persona que ahora se llama Padre o Hijo o Espíritu. Pero esta paternidad no es eterna, pues no se afirma que el Logos sea distinto del Padre: “O es Padre o es Hijo”³⁴.

Orígenes siguió el modelo de Ireneo y afrontó el problema que resultaba de afirmar, a la vez, la subsistencia del Hijo y la monarquía divina, evitando reducir al Hijo a un mero modo de ser de Dios³⁵. También, en su investigación del origen del Hijo, continuó el camino que habían recorrido Ignacio, los valentinianos, los apologistas, Hipólito, Ps. Hipólito y Tertuliano³⁶, tratando de mantener la tensión de la afirmación de la divinidad del Hijo sin contradecir el monoteísmo. Por esta razón fundamental, Orígenes insistió tanto en la diferencia, en la singularidad del Hijo ante el Padre y en su ser uno en Él. La diferenciación entre lo específico de la divinidad del Padre y del Logos brota precisamente de una consideración de la divinidad del primero en cuanto *principio*. Como hemos mencionado, el uso del artículo definido revela precisamente esto y Orígenes lo sustentó desde una lectura atenta del Evangelio de Juan:

Es necesario decirles a ellos, por una parte, que el Dios³⁷ es Dios mismo y lo es también porque el Salvador dice en su oración a su Padre: *que ellos te conozcan a ti, el único verdadero Dios*, y que, por otra parte, a todo lo que está deificado por participación fuera de Dios mismo, sería más apropiado no llamarlo “el Dios” sino “un Dios”. Este último nombre pertenece plenamente al Primogénito de toda criatura, como primero por el hecho de estar con Dios atrayendo hacia sí la divinidad y por ser superior en divinidad a los

³³ Orbe, “Orígenes y los monarquianos”. *Gregoriarum* 72.1 (1991), 42.

³⁴ Cf. Mateo-Seco, Maspero, *Il misterio di Dio Uno e Trino*, 104-105.

³⁵ Fernando Soler, “La interpretación origeniana de Jn 1, 1-2: identidad del Logos en clave de relación”, *TyV* 57/1 (2016): 71.

³⁶ Cf. Ignacio, *Ad magn.*, VIII,2; Ireneo, *Adv. Haer.* I,1,1-2 (ante los valentinianos); Justino, 2 *Apol.* 6,3; *Dial.* 56,11; 61,1-2; 62,2;128,4; Teófilo, *Ad Autol.* 2,10; Hipólito, *Contra Noet.* X,1-4; Tertuliano, *Adv. Praxeas* V, 1.

³⁷ “El” Dios, con artículo.

demás dioses, de los cuales Dios es el Dios, según la palabra: *el Dios de los dioses, el Señor ha hablado y convocado la tierra*³⁸.

A. Orbe señala que Orígenes admitió por su cuenta una distinción *κατὰ ιδιότητα* entre el Padre y el Hijo, enseñando la distinción personal³⁹, reseñando la extrema complejidad con la que Orígenes llegó a enfrentar la cuestión ante la diversidad de sus opositores: además de dejar garantizada esa distinción personal, enseñó a la vez la no distinción *τῆς οὐσίας κατὰ περιγραφὴν* entre las dos personas divinas, velando continuamente por no negar al Hijo su divinidad. Esto último supone –en consonancia con otras doctrinas origenianas– que, separándose la οὐσία del Padre de la del Hijo *κατὰ περιγραφὴν*, la divinidad del Padre no podría alimentar la divinidad del Hijo, y dejaría de ser Dios.

El alejandrino en manera alguna negó *simpliciter* que el Hijo tenga *περιγραφὴ* propia, sino que únicamente negó que la οὐσία del Hijo tenga una *περιγραφὴ* distinta de la οὐσία del Padre. Ésta, en efecto, la οὐσία del Padre, no tiene circunscripción⁴⁰, pero sí la tiene su *Dynamis*⁴¹ (Verbo, Sabiduría) que es el Hijo. Y precisamente la *περιγραφὴ* de la *Dynamis* divina es la que hace del Hijo la Imagen concreta y cognoscible de la substancia invisible e incircunscrita de Dios.

El Padre es fuente donadora, derramante. La diferencia esencial *κατὰ περιγραφὴν* entre el Padre y el Hijo supondría para Orígenes una *separatio* substancial, análoga a la separación nacida de la *προβολή* animal de las generaciones humanas. En Dios resulta absurda tal circunscripción y por ende la distinción de οὐσία *κατὰ περιγραφὴν* entre el Padre y el Hijo. Lo mismo se dice de la distinción de *ιδιότης κατὰ περιγραφὴν*⁴².

A. Orbe especifica que “la consubstancialidad entre el Padre y el Hijo es compatible con la distinción no solo numérica *κατὰ οὐσίαν* sino aun con la diversidad *κατὰ ιδιότητα*. La razón es que el origen del Hijo *in deminorationem*. La misma distinción *κατὰ ιδιότητα* no afecta solo a una *ιδιότης* única. En la *ιδιότης* entran una serie de propiedades

³⁸. *In Ioh. comm.* II, 17.

³⁹. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, 431.

⁴⁰. El Padre como tal es incircunscrito.

⁴¹. *princ.* II, 9, 1.

⁴². *Ibid.*, Orbe, 434.

substanciales, en plural. Las propiedades del Hijo difieren de las del Padre; en una serie formando unidad de οὐσία, difiere κατὰ οὐσίαν de la del Padre⁴³.

Por eso Orígenes pronunció con claridad: «Se confirmará a través de *En el principio existía el Logos*, comprendiendo el Logos como el Hijo, del que se dice que está en el principio porque Él está en el Padre»⁴⁴. Orígenes supo ver la profundidad del conocimiento vinculante entre el Padre y el Hijo que conforma al Hijo en el Padre. Desde el principio.

Si entonces alguien buscara con esmero, en qué momento conocerán al Padre aquellos a quien lo revela el Hijo que lo conoce, y si se considera que el que ve ahora ve en un espejo y en enigma y que no conoce todavía como es necesario conocer, no se equivocaría afirmando que ninguno, así sea apóstol o profeta, conocerá al Padre [ya que solo lo conocerán] cuando sean uno como el Hijo y el Padre son uno⁴⁵.

Es el Hijo, uno con el Padre, Principio, engendrado como el Principio de sus caminos, Origen y Principio. Orígenes no renunció a pronunciar al Padre como Principio originario y manante, manteniendo con toda firmeza y claridad al Hijo siendo engendrado como Principio.

Cristo es en cierto sentido principio porque es Creador, en tanto que él es Sabiduría y por ser Sabiduría es llamado principio. La Sabiduría, en efecto, dice en Salomón: *Dios me ha formado como el principio de sus caminos en vista de sus obras*, de manera que el Logos existía en el principio [es decir], en la Sabiduría⁴⁶.

Principio “en cierto sentido”, que Orígenes fue progresivamente clarificando y justificando: por ser Creador y por ser Sabiduría.

La vida ha llegado a ser en el Logos: pero ni el Logos es diferente de Cristo, el Dios Logos que está con el Padre y por quien todas las cosas han llegado a ser, ni la vida es diferente del Hijo de Dios que dice: *yo soy el camino, la verdad y la vida*. Como la vida *ha llegado a ser* en el Logos, así el Logos existía en el principio⁴⁷.

⁴³. Ibid., 442.

⁴⁴. *In Ioh. comm.* I, 102.

⁴⁵. Ibid., 93.

⁴⁶. Ibid., 111.

⁴⁷. Ibid., 112.

El Dios Logos es el que está con el Padre, en quien la vida ha llegado a ser en Él. Orígenes mantuvo su desarrollo circular en un dinamismo concéntrico, avanzando hacia el núcleo de sus afirmaciones. El Logos, Cristo, el Dios, por quien todo ha llegado a ser.

Mira un poco si nosotros podemos entender el texto: En el principio existía el Logos también en este sentido: todas las cosas han llegado a ser según la Sabiduría y de acuerdo a los modelos de un plan cuyos inteligibles están en el Logos⁴⁸.

Ya Ireneo había declarado: «El Demiurgo según el amor es Padre, según la potencia es Señor, según la Sabiduría es nuestro Creador»⁴⁹. Resuenan aquí las alusiones a *Prov* 8, 22-25. Todo lo que ha llegado a ser, “si nosotros podemos entender” –apostilla Orígenes– ha sido según la Sabiduría y *de acuerdo con un plan cuyos inteligibles están en el Logos*, en su originariedad, en su ser principio y origen de todo cuando es.

Pues yo pienso que, así como una casa o una nave se edifica o se construye según los modelos del arquitecto y que esta casa o este navío tienen por principio los modelos y las razones del maestro de obras⁵⁰, de la misma forma todas las cosas han llegado a ser según las razones determinadas por anticipado de Dios en su Sabiduría para sus criaturas, pues él ha hecho todo en su Sabiduría⁵¹.

Orígenes usó la metáfora del arquitecto, derivada de Filón de Alejandría. La imagen del arquitecto desarrollada en *De opificio mundi* 17-20, donde se expande aún más, volviendo a aparecer en *In Ioh. comm.* I, 288:

Del mismo modo que podríamos decir que la casa ha sido construida por la palabra del arquitecto o el barco por la palabra del armador, así también se podría decir que por el Logos de Dios es como los cielos tienen un cuerpo más divino, que lleva por este motivo el nombre de “firmamento”, porque este no tiene la característica generalmente fluida e inestable de las otras criaturas.

El Hijo, en su diálogo ininterrumpido y eterno con el Padre, en su asentimiento, en su ser referido a Él, como su *modelo y razón del maestro de obras*, ha creado lo que existe, porque existía por anticipado ya en Él.

⁴⁸. *In Ioh. comm.* I, 113.

⁴⁹. Ireneo, *Adv. Haer.* V, 17, 1.

⁵⁰. Nota de Ciner, en el *Comentario al Evangelio de Juan*, 139.

⁵¹. *In Ioh. comm.* I, 114.

Alguno se preguntará quizás, si todo lo que el Padre conoce según la profundidad de la riqueza de su Sabiduría y de su Ciencia nuestro Salvador lo sabe y con el pretexto de glorificar al Padre, declarará que el Padre conoce ciertas cosas que el Hijo ignora, porque él no puede compararse a las comprensiones del Dios inengendrado⁵². Pero es necesario reflexionar sobre el hecho de que el Salvador es la verdad y conviene agregar que, si la verdad es entera, ella no ignora nada de la verdad, pues si no, la verdad defectuosa se apoyaría sobre lo que ella no conoce y entonces de acuerdo con algunos se encontraría solo en el Padre⁵³.

La palabra “monarquía” –no el término monarquianismo– y el concepto que implica, tienen un significado correcto que se aclarará con el tiempo. Hay una verdadera monarquía en la Trinidad en el sentido de que el Padre es el Padre, es decir, el que engendra al Hijo y exhala el Espíritu Santo. Por eso es el único principio, fuente y origen de toda la Trinidad⁵⁴.

Nosotros ciertamente estamos persuadidos de que hay tres hipóstasis, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo y creemos que solo el Padre no tiene origen. También consideramos como más piadoso y verdadero que, si todas las cosas llegaron a ser por el Logos, el Espíritu Santo tiene más dignidad que todo el resto y que él es por su rango el primero de todos los seres que ha llegado a ser por el Padre por medio de Cristo⁵⁵.

Sostenemos que la singularidad del Hijo se manifiesta en su carácter receptor asintiente del don que el Padre derrama sobre Él, que de ninguna manera le hace inferior, sino que, –como ya dijimos– en su propio vaciamiento, en su propio asentimiento se hace total comunión con el Padre, igual en todo a Él, mostrándose así su propia singularidad.

El Hijo, que era en la forma de Dios, vaciándose, se empeñó en revelarnos la plenitud de su divinidad por medio de su mismo vaciamiento. Al vaciarse de su igualdad con el Padre y mostrarnos el camino de su conocimiento, se vuelve *impronta marcada de su sustancia* (Heb 1,3)⁵⁶.

⁵². Aunque algunos juzgan de oscuras estas expresiones, Ciner confirma la total nitidez, “cuando se analiza a la luz del controvertido tema de la subordinación ontológica del Hijo con el Padre”, Orígenes claramente afirmó la igualdad ontológica, a través de la noción de Verdad, que ambos comparten plenamente. (Patricia Ciner, *Comentario al evangelio de Juan*, nota 280, pág. 157).

⁵³. CIO I, 187.

⁵⁴. Cf. Mateo-Seco, Maspero, *Il misterio di Dio Uno e Trino*, 104-105.

⁵⁵. *In Ioh. comm.* II, 75.

⁵⁶. Cf. *princ.* I.2.8.

La singularidad del Hijo es su carácter asintiente del don. Sin Él, el Padre, Donador manante eterno no hallaría un interlocutor igual a Él. Es esta reciprocidad manante eterna, originaria de todo lo que existe, el fundamento último de todo: Una interdependencia como reciprocidad asimétrica.

3. Tejiendo hilos de comprensión

Así concluimos este recorrido que en esta última parte nos acercó a los puntos focales de la propuesta origeniana para profundizar en sus núcleos fundamentales: vinculamos la temporalidad y la eternidad por la relevancia origeniana del hoy eterno, que ha resultado tener resonancias en autores posteriores, como el propio San Agustín; vinculamos la dependencia con la interreferencialidad porque descubrimos en la dependencia del Hijo su identidad más originaria, siendo igual al Padre y dándole así a la relación con el Padre el carácter de interdependencia; propusimos la afirmación origeniana de la coeternidad del Padre y del Hijo porque en ella radica la justificación de la divinidad del Hijo; y por último, hemos querido vincular la paternidad, la relacionalidad y la filiación para profundizar en la reciprocidad asimétrica que acontece entre el Padre y el Hijo.

Orígenes no solo desafió a sus contemporáneos al repensar la relación entre el Padre y el Hijo, sino que sentó las bases para un entendimiento más profundo y más justo del misterio divino. Orígenes intuyó a un Dios Padre creador, generador, engendrador, cuyo ser se manifiesta como intimidad donadora y que, por esta razón, el Hijo es una intimidad receptora que asiente al querer divino. Quisimos señalar un elemento fundamental de la visión teológica de Orígenes y uno de los aportes centrales: la clarificación de la unidad y, fundamentalmente, la distinción entre el Padre y el Hijo. Sin el Hijo el Padre, como Donador manante eterno, no hallaría un interlocutor igual a Él. Y encontramos entonces, que esa interdependencia se caracteriza por una reciprocidad asimétrica.

CONCLUSIONES

Iniciamos esta tesis haciendo referencia a Klaus Hemmerle y a Piero Coda, quienes sugirieron lo que denominábamos “el trasfondo de la tesis”. Es momento de explicar la intención de ese comienzo que, como allí decíamos, servía como horizonte y el camino de nuestra investigación. Allí escuchamos que:

Solo una cosa permanece: participar en el hacer de aquel movimiento que es el *ágape* mismo. Este movimiento es el ritmo del ser o, mejor dicho, el ritmo del dar, del dar que se da a sí mismo. ¿Desde dónde, si no es a partir de una fenomenología del darse, de una fenomenología del amor, podría desarrollarse esta nueva ontología? Se trata de leer de manera nueva y no abreviada la fenomenidad de todo lo que es, partiendo del amor, del darse a sí mismo¹.

Podemos decir ahora que esta fenomenología del darse, del ritmo del dar, del amor que se da a sí mismo, la hemos hallado en el fundamento y punto de partida de la teología trinitaria de Orígenes. Solo desde la concepción de Dios Padre tal y como a él se le reveló, como fontalidad manante eterna, es posible intuir, en su desmesura, el *ágape* derramándose, siendo ese dinamismo engendrador, esa relación-generación eterna que brota del Amor originario.

Este sobrepasamiento se manifiesta en el misterio trinitario, un desbordamiento que invita a la aproximación intuitiva. Orígenes tuvo que buscar un nuevo lenguaje, un nuevo modo de decir lo indecible, de señalar hacia el misterio insondable.

Nuestro intento fue mostrar humildemente ese fondo último desde el cual Orígenes desarrolló y desplegó su pensamiento, a través de la una comprensión intuitiva, profunda, descriptiva, sugerente y abierta, utilizando nuevos términos que, pareciendo antagónicos, no lo son. Creemos que, en realidad, manifiestan la pasión hermenéutica e incansable del maestro, dirigida a revelar lo inaccesible e inabarcable del misterio del Hijo, donándose hacia el que se le ha donado primero: El dinamismo paterno-filial, tal y como Orígenes lo

¹. Hemmerle, *Tras las huellas de Dios, Ontología trinitaria y unidad relacional*, 50.

concibió en el seno de la intimidad trinitaria. Así, afirmamos que Orígenes interpretó los libros sagrados porque gozaba de la comunicación del Espíritu divino².

Esta nueva ontología discurre a través de la contemplación del Hijo al Padre, que es apertura total y recepción del don eterno, este dejarse engendrar por el Amor Primero. De esta manera, Orígenes proclamó, en el origen primordial manante, la relación-generación del Padre y del Hijo, adoptando del medioplatonismo la categoría de la contemplación para resignificarla desde una nueva y audaz interpretación del texto bíblico.

La tradición teológica medieval mantuvo durante siglos el “privilegio” de Dios Padre en una absoluta autorreferencialidad primera, lo que llevó a errores hermenéuticos al declarar al Hijo en su inferioridad ante el Padre. Así fue interpretado por Orígenes, siendo acusado, condenado y olvidado durante siglos. Aún hoy, hay lugares de formación teológica que continúan enseñando que Orígenes fue un subordinacionista.

En la literalidad de los textos de Juan, en ciertos contextos podría interpretarse así, pero Orígenes advirtió de ello, cuando llamaba *simpliciores* a quienes se limitaban a esta caracterización³. La elección del Hijo de quedar subordinado al Padre en la intimidad trinitaria le hace ser igual a Él. Es la humildad del dejarse preceder, de saberse viniendo del Padre, lo que lo constituye en Hijo. En el abajamiento queda revelado su ser Dios, en su entrega hasta la muerte y muerte de Cruz, en su obediencia fiel a su Padre hasta el final.

¿Podemos afirmar con Orígenes que la relación es anterior al ser o es que –como ha mantenido la tradición medieval– el ser, la existencia de un principio ontológico absoluto antecede a la relación? Esta pregunta ha sido una constante en nuestra investigación, a la vez que nos impulsaba una certeza: Somos fruto de una relación originaria fundante. ¿Qué esconde esta relación-generación primigenia y qué significado profundo trae este ser

². Marcelo Merino, “Teología y filosofía en San Gregorio el Taumaturgo: Aspectos conceptuales en el Discurso de Agradecimiento a Orígenes”, *ScrTh* 17 (1985): 227-243.

³. El mismo Orígenes se lamentaba de que la mayoría de los cristianos, a quienes llamaba “simpliciores” no tenían interés por profundizar su fe y, por su negligencia, llegaban a aceptar fábulas estúpidas y a pensar acerca de Dios “cosas que no se podría pensar ni siquiera del más injusto de los hombres. Esta fe irreflexiva, naturalmente, era un obstáculo para los intelectuales, mientras que la vía gnóstica se presentaba como un cristianismo racionalmente aceptable. (S. Fernández Eyzaguirre, Introducción del *Tratado sobre los Principios*, 31).

engendrado?, ¿qué secreto último de la existencia se revela en el ser del Hijo? Estas cuestiones nos han acompañado en nuestro diálogo con Orígenes.

Ahora podemos retomar las hipótesis iniciales de nuestro estudio para concluirlo. Anteriormente afirmamos:

1. Queremos mostrar en los textos de Orígenes que la reciprocidad relacional, la coeternidad y el ser eternamente engendrado del Hijo son pronunciados para afirmar su divinidad, siendo Uno con el Padre.
2. ¿Es posible afirmar que la identidad del Padre proviene de la relación-generación íntima con el Hijo? ¿Se puede argumentar que el Padre depende del Hijo en la referencialidad y reciprocidad mutua del amado y el amante, del eterno donador y el receptor eterno? ¿Y que el Hijo depende del Padre, que es su identidad originaria ser receptor asintiente del Donador que es el Padre? ¿Cuál sería la especificidad de esa interdependencia según Orígenes?

Este hilo intuitivo nos ha posibilitado encontrar en Orígenes un interlocutor inaugural, procedente de una profundidad y totalidad únicas en los albores del cristianismo. Como muchos lo han señalado, Orígenes fue el primer pensador cristiano que cimentó filosóficamente su sistema teológico y nos brindó una profundidad mística de concebir a Dios, la existencia y el misterio de la relación-generación.

1. El antisubordinacionismo origeniano

A lo largo de nuestra investigación, hemos resaltado la necesidad de una nueva relectura de Orígenes como el primer antisubordinacionista de la historia de la Iglesia. Queremos unirnos con las posiciones filosóficas y teológicas que destacan de manera única y novedosa la síntesis que Orígenes propició en los inicios del cristianismo.

Como hemos analizado, la obra de Henri Crouzel nos permitió desvincular la lectura excesivamente plotiniana y subordinacionista que se hizo de nuestro autor, aunque esto no haya implicado la negación de un fondo filosófico común entre ambos pensadores (nos referimos especialmente al llamado platonismo medio). Creemos que la comparación entre estas corrientes místicas es necesaria y debe hacerse a partir de un estudio no tendencioso de ambos sistemas y eso es lo que hemos intentado a lo largo de todo el trabajo.

No hemos pasado por alto las numerosas coincidencias entre el Uno de Plotino y el Dios Padre de Orígenes, el Primer principio, o las similitudes que coexisten entre neoplatonismo y la teología origeniana. Encontramos una continuidad entre la filosofía y la teología cuyos límites se desdibujan permanentemente en la obra de Orígenes, lo que enriquece su pensamiento considerablemente.

Ha constituido guía e inspiración el camino abierto por Ilaria Ramelli⁴ y a partir de sus conclusiones, quisimos dejarnos impulsar para presentar las nuestras: Emerge cada vez con más fuerza la constatación de que Orígenes no nos ha dejado su herencia en el arrianismo, sino en las intuiciones de Atanasio, Marcelo, Eusebio, Dídimo y con mucha transparencia se deja ver en Gregorio de Nisa y los Padres Capadocios.

Hemos visto como Orígenes agrupó los dioses de Numenio en un solo Dios, creador y gobernador del universo y dividió a este Dios en tres hipóstasis –una de las conceptualizaciones teológicas más importantes de su obra– colocándolas en pie de igualdad, como coeternas.

Las cuestiones sobre el tiempo con las que se enfrentó Orígenes pueden parecer inicialmente sencillas, pero en realidad son complejas, dado que la tradición filosófica no había alcanzado ningún consenso. No es casual que, mientras las cuestiones relativas al espacio llegasen a acuerdos durante largos períodos, el problema del tiempo siempre haya sido muy controvertido⁵. Orígenes afrontó esta cuestión desde la referencia del Padre, para quien este tiempo es siempre *hoy*. Un *hoy* en el que el Hijo está eternamente siendo engendrado. Este “hoy eterno” sin origen, nos introduce en un *continuum* en el que temporalidad y eternidad son dinamismos de una única realidad. El tiempo cobra la densidad de lo eterno y de esta manera, todo está siendo engendrado, como el Hijo, con el Hijo, en el Hijo, hacia el Hijo.

Orígenes afirmó la dependencia del Hijo del Padre, declaró que el Padre es mayor, en todo, que el Hijo, al que abarca en su totalidad. Describió al Hijo siendo generado, engendrado, permanentemente naciendo en la novedad del origen, del Principio, del Padre.

⁴. Hemos ido citando su reflexión a lo largo del estudio.

⁵. Panayiotis Tzamalikos, "Origen and the Stoic View of Time", *Jstor* 52, 4 (1991): 535.

El Hijo no compite con el Padre en ser fuente de la divinidad. Por ello, Orígenes pudo aplicar al Hijo eterno la frase «*el Padre es mayor que yo*» (Jn 14, 28), pues, para el Hijo, ser menor, ser hijo, no es un defecto. De este modo, para afirmar la igualdad de las personas divinas, no es necesario nivelarlas, ni negar el orden (τάξις) que existe entre ellas⁶. Como señala M. Fédou, el mero hecho de que Orígenes no tuviese miedo de pronunciar estas palabras excluye una interpretación subordinada de su pensamiento⁷.

Orígenes no temió hablar del Padre y el Hijo en términos de máxima libertad, aún en los tiempos convulsos que vivían. La forma en que el Padre ha amado a su Hijo, oculto en Él, siendo engendrado de manera permanente y eterna, es un misterio que emana y fluye como una fuente. Lo revelador, además, es que el Padre se muestra en el Hijo y, a través de esa manifestación, podemos comprender su amor y su deseo de revelarse a sí mismo.

2. La fontalidad manante eterna del Padre

Nuestro estudio se centró en una cuestión fundamental en la historia de la teología trinitaria: Orígenes fue pionero en afirmar que, dada la inmutabilidad divina, Dios no puede “convertirse” en Padre, sino que ha engendrado a su Hijo unigénito desde siempre, como concluíamos en el apartado anterior, en *su hoy eterno*. Este punto es crucial para todo su sistema, pieza clave que alcanza fuerza de significatividad referencial para nuestro estudio y en la que Orígenes insistió de manera permanente: el origen primero es Dios Padre, fuente engendradora de todo lo que existe, donadora del ser.

Como subrayábamos en el parágrafo dedicado al carácter receptor del Hijo, aludiendo al teólogo Joseph Moingt, señalamos la tendencia teológica que tiende a identificar la sustancia de Dios con la subsistencia propia del Padre. Como él sugiere, quizás la idea de *monarquía* ha arrastrado una falta de rigor con respecto a nuestro hablar y pensar en el Dios cristiano. Orígenes no renunció a lo que más tarde la Iglesia denominó como la *principalidad* del Padre. Por eso nosotros hemos insistido en diversos momentos que Orígenes señaló sin dificultad la primacía absoluta del Padre, sosteniendo la divinidad

⁶ Fernández Eyzaguirre, “La vinculación entre «ser» y «relación» en la generación del Hijo según Orígenes”, 181.

⁷ Fédou, *La Sagesse et le monde, Le Christ d’Origène*, 203.

del Hijo y su subsistencia, sin llegar a afirmar dos dioses. Dios Padre, aseguró Orígenes, es el que es, eternamente engendrando al Hijo. Todo está desde el origen manante llegando a ser, en ese devenir eterno hacia el que todo está siendo convocado, llamado, amado.

Concluimos que la primera piedra sillar de todo el edificio teológico origeniano es la afirmación de Dios Padre como el origen y centro donador manante del dinamismo íntimo creador trinitario.

3. La receptividad-referencialidad del Hijo

Para Orígenes, el Padre es principio del Hijo, interpretando este ser principio desde una referencialidad, un estar referido del Hijo al Padre, el Hijo está *hacia* el Padre. *Una interdependencia entretejida que nosotros interpretamos como mutua interreferencialidad*. Orígenes, no solo no ignoró, sino que insistió permanentemente en la diferencia que procede de la singularidad de cada uno de ellos. *Interdependencia mutua, relación eterna, Donador y Receptor* siendo fuente creadora y referencia absoluta del origen de todo lo que existe y horizonte hacia el que todo tiende. La comunión, la unidad en la diferencia asimétrica. La *minoría* del Hijo fue convertida por Orígenes en principio receptor de la divinidad del Padre⁸.

La receptividad del Hijo es el asentimiento del Hijo. El Hijo que es eternamente engendrado por el Padre. Solo Orígenes pudo penetrar con extrema delicadeza y firmeza en la eterna relación-generación del Padre y el Hijo escuchando e interpretando los textos del evangelio de Juan. El Hijo asiente a la voluntad del Padre y de esta manera muestra, con fidelidad asintiente, entregándose, muestra quién es el Padre: Él es *el que es*, el que, en su bondad manante, se dona en el Hijo, en su muerte y muerte de Cruz.

Orígenes llegó, en su gran penetración mística, a mostrar su ser *igual a Dios*, afirmando su divinidad, en la máxima humillación. *No rechazó la humillación, no se negó a la obediencia*. Quien ama es fecundidad, alumbra, engendra al amado. El que ama está

⁸. Silvia López, “La relación del Padre y el Hijo en Orígenes (*Comentario al Evangelio de Juan*) Una reciprocidad asimétrica”, *TyV* 61/2 (2020): 213.

dando la existencia, confiriendo el ser al amado. Así, hace surgir todo desde el absoluto del amor. Amar es depender, venir del otro, existir en reciprocidad radical, subsistente.

La mayor diferencia acontece en el amor que se dona. Y el amor que se dona engendra la singularidad del otro. Aquí Orígenes alcanzó unos matices de gran finura al conocer bien a sus interlocutores. No es el Padre el que sufre, en apariencia de Hijo; es el Hijo el que asiente y recepciona el don manante. Volvemos a decir que Orígenes se lanzó a expresar el misterio: la bondad de Cristo se ha mostrado más grande y más divina al transparentarse, en su entrega total, el rostro más real del Padre. Señaló la dependencia del Hijo hacia el Padre, su dejarse preceder en todo por el Padre, por quien es engendrado desde siempre. Ser engendrado como pertenencia, similitud, y a la vez, la singularidad originaria y única, intransferible; y la pertenencia a su don, a su gracia. El dejarse engendrar del Hijo es su pasividad receptiva, y Orígenes lo manifestó con libertad. Es su referencia dependiente la que, de alguna manera, le hace igual al Padre, porque todo lo que el Padre hace, igualmente lo hace también el Hijo, “todo tal como el Padre”. Una unidad que es comunión esencial y total. Es vinculación única, intimidad total. Ahí no hay envidia. La dependencia del Hijo con respecto al Padre no es sometimiento, no es rivalidad, es reciprocidad creadora y comunión total.

Cuando abordamos la metáfora creada por el propio Orígenes “*como la voluntad que procede de la mente*”, decíamos que la mente que es Dios Padre, su corazón, su intención, su paternidad, su querer está ante su Hijo, que procede de Él. El Hijo, que es su voluntad, quien la cumple, quien la recibe, la realiza asintiendo y entregándose a ella. Así es como hemos recogido que el Hijo del Amor es también llamado Hijo de la Voluntad, del Querer, de la Decisión del Padre. Hay una interreferencialidad entre el Padre y el Hijo, que se está donando eternamente, origen y principio de todo lo que existe. El Padre es el Principio de todo, principio también del Hijo. Dice en su *Homilía IV* del libro de Isaías: «Es imposible encontrar el principio en Dios. El principio del movimiento en Dios nunca lo comprendes, no digo tú sino ningún otro, ni cualquiera de los que existen. Sólo el Salvador y el Espíritu Santo, que siempre han estado con Dios, ven su rostro»⁹.

⁹. *In Is. hom.* IV, 1.

Como dice I. Ramelli, y nosotros con ella: «Para que Juan conciba una relación recíproca de unidad divina, es decir, que el Hijo pueda estar *en* el Padre, pero también el Padre *en* el Hijo, se requiere una especie de relación igualitaria, al menos desde el punto de vista teológico (sin contar la naturaleza encarnada del Hijo)»¹⁰.

Si el Hijo está *hacia Dios* es porque solo puede existir asintiendo, recibiendo, siendo seno del don manante y permanente del Padre. Es así como Orígenes describió la reciprocidad asimétrica en la que existen el Padre y el Hijo, sin dejar de insistir siempre y de todas las maneras que el origen primero fundante es el Padre, afirmando que el Hijo y el Padre solo son concebibles en mutua relación. El Hijo permanece siendo siempre Dios porque vive en esta referencialidad. Esta es su singularidad más específica, no tanto quizás la condición de su existencia sino en ese ser “persistiendo en la contemplación, sin interrupción, del abismo del Padre”.

4. La relacionalidad manante eterna, sustrato originario

El paradigma de la relacionalidad guio nuestra interpretación a lo largo de todo el estudio. Este nuevo paradigma permitió matices muy significativos para Orígenes: La relación-generación eterna no es emisión, no es una parte del Padre que ha llegado a ser Hijo; no es algo que el Padre ha creado de la nada sin tener en cuenta su sustancia, como si hubiera habido un tiempo en el que no había sido aun creado. Orígenes escribió sobre esta reciprocidad eterna en la que Dios siendo -ontológicamente hablando- Padre, está eternamente generando, engendrando, desde el inicio, con la Sabiduría que estaba con Él desde el Principio: la Sabiduría, que es el Hijo. Balthasar pudo desarrollar a partir de estos fundamentos plantados por Orígenes:

El gesto con que el Padre expresa y entrega toda la divinidad (gesto que no solo lo “hace”, sino que lo “es”) es, desde el momento en que engendra al Hijo, el infinitamente Otro de sí mismo. Que Dios (como Padre) pueda entregar así su divinidad, que Dios (como Hijo) la reciba no como un simple préstamo, sino poseyéndola “consustancialmente”, todo esto está revelando una “separación” en Dios tan inconcebible como insuperable que toda

¹⁰. Ramelli, “The Father in the Son, the Son in the Father”, 33-34.

división posible (mediada por ella), aunque fuera la más oscura y la más amarga, no podría darse más de *dentro* de este primer gesto de Dios¹¹.

Hemos querido dejar señalado que para Orígenes la *kénosis* -como posibilidad del abajamiento de Dios Padre a través de la encarnación de su Hijo- es muy central en su sistema. Balthasar, cuya teología ha bebido ampliamente de Orígenes¹², hablaría siglos después sobre la “*kénosis* intratrinitaria u originaria” para mostrar la relación entre la *kénosis* del Hijo y la generación del Padre. En *Teodramática IV* se puede estudiar que este concepto de “*kénosis* intratrinitaria” es clave para su visión de la relación entre las personas divinas en el drama de la salvación.

Cabe designar la autoexpresión del Padre en la generación del Hijo como una primera “*kénosis*” intradivina que todo lo abarca. En efecto, el Padre se desapropia por completo de su divinidad y se la transfiere al Hijo; no la “parte” con el Hijo, sino que “comparte” con el Hijo todo lo suyo: Todo lo tuyo es mío (Jn 17, 10). El Padre, al que no hay que concebir (a la manera arriana) como existiendo “antes de” esta autodonación, se revela como este movimiento de donación totalmente desinteresada, que no se reserva nada para sí¹³.

Balthasar entiende la *kénosis* no como una autolimitación o renuncia de los atributos divinos, sino como una autorrealización de la autoentrega que define la vida intratrinitaria: el Hijo se entrega completamente al Padre y en esta dinámica de don y acogida caracteriza la relación de amor mutuo en la Trinidad. Este enfoque vincula la idea de la cruz como el momento mayor de intensidad dramática en el teodrama divino. Según Balthasar, la cruz representa la expresión más profunda de esta autoentrega intratrinitaria, un acto que enriquece el drama trinitario sin añadir algo esencial a Dios, pero mostrando cómo el amor divino abarca incluso el sufrimiento y el pecado del mundo. También Balthasar fundamenta la idea de *kénosis* o vaciamiento en el amor trinitario, que implica el darse recíproco y radical de las personas divinas. Este dinamismo de donación mutua se extiende también hacia la creación y la redención, mostrando que el amor de Dios no solo es un acto hacia el

¹¹. Hans Urs Von Balthasar, *Teodramática/4: La acción*. Vol. 11 (Madrid: Encuentro, 1995), 301.

¹². Patricia Ciner, “El legado de Orígenes a la teología cristiana contemporánea”. *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu*, V, Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 14.

¹³. Balthasar, *Teodramática/4*, 300.

exterior, sino que refleja su ser intrínseco como Trinidad¹⁴. En este planteamiento se perciben resonancias significativas de la teología de Orígenes. Polanco destaca en su trabajo sobre Balthasar que, para éste, la encarnación y el sacrificio de Cristo en la cruz representan una prolongación histórica del vaciamiento intratrinitario. Cristo, al asumir la condición humana y entregarse plenamente en obediencia al Padre, manifiesta en el tiempo la entrega eterna que ya vive como Hijo en la Trinidad. Este acto revela la *Kénosis* originaria, es decir, que el amor divino siempre ha implicado una renuncia por amor, incluso antes de la creación. Ciertamente este desarrollo no está exento de controversias, ya que algunos críticos lo consideran riesgoso para la concepción clásica de la inmutabilidad divina. Pero Polanco subraya que Balthasar logra integrar esta visión en una perspectiva profundamente cristocéntrica, que mantiene la coherencia con la tradición teológica y, a la vez, dialoga con los desafíos del pensamiento contemporáneo sobre el sufrimiento y la libertad.

Con todo, Orígenes presentó una arriesgada hipótesis al afirmar: “si el Hijo dejara de contemplar al Padre dejaría de ser Dios”. Sabedor de que esta contingencia no es posible pensarla, pudo mostrar la estricta coeternidad del Padre y del Hijo y el carácter correlativo de la paternidad y la filiación, como los dos núcleos que implican que el Hijo y el Padre solo son concebibles en mutua correlación.

La categoría filosófica de la contemplación está aquí en clave de relación-generación y no en clave filosófico-conceptual que sostiene la comprensión de la díada al interior de la divinidad.

Como hemos señalado, en el pensamiento origeniano no hay conceptos antagónicos: esta es la relación paterno-filial que nos muestra la diferencia en la unidad, la comunión en la singularidad, la intimidad recíproca, interdependencia asimétrica del Padre y el Hijo en la profundidad de su misterio. La contemplación resulta reinterpretada por Orígenes desde la generación-relación y el ser del Hijo configurado como entrega total al

¹⁴. Rodrigo Polanco, *Hans Urs von Balthasar I. Ejes estructurantes de su teología* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2021), 413-419.

querer del Padre. El Hijo es Hijo en tanto que existe en el Padre. Esta relación de reciprocidad asimétrica se convierte en el postulado de la fuente de unidad entre ambos.

Orígenes no temió hablar de una subordinación en el interior del diálogo trinitario y no dudó en proclamar la igualdad del Padre y del Hijo, resolviendo así el doble momento ontológico del Logos-Sabiduría que es el Hijo. Acontece en el seno de la relación del Padre y del Hijo. Es la máxima singularidad del misterio, libre, fecundo, recreador, creativo, siempre nuevo, intimidad del Padre y del Hijo. No hay minoría, ni deficiencia, ni inferioridad en el amor, solo donación y receptividad, abandono, asentimiento. En la intimidad absoluta del Padre y del Hijo, en la humildad del Hijo ante el Padre, acontece su ser ante Él, en Él, desde Él.

Según la perspectiva de Orígenes, ¿es posible entender que el Padre es la fuente de la divinidad de manera absoluta en sí mismo, aunque no haya un receptor? Como ya hemos mencionado, Orígenes insistió en el carácter correlativo de los términos “padre” e “hijo” y si lo hizo, es porque para él, el Padre y el Hijo viven en su diálogo creador amoroso eterno.

Aquí el Padre y el Hijo están eternamente en mutua referencialidad. Entonces, de acuerdo con la teología de Orígenes, “ser” y “relación” son originarios y simultáneos. El Hijo es lo que es por su relación al Padre: de esta relación recibe su ser y su divinidad; el Hijo, entonces, depende totalmente del Padre, sin que eso implique un subordinacionismo heterodoxo, porque el Hijo posee el ser y la divinidad de modo sustancial (como don) y, para el Hijo recibir el ser y la divinidad no es un defecto, sino su propia condición.

En la relación del Padre y el Hijo se da la diferencia y la comunión absoluta. En la paternidad y filiación se da la reciprocidad y la interdependencia. Por eso el propio Jesús dice *el Padre es mayor que yo* (Jn 14, 28). La relación de interdependencia del Padre y del Hijo le permite a Orígenes comprender al Padre derramándose en el Hijo dando a su paternidad la categoría de identidad originaria. Una paternidad que depende del Hijo, en su donarse enteramente, queda igualmente entregado el Padre. En la relación-generación eterna del Padre y del Hijo estamos fuera de la referencia de la temporalidad, estamos bajo la fuerza y el dinamismo secreto de la continuidad de la eternidad y el tiempo que, como ya dijimos, fue fundamental para Orígenes: el tiempo eterno que se extiende a su vida sin origen y eterna.

Siguiendo con la aportación de Balthasar:

Cuando el Padre se expresa y se da sin reservas, ni se pierde ni se agota con el don, a pesar de que, por otra parte, no se reserva nada de sí ni para sí. En efecto, El es la total esencia de Dios en esta autodonación; así se manifiesta en todo este proceso toda la infinita potencia y a la vez impotencia de Dios, que no sabría ser Dios de otra manera que en esta “*kénosis*” intradivina. (Pero, ¿qué clase de omnipotencia es ésta, capaz de engendrar un Dios consustancial, es decir, no creado, incluso cuando este acto reclama una entrega de sí mismo hasta su máxima desposesión! Por eso, y en consecuencia, el Hijo no puede existir ni poseer el carácter absoluto de la divinidad más que bajo el modo de recepción de esta unidad de omnipotencia e impotencia (desde el Padre)¹⁵.

También para Orígenes, en este nivel ontológico no hay fisuras, el ser primero de Dios se define como donador, como donación, como fuente donadora. En este ser como dinamismo saliente, fecundidad manante, es como reconocemos al Padre. Y al tiempo, cuando decimos “Padre”, comprendemos que decimos Padre de un Hijo, que le hace Padre, que le da su identidad relacional. Y ahí recogemos el dinamismo interreferenciado de ambos. Es en el nivel ontológico donde le damos a Dios el carácter de origen primero, de iniciativa divina, de fontalidad manante. La relación entre el ser y la identidad relacional es la riqueza que emerge del pensamiento origeniano: un modelo dinámico manante, creador, originante, eterno. Hay aquí una ontología relacional originaria manante, que realiza la síntesis dando a cada cual su singularidad originaria¹⁶.

El Padre y el Hijo son lo que son en sus relaciones mutuas, por medio de las cuales se diferencian y entran, a la vez, en la intimidad de la comunión. De la reciprocidad trinitaria y de su interdependencia, no se sigue de ninguna manera la negación de la monarquía del Padre. Para Orígenes estaba clara esa primera piedra sillar de su sistema teológico. Pero sin el Hijo, el Padre no es Padre: sólo por medio del Hijo el Padre es quien es. La relación antecede al ser, es originaria y fontal. Este mismo carácter correlativo del Padre y el Hijo es principio tanto de unidad como de diferencia. La referencia al otro, lejos de anular, es lo que asegura la identidad de cada uno. Esta manera de entender la generación eterna –con sus consecuencias en toda la realidad– ofrece un camino para reconciliar binomios que frecuentemente son comprendidos como antagónicos, tales como vinculación

¹⁵. Balthasar, *Teodramática*/4, 302.

¹⁶. Silvia López, “El rostro de Dios como fontalidad manante eterna, manifestada en el rostro asintiente receptivo del Hijo, en Orígenes de Alejandría”. En *I volti di Dio nel cristianesimo antico. Secc.I-IX, XLIX Incontro di Studiosi dell’ Antiquità Cristiana*, (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2023): 483.

y libertad; referencia al otro e identidad; jerarquía e igualdad; obediencia e independencia; unidad y pluralidad; dependencia y autonomía; estabilidad y dinamismo”¹⁷.

El poder del Padre es su ser don, bondad, fuente manante. Decimos aquí, el Padre, *en virtud del Hijo*, por el Hijo, en el Hijo, dependiendo de su Hijo, se hace Omnipotente. Es esta reciprocidad manante y receptora, que constituye a ambos en una unidad primigenia originaria, donde no hay anterioridad, solo eternidad. En la unidad de la omnipotencia, el Padre y el Hijo son uno, así como podemos decir que ellos son uno, dándose el ser recíproca y eternamente.

En Orígenes la relación antecedió al ser. Decir lo indecible, tan solo señalar por donde dejarnos adentrar en el ser del Hijo, en su misterio, siendo Palabra-Logos y Sabiduría. La Sabiduría que jugaba en el Principio con el Padre y el Logos, la Palabra que se abaja, que se hace carne, que se humilla. Es en el Hijo donde acontece el misterio de la revelación trinitaria. Es el Padre donándose como intimidad que da identidad a su Hijo. Es la genialidad del planteamiento de la coeternidad donde Orígenes dio un paso de definición antisubordinacionista. Su planteamiento, en los albores del cristianismo, está fundamentando todo lo que existe en esta reciprocidad asimétrica relacional primera fundante.

5. La herencia de Orígenes

Buscamos afirmar, apoyándonos en los estudiosos que nos preceden, que Orígenes defendió una tensión afinada entre la filosofía medio-platónica y la ortodoxia cristiana, de la que bebieron después los Padres reconocidos por la Tradición tales como Eusebio, Gregorio de Nisa, Atanasio y los Padres Capadocios. Todos ellos accedieron de las fuentes griegas directas de sus textos, mucho antes de la aparición de las sospechas de la traducción dudosa de Rufino, que incluso hoy podemos confirmar como acertada y fiel al trabajo y desarrollo de Orígenes¹⁸.

¹⁷ Fernández Eyzaguirre, "Vinculación entre «ser» y «relación» en la generación del Hijo según Orígenes", 182

¹⁸ Cf. Ramelli, "Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism. Re-Thinking the Christianisation of Hellenism", 217-263.

Nuestra propuesta es que la síntesis que propone la relación-generación del Padre y del Hijo como sustrato originante dinámico de la Trinidad aparece en estado germinal en Orígenes y es lo que posibilitó a su discípulo Atanasio y a los Padres Capadocios los grandes desarrollos posteriores. La gran teología del s. IV, y muy especialmente los Capadocios, ha reflexionado sobre el valor relativo de los nombres de las personas divinas, en particular de los de Padre e Hijo. El Padre nos remite necesariamente al Hijo y viceversa¹⁹.

También Xavier Morales señala que la teología trinitaria de Atanasio se centró en el “argumento correlativo” (no hay Padre sin Hijo) antes que los Padres capadocios (quienes teorizaron la *σχέσις* o “relación” dentro de la Trinidad)²⁰, mostrando acertadamente que Basilio dependía de la teología de Orígenes, especialmente en lo referente al “argumento correlativo”. Orígenes también evidenció esa resonancia en su teología del Logos, que a su vez inspiró a Atanasio²¹.

Como mencionamos en la primera parte de esta tesis, W. Pannenberg repara en Atanasio, que fundándose en *Jn* 14, 6 señala en *Contra los arrianos I*, 20, que, “si el Hijo no hubiera sido engendrado, la verdad no hubiera estado siempre en Dios”. Con estas atrevidas ideas Atanasio ponía radicalmente en cuestión la comprensión habitual de la divinidad del Padre, según la cual esta divinidad no está sometida a condición ninguna. Muy al contrario, la divinidad del Padre está condicionada al Hijo; es éste quien nos lo muestra como el único Dios verdadero. También Atanasio hablaba del Padre como “fuente” de la Sabiduría, pero de tal manera que, sin el Hijo, que procede de dicha fuente, no se le puede llamar al Padre fuente²².

Orígenes, lejos de haber sido subordinacionista, parece más bien, haber sido el primer antisubordinacionista positivo del pensamiento cristiano: así lo entendieron especialmente Gregorio de Nisa y los demás Padres capadocios, y en parte Atanasio. La

¹⁹. Domingo Guillén, Padre es nombre de relación. Dios Padre en la teología de Gregorio Nacianceno (*Analecta Gregoriana*, Roma: 2010), 8.

²⁰. Giulio Maspero, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa* (Roma: Città Nuova, 2013), 197.

²¹. Xavier Morales, "Basile de Césarée est-il l'introducteur du concept de relation en théologie trinitaire?", 166.

²². Atanasio, *Contra los arrianos I*, 20.

estrecha dependencia de Gregorio de Orígenes en su polémica contra el subordinacionismo, dentro de su postura contra el arrianismo, confirma que Orígenes no fue el precursor del arrianismo (ciertamente no fue percibido como tal por teólogos como Gregorio, o Atanasio), como se le representó en la controversia origenista, y a veces se le sigue considerando, sino el principal inspirador de los Padres capadocios, especialmente de Gregorio de Nisa, en lo que se convirtió en la “ortodoxia” trinitaria.

Los argumentos antsubordinacionistas de Gregorio de Nisa en *In Illud: Tunc et Ipse Filius* tenían como objetivo interpretar *1Cor* 15, 28 de una manera antsubordinacionista, argumentando que el Hijo no está subordinado al Padre en su divinidad, sino sólo en su cuerpo, que es toda la humanidad. Esta demostración antsubordinacionista procede íntegramente de Orígenes. La influencia de Orígenes, teórica y exegética es evidente en cada pasaje, desde los principales pilares argumentativos hasta los detalles más sutiles de la exégesis.

En la interpretación del famoso versículo de la *1Cor* 15, 28: “Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos”, Gregorio de Nisa nos transmite algo que él había guardado de quien consideraba su maestro: las palabras de Pablo no indican la inferioridad del Hijo respecto del Padre sino la sumisión salvífica de toda la humanidad en el Cuerpo de Cristo. La humanidad de Cristo –no su divinidad– “será sometida al Padre, para que Dios sea todo en todos”.

Pero si el Padre abarca todo y entre todo está el Hijo, es claro que abarca también al Hijo. Y alguno investigará si realmente el Padre se conoce a sí mismo de la misma manera que es conocido por el Unigénito y declarará que la afirmación: *mi Padre que me envió, es mayor que yo* (*Jn* 14, 28) es verdadera en todo, en el sentido de que el Padre es mayor también en el comprender, el cual es comprendido de manera más clara y perfecta por sí mismo que como es conocido por el Hijo²³.

²³. *princ.* IV.4.8. Recoge S. Fernández en la nota 76 de su traducción: “Este fragmento griego es transmitido por Justiniano. En la teología trinitaria origeniana el Hijo está sometido al Padre (*1Cor* 15,28), pues es Hijo y es menor que el Padre (*Jn* 14,28), lo que no implica que el Hijo sea criatura, porque son muchísimos los textos, en este mismo tratado, en que queda claro que Orígenes comprende que hay una neta distinción entre las personas trinitarias y las criaturas. El Hijo está subordinado al Padre, pero al interior de la Trinidad”.

Por Gregorio de Nisa, que bebió de Orígenes²⁴, podemos llegar a escuchar la solución que él planteó al argumento de Eunomio, que tenía una visión profundamente subordinacionista de Cristo respecto del Padre. Su solución fue que ni el Padre ni el Hijo están en un sentido absoluto, sino que ambos están en una relación recíproca o *σχέσις*, la “unidad dinámica”, que I. Ramelli recoge fundamentada en Orígenes²⁵.

En Orígenes no sólo es el Hijo en el Padre, como en un esquema 'pagano' medio y neoplatónico, pero también el Padre es en el Hijo, en una reciprocidad perfecta de unidad dinámica. Orígenes suscribe esta reciprocidad porque, como argumento, no es un verdadero 'subordinacionista', sino el precursor de la línea de Nicea y Constantinopla²⁶.

Declaraciones que contradicen lo que supuestamente se convertirían en doctrinas “arrianas” se encuentran también en *princ.* IV. 4.1. –como ya hemos visto– y no sólo en la traducción de Rufino, sino también en el fragmento 31 de Marcelo de Ancyra (*ap. Eus. C. Marc.* 1,34). Sobre todo, es revelador que Gregorio de Nisa, como Marcelo, que leyó el original de Orígenes griego, le siguieron en un decidido antsubordinacionismo²⁷.

Queda abierto a través de Orígenes todo un camino que romperá en la novedad de los Padres Capadocios. Nosotros seguimos los estudios de Zizioulas que enfatiza en el Padre como fuente que no compromete la igualdad entre las personas divinas, sino que representa una novedad esencial en el pensamiento cristiano²⁸ frente a las posiciones de quienes prefieren hablar de una comunión simétrica entre las tres personas divinas²⁹, un enfoque que quizás, según ellos, reflejaría mejor una relación intratrinitaria de igualdad y reciprocidad. Aunque excede a los terrenos de nuestra investigación, escuchamos el debate en torno a cómo comprender la unidad divina y a los intentos de superar las limitaciones escolásticas promoviendo una visión más dinámica y una relación que resalte el amor y la

²⁴. Una síntesis de los primeros resultados de la investigación se presentó en *Orig. VII* (Alemania: 1997), dejando abiertas las pistas significativas que desde obras y autores contemporáneos se fueron gestando. La influencia de Orígenes sobre los Padres capadocios se dio probablemente a través de Gregorio Taumaturgo y Macrina.

²⁵. Cf. Ramelli, “The Father in the Son, the Son in the Father”, 32.

²⁶. Ramelli, *Ibid.*, 41.

²⁷. Ramelli, “Origen’s Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line”, 23-24.

²⁸. Ionnis D. Zizioulas, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia* (Salamanca, Sígueme: 2009).

²⁹. Pannenberg, Greshake y otros. Ellos prefieren referirse a una comunión simétrica entre las tres personas divinas.

comunidad perijorética como el corazón de la vida trinitaria. Optamos por las intuiciones de Orígenes, desarrollada por los Capadocios, que hemos denominado aquí “**la reciprocidad asimétrica**”.

REFERENCIAS

1. Fuentes primarias

- Orígenes. *Comentario al evangelio de Juan I y II*. Traducción Patricia Ciner. Madrid: Ciudad Nueva, 2020.
- _____. *Commentaire sur saint Jean, I Livres I-IV*. París: SC 120 Bis, 1966.
- _____. *Commento al Vangelo di Giovanni*. Milano: Bompiani, 2012.
- _____. *Sobre los Principios*. FP 27. Edición y traducción Samuel Fernández Eyzaguirre. Madrid: Ciudad Nueva, 2015.
- _____. *Entretien avec Héraclide*. Paris: SC 67, Paris: Cerf, 1960.
- _____. *Homilías sobre Jeremías*. Madrid: Ciudad Nueva, 2007.
- _____. *Homilías sobre el libro de los Números*. Madrid: Ciudad Nueva, 2011.
- _____. *Homilías sobre el evangelio de Lucas*. Madrid: Ciudad Nueva, 2014.
- _____. *Homilías sobre Isaías*. Madrid: Ciudad Nueva, 2012.
- _____. *Comentario al Cantar de los Cantares*. Madrid: Ciudad Nueva, 2007.
- _____. *Contra Celso*, Madrid: BAC, 1996.
- _____. *Tratado sobre la oración*. Madrid: Rialp, 2012.

2. Fuentes secundarias

- Anselmo. *Obras completas I y II*. Madrid: BAC, 1953.
- Atanasio. *Discurso contra los arrianos*. Introducción, traducción y notas por Ignacio de Ribera Martín, Madrid: Ciudad Nueva, 2010.
- Atenágoras. Legación en favor de los cristianos. En *Padres apologistas griegos S. II*. Introducción, traducción y notas por Daniel Ruiz Bueno, 1347-1388. 6ª ed. Madrid: BAC, 2002.
- Clemente. *Stromata IV-V*. FP 15, Ed. bilingüe de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 2003.
- _____. *Stromata VI-VIII*. FP 17, Ed. bilingüe de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 2005.
- _____. *Protréptico*, FP 21. Ed. bilingüe de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 2008.
- Eusebio de Cesarea. *Historia Eclesiástica*. 2ª ed. rev. Madrid: BAC, 1997.

- _____. *Praeparatio Evangelica*. Madrid: BAC, 2011.
- Filón de Alejandría. *Obras completas de Filón de Alejandría*. Buenos Aires: Acervo cultural, 1976.
- _____. *Obras completas*. Volumen I. Introducción, traducción y notas José Pablo Martín. Madrid: Trotta, 2009.
- _____. *Obras completas*. Volumen III. Madrid: Trotta, 2012.
- _____. *Obras completas*. Volumen IV. Madrid: Trotta, 2016.
- _____. *Obras completas*. Volumen V. Madrid: Trotta, 2009.
- _____. *Obras completas*. Volumen VI. Madrid: Trotta, 2023.
- Gregorio Taumaturgo. *Discurso de agradecimiento a Orígenes*. Madrid: Ciudad Nueva, 1990.
- Hipólito de Roma. *Contra Noetum*. Text Introduced. Edited and Translated by Robert Butterworth. London: Heythrop College, 1977.
- Ignacio de Antioquía. *Carta a los magnesios*. Introducción, traducción y notas de Juan José Ayán Calvo. 2ª ed. Madrid: Ciudad Nueva, 1999.
- Ireneo. *Contra las herejías*. I. FP 37. Madrid: Ciudad Nueva, 2022.
- _____. *Contre les Hérésies*. Livre I, t. I-II, ed. Adeline Rousseau. SC 263-264. Paris: Cerf, 1979.
- _____. *Contre les Hérésies*. Livre II, t. I-II, ed. Adeline Rousseau. SC 293-294. Paris: Cerf, 1982.
- _____. *Contre les Hérésies*. Livre III. t. I-II, ed. Adeline Rousseau. SC 210-211. Paris: Cerf, 1974.
- _____. *Contre les Hérésies*. Livre IV. t. I-II, ed. Adeline Rousseau. SC 100, 1-2. Paris: Cerf, 1965.
- _____. *Contre les Hérésies*. Livre V. t. I-II, ed. Adeline Rousseau. SC 152-153, Paris: Cerf, 1969.
- Justino. Diálogo con Trifón, en *Padres apologistas griegos S. II*. Introducción, traducción y notas por Daniel Ruiz Bueno. 6ª ed. Madrid: BAC, 2002.
- _____. Apología I y II, en *Padres apologistas griegos S. II*. Introducción, traducción y notas por Daniel Ruiz Bueno, 1019-1086. 6ª ed. Madrid: BAC, 2002.

Ricardo de San Víctor. *La Trinidad*. Ed. bilingüe de Eduardo Otero Pereira. Salamanca: Sígueme, 2015.

Teófilo de Antioquía. *A Autólico*. FP 16. Ed. bilingüe de José Pablo Martín. Madrid: Ciudad Nueva, 2004.

Tertuliano, *Contro Prassea*. Edizione critica con introduzione, traduzione italiana, note e indici a cura di Giuseppe Scarpit. Torino: Società Editrice Internazionale, 1985.

3. Diccionarios y obras de consulta

Picaza, Xabier y Nereo Silanes. *Diccionario teológico. El Dios cristiano*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992.

Vacant, Alfred, Eugène Mangenot, y Émile Amann. *DTC*, t. XII. París: Letouzay et Ané 87, 2005.

Alberigo, Giuseppe, Alfonso Ortiz García, Alberto Melloni, Lorenzo Perrone, Umberto Proch, Marc Vernard, Joseph Wohlmuth, y Panayatis Yannopoulos. *Historia de los concilios ecuménicos*. Salamanca: Sígueme, 1993.

Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann. *Magisterio de la iglesia* (2ª ed.) *El Enchiridion symbolorum definitionum*. Barcelona: Herder, 2017.

Drobner, Hubertus R. *Manual de patrología*. Barcelona: Herder, 2001.

Rivas, Fernando, Ángel Di Berardino, Giorgio Fedalto, y Manlio Simonetti. *Diccionario de Literatura Patristica*. Madrid: San Pablo, 2010.

Quasten, Johannes. *Patrología I*. Madrid: BAC, 2004.

Monaci Castagno, Adele. *Diccionario de Orígenes*. Burgos: Monte Carmelo, 2003.

Giovanni Reale, y Antiseri, Darío. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Vol. I, Antigüedad y Edad media. Barcelona: Herder, 1988.

Ramón Trevijano. *Patrología*. Madrid, BAC: 1994.

4. Origenianas

Henry Crouzel (ed.). *Origeniana Secunda: Second colloque international des études origéniennes*. Bari, 20-23 September 1977 (QVetChr 15). Rome, 1980.

- Lothar Lies (ed.). *Origeniana Quarta: Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses*. Innsbruck, 2-6 September 1985 (IThS 19). Innsbruck 1987.
- Wolfgang A. Biernert/ Uwe Kügneweg (eds.), *Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* (BETL 137), Leuven 1999.
- Lorenzo Perrone (ed.). *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian tradition. Papers of the 8th International Origen Congress*, Pisa, 27-31 August 2001, 2 vols. (BETL 164), Leuven 2003.
- Alfons Fürst (ed.). *Origeniana Tertia Decima: Origen and Philosophy- A Complex Relation. Papers of the 13th International Origen Congress*, Münster, 15-19 August 2022 (BETL), Leuven 2024 (in preparation).

6. Bibliografía secundaria por orden alfabético

- André, Paul, *Leçons paradoxales sur les juifs et les chrétiens*. Paris: Desclée, 1992.
- Andreu, Agustín. *El logos alejandrino*. Valencia: Ed. Siruela, 2009.
- Almirall, Juan. “El origen de los rangos en la jerarquía celestial”, Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2013.
- Arnou, René. “Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez S. Augustin”. *Greg* (1932): 124-36.
- _____. «Platonisme des Pères». En *Dictionnaire de theologie catholique*, t. XII, 2258-2392. París: Letouzey Ané, 1962.
- Ayán, Juan José. “Ireneo de Lyon”. En *Diccionario de Literatura Patristica*. Dirigido por Fernando Rivas Rebaque, Angelo Di Berardino, Giorgio Fedalto y Manlio Simonetti. Madrid: San Pablo, 2010.
- Badilita, Cristian. Origène, Constantin et Antoine, les modèles chrétiens des trois “fonctions sociales”. *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian tradition. Papers of the 8th International Origen Congress*, Pisa, 27-31 August 2001, 2 vols. (BETL 164), Leuven (2003): 815-827. <http://opac.regesta-imperii.de/id/1017033>
- Barrett, Charles K. *The Prologue of St John's Gospel*. London: The Athlone Press, 1971
- Barth, Karl. *L'Humanité de Dieu*. Genève: Labot et Fides, 1956.

- Bastitta Harriet, Francisco. "La tradición platónica acerca de los principios en Orígenes de Alejandría." *Diánoia* 57, nº. 68 (2012): 141-64.
- _____. "La teoría de los principios de la tradición platónica en el pensamiento de Orígenes." *Studium: Filosofía y Teología* 14, nº. 27 (2011): 5-18.
- Beaujeu, Jean. *Apulée, Opuscles philosophiques (Du Dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et Fragments*. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- Beutler, Johannes. *Comentario al evangelio de Juan*. Navarra: Verbo Divino, 2016.
- Brehier, Émile. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Classic Reprint, Paris: 2018.
- Beltrán Munar, Miguel Antonio y Joan Lluís Llinás Begon. "El dios incomprehensible de Filón y su huella en el neoplatonismo". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 27 (2010): 49-61.
- Brakke, David. *Los gnósticos: Mito, Ritual y diversidad en el cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme, 2013
- Brisson, Luc. *Porphyre. Sentences*, Paris: Vrin, 2005.
- Brown, Peter. *El mundo de la Antigüedad tardía, De Marco Aurelio a Mahoma*, 2ª ed. Madrid: Taurus, 2000.
- Brown, Raymond. *The Gospel accordign to John I-XII*. New York: Doubleday, 1966.
- Bueno Ávila, Antonio. "'Plenitud' y 'participación': Nociones estructurantes de la doctrina teológica de Orígenes de Alejandría", *Augustinianum* 50, nº. 1 (2010): 27-60.
- Buganza, Jacob. "La metafísica de Numenio", *Studium Filosofía y Teología* 24(47):5-20.
- Burkert, Walter. *Cultos místéricos antiguos*. Madrid: Trotta, 2005
- Cánovas Sánchez, José Alberto. *La tradición en la Gnosis Valentiniana y en la Iglesia Prenicena*, Tesis doctoral, Universidad Católica San Antonio, Murcia: 2006.
- Caram, Gabriela. "La concepción antropológica en Orígenes de Alejandría: preexistencia del alma y su vinculación con la apocatástasis", *Revista Internacional de Filosofía*, XXV nº.1 (2020): 119-138.
- Ciner, Patricia. *Comentario al evangelio de Juan I y II*. Traducción y edición. Madrid, Ciudad Nueva: 2020.

- _____. “Teología y experiencia mística en Orígenes: ¿una cuestión mal planteada?” *Scripta Mediaevalia* 1, n°. 1 (2015): 71-90.
- _____. “Compartiendo experiencia acerca de métodos”. *Revista Teología* LVII, 133 (2020): 53-75.
- _____. “Aproximación al éxtasis en Plotino y Orígenes”. *TyV* 43 (2002), 167-174.
- _____. “Pensar y escribir desde un paradigma de la relacionalidad: El Comentario al Evangelio de Juan de Orígenes.” *Adamantius* 23 (2017): 405-415.
- _____. “Una relectura del De Principiis a la luz del Comentario al Evangelio de Juan: La cuestión de la preexistencia.” *TyV* 55, n°. 2 (2014): 263-85.
- _____. Ciner, Patricia Andrea. “El legado de Orígenes a la teología cristiana contemporánea”. *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu*, V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Buenos Aires. <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/legado-origenes-teologia-cristiana.pdf>
- _____. “Implicancias Teológicas y Místicas de la noción de Sabiduría en Orígenes”. *Opúsculo Filosófico* 3, n°. 6 (2010).
- _____. “El amor y la unión mística en Plotino y Orígenes”. *TyV* 29 (1998): 222-236.
- _____. “La exégesis del Apocalipsis en el Comentario al evangelio de Juan de Orígenes”. *Síntesis. Revista De Filosofía* 4, n°. 1 (2017) 37-52.
- _____. “Mi alma está aferrada a ti: El camino hacia Cristo en el comentario al evangelio de Juan de Orígenes”. *Cuadernos De Teología-Universidad Católica Del Norte* 8, n°. 2 (2016): 10-33.
- Coda, Piero. *Donde uno es el otro. Tras las huellas de la matriz primigenia del amor*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2016.
- _____. *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relación*. Buenos Aires: Ágape Libros, 2018.
- Congar, Yves. *La Parola e il Soffio*. Roma: Ed. Borla. 1985.
- _____. «La “reception” comme réalité ecclésiologique». *Rev. Sc. Pg. Th.* 56 (1972): 369-403.
- Cordovilla, Ángel. *El misterio de Dios trinitario*. Madrid: BAC, 2012.
- Crouzel, Henry. *Orígenes: un teólogo controvertido*, Madrid: BAC, 1998.
- _____. *Origène et la philosophie*. Paris: Desclée, 1961.

- _____. *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paris: Ed. Croire Et Savoir, 1999.
- _____. «Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du *Commentaire sur Jean d'Origène*», *Second colloque international des études origéniennes*, Bari, 20-23 septembre 1977. Roma : QVetChr 15, 1980.
- _____. «Théologie de l'image de Dieu chez Origène». Thèse en Théologie. Université de Strasbourg, Faculté de Théologie catholique. 1956.

Daniélou, Jean. *Origène, Il genio del Cristianesimo*. Roma: Ed. Archeosofica, 1991.

_____. *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, t. I: Paris: Desclée/Cerf, 1991.

_____. *Theologie du Judéo-Christianisme*. Paris: Desclée/Cerf, 1991.

Daley, Brian E. *Cristo el Dios visible*. Salamanca: Sígueme: 2020.

Des Places, Edouard. *Numénios. Fragments*. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

de Lubac, Henry. *Histoire et Esprit : L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris: Aubier, 1950.

Dorival, Gilles. "Hellénisme et patristique grecque: continuité et discontinuité." *Antigüedad y cristianismo* 7 (1990): 27-37.

Edwards, Mark. *The Gnostic World*. New York: Routledge, 2019.

Fédou, Michel. *La Sagesse et le monde, Le Christ d'Origène*. Paris: Desclée, 1995.

_____. *Jésus Christ au fil des siècles. Une histoire de la christologie*. Paris: Editions du Cerf, 2019.

Félix, Viviana Laura. "La relación entre razón y revelación en la antropología de Justino mártir." *TyV* 52, n°. 1-2 (2011): 35-50.

Fernández Eyzaguirre, Samuel. "El propósito de la estructura del *De principiis* de Orígenes". *TyV* 55, n°. 2 (2014): 243-261.

_____. "Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana." *ScrTh* 45, n°. 1 (2013): 9-40.

_____. "El encuentro entre filosofía y revelación en el *De Principiis* de Orígenes". *Revista Philosophica*, n°. 43-44 (Semestres I-II, 2013b): 121-36.

_____. "Vinculación entre *Ser* y *Relación* en la generación del Hijo según Orígenes". *Suplementos TyV* (2012): 167–182.

- _____. “La generación del Logos como solución al problema monarquiano, según Orígenes”. *Anales de la facultad de teología* (2010): 193-229.
- _____. “El debate teológico público y oral en la Iglesia prenicena.” *TyV* 43, nº. 2-3 (2002): 216-227.
- _____. “Marcelo de Ancira y la Sabiduría de Pr 8”. *Revista Teología* LVI, 128 (2019): 77-102.

García Gual, Carlos, y M.^a Jesús Imaz. *La filosofía helenística, éticas y sistemas*. Madrid: Ed. Síntesis, 2007.

Galot, Jean. «La paternité divine : révélation et engagement». *Greg* 79, nº. 4 (1998): 687-717.

García Bazán, Francisco. *Oráculos Caldeos. Numenio de Apamea: Fragmentos y Testimonios*. Madrid: Gredos, 1991.

_____. “En los comienzos de la filosofía cristiana: La actitud de los escritores eclesiásticos y de los gnósticos ante la filosofía”. *TyV* 43, nº. 2-3 (2002): 251-68.

_____. “La Sofía gnóstica y la concepción de la mística entre los neoplatónicos”. *Studia Hermetica Journal* 2, nº. 1 (2012): 4-26.

Gironés, Gonzalo. *La divina arqueología y otros estudios*. Valencia: EDILVA, 2003.

Greshake, Gisbert. *El Dios uno y trino*. Madrid: Ed. Herder, 2001.

Grillmeier, Alois. *Cristo en la Tradición cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1997.

Guillén, Domingo. *Padre es nombre de relación. Dios Padre en la teología de Gregorio Nacianceno*. Analecta Gregoriana, Roma: 2010.

Hadot, Jean. *La formation du dogme chrétien des origines á la fin du 1er siècle*. Charleroi, 1990.

Hauschild, Wolf-Dieter. *Christologie und Humanismus bei dem “Gnostiker”*. Basilides: ZNW 68 (1977) 67-92.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal*. Trad. José Gaos, vol. I. Madrid: Ed. Tecnos, 2004.

Hemmerle, Klaus. *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*. Salamanca: Sígueme, 2005.

Hurtado Larry. Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo. Salamanca: Sígueme, 2008.

Jaeger, V. Paideia: los ideales de la cultura griega, 2ª ed. Madrid: Ed. Fondo de cultura económica, 1990.

Jonas, Hans. La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo: 21. Madrid: Siruela, 2000.

King, Karen L. *What is Gnosticism?* London, Havard University Press, 2003.

Ladaria, Luis. *La Trinidad, misterio de comunión*. 3ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2013.

_____. *El Dios vivo y verdadero*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2015.

Lomiento, Gennaro. Il dialogo di Origene con Eraclide ed i vescovi suoi colleghi sul padre, il figlio e l'anima. Bari: Adriatica editrice, 1971.

López, Silvia. “La relación del Padre y el Hijo en Orígenes (Comentario al Evangelio de Juan) Una reciprocidad asimétrica”. *TyV* 61, nº. 2 (2020): 189-215.

_____. “El rostro de Dios como fontalidad manante eterna, manifestada en el rostro asintiente receptivo del Hijo, en Orígenes de Alejandría”. En *I volti di Dio nel cristianesimo antico. Atti del 49° Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, 473-483. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 165. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2023.

Martens, Peter. Orígenes y la Escritura: vocación exegética y hermenéutica bíblica. Salamanca: Sígueme, 2018.

Maspero, Giulio y F. Mateo-Seco, Lucas. *Il misterio di Dio Uno e Trino. Manuale di Teologia Trinitaria*. Navarra: Eunsa, 2015.

_____. “Krisis en Alejandría: los comienzos de la exégesis cristiana”. *STScR* 59, nº. 137 (2022): 9-30.

_____. “Relazione e ontologia in Gregorio di Nissa e Agostino di Ippona”. *ScrTh*, 47, nº. 3 (2015): 607-641.

- Maspero, Giulio. *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*. Roma: Città Nuova, 2013.
- Markschies, Christoph. "Die valentinianische Gnosis und Marcion — einige neue Perspektiven". In *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung*, ed. By Gerhard May and Katharina Greschat. Berlin: De Gruyter, 2002.
- Martino, Gabriele. "La noción de ousía en el *Didaskalikós* de Alcínoo". *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 45; (2014): 1-27.
- _____. "Alcínoo, exposición didáctica de las doctrinas de Platón". *Revista Latinoamericana de Filosofía* XL nº. 1 (2014): 1-40.
- May, Gerhard. *Creatio ex Nihilo. The doctrine of "Creation out of Nothing"*. Edinburgh: Early Christian Thought, 1994.
- Merino, Marcelo. "Teología y filosofía en San Gregorio el Taumaturgo: Aspectos conceptuales en el «Discurso de Agradecimiento a Orígenes»." *ScrTh* 17 (1985): 227-243.
- Moingt, Joseph. *Creer en el Dios que viene. De la creencia a la fe crítica*. Bilbao: Desclée, 2015.
- _____. *El hombre que venía de Dios I*. Bilbao: Ed. Desclée, 1995.
- _____. *La théologie trinitaire de Tertullien III* Paris: Aubier, 1969.
- Moll, Sebastián. *Marción el primer hereje*. Traducción Francisco Javier Molina de la Torre. Salamanca: Sígueme, 2014.
- Montserrat i Torrens, Josep. *Los gnósticos I y II*. Madrid: Gredos, 1983.
- _____. "El platonismo de la doctrina valentiniana de las tres hipóstasis", *Enrahonar* 1 (1981): 17-31.
- _____. *Las transformaciones del Platonismo*, Barcelona: Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Barcelona, 1998.
- Moltmann, Jürgenn. *Trinidad y Reino de Dios, La doctrina sobre Dios*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Morales, Xabier. "Las operaciones personales en la teología trinitaria de Orígenes". *TyV* 58, nº. 4 (2017): 447.
- _____. "Basile de Césarée est-il l'introducteur du concept de relation en théologie trinitaire?" *REAugP* 63, nº. 1 (2017) : 141-180.

Müller, Gabriela. “Ιδέα y οὐσία en Numenio de Apamea”. *Cuadernos de Filosofía*, nº. 59 (2012): 121-40.

_____. “Dios, alma y materia. Una reconstrucción del pensamiento metafísico de Numenio de Apamea”. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, 2015.

_____. “Qué es “lo que es viviente” (ὃ ἐστὶ ζῶον) según Numenio de Apamea”. *Cuadernos De Filosofía* nº. 64 (2015b): 9-22.

_____. “Numenio y Plotino, sobre la causa segunda”. *IX Jornadas de Investigación en Filosofía* (2013): 1-21.

_____. “Patèr kai poietès: Numenio y la interpretación de Timeo 28 c 3”. *Classica-Revista Brasileira De Estudos Clássicos* 22, nº. 1 (2009): 45-52.

_____. “La doctrina de los tres dioses de Numenio”. *Revista Archai* 5 (2010): 29-36.

Nautin, Pierre. Hippolyte contre les hérésies: fragment. Etudes et textes pour l'histoire du dogme de la Trinité, 2. Paris: Cerf, 1949.

Nemeshegyi, Peter. *La paternité de Dieu chez Origène*. Paris: Desclée, 1960.

Newman, John Henry. *La fe y la razón. Sermones universitarios*. Introducción, traducción y notas por Aureli Boix. Madrid: Encuentro, 1993.

Orbe, Antonio. “Orígenes y los monarquianos”. *Gregoriarum* 72.1 (1991): 39–72.

_____. Introducción a la teología de los siglos II y III. Salamanca: Sígueme, 1989.

_____. “Elementos de teología trinitaria en el *Adversus Hermogenem*” 17-18, 45, *Greg* 39 (1958): 706-746.

_____. *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo: estudios valentinianos*. Roma: Universidad Gregoriana, 1958.

_____. Cristología gnóstica I, Introducción a la soteriología de los siglos II y III. Madrid: BAC, 1976.

O’Brien, Carl. “The Origin in Origen: Christian Creation or Platonic Demiurgy?”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 54.1, nº. 2 (2007): 169-77.

Pannenberg, Wolfhart. Teología Sistemática I. Madrid: UPCO, 1992.

Paul, André. Leçons paradoxales sur les juifs et les chrétiens, Paris: Desclée, 1992.

Pearson, Birger. *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*. Minneapolis, Fortres Press, 2007.

Prinzivalli, Emmanuella y Manlio Simmonetti. *La teología de los primeros cristianos (siglos I al IV)*. Madrid: BAC, 2021.

Polanco, Rodrigo. Hans Urs von Balthasar I. Ejes estructurantes de su teología. Madrid: Ediciones Encuentro, 2021.

Puech, Henri-Charles. "Où en est le problème du gnosticisme". *Revue de l'Université de Bruxelles* XXXIX (1935) : 137-58.

Quispel, Gilles. "Origen and the valentinian Gnosis." *VC* (1974): 29-42.

Rahner, Karl. Theos en el Nuevo Testamento, en *Escritos de Teología I*. Madrid: Taurus, 1963.

Ramelli, Ilaria. "Origen the Christian Middle/Neoplatonist: new arguments for a possible identification". *Journal of Early Christian History* 1, nº. 1 (2011): 98-130.

_____. "The Father in the Son, the Son in the Father in the Gospel of John: Sources and Reception of Dynamic Unity in Middle and Neoplatonism, 'Pagan' and Christian". *JBR* 7, nº1 (2020): 1-36.

_____. "Origen's Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line." *VC* 65, nº. 1 (2011): 313-356.

_____. "Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism". *VC* 63, nº. 3 (2009): 217-263.

Reale, Giovanni y Antiseri, Darío. *Historia del pensamiento filosófico y científico I*, Barcelona: Herder, 1988.

Rius Camps, Josep. "Comunicabilidad de la Naturaleza de Dios según Orígenes". *Orientalia Christiana Periodica* (1968): 1-35.

_____. *La Trinidad en la tradición prenicena*. Salamanca: Secretariado Trinitario (1973): 189-213.

_____. "¿Subordinacionismo en Orígenes?", en *Actas del IV Congreso Internacional sobre Orígenes*. Innsbruck (1985): 154-186.

Rivas, Fernando. *San Justino, intelectual cristiano en Roma*. Madrid: Ciudad Nueva, 2016.

_____. “Y el Logos se hizo Palabra”, en *El lenguaje de Dios, la teología formulada a partir de la Biblia*. Ed. Santiago Guijarro Oporto, 51-71. Salamanca: PPC, 2023.

Robertson, David. *Word and meaning in ancient Alexandria: theories of language from Philo to Plotinus*. New York: Routledge, 2007.

Robertson, John M. *Christ as Mediator: A Study of the Theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and Athanasius of Alexandria*. USA: Oxford University Press, 2007.

Rousseau, Adelin. “La doctrine de saint Irenée sur le préexistence du Fils de Dieu da Dém. 43”, *Le Muséon* 89 (1971): 5-42.

Samaranch, Francisco. “Creencia y Filosofía, Siglos I.-III d.C.”. *Endoxa: Series filosóficas* 1 (1993): 109-47.

Scarpato, G. “Introduzione”, en *Contro Prassea, Edizione critica con introduzione, traduzione italiana, note e indici a cura di Giuseppe Scarpato*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1985.

Schulz, Michael. “La cuestión del ser y la Trinidad”. *TyV* 50, nº. 1-2 (2009): 165-184.

Sesboué, Bernard y Joseph Wolinski. *El Dios de la salvación*. En *Historia de los dogmas I*. Traducción por Alfonso Ortiz García. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004.

Sfameni Gasparro, Giulia. “Preexistencia”. En *Diccionario de Orígenes*. Dirigido por Adele Monaci Castagno, 736-744. Burgos: Ediciones Monte Carmelo, 2003.

Simonetti, Manlio. “Il problema dell’unità di Dio da Giustino a Ireneo” *Studi sulla cristología del II e III secolo. Studia Ephemeridis Agustinianum* 44, Roma (1993): 71–107.

_____. ” Il problema dell’unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi” *Studi sulla cristología del II e III secolo. Studia Ephemeridis Agustinianum*, 44; Roma: (1993): 183–215.

_____. *Origene esegeta e la sua tradizione*. Morcelliana: Brescia, 2004.

_____. “Justino”. En *Diccionario de Literatura Patristica*. Dirigido por Fernando Rivas, Angelo Di Berardino, Giorgio Fedalto y Manlio Simonetti, 1008-1010. Madrid: San Pablo, 2010.

- _____. “Dios (Padre)”. En *Diccionario de Orígenes*. Dirigido por Adele Monaci Castagno, 236-248. Burgos: Ediciones Monte Carmelo, 2003.
- Soler, Fernando. “Mística del Logos y contemplación del Padre en Orígenes. Aproximaciones desde el comentario a Juan”. *TyV* 59, nº. 4 (2018): 503-18.
- _____. “La interpretación origeniana de Jn 1, 1-2: identidad del Logos en clave de relación”. *TyV* 57, nº. 1 (2016): 67-94.
- _____. “Acercamientos al vocablo λόγος en el Comentario a Juan de Orígenes”. *TyV* 55, nº. 2 (2014): 287-299.
- Sorabji, Richard. *Time, creation, and the continuum: theories in antiquity and the early Middle Ages*. London: Duckworth, 1983.
- Splett, Jörg. “Dialektik Des Tuns -Dialogik-Person-Sein In Trinitarischer Analogie”. *Theologie und Philosophie* 61, nº. 2 (1986): 161-175.
- Studer, Basil. *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993.
- _____. “La teología trinitaria in Agostino d’Ippona. Continuità della tradizione accidentale?”. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, (1994): 161-177.
- Tzamalikos, Panayiotis. *Origen: Cosmology and Ontology of Time*. Bélgica: Brill: 2006.
- _____. “Origen and the Stoic View of Time”, *Jstor* vol. 52, nº.4 (1991): 535-561.
- Theissen, Gerd. *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- Tomás García, Jorge. “El *Didaskalikós* de Alcínoo: sistematización de la doctrina platónica y una propuesta de traducción”. *Revista Symbolos* (2018): 905-917.
- Trostyanskiy, Sergey. “Philosophical rhetoric and the 'divine embodiment' in Origen of Alexandria”. *Arc* 41 (2013): 75-100.
- _____. “Reading Origen of Alexandria from the perspective of contemporary semantics”. *Union Seminary Quarterly Review* 63, nº. 3-4 (2012): 34-43.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *Monarquía y Trinidad*. Madrid: UPCO, 1996.
- _____. *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano*. Madrid: UPCO, 1999.

- _____. “Tres notas sobre el *Contra Noetum* hipolitano”. *Estudios eclesiásticos* 72 (1997): 309-339.
- Vigorelli, Ilaria. “Basilio de Cesarea y su enfoque en la relación (σχέσις) en la disputa trinitaria con Eunomio”. *Theologica Xaveriana* 67, n°. 183 (2017): 209-235.
- _____. “Identità relazionale e formazione. Fondamenti, pratiche e questioni aperte”. *EDUCS, Serie Estudios*, 2022.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Teodramática/4: La acción*. Vol. 11. Madrid: Encuentro, 1995.
- Von Harnack, Adolf. *Marcion: The Gospel of the Alien God*. Wipf and Stock Publishers, 2007.
- Von Rad, Gerard. *Teología de las tradiciones proféticas de Israel, Teología del Antiguo Testamento II*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Waers, Stephen. “Monarchianism and Two Powers: Jewish and Christian Monotheism at the beginning of the Third Century”. *VC* (2016): 93-113.
- Williams, Michael A. *Rethinking “Gnosticism”: an argument for dismantling a dubious category*. Princeton: Princeton University, 1996.
- Whittaker, Jonh. “Numenius and Alcinous on the First Principle”. *Phoenix* 32, n°. 2 (1978): 144-154.
- _____. *Alcinoos. Enseignements des doctrines du Platon*. Traduit par: Pierre Louis Paris: Les Belles Lettres, 2022.
- Widdicombe, Peter. *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*. New York: Oxford, 2004.
- _____. “Justin Martyr and the fatherhood of God”. *Laval Théologique et Philosophique* 54, n°. 1 (1998): 109–126.
- Williams, Michael A. *Rethinking “Gnosticism”: an argument for dismantling a dubious category*. Princeton: Princeton University, 1996.
- Wolinski, Joseph. “De la economía a la teología (siglo III)”, en Sesboüe, Bernard. *Historia de los dogmas, Tomo 1: El Dios de la salvación*. Salamanca: Ed. Secretariado Trinitario, 1995.
- Zañartu, Sergio. “Notas sobre el pensamiento trinitario de Tertuliano en *Adversus Praxeam*”. *TyV*, 55, n°. 3 (2014): 405-434.

- _____. “El origen del universo y del hombre según Filón de Alejandría en su libro *De Opificio Mundi*”. *TyV* 22 (1981): 31-50.
- _____. “Y el Logos era Dios. Comentario de Orígenes al Evangelio de Juan”. *Revista Teología* XLIX (2012): 91-100.
- Zizioulas, Ionnis D. *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*. Salamanca, Sígueme: 2009.
- Zumnstein, Jean. «Processus de relecture et réception de l'Écriture dans le quatrième évangile», *Estudios bíblicos* LXX (2012):37-54. 40.