



FACULTAD DE TEOLOGÍA

**DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y
FUNDAMENTAL**

CRISTOLOGÍA DE LA PALABRA EN ORÍGENES

(ESTUDIO DEL COMENTARIO AL EVANGELIO DE JUAN, LIBROS I-II)

TRABAJO PARA LA OBTENCIÓN DE LA LICENCIATURA EN TEOLOGÍA

AUTOR: LUIS MIGUEL FLORES BLANCAS, S. DE J.

DIRECTOR: PROF. MAREK RACZKIEWICZ, CSSR

MADRID, ENERO 2015



FACULTAD DE TEOLOGÍA

**DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y
FUNDAMENTAL**

CRISTOLOGÍA DE LA PALABRA EN ORÍGENES

(ESTUDIO DEL COMENTARIO AL EVANGELIO DE JUAN, LIBROS I-II)

TRABAJO PARA LA OBTENCIÓN DE LA LICENCIATURA EN TEOLOGÍA

AUTOR: LUIS MIGUEL FLORES BLANCAS, S. DE J.

DIRECTOR: PROF. MAREK RACZKIEWICZ, CSSR

MADRID, ENERO 2015

ÍNDICE

SIGLAS Y ABREVIATURAS.....	6
INTRODUCCIÓN.....	7
I. EL LOGOS EN DIOS.....	12
1. EL LOGOS EN EL PRINCIPIO.....	12
1.1. Dios principio del Logos.....	14
1.2. Dios paradigma del Logos.....	19
1.3. El Logos como Sabiduría.....	24
2. IDENTIDAD DEL LOGOS.....	28
2.1. La Sabiduría.....	28
2.2. El Logos.....	32
3. EL LOGOS JUNTO AL PADRE.....	39
3.1. Presencia eterna del Logos.....	40
3.2. Individualidad y divinidad del Logos.....	44
3.3. Unidad y diversidad en Dios.....	47
4. CREACIÓN POR MEDIO DEL LOGOS.....	50
4.1. Cuestiones preliminares.....	50
4.2. El Todo incluye el Espíritu Santo.....	52
4.3. El Todo excluye los aspectos del Logos.....	56
4.4. El Todo excluye el mal.....	57
CONCLUSIÓN.....	60
II. EL LOGOS EN LA CARNE.....	62
1. NACIMIENTO DEL LOGOS EN LA CARNE.....	62
1.1. Las venidas del Logos a los hombres.....	63
1.2. El misterio de la encarnación del Logos.....	67
1.3. Realización histórica del misterio.....	72
1.4. Contemplación del misterio.....	78
2. OBRA SALVÍFICA DEL LOGOS.....	82
2.1. Iluminación.....	82
2.2. Revelación.....	85
2.3. Redención.....	86
3. LA ESCRITURA COMO CUERPO DEL LOGOS.....	89
3.1. Don divino.....	90
3.2. Palabra salvadora.....	93
3.3. Presencia del bien.....	95
3.4. Acoger al Logos.....	98
CONCLUSIÓN.....	102
CONCLUSIÓN GENERAL.....	104
BIBLIOGRAFÍA.....	110

SIGLAS Y ABREVIATURAS

<i>BAC</i>	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i>
<i>BP</i>	<i>Biblia Patristica</i>
<i>Epid</i>	<i>Demostración de la predicación Apostólica (Epideixis), de Ireneo</i>
<i>Greg</i>	<i>Gregorianum</i>
<i>DO</i>	<i>Diccionario de Orígenes</i>
<i>OrChrP</i>	<i>Orientalia Christiana Periodica</i>
<i>Orig.</i>	<i>Origeniana</i>
<i>Orig. II</i>	<i>Origeniana Secunda</i>
<i>Orig. III</i>	<i>Origeniana Tertia</i>
<i>Orig. IV</i>	<i>Origeniana Quarta</i>
<i>Orig. V</i>	<i>Origeniana Quinta</i>
<i>Orig. VI</i>	<i>Origeniana Sexta</i>
<i>Orig. VII</i>	<i>Origeniana Septima</i>
<i>Orig. VIII</i>	<i>Origeniana Octava</i>
<i>PUG</i>	<i>Pontificia Università Gregoriana</i>
<i>RDFUCR</i>	<i>Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica</i>
<i>RechAug</i>	<i>Recherches Augustiniennes</i>
<i>SCh</i>	<i>Sources Chrétiennes</i>
<i>ScM</i>	<i>Scripta Medievalia</i>
<i>SM</i>	<i>Studia Missionalia</i>
<i>TV</i>	<i>Revista Teología y Vida</i>
<i>VChr</i>	<i>Vetera Christianorum</i>
<i>VD</i>	<i>Verbum Domini</i>

Obras de Orígenes

<i>ClO</i>	<i>Comentario al Evangelio de Juan</i>
<i>CC</i>	<i>Contra Celso</i>
<i>FrIo</i>	<i>Fragmentos sobre Juan</i>
<i>Prin</i>	<i>De Principiis</i>

INTRODUCCIÓN

Benedicto XVI en su exhortación apostólica *Verbum Domini* habla de una «Cristología de la Palabra» presente en la tradición patristica y medieval, que tiene su fundamento en la comprensión de las palabras de la *Carta a los Hebreos* 1, 1-2: «En distintas ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres por los Profetas. Ahora en esta etapa final, nos ha hablado por el Hijo, al que ha nombrado heredero de todo, y por medio del cual ha ido realizando las edades del mundo». Es por esto que en dicha tradición es posible percibir la convicción de que Dios se expresa ya por medio de su creación, puesto que ésta es obra de la Trinidad por medio del Verbo divino. Esta comunicación de Dios en la creación tiene a favor el testimonio de la historia que narra el Antiguo Testamento, historia en la que Dios comunica su Palabra. Y la comunicación de Dios al mundo por medio de su Palabra se cumple de modo insuperable en la encarnación del Verbo. Por lo tanto, en esta revelación del misterio de Dios, donde Jesús se manifiesta como Palabra divina que se entrega al mundo y que cumple en cada momento la voluntad del Padre, es dado el testimonio mayor no sólo del fundamento último de la realidad, sino también de la realización del amor de Dios hacia la criatura¹.

Uno de los autores que cita Benedicto XVI, al desarrollar lo que él llama «Cristología de la Palabra» es Orígenes. La cita que menciona pertenece a la obra más polémica del Alejandrino, a saber *De Principiis*. En ella aparece la idea de que el Hijo de Dios, que es su Palabra y Sabiduría, es el único que conoce al Padre y el único que lo da a conocer. Dicha revelación cuenta con el hecho de que el Hijo toma la forma limitadísima del cuerpo para mostrar la plenitud divina².

Siguiendo la indicación de Benedicto XVI y su nota sobre Orígenes nos propusimos entrar en contacto con la obra del Maestro nacido en Alejandría en torno al año 185, intentando buscar esa «Cristología de la Palabra» aludida por el Obispo de Roma. Dada la amplitud y complejidad de la obra del Alejandrino hemos limitado la búsqueda a los dos primeros libros de su *Comentario al Evangelio de Juan*, que

¹ Cf. *VD* 11.

² Cf. *Prin* I, 2, 8.

Orígenes comenzó a escribir durante el periodo de su vida en Alejandría, en torno al 225, a petición de su amigo Ambrosio, que habiendo pertenecido a la Gran Iglesia pasó a la secta valentiniana, para regresar nuevamente a la ortodoxia con ayuda de Orígenes. La elaboración del *Comentario* fue brevemente interrumpida y retomada durante un viaje a Palestina en torno al año 230, especialmente el libro quinto. Una nueva interrupción, debida a una fuerte controversia que lleva a Orígenes a instalarse definitivamente en Cesarea, condicionó que la obra fuera terminada sólo después del año 232³.

Al periodo de Alejandría, se atribuye también la elaboración de otras grandes obras. Entre ellas se encuentra el *De Principiis*, que fue realizado contemporáneamente a los primeros libros del *Comentario al Evangelio de Juan*, que hemos elegido para nuestro estudio. La primera obra, arriba mencionada, ha llegado a nuestros días por medio de la traducción latina de Rufino⁴, mientras que de la segunda, conservamos libros enteros y fragmentos, en la lengua original de nuestro autor. En ambas obras, se puede percibir un material común e intenciones parecidas. Esto ha ayudado a clarificar el pensamiento del Alejandrino, distinguiéndolo de sus traductores⁵ y las diversas interpretaciones que se dieron cita unos años después de la muerte del Maestro de Alejandría alrededor del año 253-54⁶.

El *Comentario al Evangelio de Juan*, cuya elaboración es paralela a la vida de Orígenes, representa no sólo el primer comentario ortodoxo al Evangelio en cuestión⁷, puesto que el gnóstico valentiniano Heracleón había previamente realizado el suyo⁸,

³ Una biografía más completa sobre la vida y obra de Orígenes se puede consultar en H. CROUZEL, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, BAC, Madrid 1998, 5-56.

⁴ En Oriente, los autores de la *Philocalia*, Basilio de Cesarea y Gregorio de Nacianzo, nos han conservado sustancialmente íntegra, en griego, la larga sección de *Prin 3*, 1-24 sobre el libre albedrío, y la de *Prin 4*, 3, 1-11, sobre la exégesis escriturística. Cf. M. SIMONETTI, *Principios*, DO, 744-746.

⁵ Cf. El ensayo de M. FÉDOU, *La saggese et le monde. Essai sur la christologie d'Origène*, Desclée, Paris 1995. También P. CINER, *Una relectura del De Principiis a la luz del Comentario al Evangelio de Juan. La cuestión de la preexistencia*, TV 55 (2014) 263-285.

⁶ Las controversias más fuertes tendrán lugar a partir del siglo IV en adelante. Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975, 15-22.

⁷ El comentario origeniano al Evangelio de Juan fue para toda la Iglesia griega un modelo de explicación bíblica, fue copiado, imitado y conservó un valor inestimable. Cf. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Oeuvres Complètes XVI, Cerf, Paris 2002, 47.

⁸ Heracleón fue un gnóstico valentiniano que vivió a mediados del siglo II. De su comentario conocemos algunos fragmentos citados por Orígenes, quien lo retiene anterior a su generación. Cf. H. CROUZEL, *Orígenes...*, o.c, 65.

sino también un ejemplo en el que confluye la unidad entre el pensamiento del exegeta y la tradición anterior. Esto hace de Orígenes «no sólo un brillante teólogo, sino también un testigo ejemplar de la doctrina que transmitía»⁹. Además, en el *Comentario* se pueden percibir las controversias de la época en la que fue escrito. Así, se aprecia un fuerte acento anti-gnóstico y anti-marcionita en las cuestiones sobre la interpretación de la Escritura, especialmente en los textos que eran de interés para los grupos heterodoxos, particularmente algunos pasajes de Juan y Pablo¹⁰.

En los preámbulos al *Comentario del Evangelio de Juan*, Orígenes confiesa abiertamente que «después de todos los frutos de los Profetas hasta el Señor Jesús, ha despuntado el Logos completo»¹¹. El contexto, en el que nuestro autor hace semejante afirmación, parece suponer que es Dios quien ofrece al mundo el don de su Palabra, la cual se va manifestando poco a poco hasta darse a conocer plenamente en la presencia del Logos hecho carne. Dicha presencia está ordenada para dar a conocer al mundo no sólo el misterio de Dios y su amor por los hombres, sino también su salvación. De ahí que, en la obra citada, encontramos ciertas reflexiones que permiten observar algunos aspectos de la cristología del Alejandrino, que brota de la recepción de la Palabra.

El trabajo presente es un esfuerzo por entrar en el estilo teológico de Orígenes, analizando los primeros libros del *Comentario al Evangelio de Juan*, teniendo como hilo conductor su cristología y, al mismo tiempo, mirando cómo trabaja en el ambiente cultural de la Alejandría del siglo III¹². Para ello nos valemos de los consejos metodológicos de los grandes estudiosos jesuitas, Antonio Orbe¹³ y Henri de Lubac¹⁴, evitando así perdernos en el amplio mundo de la patrística pre-nicena. La lectura pausada y serena del Maestro Orígenes ha sido el momento más importante del trabajo, tiempo de escucha, diálogo y recepción, centrando la atención en uno de los grandes temas o el tema fundamental de su obra, la cristología. Situarnos en el ambiente cultural que rodea al Alejandrino, permite apreciar la diversidad de pensamientos y tradiciones

⁹ BENEDICTO XVI, *Los Padres de la Iglesia. De Clemente de Roma a san Agustín*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2008, 57.

¹⁰ Cf. F. COCCHINI, *Pablo e Origene nel periodo alessandrino*, *Orig. V*, 166-173.

¹¹ *Clo I*, 2, 14.

¹² Cf. *Orig.* VIII. Donde se ofrece un amplio repertorio de artículos sobre el contexto histórico y cultural en que vivió Orígenes.

¹³ Cf. A. ORBE, *La patrística y el progreso de la teología*, *Greg 50* (1969) 543-570.

¹⁴ Cf. H. DE LUBAC, o.c., 36.

propios de la Gran Iglesia de la época, además de las corrientes gnósticas y heréticas, junto a las del pensamiento judío y filosófico. Esto ayuda a no proyectar ideas o interrogativos ajenos a la época y al interés de nuestro autor.

De fundamental importancia ha sido el consejo de situarnos con modestia y humildad ante la ciencia, las categorías y forma teológica de nuestro autor, dado que no pretendemos ni hacer apología de Orígenes, ni mucho menos formar parte de las sospechas que han alimentado a lo largo de los años sus detractores¹⁵. Pretendemos, más bien, entrar en esa alma modesta y al mismo tiempo fascinante que ha permanecido invisible a lo largo del pensamiento cristiano y aprender de ella. En Orígenes, cada cosa es dicha con firmeza, claridad y modestia, a veces desconcertante y en ocasiones con pequeñas fórmulas, llenas de profundidad en sus intelecciones, lo cual hace de él un genio, amante de Dios y su Iglesia. En efecto, confiesa Hans Urs von Baltasar: «El pensamiento origeniano no es otra cosa sino la réplica de su único objeto: Dios que es Voz, Palabra, Verbo; Voz que penetra el corazón como la espada de fuego, Palabra que no deja de murmurar al mundo, con ternura sobrenatural, nuevos secretos del amor, Verbo que es el reflejo y el esplendor de la belleza inaccesible del Padre»¹⁶. Ahora bien, de lo apenas dicho postulamos que la reflexión que hace Orígenes sobre Cristo tiene como fundamento último la Escritura, o dicho en términos del Alejandrino: «el lenguaje divino»¹⁷.

No contamos con una traducción del *Comentario al Evangelio de Juan* de Orígenes al castellano, por ello tomamos como base para nuestro trabajo la versión italiana de Eugenio Corsini¹⁸ y la edición francesa de Cécile Blanc¹⁹. Dicho esto, es necesario subrayar que las traducciones del *Comentario* aquí realizadas son nuestras. En la traducción tratamos de ser fieles al texto griego en la medida de nuestros limitados conocimientos de la lengua del Alejandrino. Por esto último damos especial confianza a la traducción de Corsini, cotejando siempre, a la hora de hacer matices, con la

¹⁵ Cf. H. DE LUBAC, *o.c.*, 15-46. El autor presenta un resumen de los detractores de Orígenes a lo largo de la historia.

¹⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Origene, Il mondo, Cristo e la Chiesa*, Jaca Book, Milano 1972, 87.

¹⁷ *Clo* I, 15, 90.

¹⁸ ORIGENE, *Commento al vangelo di Giovanni*, introduzione, traduzione e note a cura di E. CORSINI, UTET, Torino 1986.

¹⁹ ORIGENE, *Commentaire sur S. Jean*, I, texte grec, avant-propos, traduction et notes par C. BLANC, Ed. Cerf, Paris 1966.

traducción de Cécile Blanc. También hemos tenido en cuenta la versión italiana de Vito Limone²⁰.

La biografía origeniana es abundantísima. En nuestro trabajo nos hemos ceñido a aquellos estudios que tratan directamente el *Comentario al Evangelio de Juan* y los que pueden echar luz sobre el pensamiento de Orígenes, el Maestro Alejandrino profundamente entregado al Logos de Dios.

Respecto al modo de citar el *Comentario al Evangelio de Juan* de Orígenes, lo hacemos de la siguiente manera: La abreviatura *CJo* indica el nombre de obra del Alejandrino, seguidamente señalamos el libro correspondiente en número romano (I), a lo que sigue la indicación del capítulo con numeración arábiga (2), y finalmente el párrafo (3).

Por consiguiente, nos disponemos a realizar un recorrido por los dos primeros libros del *Comentario al Evangelio de Juan* de Orígenes, teniendo como hilo conductor su cristología de la Palabra. Dividimos el trabajo en dos partes. La primera parte, la dedicamos al estudio del Logos en Dios, donde la reflexión cristológica nos introduce en el ámbito intra-divino, lo cual da a conocer la condición original del Logos y la consecuencia que esto tiene en el ser mismo de Dios. La reflexión sobre Dios, en el que se da de modo ordenado la unidad y la diversidad, tendrá un fuerte acento trinitario. En la segunda parte, dedicada al Logos en la carne, presentaremos la función del Logos en relación con el mundo. En ella abordaremos cuestiones relativas a la venida del Logos al mundo, así como el tema de su obra salvadora y su presencia en la historia por medio de las Escrituras, un “cuerpo” especial del Logos.

Dicho esto, nos adentramos en el mundo de Orígenes esperando que poco a poco vaya entregando a nosotros la hondura y profundidad de reflexión, característica común a los Padres, estableciendo una conversación que permita percibir el latido de ese corazón amante del Misterio divino.

²⁰ ORIGENE, *Commento al vangelo di Giovanni*, testo greco, introduzione, traduzione e note a cura di V. LIMONE, Bompiani, Milano 2013.

I. EL LOGOS EN DIOS

Una observación que hace Orígenes, en las cuestiones previas del *Comentario al Evangelio de Juan*, es que el evangelista «habla de alguien de quien se puede trazar una genealogía humana, pero comienza de aquel que no tiene ninguna genealogía humana»²¹. Procediendo de esta manera, el evangelista confiesa de modo más transparente la divinidad de Jesús en comparación con los otros evangelistas, quienes se ocupan de enfatizar otros aspectos del Hijo de Dios. Por esto Juan tuvo mayor ciencia divina, dado que «ha anunciado al Logos encarnado de la manera más digna de él»²². Esto queda manifiesto, según el Alejandrino, si atendemos y acogemos las palabras que Juan pone en boca de Jesús: «Yo soy la Luz del mundo» (Jn 8, 12), «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6), «Yo soy la resurrección» (Jn 11, 25), «Yo soy la puerta» (Jn 10, 9), «Yo soy el buen Pastor» (10, 11); y las mencionadas en el Apocalipsis: «Yo soy el Alfa y la Omega, el primero y el último, el principio y el fin» (Ap 22, 13). Pero también si entendemos adecuadamente uno de los títulos dados a Cristo únicamente por Juan, a saber Logos. En estas afirmaciones, que desarrollará a lo largo del *Comentario*, se percibe la convicción y fe de nuestro autor al respecto de Cristo.

1. EL LOGOS EN EL PRINCIPIO

Cuando Orígenes introduce el segundo libro de su *Comentario al Evangelio de Juan*, hace un resumen de las investigaciones contenidas en el primero, donde ha tocado varios temas antes de abordar el Evangelio. En el comentario hace un esfuerzo por responder algunas preguntas que surgen de las observaciones a la narración de Juan, el cual declara:

En el principio era el Logos
y el Logos era con Dios,
y el Logos era Dios.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος

²¹ Clo I, 6, 21.

²² Clo X, 7, 32.

Las preguntas que surgen al Alejandrino a raíz de la afirmación del evangelista son tres: ¿Cuál es el principio en que era el Logos? ¿Quién es el Logos que era en el principio? ¿En qué modo el Logos era con Dios? Esto permite a nuestro autor elaborar respuestas profundamente teológicas, teniendo en cuenta las discusiones de su entorno. Por una parte, las que se refieren a la divinidad, su unidad y pluralidad; por otra, interrogantes al respecto de Cristo, su divinidad y humanidad. En el desarrollo de sus respuestas podemos percibir los fundamentos de su cristología, elaborada básicamente a partir de la Escritura.

La primera pregunta planteada por Orígenes al texto de Juan es sobre el término principio (ἀρχή). ¿Cuál es ese principio en el que era el Logos? Consciente de que el término cuenta con una variedad de significados presentes no sólo en el ámbito del pensamiento griego, sino también en el bíblico, Orígenes opta de modo especial por el segundo sin dejar de lado el primero para elaborar sus reflexiones. Esto es palpable en el método emprendido por el Alejandrino, en el que recoge pasos de la Escritura donde aparece el término en cuestión, observando el sentido en que es empleado, para posteriormente discernir si el significado encontrado puede o no ayudar en la intelección del texto examinado. De este modo el tono dominante en toda su elaboración teológica será el llamado lenguaje divino (κατὰ τὸν θεῖον λόγον). De dicha fuente recogerá algunos elementos para descubrir e ilustrar el significado profundo del término ἀρχή y dar respuesta a la cuestión²³.

El maestro de Alejandría recoge siete significados del término ἀρχή, algunos de ellos pueden tener valor para la interpretación de Jn 1, 1, otros no. Sin embargo, cada uno de estos significados permite ver la profundidad y variedad contenida en el término mismo. Así pues, principio puede entenderse en el sentido de inicio de un camino o de una actividad. También se puede entender en el sentido de origen. Además, se puede entender tanto en el sentido de causa material, como de causa formal o de causa agente. Por último, puede entenderse en el sentido de los primeros elementos de una cosa que se aprende, como es el caso del alfabeto respecto a la gramática²⁴. Sería interesante exponer cada uno de los significados recopilados por el valor que tienen, pero dado el

²³ Cf. *Cl*o I, 16, 90.

²⁴ Cf. *Cl*o I, 16-18.

límite e interés de nuestro trabajo, simplemente los enunciamos y abordamos aquellos que interesan para el desarrollo de nuestro tema.

1.1. Dios principio del Logos

Orígenes examina el término principio en el sentido de origen (γένεσις). El primer texto que recoge de la Escritura es: «En el principio Dios creó el cielo y la tierra» (Gn 1, 1), donde el término principio tiene el sentido de origen o inicio de la creación, el cual está relacionado con el acto creador de parte de Dios. El segundo texto dice: «Este es el principio de la creación material del Señor, hecho para ser burla de los ángeles» (Jb 40, 19), al igual que en el paso anterior el término principio es usado para indicar el inicio de la creación y su fuente originaria en Dios. A partir de estas observaciones, el Alejandrino interpreta los textos, haciendo afirmaciones polémicas al respecto de la creación, lo cual no perjudica lo esencial de su razonamiento²⁵. El fondo de su argumento recae en la certeza de que todos los seres tienen su origen en Dios. En consecuencia, el término principio sugiere una relación con su origen, que subraya la dependencia en el orden a la existencia de las criaturas respecto del Creador. Una vez aclarado el sentido del término declara:

En este sentido de principio, como origen, podríamos tomar las palabras de la Sabiduría: «Dios me creó principio de sus caminos, en vista de sus obras» (Pr 8, 22). Estas palabras pueden reconducirse al primer significado de principio, es decir como inicio de un camino, por eso dice: «Dios me creó principio de sus caminos». No diría un absurdo quien afirmase a Dios principio de todo diciendo: principio del Hijo es el Padre, principio de las criaturas es el Creador, y en una palabra, principio de todo es Dios. Aquel confirmaría su afirmación por medio de las palabras: «En el principio era el Logos» (Jn 1, 1) entendiéndolo por Logos al Hijo, puesto que estar en el Padre es ser en el principio²⁶.

La alusión al libro de Proverbios sirve a Orígenes para insistir en que el término principio tiene sentido de origen (γένεσις), de ahí que la Sabiduría reconozca tener su

²⁵ Cf. *Clo* I, 17, 96-100.

²⁶ *Clo* I, 17, 101-102.

origen último en Dios. El Alejandrino no da mayores detalles, solamente reconduce el texto a una explicación ya dada, en la que apunta que principio puede ser entendido en el sentido de inicio de un camino, donde el camino es obrar rectamente. Parece que nuestro autor da un salto a sus proposiciones sacando de repente la conclusión de sus argumentos, para aplicarlos apresuradamente a la divinidad. No es así, todo lo anterior ha preparado el camino para afirmar rotundamente que hay un solo principio divino de todos los seres, ese principio es denominado Dios.

Dios es el origen de todas las cosas, o mejor dicho de todos los seres. Estos seres son nominados por nuestro autor en relación a su origen. Relación que permite establecer una distinción no sólo entre el origen y lo originado, sino también entre los distintos seres originados por Dios. Es Padre en cuanto origen del Hijo, Creador en cuanto origen de las criaturas. En consecuencia, Dios es origen de todo ser, él mismo no lo recibe de otro. Él es la fuente del ser que ha donado al Hijo y a las criaturas²⁷.

Orígenes comenzaba su explicación tratando de encontrar el sentido profundo del término principio en el sentido de origen, para ello recurría a los textos de Génesis, Job y Proverbios, que representan el lenguaje divino en apoyo a su intelección. Con Génesis y Job, ilustra que las criaturas ahí mencionadas tienen su origen en Dios, por esto recibe el nombre de Creador. En cambio con la referencia a Proverbios, expresa su convicción de que la Sabiduría ahí nombrada tiene también su origen en Dios, por lo cual es denominado Padre. Si tenemos presente este orden en el discurso de nuestro autor, podremos entender y encontrar la conexión con la conclusión, en la que distingue esos dos tipos de seres, el Hijo y las criaturas, que tienen un único origen, Dios. Pero podríamos preguntar ¿si esos dos tipos de seres, que tienen su origen en Dios, gozan del mismo rango o bien hay una distinción aludida en los términos empleados para designar tanto al origen como lo originado?

Anteriormente se ha mencionado una diferencia establecida por Orígenes entre Dios y los seres originados por él. La distinción era ilustrada mediante la terminología empleada, lo cual permite concluir que se trata de una distinción de relación. No es de

²⁷ Cf. H. CROUZEL, *Orígenes...*, o.c., 256.

menor importancia este detalle cuando se está buscando comprender el sentido profundo del término principio y las aplicaciones que puede tener en relación al texto de Jn 1, 1.

Es muy sugerente que Orígenes establezca que Dios es principio de todas las cosas, distinguiendo dos tipos de seres. El primer tipo lo designa empleando el singular, Hijo; mientras que el segundo lo menciona usando el plural, criaturas. No se trata de un simple juego de palabras. Es evidente la elección de Orígenes a la hora de relacionar la Sabiduría con el Hijo, usando el término *υἱός* y no *παῖς*, dado que el primero establece una relación más intrínseca que el segundo²⁸. El cuidado que tiene al emplear los términos pone en evidencia no sólo su modo de proceder, sino también su convicción de que sólo hay uno a quien corresponde propiamente el título de Hijo, «aquél que es en sentido propio el Hijo de Dios se sirve de la palabra a pesar que él es la Palabra»²⁹.

Cuando Orígenes comenta las palabras de Jesús: «no me conocéis ni a mí ni a mi Padre» (Jn 8, 19), presenta comentarios análogos, donde la fuerza del argumento está en el sentido de las palabras que se atribuyen a Dios. Dice el Alejandrino a su amigo Ambrosio: «a propósito de este paso tú te preguntarás si es posible que alguno conozca a Dios y no conozca al Padre»³⁰. La objeción es clara, parece que quien dice Dios no necesariamente se refiera a él como Padre. Continúa nuestro autor: «si el aspecto (*ἐπίνοια*) de él en cuanto Padre, es distinto de su aspecto en cuanto Dios, quizá es posible que alguno conozca a Dios y no conozca al Padre, es decir que no lo conozca como Padre más allá de conocerlo como Dios»³¹. Aquello que llama *ἐπίνοια*, hace alusión a un punto de vista del espíritu al respecto de una realidad dada, que permite hablar de distintos modos sobre un mismo sujeto. Esto es propio del modo humano de conocer las cosas, lo cual permite hablar de la misma realidad bajo diversos puntos de vista. En consecuencia, los aspectos no son mero juego de palabras o de la mente, sino que permiten un conocimiento de la realidad contenido en la palabra y su intelección³².

²⁸ Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Montaigne, Paris 1956, 107.

²⁹ *Clo* VI, 17, 94.

³⁰ *Clo* XIX, 5, 26.

³¹ *Ib.*

³² Cf. J. WOLINSKI, *Les Recours aux ἐπίνοιαι du Christ dans le commentaire sur Jean d'Origène*, *Orig.* VII, 466.

Orígenes a continuación confiesa que dando «gusto a los heterodoxos, es posible decir que ni Moisés ni los Profetas han conocido al Padre»³³, dado que aún no se había manifestado en la carne aquel que lo diera a conocer bajo este aspecto. Para enfatizar su argumento y distinguirlo de quienes afirman que, el Dios de la Ley y los Profetas no es el mismo Dios que es llamado Padre por Jesucristo, subraya que en ninguna oración, contenida en dichas Escrituras, se encuentra el apelativo de Padre, porque no conocen este aspecto de Dios y por eso le suplican como Señor³⁴. Es necesario saber que se trata del único Dios bajo distintos aspectos, de lo contrario se llega a conclusiones erróneas. Además, el Alejandrino apoya su convicción en el testimonio apostólico de Esteban y Pablo, quienes confirman que se trata de un sólo Dios. Ellos declaran que el Dios de la gloria, el Padre de nuestro Señor Jesucristo es el mismo Dios de los Profetas³⁵. No se trata pues de una diversidad de divinidades, sino de una sola divinidad bajo consideraciones distintas. Esta teología de los aspectos (ἐπίνοια), tiene al centro la reflexión sobre el problema de lo uno y lo múltiple en la divinidad³⁶, misteriosamente aplicado no sólo a Cristo, como veremos más adelante, sino también al Padre, como en el caso presente.

Los términos usados por el Maestro de Alejandría no son elegidos al azar, sino con toda una intencionalidad de fondo, que pasa por un profundo discernimiento buscando la intelección adecuada de los términos. Esto se observa a la hora de traducir el texto griego a las lenguas modernas, poniendo al traductor en la difícil tarea de elegir el matiz que ofrece el término. Por ejemplo, a la hora de traducir: «κατὰ τοῦτο δὲ τὸ ὡς γενέσεως σεμαινόμεν τὴν ἀρχὴν»³⁷, Vito Limone traduce: «Perciò, per questo senso di “principio”, come principio di generazione»³⁸, mientras Cécile Blanc prefiere: «príncipe d'une création»³⁹; por su parte Allan Menzies: «This meaning of the term beginning, as of origin»⁴⁰, y de modo semejante Eugenio Corsini: «in questo senso di principio come

³³ *Clo* XIX, 5, 27.

³⁴ Cf. *Clo* XIX, 5, 28.

³⁵ Cf. Hch 7, 2-3; Rm 1-7.

³⁶ Cf. J. WOLINSKI, *Les Recours...*, a.c., 471.

³⁷ *Clo* I, 17, 101.

³⁸ V. LIMONE, o.c., 195.

³⁹ C. BLANC, o.c., 113.

⁴⁰ ORIGEN, *Comentary on the Gospel of Jonh*, translated by A. MENZIES, from Ante-Nicene Fathers, Vol. 9, Edited by A. MENZIES Buffalo, NY, 1896. Revised and edited for New Advent by K. KNIGHT, <http://www.newadvent.org/fathers/101504.htm>, [consultado septiembre 2014].

origine»⁴¹. Notemos que cada uno quiere dar matiz a su traducción, optando por uno de los significados que permite el término principio, según el sentido de origen. Pero tengamos en cuenta que estrictamente no es lo mismo decir principio de generación o principio de creación, el primero alude a una relación más íntima que el segundo, por eso principio de generación está más en relación con el término Hijo, mientras que principio de creación es más acorde al término criaturas. Si nos quedamos con una de ellas podríamos radicalizar el pensamiento del Alejandrino, llevándolo a decir cosas que podrían escandalizar y que de hecho escandalizaron a algunos en su momento⁴². Orígenes usa ambos sentidos, lo cual se puede percibir en el desarrollo de su argumento, por el modo de emplear la terminología que sirve para designar e ilustrar el sentido de la palabra origen y la relación que establece con lo originado.

Ahora bien, si nos situamos en el siglo III, donde el sentido de creación aludido en Pr 8, 22, está más en relación al sentido del término κτίσις y κτίσμα, que pueden significar una producción en general sin hacer distinción entre las cosas producidas, pero también puede tomar el significado de generación. En ambos significados lo fundamental es que se trata de una fuente originaria, sin aludir detalladamente el modo de la producción⁴³. Será la crisis arriana del siglo IV la que lleve a entender el pasaje de Proverbios en los términos de ποιέω, cuyo matiz resaltará la fabricación o creación al modo humano. Estas dificultades históricas llevaron a acusar a Orígenes de ser precursor de Ario, sin tener en cuenta que nuestro autor no tiene problema en predicar los dos primeros términos del Hijo, porque distingue el modo en que recibe el ser del Padre del modo en que lo reciben las criaturas del Creador⁴⁴. Así, estamos pues ante un primer momento de la comprensión teológica, dentro de unos límites bien determinados, límites que según el contexto pueden quedar superados.

Al Alejandrino le basta saber que el Hijo tiene su origen en Dios, por eso lo llamamos propiamente Padre, no de las criaturas sino del Hijo. La distinción la establece a partir de los nombres aplicados al origen en relación a lo originado.

⁴¹ E. CORSINI, o.c., 147.

⁴² Cf. H, DE LUBAC, o.c., 20-30.

⁴³ Sobre la interpretación patrística de Pr 8, 22. Cf. M. SIMONETTI, *Studi sull'arianesimo*, Editrice Studium, Roma 1965, 9-87.

⁴⁴ Cf. M. FÉDOU, *La saggese...*, o.c., 283-284.

Distinción que es real y no sólo terminológica, que permite establecer una diferencia abismal entre los receptores del ser, puesto que Dios lo da de un modo al Hijo y de otro a las criaturas. De donde se sigue que el Hijo y las criaturas no tienen la misma condición ontológica.

A partir de estas reflexiones Orígenes establece un nexo con Jn 1, 1, en el que expresa que el Logos tiene su origen en Dios. «Aquel confirmaría su afirmación por medio de las palabras: “En el principio era el Logos” (Jn 1, 1), entendiendo por Logos al Hijo, puesto que estar en el Padre es ser en el principio»⁴⁵. Con estas palabras el Alejandrino indica que el término principio en el sentido de origen puede aplicarse al Padre en relación con el Logos. Es por esto que el Logos, que es el Hijo, tiene su fuente originaria en el Padre, dado que ser en el Padre equivale a ser en el principio. Hay una precisión extraordinaria al final de la frase origeniana que no siempre se percibe en la traducción. El Alejandrino testifica: «Λόγον νοῶν τὸν υἱόν, παρὰ τὸ εἶναι ἐν τῷ πατρὶ λεγόμενον εἶναι ἐν ἀρχῇ»⁴⁶. Aquí, Orígenes, no sólo afirma que el Hijo está en el Padre (ἐν τῷ πατρὶ), sino también junto al Padre (παρὰ), quien es el principio del Hijo. Más adelante volveremos sobre este detalle que permitirá precisar la condición divina del Hijo.

En conclusión, el significado del término principio examinado por Orígenes en el sentido de origen, permite establecer que el principio mencionado en Jn 1, 1 es el Padre. Origen de todo cuanto existe. Y el Logos ahí nominado es el Hijo, quien es llamado también Sabiduría y Cristo.

1.2. Dios paradigma del Logos

Una vez establecido que el Logos-Hijo tiene su origen en el Padre, Orígenes examina otro significado que puede proporcionar el término principio si se le considera según el sentido que ofrece la idea de causa formal.

⁴⁵ Clo I, 17, 101-102.

⁴⁶ Clo I, 17, 102.

Principio se puede entender, entre otras cosas, en sentido de «causa según la cual» [formal] (τὸ καθ' ὅ), por ejemplo, «según la idea» [ejemplar] (κατὰ τὸ εἶδος). Si realmente el primogénito de toda criatura es la Imagen de Dios invisible (Cf. Col 1, 15), su principio es el Padre. Del mismo modo, Cristo es principio de aquellos que son a imagen de Dios (Cf. Gn 1, 27). Si los hombres son a imagen, y si la Imagen es según el Padre, por consiguiente la causa formal de Cristo es el Padre [que es] principio; y la causa formal de los hombres es Cristo, siendo ellos no conforme a quien pertenece la Imagen, sino según la Imagen. Armonizando con la expresión «en el principio era el Logos» (Jn 1, 1), puede referirse al paradigma⁴⁷.

La intención de Orígenes es proponer otra manera de entender el término ἀρχή. Aquí, lo hace recurriendo al sentido que puede ofrecer el ejemplo de una cosa realizada conforme a un modelo, es decir, según la causa formal (τὸ καθ' ὅ). El Alejandrino lo explica al decir según la idea (κατὰ τὸ εἶδος). Pero es necesario precisar que remitiendo a la idea, no hace alusión a una mera abstracción impersonal, sino que apunta hacia una realidad original y personal⁴⁸. Por esto el término principio, aplicado al texto joánico según el sentido recopilado, puede denominar al Padre como causa formal de Cristo. Por lo tanto, Cristo es conforme al paradigma, es decir, el Padre. Sólo por esto, puede ser denominado Imagen de Dios invisible.

El texto aquí recopilado también recoge la teología de la Imagen de nuestro autor, estudiada ampliamente por Henri Crouzel. El estudioso francés muestra que Orígenes, en su elaboración teológica, hizo grandes esfuerzos para ir más allá de las fuentes helenistas o bíblicas en sus reflexiones sobre Cristo⁴⁹. Estamos ante una reflexión que da razón de la fe en Cristo, y que no ignora lo delicado del asunto. No se trata de realizar una simple transformación de la revelación a conceptos o sistemas de ciertas filosofías griegas, mucho menos de permanecer al mismo nivel de algunas posturas judías helenizantes, sino más bien, de expresar, en la medida de lo posible y con dignidad, todo el contenido de la revelación de Dios. Esto no excluye que sea usada

⁴⁷ Clo I, 17, 104-105. El subrayado es nuestro.

⁴⁸ Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image...*, o.c., 78.

⁴⁹ Cf. *ib.* 75.

la terminología de algunos sistemas filosóficos, pero con matices discernidos a la luz de las palabras y enseñanzas de Cristo contenidas en las Escrituras⁵⁰.

La tradición paulina, donde Cristo es denominado «Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda criatura» (Col 1, 15), es acogida por Orígenes⁵¹. La expresión de Colosenses daría a entender que Cristo es el primero de muchas cosas creadas, pero ¿podríamos establecer una diferencia entre las criaturas y Cristo más allá de la simple primacía que le es otorgada? Por otra parte, si Cristo es Imagen de Dios invisible ¿cómo entender una imagen que corresponda a uno que es invisible? Un breve análisis de ambas afirmaciones desde el pensamiento del Alejandrino, permitirá elaborar una respuesta a las preguntas aquí presentadas.

Decir que Cristo es «Primogénito de toda criatura», lo pone quizá más cerca de éstas en cuanto que todas tienen su fundamento último en Dios. Lo que Orígenes dice aquí está en perfecta consonancia con el texto anterior, donde ilustra que todos los seres tienen su origen en Dios, solamente que aquí se otorga la primacía a Cristo. Ahora bien, esto nos pone en el ámbito de lo creado y por tanto Cristo es puesto a nivel de una simple criatura, donde la única diferencia entre Cristo y los demás seres quedaría reducida a ser el primero.

Sin embargo, Orígenes usa la expresión «Primogénito de toda criatura» para subrayar algunas veces la condición divina de Cristo, y otras la humana⁵². Es por esto que, la diferencia entre la condición de Cristo y las criaturas, expresada en nuestro texto, radica en el hecho de que Cristo es Imagen de Dios invisible. Esto no se puede predicar de las demás criaturas, ni siquiera de aquellas más cercanas a Dios. De las criaturas se dice simplemente que han sido hechas «a imagen de Dios» y no «Imagen de Dios». Sólo Cristo, el Primogénito de toda criatura, es Imagen de Dios. Decir que Cristo es Imagen de Dios, lo pone en la más grande distancia que puede haber entre las criaturas y el Primogénito, dado que sólo de él se predica con toda propiedad el hecho de ser

⁵⁰ Cf. *Prin I*, prefacio, 1; *Frló XLVI*.

⁵¹ Cf. S. ZAÑARTU, *Primogénito de toda criatura, (Col 1, 15) en el Comentario de Orígenes al Evangelio de Juan*. TV 52 (2012) 105-151. Recopila 24 textos en los que aparece la cita de Colosenses y muestra el uso que da Orígenes a la expresión: "Primogénito de toda criatura".

⁵² Cf. *lb.* 143.

Imagen de Dios. Esto también era patente en el texto anterior al expresar la relación entre el origen y lo originado con los términos Padre e Hijo. ¿Acaso no estamos hablando de una igualdad en cuanto a la dependencia de todo lo originado por un ser absoluto denominado Dios, pero al mismo tiempo de una diferencia que permite distinguir la condición de cada uno de los seres originados, puesto que uno es «Imagen de Dios» y los otros son «a imagen de Dios»?

Orígenes va más allá subrayando que la causa formal de Cristo es el Padre, mientras que la causa formal de los hombres es Cristo, porque los hombres han sido hechos según la Imagen y no según a quien pertenece la Imagen, es decir según el Padre. En este sentido Cristo es paradigma de las criaturas, su prototipo; y como consecuencia Primogénito⁵³.

Por el momento se ha insistido en que Cristo es Imagen de Dios, distinguiéndolo de las criaturas que son a imagen de Dios. Esto ha servido para comprender y distinguir en qué sentido Cristo es Primogénito de toda criatura. Ahora bien, es necesario abordar la expresión completa. Esta también nombra a Cristo «Imagen de Dios invisible». Estamos ante el atributo divino más importante para Orígenes, pues lo más propio de Dios es ser incorpóreo e invisible. El Maestro de Alejandría conoce la corriente filosófica estoica que argumenta que todo cuanto existe tiene un cuerpo, lo cual lleva a afirmar la corporeidad y visibilidad de Dios. Pero también conoce ciertas corrientes cristianas que se quedan en la literalidad de los antropomorfismos del texto sagrado aplicados a Dios. Desde este contexto intentará ilustrar en qué sentido Cristo es Imagen de Dios invisible.

Cuando Orígenes comenta las palabras: «Dios es espíritu y los que lo adoran, deben adorarlo en espíritu y verdad» (Jn 4, 24), declara que han sido muchos los que han hablado sobre Dios, de su sustancia (οὐσία). Unos han afirmado que es de naturaleza corpórea, otros de una materialidad más sutil, otros han referido una naturaleza incorpórea a la divinidad. Sin embargo, estos datos no son suficientes para el Alejandrino, porque las investigaciones mencionadas sólo tienen en cuenta el lenguaje

⁵³ Cf. *lb.* 130.

filosófico, y por eso es necesario buscar en el lenguaje teológico si dice algo o no, sobre la sustancia divina⁵⁴. Esta idea sobre la naturaleza divina es expresada en el *De Principiis* de modo semejante. Comentando el pasaje de Col 1, 15: «Él es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda criatura», Orígenes comenta: «La naturaleza de Dios no es, como algunos creen, visible para unos e invisible para otros, pues no dice el apóstol “la Imagen de Dios invisible” para los hombres o invisible para los pecadores, sino que con gran firmeza hace una declaración sobre la naturaleza misma de Dios»⁵⁵.

Tanto en *De Principiis* como en *El Comentario al Evangelio de Juan*, Orígenes expone una serie de razones, mediante las cuales distingue lo corpóreo de lo incorpóreo. Pero, en *De Principiis* insiste que el apóstol no habla tanto sobre la posibilidad de conocer a Dios, sino de su visibilidad. Que sea invisible no quiere decir que no sea posible conocerlo. La invisibilidad predicada de Dios expresa más bien su naturaleza divina, de ahí que si Cristo es Imagen de Dios invisible, en consecuencia él es de condición divina. Y sólo por esto, puede de ser expresión verdadera del Padre. En este sentido debe entenderse que el Padre es paradigma del Logos.

En conclusión, Cristo es manifestación del Padre, porque el Padre es modelo de lo que Cristo es, Imagen de Dios invisible. Sin dejar de lado, que sea Primogénito de toda criatura, por su relación con el origen, que es distinta a la establecida de parte de Dios con las demás criaturas. La relación con el origen, expresada en estas fórmulas, manifiesta que la fuente del ser de Cristo es el Padre, y que posee la misma dignidad que el Padre. Esta condición se expresa mejor con el término de Hijo. Condición previa a su manifestación en la carne⁵⁶.

⁵⁴ Cf. *Col* XIII, 21, 123.

⁵⁵ *Prin* I, 8.

⁵⁶ Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image...*, o.c., 80.

1.3. El Logos como Sabiduría

El Hijo que tiene su origen en Dios, que es expresión del Padre y a la vez Primogénito de toda criatura, es llamado también Sabiduría. Esto queda más claro cuando Orígenes examina el término principio en el sentido de causa eficiente.

Es posible acogerlo en el sentido de «por el cual» (ὅφ' οὗ), es decir el que crea, si es verdad que Dios mandó y fue creado. De hecho Cristo es, en cierto sentido, Creador, porque por medio de él, el Padre dice: «que sea la luz» (Gn 1, 3) y «que sea el firmamento» (Gn 1, 6). Por consiguiente me parece que Cristo es Creador como principio, en cuanto que es Sabiduría; y porque es Sabiduría, es denominado principio. De hecho la Sabiduría en Salomón dice: «Dios me creó principio de sus caminos en vista de sus obras» (Pr 8, 22). De manera que «en el principio era el Logos» (Jn 1, 1), significa en la Sabiduría. Entendiendo por Sabiduría la disposición del pensamiento que ha presidido todas las cosas y de su significado previsto por ella; y por Logos la consideración de la comunión con los seres dotados de logos⁵⁷.

El primer elemento que ofrece Orígenes para entender su argumento, como en ocasiones anteriores, es el sentido en que emplea el término ἀρχή. En el caso presente, se trata del significado que ofrece lo que llamamos causa eficiente (ὅφ' οὗ), es decir, aquello por lo cual algo ha sido hecho. El Alejandrino explica que se trata del que crea. Así, atribuye a Dios, el hecho de ser causa eficiente de la creación, de ahí que sea principio de la creación en cuanto que él la ha realizado.

Posteriormente, Orígenes establece una equivalencia entre el que crea y Cristo, de donde se sigue que Cristo es causa eficiente de la creación. Pero aclara en qué sentido Cristo es Creador. En la primera proposición ha dicho que el que crea es Dios, porque él mandó y fue creado; en la segunda afirma que el Padre se expresa por medio de Cristo cuando dice que «sea la luz y el firmamento» (Cf. Gn 1, 3. 6). En consecuencia, el origen último de la creación es el Padre, pero la lleva a término mediante Cristo.

⁵⁷ *Clo* I, 19, 110-111.

El Alejandrino continúa argumentando que Cristo es Creador como principio, en el sentido de causa eficiente, recordando que Cristo es la Sabiduría descrita en Pr 8, 22 que afirma haber sido establecida como principio en vista de las obras de Dios. De este modo fundamenta la autoridad de su pensamiento en el lenguaje divino, que en última instancia indica aquí a la Sabiduría misma, es decir Cristo. En consecuencia, Cristo es Creador como principio, en cuanto que es Sabiduría, esto manifiesta que se habla siempre del mismo sujeto.

Desde estas aseveraciones realizará una aplicación al texto de Jn 1, 1: «en el principio era el Logos», el cual puede ser parafraseado del siguiente modo: «en la Sabiduría era el Logos». Esto permite caer en la cuenta que el texto de Juan describe, en el sentido recopilado, un sólo sujeto, del cual es posible distinguir dos aspectos, Logos y Sabiduría⁵⁸.

En el texto que venimos examinado, también está presente el desarrollo teológico de los aspectos (ἐπίνοιαι) de Cristo elaborado por Orígenes. Un argumento que desplegará a lo largo de todo el libro primero del *Comentario*. Esto forma parte fundamental del estilo teológico de nuestro autor. En dicho planteamiento se observa que está presente el problema de la unidad y la multiplicidad en Cristo⁵⁹. Así pues, Cristo es considerado en sí mismo en cuanto principio Creador, por eso se le tribuye el nombre de Sabiduría; pero también es nominado en relación con los demás seres, por lo que es llamado Logos. El primer aspecto implica estabilidad en sí mismo, identidad absoluta, reposo; el segundo apertura, expresión, dialogo, manifestación. Orígenes es consciente de una objeción, pues parece que introduce una sucesión de tiempo en la existencia de Cristo el cual primero es Sabiduría y después Logos.

Ahora bien el Logos no ha sido hecho en el principio, de hecho no hay un tiempo en el que el principio fuera sin el Logos, y por eso se ha dicho: en el principio era el Logos [...] ninguno nos acuse de que hablamos estas cosas en sentido temporal: es solo la disposición que requiere el primero, el segundo y así en los demás aspectos⁶⁰.

⁵⁸ Cf. *Prin* I, 2, 3. Sabiduría hace referencia a la relación interna de la divinidad. Logos indica relación hacia la creación.

⁵⁹ Cf. J. WOLINSKI, *Les Recours...*, a.c., 472.

⁶⁰ *Clo* II, 19, 130.

No se puede considerar al Logos separado del principio, siempre está en el principio porque él mismo es el principio. Ahora bien, si principio equivale a Sabiduría, en consecuencia, el Logos no puede ser pensado como separado de la Sabiduría, porque se trata del mismo sujeto bajo distintos aspectos. Sin embargo, por una disposición misteriosa del modo de entender la realidad de parte nuestra, es necesario establecer un orden entre los distintos aspectos de un mismo sujeto. Así, en el caso de Cristo el aspecto más antiguo es el nombre de Sabiduría, porque antecede al de Logos. «De las varias denominaciones que se aplican al Primogénito de toda criatura, la primera de todas es Sabiduría»⁶¹. Es por esto que no podemos decir que la especulación teológica sobre las ἐπίνοιαι, sirva a nuestro autor para argumentar según su conveniencia o según lo que se le vaya ocurriendo, sino que forma parte de la disposición del entendimiento para conocer la realidad. Considerar una misma cosa bajo distintos aspectos, no es introducir división en la realidad ontológica del sujeto.

Además, el término principio aplicado a la Sabiduría depende de la relación que Orígenes establece con el texto de Proverbios, tantas veces por él citado⁶². Pero también es necesario recordar que el nombre de Sabiduría fue aplicado con anterioridad al Hijo de Dios. En consecuencia está hablando del mismo sujeto subrayando su individualidad propia. Individualidad que aparece en relación tanto con el Padre como con el mundo. Es por esto que el aspecto de Sabiduría, siendo lo más original de Cristo, lo pone en relación más propiamente con el Padre. Mientras que el aspecto de Logos lo pone en relación con el mundo, porque ser Logos es expresión, manifestación ordenada hacia los seres que participan del logos⁶³. Esto es lo que permite a Orígenes declarar que el texto de Juan también describe a la Sabiduría de Dios.

Puesto que nos habíamos propuesto ver con claridad la expresión «En el principio era el Logos» (Jn 1, 1), y porque hemos documentado con testimonios de la Escritura que «principio» es dicho de la Sabiduría, y porque esta Sabiduría es concebida anterior al

⁶¹ *Clo* I, 20, 118.

⁶² Cf. *BP*, Vol. III, 203.

⁶³ En este sentido, Orígenes describe dos instancias de la Sabiduría: la primera, en su relación sempiterna con el Padre, y la segunda, su volverse hacia la creación. Cf. F. BATISTA, *La tradición platónica acerca de los principios de Orígenes*, *Dianoia* 56 (2012) 154.

Logos que la manifiesta, se debe entender que el Logos es siempre «en el principio», es decir en la Sabiduría⁶⁴.

Hasta el momento hemos tratado de ver quién o qué cosa es ese principio del que habla Juan en su Evangelio y que está en relación con el Logos. Una primera respuesta la encontramos al analizar los dos primeros textos de Orígenes, donde el término principio, según el sentido ahí indicado, es asignado al Padre; mientras que en el tercer texto es atribuido a la Sabiduría, es decir al Hijo⁶⁵. Las tres interpretaciones responderían a la pregunta planteada por el Alejandrino ¿Cuál es ese principio del que habla Juan en el Evangelio? La respuesta sería doble. La primera puede indicar como principio al Padre, esto permitiría conocer el origen divino del Logos, distinguiendo así entre el principio y el Logos, o bien entre el Padre y el Hijo. La segunda respuesta indica a la Sabiduría primordial como principio, la cual se identifica con el Logos, de modo que en el texto del evangelista Juan habría una descripción sólo del Hijo⁶⁶.

Por lo tanto, si el término principio es identificado con el Padre, esto permite conocer el origen y modelo del Logos. En cambio, si el término principio es identificado con la Sabiduría, esto permite hablar con propiedad del Logos en sí mismo, de su individualidad. Las dos interpretaciones son válidas si se consideran cada una en el contexto realizado por Orígenes. A lo largo del comentario aparecerán referencias tanto en un sentido como en el otro. Es por esto que al concluir su investigación sobre el término principio, el Alejandrino, opta por la interpretación que considera a la Sabiduría como principio, sin negar el valor de aquella que designa al Padre como origen de todo.

⁶⁴ *Clo* I, 39, 289.

⁶⁵ Cf. S. ZAÑARTU, *Primogénito...*, a.c., 129.

⁶⁶ Cf. D. PAZZINI, *Cristo Logos e Cristo Dynamis nel I Libro del Comentario a Giovanni di Origene, Orig. V*, 224.

2. IDENTIDAD DEL LOGOS

Una vez señalado que el principio aludido en el prólogo de Juan es la Sabiduría equiparada con el Logos, es necesario precisar aún más sus características o aspectos, que permitan comprender dicha identidad. Así vamos abriendo paso a la respuesta de la segunda pregunta planteada por el Alejandrino al prólogo de Juan, ¿Quién es el Logos que era en el principio?

2.1. La Sabiduría

Por una parte, toda la exégesis cristológica que realiza Orígenes está fuertemente marcada por la relación que establece entre la Sabiduría del libro de Proverbios y el Logos del Evangelio de Juan⁶⁷. Por otra parte, su cristología cuenta con el recurso de los aspectos (ἐπίνοιαι) del Salvador, lo cual abrirá un camino para el pensamiento teológico que pone la mirada en los nombres de Cristo⁶⁸. En el libro primero del *Comentario al Evangelio de Juan* aparecen muchas referencias tanto de la primera nota como de la segunda.

El título de Sabiduría aparece por primera vez cuando Orígenes enumera todos los bienes que son atribuidos a Jesús. Estos no son simples nombres, sino que cada uno contiene uno de los atributos pertenecientes al Hijo de Dios, porque el nombre indica algo que pertenece al orden ontológico. Además, no se trata de entidades separadas para designar eones como lo hacen los gnósticos⁶⁹.

¿Y qué decir de la Sabiduría que «Dios creó al inicio de sus caminos, en vista de sus obras» (Pr 8, 22), en la que el Padre se complace alegrándose de la multiforme belleza inteligible, solo contemplada por ojos inteligibles, de la belleza del amor que comprende la profundidad de la belleza celeste?⁷⁰.

⁶⁷ Cf. M. FÉDOU, *La saggese...*, o.c., 241.

⁶⁸ Cf. J. WOLINSKI, *Les Recours...*, a.c., 466-471. Orígenes recoge una tradición que reflexiona sobre los nombres divinos y los nombres de Cristo dando un impulso nuevo que llega hasta nuestros días. Ver H. U. VON BALTASAR, *El todo en el fragmento*, Encuentro, Madrid 2008. Especialmente la cuarta parte donde el teólogo de Lucerna retoma de manera novedosa el motivo de las ἐπίνοιαι.

⁶⁹ Cf. H. CROUZEL, *Orígenes...*, o.c., 264.

⁷⁰ *Clo* I, 9, 55.

El texto señala que la Sabiduría por ser creada tiene su origen en Dios, pero como hemos visto no se trata de una condición simplemente criatural. Sorprende que esta Sabiduría sea objeto de la complacencia y alegría del Padre, lo cual supone que el Padre también contempla a la Sabiduría. Aun cuando no se especifica el modo de esta contemplación, el Padre se alegra de la belleza de la Sabiduría, que es multiforme e inteligible. Esto apunta no tanto a un aspecto abstracto y vacío de ella, sino a su rango divino y condición múltiple. Asimismo, el Alejandrino hace referencia, por una parte, a la igualdad de la Sabiduría con el Padre; por la otra, subraya la distinción o individualidad propia de la Sabiduría, que misteriosamente es múltiple⁷¹. Además el Padre se alegra no sólo por la belleza inteligible de la Sabiduría, sino también por la belleza del amor que le hace comprender la profundidad del Misterio. La Sabiduría es descrita como una realidad que no sólo puede ser contemplada, sino también que contempla la profundidad de la belleza celeste, es decir del Padre. Tal parece que lo que sostiene esta mirada o contemplación mutua es el amor.

Dicha contemplación mantiene el ser del Hijo, es por esto que Orígenes declara: «él siempre permanece Dios estando junto a Dios, y no sería Dios si no permaneciera junto a Dios; no fuera Dios si no perseverará en la contemplación perene de la profundidad del Padre»⁷². De este modo enfatiza que el don que el Padre otorga al Hijo es realmente dado, y que requiere una respuesta de parte del Hijo para mantener el don. Este intercambio es al modo divino, de ahí la relación de las expresiones *perseverar* y *permanecer siempre* con la expresión *estar junto a Dios*.

La definición de Sabiduría que ofrece el Alejandrino hace pensar también que conoce a la perfección cierta tradición filosófica y no duda en establecer un paralelo: «entendiendo por Sabiduría la disposición del pensamiento que ha presidido todas las cosas y de su significado previsto por ella, y por Logos la consideración de la comunión con los seres dotados de logos»⁷³. Así, podemos ver una cierta semejanza con el platonismo medio o con el estoicismo, de modo que la Sabiduría es como ese mundo inteligible en el que se hallan las ideas, o bien las razones o gérmenes de la creación.

⁷¹ Cf. H. CROUZEL, *Orígenes...*, o.c., 265.

⁷² *Clo* II, 2, 18.

⁷³ *Clo* I, 19, 111.

Sin embargo, no se trata de una realidad impersonal y abstracta, mucho menos de un mero juego intelectual de la brillante capacidad de nuestro autor, para argumentar sutilezas teológicas a la luz de ciertas aserciones filosóficas.

No dejemos en silencio que él es y que justamente es llamado Sabiduría de Dios. La Sabiduría no tiene su existir en simples representaciones de Dios y Padre del universo, semejantes por analogía a los pensamientos humanos que se fundamentan en representaciones inciertas. Quien es en grado de concebir como viviente y, por así decirlo, animada, una hipóstasis incorpórea compuesta por los multiformes teoremas que contienen las razones de todos los seres, conocerá esta Sabiduría de Dios que trasciende toda criatura, aquella Sabiduría que con todo derecho dice de sí: «Dios me creo principio de sus caminos en vista de sus obras» (Pr 8, 22)⁷⁴.

La Sabiduría que describe en su reflexión el Alejandrino, es la misma que se revela al mundo por medio de las Escrituras. Así, a la luz del lenguaje divino hace una descripción racional sobre los aspectos de dicha Sabiduría, que es viviente, divina y multiforme. Una Sabiduría de la que es posible hacerse una idea, según los rasgos descritos. Viviente, porque posee la vida. Divina, porque su hipóstasis es incorpórea. Y multiforme porque contiene en sí todas las razones o ideas que formará en la creación. De este modo, Orígenes matiza las concepciones filosóficas sobre la Sabiduría y el mundo de las Ideas, siguiendo la línea inaugurada por Filón, discerniendo su propio pensamiento a la luz de todas las Escrituras⁷⁵. Prueba de que Orígenes sigue a su maestro hebreo es el ejemplo que empleará al momento de ilustrar el modo en que la Sabiduría contiene en sí las razones del mundo, a saber, el arquitecto que contiene en su mente las ideas de la construcción de una barca⁷⁶.

La Sabiduría primordial tiene su origen en el Padre y es divina. Estamos ante un aspecto que permite conocer lo más antiguo y original del Hijo de Dios, es por esto que Orígenes enfatiza que la Sabiduría puede ser principio creador de todas las cosas⁷⁷. «Y se debe afirmar que Dios habiendo creado, por así decirlo, una Sabiduría viviente, le

⁷⁴ Cf. *Clo* I, 34, 243-244.

⁷⁵ Cf. G. STAMANEI, *Creación, DO*, 195-196.

⁷⁶ Cf. *Clo* I, 19, 109-118.

⁷⁷ Cf. *Clo* I, 19, 118; I, 21, 223.

confió la tarea de transmitir de los arquetipos que en ella contenía a los seres y a la materia, tanto la estructura como la forma, y yo retengo que también la sustancia»⁷⁸.

En su obra *De Principiis*, cuando expone lo relativo a Cristo, especialmente a su condición divina, Orígenes lo presenta como Sabiduría. Ahí menciona la tradición paulina que lo describe como «resplandor de la gloria de Dios y la Imagen de su sustancia» (Hb 1, 3)⁷⁹. Además, explica cinco expresiones del libro de Proverbios atribuidas a la Sabiduría.

Veamos ahora cuál es el significado de la expresión que se encuentra en la Sabiduría de Salomón, donde se dice de la Sabiduría que “es una especie de aliento del poder de Dios, el flujo más puro de la gloria del omnipotente; el resplandor de la luz eterna; el espejo sin mancha de la obra o del poder de Dios; la Imagen de su bondad” (Sab 7, 25-26). Estas son las definiciones que da de Dios, señalando con cada una los atributos que pertenecen a la Sabiduría de Dios, llamando Sabiduría al poder, la gloria, la luz eterna, la obra y la bondad de Dios⁸⁰.

En el desarrollo de su argumento Orígenes insiste en la relación de la Sabiduría con el Padre, destacando su condición filial. Asimismo subraya la divinidad y eternidad de la Sabiduría, junto a la unidad y diversidad en Dios. Por consiguiente, el lenguaje divino permite al Alejandrino ilustrar, con argumentos razonables, que el origen divino de la Sabiduría está en el Padre y que es contemporánea a él. Además, que dicha Sabiduría es viviente y amante, porque se mantiene en relación con el Padre por medio de la contemplación.

⁷⁸ Cf. *Clo* I, 19, 115.

⁷⁹ Cf. *Prin* I, 2, 7.

⁸⁰ *Prin* I, 2, 9.

2.2. El Logos

Han sido expuestas algunas características de Cristo, según el aspecto de Sabiduría. El siguiente paso es abordar su aspecto de Logos. Ambos aspectos permiten un acceso inigualable al misterio de Jesucristo⁸¹, pero también al misterio de Dios en el pensamiento teológico de Orígenes. De este modo continúa el desarrollo de la segunda respuesta a la pregunta ¿quién es el Logos que era en el principio?

Orígenes menciona un detalle que no puede pasar por alto un lector atento del Evangelio. «Uno de los nombres aplicados a nuestro Salvador, que no lo ha dicho él mismo, sino que ha sido escrito por Juan, es el de Logos, que era en el principio, junto a Dios y que es Dios»⁸². El Alejandrino no vincula la tradición que nomina a Cristo como Logos directamente con Jesús, sino enfatiza la acción del evangelista. Juan no se limita a narrar los hechos de la vida de Jesús, también quiere suscitar la fe en él. Para alcanzar su objetivo, se sirve de un discurso que incluya lo que ha aprendido acerca de Cristo. Esto forma parte de la convicción de Orígenes al respecto de la autoridad apostólica, que no se limita a repetir los hechos de Jesús, puesto que ofrece una comprensión del Misterio realizado en la vida del Nazareno⁸³.

Los nombres atribuidos a Cristo contienen un sentido profundo, que no se limita únicamente al sentido tropológico o alegórico, sino también pueden tener un sentido propio. Por esto, Orígenes manifiesta desconcierto, ya que algunos de los que creen en Cristo, no se interrogan por el significado que contiene el nombre de Logos y por qué es atribuido a Cristo. La sorpresa es mayor para el Alejandrino, porque aquellos profesan una predilección por dicho título, al grado de renunciar a la intelección de los demás⁸⁴.

Se ha postulado que los personajes señalados por Orígenes son un grupo de gnósticos valentinianos. Esto podría afirmarse por dos razones. La primera, Ambrosio, a quien va dirigido el *Comentario*, ha pertenecido a este grupo; la segunda, radica en el hecho de que el Alejandrino continuamente se confronta con el comentario homónimo de Heracleón, gnóstico valentiniano. Otros postulan, no sin razón, que se trata más bien

⁸¹ Cf. M. FÉDOU, *La saggese...*, o.c., 235.

⁸² *Clo* I, 23, 150.

⁸³ Cf. *Clo*, I, 3, 18; I, 22, 136.

⁸⁴ Cf. *Clo* I, 21, 125.

de un grupo monarquiano, puesto que en un momento de su discurso Orígenes expone resumidamente el pensamiento de estos para recordar el motivo de su labor teológica⁸⁵. La verdad es que no faltan razones para afirmar tanto una cosa como la otra, por eso más que radicalizar una opción es necesario mantener los distintos grupos de pensadores mencionados en el *Comentario* y su contexto. Es por esto que también se debe incluir, entre los grupos mencionados por Orígenes, a los miembros de la Gran Iglesia, tanto aquellos que se esfuerzan en profundizar su fe en Cristo como los que se quedan en un conocimiento exterior sobre él. Estos últimos son señalados por nuestro autor más de una vez con la expresión «muchos (οἱ πολλοί)»⁸⁶.

El problema de fondo en dichos grupos es el mismo, a saber la interpretación de la Escritura. Unos permanecen en la literalidad del texto sin ir más allá, otros van más allá del texto sin pasar por la adecuada intelección de la letra, incluso ignorándola o sustituyéndola por mitologías. Es importante señalar que no se percibe especial adversidad o rechazo de estos grupos de parte de Orígenes. Al contrario se entretiene ilustrando, valorando, corrigiendo el sentido del texto, dando así muestra de una delicadeza y firmeza extraordinaria no sólo de su argumento, sino también de su persona. La actitud de fondo del Alejandrino en su *Comentario* no es de tipo apologético al modo de un Justino, o bien como lo hace él mismo en *Contra Celso*, donde hay una fuerte confrontación con la tradición filosófica, sino la de uno que reconduce el discurso racional y lo enlaza al ámbito bíblico donde la fuente principal es el Evangelio de Juan⁸⁷.

Una vez establecido el contexto de su inquietud sobre la identidad del Logos descrito en el cuarto Evangelio, Orígenes expone los distintos nombres o apelativos que son atribuidos a Cristo en las Escrituras. Por una parte menciona los títulos que Cristo dice sobre sí mismo⁸⁸, por otra los que otros han dicho sobre él⁸⁹. Muchos de estos nombres resaltan su humanidad y el carácter soteriológico de su venida al mundo, por esto Orígenes denomina la exposición de los nombres como «teología del Salvador»⁹⁰.

⁸⁵ Cf. J. WOLINSKI, *Les Recours...*, a.c., 475; M. FÉDOU, *La saggese...*, o.c., 242.

⁸⁶ Cf. *Clo* I, 21, 126; I, 36, 261. 265; II, 1, 4; XIII, 6, 33; VI, 4, 17; VI, 35, 92; VI, 19, 105; VI, 44, 276; XIII, 7, 41; XIII, 21, 124; XIII, 40, 265; XXXII, 2, 14.

⁸⁷ Cf. M. FÉDOU, *La saggese...*, o.c., 244.

⁸⁸ Cf. *Clo* I, 21, 126-132.

⁸⁹ Cf. *Clo* I, 22-23.

⁹⁰ Cf. *Clo* I, 24, 157.

Esta observación permitirá a nuestro autor establecer una distinción más sobre los nombres de Cristo, unos serán aplicados con más propiedad a la humanidad, otros a su divinidad. Lo decisivo es que en cada uno de estos nombres es expresado un aspecto del ser de Cristo, por eso es necesario saber que unos son predicados en sentido relativo, mientras que otros lo son en sentido absoluto.

Una vez establecida la distinción entre aquello que es (*Cristo*) para nosotros «ἡμῶν» y aquello que es de una manera absoluta «ἀπλῶς», decimos que Cristo es santificación y redención para nosotros y no absolutamente; en cambio es Sabiduría y Potencia tanto para nosotros como absolutamente⁹¹.

La diferencia entre los nombres predicados de Cristo en relación a la humanidad de los que se dicen de él en sentido absoluto, permite establecer que hay atributos que sólo se puede predicar de él sin hacer referencia a la creación. Los títulos que se predicán en relación a nosotros subrayan su acción creadora y soteriológica, en cambio los que se dicen en sentido absoluto subrayan su carácter divino⁹².

Antonio Orbe ha observado que se puede encontrar una división de los aspectos de Cristo en tres niveles. Uno que corresponde a los títulos que permiten ver que el Salvador es, entre otras cosas, Pastor, Puerta, Camino, no para sí mismo sino para otros. Otro, los nombres que revelan lo que es Cristo para sí mismo y para otros. Entre estos está el título de Sabiduría y Logos. Por último, hay aspectos que son predicados con mayor exclusividad de Cristo. Tal es el caso de la Sabiduría-en-sí (αὐτοσοφία), que contiene todos los teoremas de la verdad, de modo que reserva para sí algunos teoremas que no puedan ser acogidos por ninguna criatura⁹³. Estos tres niveles sugieren una diferencia entre las criaturas y el Salvador, en la que se subraya la trascendencia de Cristo. Además indican la dependencia de las criaturas del Salvador⁹⁴.

Orígenes recopila alrededor de 40 títulos atribuidos a Cristo y de cada uno hará una explicación, en ocasiones breve pero necesaria para la comprensión del nombre

⁹¹ *Clo* I, 34, 251.

⁹² Cf. J. WOLINSKI, *Les Recours...*, a.c., 476.

⁹³ Cf. *Clo* II, 18, 126; XXXII, 28, 347.

⁹⁴ Cf. A. ORBE. *Epinoia. Algunos preliminares históricos sobre la distinción κατ' ἐπίνοιαν (En torno a la filosofía de Leoncio Bizantino)*, PUG, Roma 1955, 17.

Logos. En su exposición es posible mirar el modo en que conjuga el lenguaje griego con el bíblico, puesto que hay ocasiones en que habla de aspectos o atributos (ἐπίνοιαι), y en otras de nombres (ὀνομασία). Una vez que ha expuesto casi la mitad de los nombres de Cristo señalados por las Escrituras, dice el Alejandrino:

Todos estos aspectos, no revelan todavía toda la nobleza del nacimiento del Hijo de Dios, lo que es manifiesto en las palabras: «tú eres mi hijo, hoy te he engendrado» (sal 2,7), dirigidas a él por Dios, quien es siempre el hoy. De hecho en Dios no hay ni mañana ni tarde, esta es mi convicción. Al contrario, el tiempo, si así puedo decir, que se extiende por toda la duración de la vida increada y eterna, es el hoy en que es engendrado el Hijo. Sin que nosotros lleguemos a encontrar el inicio de su venida a la existencia, así como del hoy⁹⁵.

El texto permite señalar aquello que busca ilustrar el uso del término Logos y que tiene que ver con el origen el Hijo, expresado en términos de nacimiento y generación. El argumento central, que es la generación del Hijo, Orígenes no lo fundamenta en la mitología como hacían los gnósticos, sino en las palabras contenidas en la Escritura. Esto no exime del trabajo intelectual para comprenderla, de ahí el esfuerzo del Alejandrino para describir la nobleza del nacimiento del Hijo a partir del hoy. Los límites del lenguaje no impiden a Orígenes expresar una idea de la eternidad de Dios, que es indicada con la idea del hoy. Entre el hoy y Dios no establece distinción, por eso es descrito como el tiempo que se extiende por toda la duración de la vida increada. Así el nacimiento del Hijo está en ese hoy, es decir en Dios. Escapa a nuestra mente el precisar el momento puntual del inicio del nacimiento del Hijo, que es el mismo inicio de la vida increada, es decir de Dios. Por tanto no hay momento en el que el Hijo no exista porque siempre lo está engendrando el Padre⁹⁶. El reto ahora será mostrar si realmente el término Logos puede llevar a comprender la nobleza del nacimiento del Hijo, es decir su generación y divinidad.

La investigación que realiza Orígenes sobre el término Logos aplicado a Cristo, lo lleva a examinar con detenimiento la opinión de aquellos que explican dicho título a partir de las palabras: «mi corazón ha eructado una palabra buena» (Sal 44, 2).

⁹⁵ Clo I, 29, 204.

⁹⁶ Cf. Prin I, 2.

Ellos se sirven de aquellas palabras: «mi corazón ha eructado una palabra buena» (Sal 44, 2) y creen que el Hijo de Dios es el acto de pronunciar de parte del Padre, que termina en las sílabas. Si nosotros les lanzamos preguntas rigurosas, éstos niegan una hipóstasis y no son capaces de explicar cómo es que él tenga una sustancia, no digamos todavía determinada, sino una sustancia como quiera que sea⁹⁷.

El problema de esta interpretación es permanecer en la literalidad del texto, por eso Orígenes presenta dos objeciones. La primera, no es fácil entender que una palabra pronunciada dé como resultado un Hijo. La segunda, no es claro que se distinga ese Hijo del Padre. La dificultad del ejemplo no está en la evocación a lo corpóreo, sino en no buscar una comprensión más allá de la letra. De ahí que las preguntas del Alejandrino a sus adversarios apunten a lo central, es decir, a la condición filial del Logos y su individualidad respecto del Padre.

Partiendo de la opinión aceptada por muchos, de que sea el Padre quien pronuncia las palabras: «mi corazón ha eructado una palabra buena, yo digo mis obras al rey» (Sal 44, 2), Orígenes propone una nueva interpretación. Las palabras del Salmo no describen una realidad puramente material. Por eso es necesario buscar el sentido espiritual de los términos en el lenguaje divino. Por una parte, la palabra corazón expresa la potencia de Dios. Ésta se manifiesta en el poder pensar y disponer de todas las cosas. Ahora bien, si el corazón es la potencia de Dios, el Logos es quien expresa lo que contiene dicha potencia. En este sentido afirma que el Logos es el encargado de anunciar los secretos del Padre. Por otra parte, la palabra eructar no es carente de sentido, pues así como el aire viene del interior de quien eructa, de modo semejante el Salmo indica que el Logos viene del interior del Padre, «quien no conteniendo los teoremas de la verdad, crea los tipos en el Logos, siendo así llamado Imagen de Dios invisible»⁹⁸.

El Alejandrino afirma que la interpretación que propone podría ser objetada por la opinión de quienes afirman que no es el Padre quien pronuncia las palabras, sino el Profeta. Aun cuando no es fácil solucionar la objeción, reconoce que en la Escritura

⁹⁷ Cf. *Clo* I, 24, 151.

⁹⁸ Cf. *Clo* I, 38, 281-283.

sucede que hay cambios de personajes sin mayores indicaciones. Por consiguiente puede ser que intervenga tanto el Padre como el Profeta. La explicación propuesta por Orígenes no excluye el ejemplo por el hecho de tratarse de algo corporal, sino más bien lo acoge y lo conduce más allá de la letra. Si el Alejandrino no acepta la opinión de sus oponentes es porque no se esfuerzan en lograr una comprensión más adecuada del texto⁹⁹. No obstante para hablar de la generación eterna del Hijo preferirá usar ejemplos que no introduzcan idea de división, como lo hace la generación humana o animal. Por esto preferirá usar la imagen de la luz o bien de la inteligencia¹⁰⁰.

Porque si el Hijo hace, de la misma manera, todas las cosas que hace el Padre, entonces, en virtud de este hacer del Hijo semejante al Padre, es la Imagen del Padre formada en el Hijo, quien es nacido de él, como un acto de su voluntad procedente de su intelecto. No soy, por tanto, de la opinión de que la sola voluntad del Padre debería ser suficiente para la existencia de todo lo que él desea que exista. Porque en el ejercicio de su voluntad él no emplea nada que lo que es dado a conocer por el consejo de su voluntad. Así, también, la existencia del Hijo es generada por él¹⁰¹.

La respuesta que Orígenes va elaborando, sobre el significado y la identidad del Logos mencionado por Juan en su Evangelio, llega a su culmen al señalar algunos motivos que revelan la función de Logos y al mismo tiempo su ser.

Cristo, en primer lugar es llamado Logos en virtud de una actividad semejante a la de la luz que ilumina y hace visibles las cosas. Él ilumina el entendimiento dando a conocer la razón de las cosas. De este modo quita todo tipo de imperfección y hace que los seres racionales, sean verdaderamente dotados de logos, de entendimiento. Esta iluminación no consiste simplemente en el conocimiento del bien y vivir de acuerdo a él, al modo estoico; mucho menos se trata de una simple perfección intelectual que hace olvidar las cosas ordinarias. Se trata de realizar desde las cosas más ordinarias como el comer y beber, hasta las más nobles y perfectas para gloria de Dios en virtud del Logos divino. En este sentido el Logos es Salvador, porque da sentido a las acciones realizadas en la vida ordinaria¹⁰².

⁹⁹ Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image...*, o.c., 83-84.

¹⁰⁰ Cf. *Clo* II, 33, 148-154; II, 36, 163-166; *Prin* I, 1, 6.

¹⁰¹ *Prin* I, 2, 6.

¹⁰² Cf. *Clo* I, 37, 267.

Participando al Logos, somos resucitados e iluminados, y probablemente gobernados en su cualidad de Pastor y de Rey. Además es evidente que somos transformados en seres dotados de logos en modo más divino, porque en cuanto Logos y Resurrección destruye en nosotros todo aquello que es mortal y carente de logos¹⁰³.

Un segundo motivo, señalado por Orígenes, para entender por qué Cristo es llamado Logos, se debe a una función que podríamos llamar santificadora, y que está en estrecha relación con el motivo anterior. Es verdad que todos los seres racionales participan de algún modo al Logos, de ahí que sean seres dotados de logos; pero esto no quiere decir que todos participen de él en cuanto Logos divino, es decir en cuanto que es Dios. «El apóstol enseña que aquellos que se han decidido a encontrar a Cristo no lo buscan fuera de ellos mismos, por eso dice [...] cerca de ti está la palabra, en tú boca y en tú corazón, como si Cristo y la palabra buscada fueran una sola cosa»¹⁰⁴. Esto se comprende, por la alusión que hace de aquellos que han recibido algunas luces del conocimiento, mediante una razón que está al interior de ellos. Pero solamente cuando viene el Logos de Dios en la carne es posible establecer este contacto con el Logos en cuanto Dios. Así, quien acoge las palabras del Logos que se ha hecho carne son encaminados hacia la perfección, una vez que lo conocen y reciben como Logos de Dios¹⁰⁵.

Un motivo más por el cual Cristo es denominado Logos es por su función reveladora, ya que manifiesta los secretos del Padre. Esta última explicación estará un poco en relación con la explicación dada a partir del Salmo 44.

El Hijo también puede ser Logos en cuanto que anuncia los secretos del Padre, el cual es intelecto por analogía con el apelativo de Logos dado al Hijo. Como entre nosotros la palabra anuncia aquello que es contemplado en el intelecto, así el Logos de Dios revela el Padre que él conoce, puesto que ninguna criatura puede lanzarse hacia él sin un guía. «Ninguno conoce el Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27)¹⁰⁶.

¹⁰³ *Clo* I, 37, 268.

¹⁰⁴ *Clo* I, 37, 269.

¹⁰⁵ Cf. *Clo* I, 37, 270-273.

¹⁰⁶ *Clo* I, 38, 277-278.

El término Logos toma aquí el sentido de palabra. Así como la palabra es comunicación y revelación, de modo semejante el Hijo es Palabra reveladora del Padre, manifestación del Padre. Por esto, es llamado con más propiedad Logos de Dios, y puede ser descrito en los profetas como «mensajero del Grande Consejo» (Is 9, 6). Y en el Apocalipsis, es descrito como el Logos fiel que cabalga sobre un caballo blanco (cf. Ap 9, 11). Orígenes subraya que no es necesario mostrar cómo en la Escritura el término caballo sirve para referirlo a la voz¹⁰⁷. La analogía ayuda a comprender el Misterio de la divinidad, pero no se debe olvidar, la desproporción que existe cuando se aplica a Dios.

En conclusión, el Logos que es Dios y que está junto a Dios es manifestación del Padre, porque es su Palabra. El Padre engendra su Palabra en el hoy Eterno, y es pronunciada en el momento de la creación. Por todo esto, el Logos descrito por Juan es el Logos Creador, por medio de él son creadas todas las cosas. Logos Salvador, porque da sentido a la vida. Logos Santificador, porque conduce a la perfección. Logos Revelador, porque manifiesta los secretos más profundos del Padre.

3. EL LOGOS JUNTO AL PADRE

Queda aún por abordar la tercera de las cuestiones planteadas por Orígenes al texto de Juan: ¿En qué modo era el Logos junto a Dios? La respuesta, desarrollada al inicio del libro segundo del *Comentario al Evangelio de Juan*, permitirá apreciar el pensamiento de nuestro autor al respecto de la identidad ontológica de Cristo.

Se ha dicho que la intención del Alejandrino es ofrecer una interpretación ortodoxa al texto de Juan. Es impresionante el respeto que muestra a aquellos que «por temor a perder su amor a Dios»¹⁰⁸ no profundizan su fe en Cristo, pensando que pueden caer en los errores de quienes han propuesto doctrinas impías y falsas. Entre estas doctrinas señala dos grupos. Por una lado, los modalistas que «niegan al Hijo una

¹⁰⁷ Cf. *Clo* I, 38, 279.

¹⁰⁸ *Clo* II, 2, 16.

individualidad distinta del Padre, no obstante admiten que es Dios aquel que sólo de nombre es llamado Hijo»¹⁰⁹; por el otro lado, los adopcionistas que «niegan la divinidad del Hijo, salvando su individualidad y la sustancia circunscrita concebida como distinta del Padre»¹¹⁰. Esto permite postular que Orígenes está tratando de ir más allá del temor de los primeros, aquellos que no profundizan su fe por un falso amor; con la precaución de no caer en el error de los segundos, que profundizan pero se alejan de ella¹¹¹. La cuestión de fondo es la misma con respecto al Logos, a saber, si es Dios o no, y si lo es ¿Cómo entender la unidad y pluralidad de la divinidad?

3.1. Presencia eterna del Logos

Orígenes ve necesario establecer un método que permita examinar el sentido de la expresión: «Y el Logos era junto a Dios» (Jn 1, 1). En primer lugar, considera útil recopilar algunas citas de la Escritura, en las que se indique que la Palabra de Dios viene junto a un determinado personaje. Después examinar en qué modo la Palabra haya venido a ese hombre. Y por último, confrontar el sentido que ofrecen los textos recopilados con el texto de Juan para discernir cuál es el modo en que el Logos era junto a Dios¹¹².

Dando el primer paso del método, Orígenes selecciona tres textos de las Escrituras. El primero, «Palabra del Señor que viene junto a (ἐγενήθη πρὸς) Oseas hijo de Beri» (Os 1, 1). El segundo, «Palabra de Dios que viene a (γενόμενος πρὸς) Isaías, hijo de Amos, referente a Judá y Jerusalén» (Is 2, 1). Y el tercero, «Palabra que viene a (γενόμενος πρὸς) Jeremías en ocasión de la sequía» (Jr 14, 1). El Alejandrino comenta que aquellos que quieran entender el paso en modo simple, pensarán que se trata de una

¹⁰⁹ *Ib.*

¹¹⁰ *Ib.*

¹¹¹ Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image...*, o.c., 111. El autor hace una presentación de las herejías que forman parte del ambiente en que vivió Orígenes y que siempre tiene presente a la hora de interpretar la Escritura. Además, comenta que es importante tenerlas presentes a la hora de interpretar los textos del Alejandrino, solamente así podremos tener un acercamiento más fiel a su pensamiento y ortodoxia.

¹¹² Cf. *Clo* II, 1, 2-3.

palabra cualquiera; sin embargo, la expresión: «Palabra de Dios que viene junto a», indicada en los Profetas, hace alusión al Hijo-Logos¹¹³.

La interpretación de los textos seleccionados permite a Orígenes declarar el modo en que la Palabra viene a los Profetas. Así, da lugar al segundo momento señalado en el método. Indica que el sentido expresado en los textos elegidos, es semejante a cuando una persona encuentra a otra persona. Esto implica que antes del encuentro no estaban juntas. Una pista más, para la comprensión del texto, la encontramos en el uso de la preposición *πρὸς*. Esta cuando rige acusativo indica movimiento¹¹⁴. En consecuencia, hay un desplazamiento por parte de la Palabra hacia el lugar donde se encuentra el Profeta. Lo cual enfatiza, al mismo tiempo, distancia y ausencia. Orígenes concluye diciendo que: «El Logos viene junto a los hombres, porque éstos en un primer momento no están en grado de acoger su venida en cuanto Hijo de Dios, tal como es el Logos»¹¹⁵. Esa distancia es propia de toda la humanidad, sin embargo en los Profetas mencionados encuentra una disposición que permite al Logos dirigirse a ellos y por tanto, venir junto a ellos.

Dando el tercer paso en el método, Orígenes confronta el significado recopilado con el texto de Juan. Así, manifiesta la imposibilidad de aplicar el mismo sentido al texto evangélico, aun cuando el uso de la preposición es acompañado de acusativo. El significado examinado en los textos proféticos implica ausencia y distancia del Logos respecto del Profeta, esto no se puede afirmar del Logos respecto de Dios, pues supondría cambio o división en la divinidad, «Él no viene junto a Dios como si primero no fuese junto a él, porque siempre está unido (*ἀεὶ συνεῖναι*) con el Padre. Así se dice que: era junto a Dios (*ἦν πρὸς τὸν θεόν*) y no que viene junto a Dios (*ἐγένετο πρὸς τὸν θεόν*)»¹¹⁶.

La confrontación del texto de Juan con los textos proféticos, lleva a la conclusión de que el modo en que se debe entender la expresión: «Y el Logos era junto a Dios» (Jn 1, 1), es a partir del detalle de los verbos empleados en ambas afirmaciones. Así, Orígenes indica que Juan usa el verbo *era* (*ἦν*), y los Profetas utilizan el verbo *venir*

¹¹³ Cf. *Clo* II, 2, 4.

¹¹⁴ Cf. H. LIDDELL, R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1889, 1298.

¹¹⁵ *Clo* II, 1, 8.

¹¹⁶ *Ib.*

(ἐγένετο). Se trata de los verbos εἶμι y γίγνομαι respectivamente. El primero sirve para indicar permanencia en el ser del sujeto, mientras que el segundo indica cambio o movimiento del sujeto.

En las expresiones era en el principio y era junto a Dios, se usa el verbo *era* (ἦν) porque él (*El Logos*) no puede ser ni distinto (χωριζόμενος) del principio ni alejado (ἀπολειπόμενος) del Padre, porque ni viene (γινόμενος) al principio como si no fuera en el principio ni viene casualmente junto a Dios para comenzar a ser junto a Dios. Antes de cualquier tiempo y siglo, en el principio era el Logos y el Logos era junto a Dios¹¹⁷.

El uso del verbo permite establecer al Alejandrino que no hay diferencia entre el Logos y el principio. Con esto matiza unidad de sujeto, puesto que el Logos no es distinto del principio, es decir, de la Sabiduría. Además, el Logos no puede ser pensado distante del Padre. Así, Orígenes matiza pluralidad y unidad de sujetos sin confusión o fusión en el ámbito divino. El uso del verbo εἶμι y no γίγνομαι indica que se refiere a algo constitutivo de la existencia divina que siempre se está dando. El Logos es la Sabiduría, y al mismo tiempo, es distinto pero no alejado del Padre. En consecuencia, en Dios siempre hay alteridad.

Consideraciones análogas las realiza Orígenes a propósito de aquellos que niegan la existencia del Logos antes de su venida en la carne.

El teólogo, con absoluta precisión escribe contra aquellos: «en el principio era el Logos» (Jn 1, 1). Recurriendo a verbos del todo adecuados, atribuye el verbo *hacerse* (ἐγένετο) referido a la carne. Mientras que el verbo *era* (ἦν) a la divinidad. De hecho hablando del Logos que es Dios sería más adecuado usar el verbo *es* (ἔστιν). Sin embargo el evangelista ha usado el término *era* porque quería subrayar la existencia del Logos, diferenciándola claramente de la encarnación (ἐνανθρωπήσεως) realizada en un momento temporal determinado¹¹⁸.

La comparación y distinción que hace el Alejandrino de los verbos para hablar de la divinidad y la humanidad la atribuye a la genialidad del evangelista Juan. De ahí que

¹¹⁷ *Clo* II, 1, 9. El subrayado es nuestro.

¹¹⁸ *Frl*o I. El subrayado es nuestro.

el verbo *ser*, sirve para hablar con propiedad de la divinidad del Logos, mientras que el verbo *nacer o venir*, se predica con propiedad de su venida en la carne. También establece que los verbos cuando se aplican a la divinidad, no pueden conservar del todo su significado, ya que éstos aluden a algo temporal ya sea presente, pasado o futuro. A pesar de esto, bien empleados, ayudan a formarse una idea de la eternidad. Por esto, cuando el evangelista escribe en «el principio era el Logos», aunque pudiera haber dicho en el principio «fue el Logos», no lo hace. Obrando de este modo, el evangelista establece una tensión con otros textos, donde el uso de los verbos, permite obtener una idea de la eternidad del Logos¹¹⁹.

Volviendo al texto del *Comentario al Evangelio de Juan*, a la luz de los argumentos extraídos del fragmento citado, podemos percibir el esfuerzo de Orígenes para transmitir con fidelidad su fe en Dios, valiéndose de los medios que tiene a su alcance. Su discurso sobre las expresiones *junto a* (πρός) y *era* (ἦν), llevan a la conclusión, de que éstos no tienen el mismo sentido del nivel humano cuando son aplicados a Dios. Las expresiones sirven más bien para establecer una tensión que va más allá de la expresión literal. En efecto, permiten obtener una intelección de la relación que hay entre las hipóstasis divinas y su eternidad, en una palabra del ser divino. No obstante, se puede llegar a dicha intelección si se comprende la letra.

Orígenes tiene presente dos ὑπόστασις en Dios, una distinta de la otra, una dependiente de la otra. Las dos gozan de las mismas condiciones y dignidad, pues es impensable que haya «un tiempo o siglo» o cualquier cosa que sea en que exista el uno sin el otro. No es posible que exista Dios sin ser lo que es, pues la convicción del Alejandrino es que «el tiempo, si así puedo decir, que se extiende por toda la duración de la vida increada y eterna es el hoy en que es engendrado el Hijo»¹²⁰.

Por lo tanto, el modo en que se encuentra el Logos junto a Dios es en su condición individual y distinta del Padre. Condición que es previa a cualquier tiempo o siglo, previa al momento de la encarnación. Asimismo, la ὑπόστασις del Logos tiene los mismos rasgos de la eternidad propia del Padre. En estos términos queda ilustrada la

¹¹⁹ Cf. *Id.*

¹²⁰ *Clo* I, 29, 204.

divinidad del Hijo en relación con el Padre, su preexistencia antes de venir al mundo en la carne y su eternidad antes de cualquier tiempo o siglo.

3.2. Individualidad y divinidad del Logos

Orígenes expone tanto la individualidad del Logos como su divinidad subrayando los detalles propios del evangelista Juan.

Es intencional y no por ignorancia el uso de la lengua griega que Juan algunas veces haya puesto el artículo «ó» y otras lo haya omitido. Lo ha puesto delante de la palabra Logos, pero cuando habla de Dios algunas veces lo pone, otras no. Pone el artículo cuando se refiere al Creador increado del universo, lo omite cuando lo refiere al Logos¹²¹.

Para el Alejandrino es evidente que el evangelista introduce una distinción teológica cuando usa u omite el artículo griego ó. Esto puede ayudar a comprender el modo de ser del Logos que era junto a Dios¹²². Ya en su momento Filón de Alejandría había expresado algo semejante al respecto del término Dios. Cuando éste va acompañado del artículo tiene valor absoluto o propio, en cambio cuando el término aparece sin artículo indica sentido relativo o impropio. Filón permanece en el ámbito del Antiguo Testamento, sin distinguir individualidades distintas en Dios¹²³. Orígenes, se percata que el detalle de su maestro hebreo está presente, de modo análogo, en el Evangelio de Juan, quien hace lo propio no sólo con el término Dios, sino también con el de Logos.

La diferencia que observa Orígenes en el escrito de Juan es que el evangelista no ha omitido el artículo cuando habla del Logos, en cambio sí lo ha omitido y lo ha puesto acompañando al término Dios. Si pone el artículo indica sentido absoluto, si lo omite sentido relativo. Así pues, Juan pone ó θεός para indicar al Creador increado del

¹²¹ *Clo II*, 2, 13-14.

¹²² Orígenes conoce el valor de las menudencias gramaticales, entre ellas mencionamos el uso de los artículos, de las preposiciones, el arte de los silogismos, cosa que era característica de los gnósticos valentinianos, que a partir de ciertas observaciones decantaban el tono de sus interpretaciones. Cf. A. ORBE, *En los Albores de la Exegesis Iohannea*, PUG, Roma 1955, 169-232.

¹²³ Cf. E. CORSINI, o.c., 204, n. 7.

universo; en cambio, cuando simplemente escribe θεός indica al Logos. Según el Alejandrino, Juan introduce una distinción que permite predicar del Logos la divinidad en sentido relativo. Tanto el Creador increado como el Logos son Dios, pero a uno le corresponde de manera más propia la divinidad.

Orígenes confiesa que «hay un único y verdadero Dios, el Padre»¹²⁴, puesto que sólo él es Dios-en-sí (αὐτοθεός)¹²⁵. Las expresiones ὁ θεός y αὐτοθεός son equivalentes y sirven para designar la plenitud divina. El Alejandrino siempre otorga este atributo al Padre. Además, de este Dios-en-sí, hay numerosos dioses por participación que deben ser llamados propiamente θεός. El primero de ellos es el Logos Primogénito de toda criatura en razón de su ser junto a Dios¹²⁶. El Hijo es considerado θεός porque recibe la divinidad del Padre (ὁ θεός). Ahora bien ¿acaso no está haciendo del Logos una especie de Dios de segunda clase, inferior al Creador increado del Universo? ¿En qué se distingue la divinidad del Logos de la de los otros seres?

El Logos es el primero que recibe la divinidad, si es el primero de todos es ya una diferencia; pero él la recibe continua y eternamente del Padre, esto es exclusivo. En estos términos Orígenes describe la gloria de aquel que está por encima de cualquier criatura. Sólo por esto puede ser ministro de divinización para los demás seres que no son Dios. Quien hace partícipes de la divinidad a los demás seres es el Logos, estos no la recibe directamente del Padre, como sí la recibe el Logos. «Él es siempre Dios por el hecho de ser junto a Dios, y no tendría esto (*ser Dios*) si no permaneciera junto a Dios, no permanecería en Dios si no perseverase en la contemplación perenne de la profundidad del Padre»¹²⁷.

Es evidente que hay cierta semejanza con el esquema neoplatónico del νοῦς, pero también es cierto que la argumentación de Orígenes comenzó con la diferencia teológica situada en Juan y el uso del artículo¹²⁸. Si ponemos el acento en lo primero

¹²⁴ *Clo* II, 3, 19.

¹²⁵ El pronombre αὐτός indica en primer lugar identidad consigo mismo en contraposición con otros individuos. En Orígenes es recurrentes el uso de los compuestos como αὐτοθεός, αὐτολόγος, entre otros. Estos atributos subrayan a la vez, identidad y plenitud propia de la cada ὑπόστασις divina. Cf. E. CORSINI, o.c., 133, n. 17.

¹²⁶ Cf. *Clo* II, 2, 17.

¹²⁷ *Clo* II, 2, 18. El subrayado es nuestro.

¹²⁸ Cf. E. CORSINI, o.c., 206, n. 9.

olvidando lo segundo hacemos de Orígenes un neoplatónico más y por tanto son justificables muchas acusaciones. Si ponemos el acento sólo en lo segundo, resultaría muy ingenua su interpretación. Es importante mantener ambas, pero el peso de su argumento recae en el matiz que recoge del evangelista Juan. Es por eso que insiste en el modo en que debe ser entendida la diferencia que hay entre el Primogénito y los demás seres que reciben la divinidad. Para lo cual es necesario recurrir a la interpretación de las palabras, «el Logos era junto a Dios». Aun así queda la pregunta si la divinidad del Logos es una divinidad de segunda categoría. Si pensamos en sentido emanacionista sí, pero Orígenes no habla nunca en este sentido, más bien el sentido de participación. Esto permite al Alejandrino distinguir una participación que se da de un modo exclusivo en la divinidad, de la participación hacia fuera de la divinidad por medio del Logos.

Hasta el momento hemos presentado la reflexión de Orígenes sobre el uso del artículo ó en relación con término Dios, ahora veamos su relación con el término λόγος.

Quizá también hay diferencia entre el Logos (ó λόγος) y logos (λόγος). Así como el Dios del universo es el Dios (ó θεός), y no simplemente un Dios (θεός), así la fuente de logos que hay en cada ser dotado de logos es el Logos. Y no sería exacto llamar con el mismo título del primero (ó λόγος) a aquel que hay en cada ser dotado de logos¹²⁹.

Parece que Orígenes aplica la analogía con cierta prudencia. El uso del artículo respecto al término Dios le permite postular una distinción entre el Logos y los seres dotados de logos. Puntualiza que no es exacto atribuir el mismo sentido al término λόγος, cuando se predica del Primogénito y cuando se predica de las demás criaturas. Hay algo que los hace semejantes, pero permanece una característica que los distingue. Por lo tanto, sólo hay un Logos (ó λόγος), aquel que es el Logos-en-sí (ó αὐτολόγος), y otros seres que son dotados de logos (λόγοι). De donde se sigue que el primero es fuente del segundo. Orígenes afirma: «El logos que hay en cada ser dotado de logos tiene respecto al Logos que es Dios, y que es en el principio junto a Dios, la misma relación que el Logos que es Dios respecto del Padre»¹³⁰. Se trata pues de una relación

¹²⁹ *Clo II*, 2, 14-15.

¹³⁰ *Clo II*, 3, 20.

de dependencia original. Pues ambos son una única fuente, «de divinidad el Padre y de logos el Hijo»¹³¹.

No se trata de dos fuentes, sino de una sola. Las criaturas son beneficiadas por la única fuente. Esto no excluye una distinción. Orígenes la establece diciendo que sólo el Padre es fuente de divinidad, y el Hijo ministro de divinidad para los demás seres. Además, el Hijo es fuente de Logos que él mismo trasmite, cosa que no es predicada del Padre. No obstante, el Padre es fuente de todo cuanto tiene el Hijo. Que los dos sean denominados fuente implica igualdad de dignidad, cada uno participa algo que le es propio. Orígenes no habla aquí de inferioridad, sino de unidad y distinción.

El Maestro de Alejandría confiesa que los argumentos en torno al uso del artículo ó y su relación con los términos θεός y λόγος, ayudarían a entender las dificultades que perturban a muchos. Por un lado, aquellos que por temor a hablar de dos dioses niegan al Hijo una individualidad (ιδιότητα) distinta del Padre. A éstos el uso del artículo les ayudaría a comprender la existencia de un sólo Dios que se manifiesta en tres hipóstasis, además comprenderían que no se trata de una distinción meramente nominal sino real, la cual es difícil de expresar, dado que se trata del Misterio. Por otro lado, están aquellos que salvando la individualidad niegan la divinidad del Hijo. Éstos comprenderían el modo exclusivo en que el Hijo posee la divinidad, y al mismo tiempo, la manera en que Dios participa su divinidad. Por lo tanto, comprenderían que la divinidad del Logos es equiparada a la del Padre, distinguiendo la individualidad de cada uno, sin que por esto venga a menos el ser del único Dios.

3.3. Unidad y diversidad en Dios

Una vez que Orígenes ha comentado todo lo relativo a Jn 1, 1, da paso al versículo siguiente: «Él estaba en el principio junto a Dios» (Jn 1, 2). El Alejandrino comenta que algunos pueden pensar que se trata una mera repetición de lo dicho antes por el evangelista, pero no es así. Se trata más bien de una recapitulación que permite entender nuevos aspectos del Logos.

¹³¹ *ib.*

Las primeras afirmaciones del evangelista Juan han permitido conocer algunos aspectos del Logos, pero no lo han dicho todo. Por ejemplo, en una de las proposiciones de Jn 1, 1, donde se afirma: «en el principio era el Logos», el evangelista da a conocer el aspecto más original del Logos, es decir Sabiduría; pero esto no significa que el Logos sea Dios. De ahí que cada proposición de Jn 1, 1, tomada aisladamente, excluya las enseñanzas de las demás. En cambio, la frase: «Él estaba en el principio junto a Dios» (Jn 1, 2), afirma a modo de recapitulación el contenido de las frases de Jn 1, 1.

Enunciando «éste era en el principio junto a Dios» (Jn 1, 2), entendiendo el pronombre (οὗτος) como referido a dos aspectos, el de Logos y el de Dios, no falta ningún aspecto de las proposiciones anteriores, que son recapituladas, en cuanto que adjuntan y conjuntan los elementos en el principio y junto a Dios¹³².

Orígenes afirma que el evangelista recapitula dos aspectos del Hijo mediante el uso del pronombre οὗτος: el de Logos y el de Dios. De ahí que pueda incluir en su significado, por el contexto, la unidad del Hijo, el cual es distinto según sus aspectos y no ontológicamente. Además, es necesario mantener la distinción, puesto que un aspecto no expresa lo que el otro. De este modo, podemos conocer la totalidad del Logos-Dios, que en Jn 1, 2, queda expresada por medio del pronombre οὗτος.

A continuación, Orígenes sigue explicando por qué Jn 1, 2, es una afirmación recapituladora. Como el pronombre οὗτος sirve para recapitular dos aspectos del Hijo, del mismo modo el término ἀρχή recapitula otros dos. Nuestro autor recuerda que el término principio puede ser entendido, entre otras cosas, como inicio de la creación. Si aplicamos este significado a la expresión: «éste era en el principio junto a Dios» (Jn 1, 2), el término principio indicaría que se trata del Logos-Dios durante la creación. Pero también el término principio puede indicar a la Sabiduría, que aplicado a la frase de Jn 1, 2, señalaría el Logos-Dios en su individualidad junto al Padre. De este modo, el Alejandrino sitúa al Logos-Dios antes y durante la creación del mundo, distinguiéndolo del Padre.

¹³² *Clo II*, 9, 68.

Se ha dicho que la intención de Orígenes era ofrecer una respuesta a la pregunta ¿en qué modo era el Logos junto a Dios? El Alejandrino responde que el Logos era junto a Dios, siendo Dios desde siempre. Pero aún queda la dificultad de entender el modo de ser de la divinidad. Una vía de explicación la expresa mediante la idea de participación. De modo que hay un sólo Dios que es el Padre, después de él hay otros que son Dios por participación, entre estos está el Hijo.

Las declaraciones de Orígenes permiten afirmar que no está pensando en una especie de panteísmo o de esquema meramente neoplatónico, donde el ser de la divinidad se expande y pierde en los demás seres. Para el Alejandrino, afirmar que el Logos participa de la divinidad, quiere decir que él no es la fuente última de su ser, sino el Padre. El Logos recibe el ser divino desde siempre y nunca lo pierde. Él permanece en la contemplación del Padre, en relación íntima y profunda con el Padre, porque el Logos-Dios no puede ser pensado como separado del Padre. Además, la gloria del Logos es ser Dios, Creador y Ministro de la divinidad de las demás criaturas. De este modo, el Logos goza de las mismas prerrogativas del Padre y las realiza en comunión con él.

Otro detalle que permite comprender a fondo el ser del Logos, mencionado por Orígenes, es la distinción que hace sobre el valor de los términos en general. Estos pueden ser predicados en sentido absoluto o en sentido relativo. Así, el término Logos, puede ser entendido en sentido absoluto o propio, sólo de aquel a quien corresponde la divinidad. En sentido relativo o impropio, se atribuye a otros seres que no son Dios. Es por esto que únicamente Cristo es llamado con toda propiedad Logos, porque él recibe el ser divino de un modo inigualable que las demás criaturas.

La dificultad viene al momento de expresar la existencia del tercero en Dios, Orígenes mantiene la línea de su argumento. Cuando comenta la expresión: «Todo ha sido creado por medio del Logos» (Cf. Jn 1, 3), presenta sus reflexiones sobre el Espíritu Santo¹³³. Este Espíritu tiene el privilegio de ser la primera de las criaturas hechas por el Padre mediante el Logos. No es extenso su argumento, simplemente menciona que Dios es tres hipóstasis, y que la tercera recibe el ser de las otras dos,

¹³³ Cf. *Clo* II, 10-11.

puntualizando lo que es propio de cada una de ellas¹³⁴. Además, recoge una serie de citas de la Escritura, que dan elementos para postular una cierta inferioridad del Espíritu respecto del Hijo; y también citas que afirman lo contrario¹³⁵. Estas sirven para indicar la igualdad de dignidad del Espíritu respecto del Hijo. Volveremos sobre ello en el siguiente apartado.

4. CREACIÓN POR MEDIO DEL LOGOS

El Maestro de Alejandría ha dicho que el Logos es Creador en cuanto que es Sabiduría¹³⁶. Además, la creación le es encomendada de parte del Padre¹³⁷. Estas dos afirmaciones serán retomadas a la hora de comentar el pasaje evangélico de Juan: «todas las cosas fueron hechas por él y sin él nada de lo que ha sido fue hecho» (Jn 1, 3). La exégesis que realiza Orígenes al texto de Juan permite mirar su opinión sobre el rol creador del Logos.

4.1. Cuestiones preliminares

La exégesis sobre Jn 1, 3 realizada por el Alejandrino, depende fuertemente de la tradición paulina, asimismo está condicionada por la exégesis realizada de parte de Heracleón en su comentario al texto de Juan. Lo primero sirve como fundamento, mientras que lo segundo como contraste del argumento. Estos dos presupuestos son necesarios para comprender el planteamiento teológico de nuestro autor.

Las enseñanzas de Pablo, como las llama Orígenes, las resume en dos notas. En la primera indica que por medio de Jesucristo hemos recibido la gracia del apostolado y de su servicio (cf. Rm 1, 5). La segunda, recoge la idea de que Dios ha hablado por medio del Hijo, lo ha constituido heredero de todas las cosas porque ha creado por medio suyo (cf. Hb 1, 2). Tanto en una cita como en la otra, aparece una expresión que

¹³⁴ Cf. *Clo* II, 10, 75.

¹³⁵ Cf. *Clo* II, 11, 79-86.

¹³⁶ Cf. *Clo* I, 19, 110-111.

¹³⁷ Cf. *Clo* I, 19, 115.

indica el sentido de causa instrumental (δι' οὗ), es decir, por medio del cual. Por esto afirma Orígenes: «Si todo ha sido creado por medio del Logos quiere decir que no ha sido creado por el Logos, sino por uno que es mayor que el Logos, y ¿quién puede ser sino el Padre?»¹³⁸. Esto permite señalar que el origen último de la creación está en el Padre, quien es Creador increado. Y que la creación es obra del Hijo, siendo él instrumento para realizarla. Ahora, si todo es creado por medio del Logos hay que investigar con orden, en qué consiste ese *todo* y si el *todo* incluye al Espíritu Santo.

La confrontación con el gnóstico Heracleón en este punto también es de suma importancia, dado que es el contexto más inmediato con el que se confronta el Alejandrino.

Heracleón que pasa por discípulo de Valentín procede a mi entender violentamente y sin testimonio alguno escriturario a su favor cuando explica la cláusula: «Todas las cosas fueron hechas por su medio». Por todas las cosas entiende el mundo y lo contenido en él. Pues dice: «Ni el Eón ni lo contenido en él ha sido hecho mediante el Logos», conforme opina él [...] Las cosas divinas, a su entender, quedan excluidas del todo (πάντα). En cambio las que a su estimación son totalmente corruptibles, entran con estricta propiedad en la denominación de todas las cosas¹³⁹.

Ante todo, recordemos que en el esquema gnóstico una cosa sería decir πλήρωμα y otra κένομα, dado que se trata de realidades distintas. En cada una de ellas hay un creador, de la primera el Logos quien da origen a la Década y la Dodécada; de la segunda el Demiurgo que es identificado con Yahvé.

Antonio Orbe recoge varias observaciones al respecto del pensamiento gnóstico valentiniano que ayudan a entender el contexto y afirmaciones del Maestro de Alejandría. El todo (τὰ πάντα) de Pablo es un término técnico que designa el mundo de las esencias, es decir los hombres y las potencias. En este *todo* se incluye el cosmos y cuanto en él existe incluso lo percedero. Por su parte el mito gnóstico indica que los 30 eones formados por matrimonios o parejas (συζυγία), que se distinguen del resto del sistema, es τὰ πάντα. Además, en el esquema gnóstico, el Unigénito es el Pre-Padre,

¹³⁸ Clo II, 10, 72.

¹³⁹ Clo II, 14, 100.

llamado también βύθος, el cual se distingue del demiurgo responsable de la creación del mundo psíquico que es excluido del *todo* (τὰ πάντα). En consecuencia el Logos gnóstico ni es Creador de *todo* ni es Unigénito. Por último, nuestro patrólogo menciona que también es necesario recordar la distinción que hace la concepción estoica del todo mediante el término τὸ πᾶν que incluye el vacío infinito, de la expresión τὸ ὅλον que designa simplemente el mundo¹⁴⁰.

Para Heracleón el término *todo* indica solamente la creación del cosmos, a saber aquellas cosas que entrañan corrupción. De este modo limita así al mundo sensible la creación del Demiurgo y excluye las cosas superiores al mundo. En su interpretación el gnóstico valentiniano toma distancia de otros grupos gnósticos, ya que son muy variadas sus interpretaciones¹⁴¹.

Dado este contexto, Orígenes, gracias a la tradición paulina, quiere ir más allá de las reducciones mitológicas o filosóficas. Extiende la actividad del Logos más allá del cosmos, incluso antes de la creación del mundo sensible. Entendemos ahora porqué plantea con seriedad, y no con ingenuidad, su pregunta sobre el Espíritu Santo. Además, si Juan declara que todo ha sido creado por el Logos y sin él nada de lo que es ha sido creado, es necesario examinar qué cosa se entiende por ese *todo*, y qué cosa significa esa *nada*.

4.2. El Todo incluye el Espíritu Santo

A propósito de la pregunta sobre el alcance de la creación del Logos, y si esta incluye al Espíritu Santo, Orígenes presenta las distintas opiniones que hay sobre el origen del Espíritu. Unos admiten la existencia del Espíritu, el cual es creado por medio del Hijo. Otros que el Espíritu santo es no-engendrado. Un tercer grupo admite que no existe una sustancia propia del Espíritu que se distinga del Padre y del Hijo¹⁴². Todos estos grupos son cristianos, puesto que son los únicos que saben de la existencia del

¹⁴⁰ Cf. A. ORBE, *En los albores...*, o.c., 13-14.

¹⁴¹ Cf. *Ib.*, 56-57.

¹⁴² Cf. *Clo* II, 10, 74.

Espíritu¹⁴³. Por su parte, Orígenes afirma del Espíritu que no es in-engendrado, de lo contrario sería igual al Padre. Tampoco podemos decir que es engendrado, porque sería como el Hijo. Queda la pregunta ¿qué podemos decir del Espíritu?

En cuanto a nosotros estamos convencidos que hay tres hipóstasis (ὑποστάσεις), el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Creemos que sólo la del Padre es no-engendada (ἀγέννητος). Retenemos más acorde a la piedad y a la verdad, que el Espíritu Santo tiene una posición preminente sobre todo aquello que ha sido hecho por medio del Logos, que es el primero en el orden de todos los seres derivados (γεγεννημένων) del Padre por medio del Hijo. Quizá, por este motivo el Espíritu, no sea llamado Hijo de Dios, porque sólo el Unigénito es Hijo por naturaleza desde el principio¹⁴⁴.

La distinción que propone Orígenes en lo que él llama hipóstasis de la divinidad, determina a cada una en cuanto al ser. El Padre no recibe el ser de nadie, es ἀγέννητος; el Hijo lo recibe del Padre, por eso es Unigénito. En cambio el Espíritu Santo que recibe el ser del Padre y del Hijo no puede ser llamado ni in-engendrado ni Unigénito. Parece que el Espíritu necesita de ambos. Por una parte, si recibiera el ser sólo del Padre, sería de la misma condición del Hijo; por la otra, es imposible que lo reciba sólo del Hijo, porque éste no hace nada sin el Padre. Por tanto, el Espíritu Santo recibe el ser del Padre por medio del Hijo. Así, propiedad exclusiva del Padre es ser in-engendrado; la del Hijo es ser Unigénito y la del Espíritu Santo es ser hechura de ambos.

Antonio Orbe anota que Orígenes no es post-niceno y por tanto no tiene dificultad en incluir al Espíritu Santo como hechura por medio del Logos, pues «nunca imaginó peligro en su naturaleza divina»¹⁴⁵. Por su parte M. Simonetti observa que es el único texto que conservamos en el que Orígenes habla sobre el origen del Espíritu Santo¹⁴⁶. Por nuestra parte observamos que todo este discurso es realizado sobre la inmanencia divina.

La condición divina del Espíritu, en la que es equiparado al Padre y al Hijo, la presenta el Alejandrino haciendo una comparación. Afirma que así como el Padre es

¹⁴³ Cf. *Prin* I, 3, 1. Sobre el contexto de esta discusión J. RUIS-CAMPS, *Orígenes frente al desafío de los Gnósticos*, *Orig.* V, 64-65.

¹⁴⁴ *Clo* II, 10, 75-76.

¹⁴⁵ Cf. A. ORBE, *En los albores...*, o.c., 17.

¹⁴⁶ Cf. M. SIMONETTI, *Espíritu Santo*, *DO*, 302.

fuerza de divinidad y el Hijo fuerza de Logos, el Espíritu es quien ofrece la materia de los dones de gracia. Esta materia es producida por el Padre, dispensada por el Hijo y subsistente en el Espíritu y por eso puede ser santificador¹⁴⁷. Podemos decir que es propio del Espíritu ser Don de gracia.

En consecuencia, el Espíritu es algo distinto del Padre y del Hijo, posee hipóstasis propia, entendida en el sentido de una existencia individual. La recibe por medio del Logos y tiene una función santificadora, puesto que él representa la posibilidad de participación a la vida sobrenatural de la gracia¹⁴⁸. ¿Acaso no estamos ante el esfuerzo de comprender el dato revelado del único principio creador, distinto de las mitologías gnósticas que proponen la dualidad de principios como origen de la realidad¹⁴⁹?

Cuando Orígenes habla de los tres, algunas veces lo hace siguiendo un esquema descendente lineal, lo que permite hablar de un cierto orden en la divinidad. En cambio hay ocasiones en las que rompe el esquema, haciendo de la divinidad algo más dinámico, lo cual permite hablar de una cierta armonía divina. Lo sugiere cuando presenta los detalles que aparecen en la Escritura al respecto de la relación del Espíritu con el Logos. Se trata de una relación misteriosa en la que unas veces uno se muestra mayor que el otro. A veces, parece que el Logos es superior al Espíritu porque le antecede, no en sentido cronológico sino en dignidad. Así lo manifiesta Cristo cuando reconoce que toda ofensa será perdonada excepto la ofensa al Espíritu. Orígenes llega a decir que era necesaria una potencia divina para la Redención. Esta potencia sería el Espíritu, pero es el Hijo quien realiza dicha acción en mutuo acuerdo con el Espíritu y el Padre. Es por esto que el Espíritu se compromete a obrar con él¹⁵⁰.

La serie de argumentos del Alejandrino permiten observar la libertad y cautela con que desarrolla su pensamiento al respecto del Espíritu, de quien son menos claras las indicaciones que las que se dicen del Padre y del Hijo en las Escrituras. Sin embargo, pone en evidencia la existencia del Espíritu Santo. Además, su relación y dependencia respecto del Padre y el Hijo, relación que no implica defecto en la divinidad, sino más bien manifiesta orden y armonía en el ser divino.

¹⁴⁷ Cf. *Clo* II, 10, 77.

¹⁴⁸ Cf. E. CORSINI, o.c., 222, n. 20.

¹⁴⁹ Cf. A. ORBE, *En los albores...*, o.c., 23-30.

¹⁵⁰ Cf. *Clo* II, 11, 83.

El rol del Hijo en la creación incluye la creación del Espíritu, la cual no se puede equiparar a la de las criaturas. No obstante queda la pregunta ¿esta creación del Espíritu se debe situar antes de la creación del mundo, es decir, junto a la generación del Hijo, en la eternidad de Dios? Orígenes no lo dice con claridad, pero podemos suponer que se trata del ser del único Dios. Es muy sugerente que el Logos que actúa al interior de Dios es el mismo que actúa hacia el mundo, y no sólo el Logos sino toda la divinidad que es un único Origen. Tal concepción es totalmente distinta del demiurgo gnóstico que se ocupa de la creación llamada κένομα, cuyos rasgos son negativos; y distinto del Logos creador del πλήρωμα.

Los puntos que presenta Orígenes sobre el Espíritu Santo en el *De Principiis*, ayudan a comprender el pensamiento de nuestro autor. El Espíritu es situado en el primer principio, es decir, en Dios¹⁵¹. Los únicos que se percatan de su existencia son los que están familiarizados con las Escrituras¹⁵². Estos advierten que el Espíritu es mencionado en el Antiguo y Nuevo Testamento¹⁵³. Además, no es posible identificar al Espíritu Santo con una especie de materia eterna que sirve a Dios para crear el mundo¹⁵⁴. El Espíritu tiene la misma dignidad del Padre y del Hijo; y su operación propia es santificar¹⁵⁵.

En conclusión, la creación del Espíritu Santo no significa que sea una criatura al exterior de la divinidad, sino que es algo constitutivo de la misma. Para esto es necesaria la acción del Padre y del Hijo. De modo que la divinidad, descrita por Orígenes, es algo más dinámico que estático, porque al interior de la misma se observan rasgos de fecundidad.

¹⁵¹ Cf. F. BATISTA, *La tradición...*, a.c., 146.

¹⁵² *Prin* I, 3, 1.

¹⁵³ *Prin* I, 3, 2.

¹⁵⁴ *Prin* I, 3, 3.

¹⁵⁵ *Prin* I, 3, 5.

4.3. El Todo excluye los aspectos del Logos

Los aspectos del Logos no implican multiplicación de su ser, dado que se predicán del mismo sujeto bajo distintos puntos de vista. Así, la unidad del Logos depende de su existencia individual, y no de sus aspectos. El Logos no es la suma de sus aspectos. Con estas afirmaciones Orígenes distingue su pensamiento del pensamiento gnóstico, que hace de los Eones sujetos con individualidad propia, asimismo hace del Salvador fruto común de los Eones¹⁵⁶.

Entre los aspectos del Logos está el de Vida. El Alejandrino recuerda que Juan ha dicho en el Evangelio: «lo que ha sido creado en el Logos era la vida, y la vida era luz de los hombres» (Jn 1, 4). De aquí se sigue la pregunta: ¿si todo ha sido creado por medio de Logos, debe entenderse también referido a sus aspectos?

Entre las nominaciones del Logos se pueden distinguir aquellas que se predicán de él en relación con nosotros, de las que se predicán sólo de él mismo. Unas son atribuidas exclusivamente a él sin necesidad de ser referidas a otros. En consecuencia de entre las cosas creadas por el Logos se debe excluir los aspectos de Vida y Sabiduría, porque son atributos que no implican necesariamente relación con las criaturas del mundo. Así, la respuesta al interrogante presentado por Orígenes es que todo ha sido creado por Logos a excepción de los aspectos que consideramos constitutivos de su ser¹⁵⁷.

Ahora bien, a propósito del aspecto Vida, que Juan afirma que era en el Logos, Orígenes subraya que esa Vida no que fue hecha como algo ajeno al Logos. Para esto recurre, una vez más, a la distinción entre los verbos εἶμι y γίγνομαι. Esto le permite confirmar que la Vida es algo esencial al Logos. El empleo del verbo *ser*, implica algo intrínseco a la divinidad; en cambio el verbo *nacer*, hace alusión a su venida en la carne o a algo que afectaría de fuera. Así, establece un paralelo entre las expresiones «en el principio *era* el Logos» y «en el Logos *era* la vida». Del mismo modo en que no se dice que en el principio *fue hecho* el Logos, tampoco se dice que la Vida *fue hecha* en el Logos, sino más bien que la Vida *era* en el Logos, indicando identidad entre uno

¹⁵⁶ Cf. A. ORBE, *En los albores...*, o.c., 44-45.

¹⁵⁷ Cf. *Clo* II, 11, 89-90.

aspecto y otro. En consecuencia la Vida es uno de los aspectos que se predicán del Logos como algo que le es intrínseco a su ser, y no puede ser primero el Logos y luego la Vida, el Logos es la Vida¹⁵⁸.

Nuevamente Orígenes se sirve del verbo εἶμί para referirlo al ser y a la eternidad de Dios. Eternidad equiparada con la vida. En cambio el verbo γίγνομαι sirve para indicar algo relativo al mundo creado. En conclusión para el Alejandrino todo ha sido creado por medio del Logos excepto los aspectos que se predicán de él en sentido absoluto. Esto porque el Logos no se puede crear a sí mismo, no puede darse el ser a sí mismo, siempre lo recibe del Padre. Los aspectos que se predicán de él, y sólo de él, en última instancia dependen de su relación con el Padre.

4.4. El Todo excluye el mal

Comentando la cláusula: «sin él no se ha hecho nada», Orígenes subraya que no se trata de una mera repetición de la expresión: «todo ha sido hecho por el Logos» (Jn 1, 3). Ya Heracleón, en su comentario, había subrayado una diferencia entre *el todo* y *la nada* de las palabras escritas por Juan¹⁵⁹. El Alejandrino propone una explicación que no retiene como una simple contraposición a la del gnóstico valentiniano.

Si todo ha sido hecho por el Logos, parece que sobra las palabras que Juan escribe a continuación. Orígenes insiste en la genialidad del evangelista, pues si introduce dichas palabras no es con afán de repetir lo ya afirmado, sino más bien de proporcionar nueva información. Así, es de suponer que hay cosas que han sido hechas por el Logos y otras sin él. Se señala a algo que no depende de él, ni como causa ministerial ni causa principal, de la primera se dice que es ministro de divinidad, de la segunda fuente de Logos. Lo que ha sido hecho sin el Logos es el caso de los males, que son de identificar con *la nada* mencionada por Juan¹⁶⁰. Si no se tiene presente esta distinción es muy fácil, según el Alejandrino, atribuir al Logos el origen del mal.

¹⁵⁸ Cf. *Clo* II, 19, 130-131.

¹⁵⁹ Cf. *Clo* II, 14, 100-102.

¹⁶⁰ Cf. *Clo* II, 13, 92.

A continuación Orígenes explica una distinción entre el ser, el no-ser y la nada. Afirma que el único que es capaz de dar el ser es Dios el Creador, de modo que el no-ser o la nada puede ser identificada con el mal, pero no como un principio de la realidad. Por ello polemiza con aquellos que dan consistencia al mal al modo de un principio que se equipara a la divinidad, de donde surgen los seres malos. Tal principio no existe, pues hay un sólo Creador, el Dios bueno, que crea mediante el Logos. Es por esto que el mal no es incluido en el *todo*.

Nuevamente Orígenes se vuelve a confrontar con los que hacen de la Vida y del Logos una especie de *συζυγία*, para postular a partir de ahí la existencia de otros seres¹⁶¹. La intención del Alejandrino es situar la función creadora del Logos en el ámbito divino, que se distingue de la creación realizada fuera de la divinidad. Queda manifiesto que sus argumentos tienen en cuenta una polémica con los valentinianos, quienes atribuyen al Demiurgo el origen del mal y de la creación de los distintos tipos de hombres. Para Orígenes es evidente que hay un sólo Creador bueno increado que crea por medio del Logos, quien obra al interno y al externo de la divinidad; y que no hace distintas humanidades, sino una sola¹⁶².

Además, la creación que es obra del Padre y de Cristo como Sabiduría sitúa a Orígenes lejos del concepto del Dios ocioso de algunas corrientes griegas, de manera que exaltan su impasibilidad¹⁶³. El Alejandrino subraya la bondad del único Creador por medio del Logos bueno. Atribuir esta acción tanto al uno como al otro puede ser entendido en confrontación no sólo con las posturas valentinianas, sino también con las marcionitas que niegan la igualdad del Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento. Para Orígenes la creación es obra común de la divinidad, puesto que se trata de un único principio de todo cuanto existe, ya que no hay un principio para el bien y otro para el mal¹⁶⁴. La bondad de Cristo es reflejo de la bondad del Padre, es por esto que la creación es buena. En consecuencia, Dios crea todo menos el mal.

¹⁶¹ Cf. *Clo* II, 24, 155.

¹⁶² Cf. A. ORBE, *En los albores...*, o.c., 24-26.

¹⁶³ Cf. H. CROUZEL, *Orígenes...*, o.c., 253.

¹⁶⁴ Cf. *Prin* I, 2, 12.

Esta creación buena realizada mediante el Logos bueno es hecha a partir de la nada, así lo expresa Orígenes cuando explica que el término principio puede ser entendido también en el sentido de causa material.

Un tercer significado, principio se puede entender en el sentido de «causa desde la cual» [causa materia] (τὸ ἐξ οὗ), por ejemplo como materia subyacente (ὑποκειμένη ὕλη), que es principio de todas las cosas para aquellos que creen que la materia es increada. Esto no vale para nosotros que estamos convencidos de que Dios ha creado de la nada (ἐξ οὐκ ὄντων), como lo enseña la madre de los siete mártires en Macabeos y el ángel de la penitencia del Pastor [*de Hermas*]¹⁶⁵.

Aquí se afirma la condición creada de la materia en contra de los que piensan que es eterna, estos pueden ser filósofos o gnósticos. Así mismo se menciona la autoridad de las Escrituras como prueba contundente, la alusión al Pastor prueba que era considerado como un libro inspirado. Las mismas referencias las encontramos en *De Principiis*, donde además enfatiza que las cosas no sucedieron por azar¹⁶⁶. En relación al argumento que estamos tratando es de suma importancia porque la creación que lleva a cabo el Logos no es a partir de algo existente, mucho menos por accidente.

En consecuencia, el papel de Cristo en la creación es doble: ser modelo, especialmente en relación a los hombres puesto que él es Imagen de Dios invisible y los hombres son hechos a imagen suya, como le hemos señalado en otro lugar; y ser agente, ya que por medio de él han sido creadas todas las cosas, en las que se incluye la formación del Espíritu y se excluye darse el ser a sí mismo y la formación del mal¹⁶⁷. De modo que el Logos ni es principio creador para sí mismo ni tampoco crea el mal; pero sí es indispensable en la constitución de la divinidad, así como en la creación del mundo.

¹⁶⁵ *Clo* I, 17, 103.

¹⁶⁶ Cf. *Prin* II, 1, 4-5.

¹⁶⁷ Cf. H. CROUZEL, *Orígenes...*, o.c., 266-268.

CONCLUSIÓN

Las respuestas a las tres preguntas planteadas por Orígenes al texto de Juan 1,1, permiten tener un acercamiento general a su cristología, que está elaborada a la luz de la exégesis de Pr 8, 22 y del pensamiento paulino. Esto nos permite constatar que la fuente última de la cristología del Alejandrino es la Escritura. Es por esto que las reflexiones sobre el significado de los términos, van más allá de simples cuestiones filológicas, puesto que tienen que ver con el esfuerzo racional por comprender la única Palabra divina que se manifiesta al mundo. Del mismo modo las confrontaciones con los diversos grupos de heterodoxos son discusiones que no pretenden ser simples puntos de vista, aun cuando algunos argumentos sean postulados como vías de comprensión. Todo esto conduce a Orígenes a presentar una serie de explicaciones que tienen que ver con el ser mismo de la divinidad vista desde la cristología y teniendo como punto de partida el Evangelio de Juan.

La primera pregunta planteada por el Alejandrino al texto de Juan es sobre el término principio y su relación con el Logos. Orígenes responde señalando que el principio puede indicar al Padre, quien es origen de todo cuanto existe. Así, el principio y origen del Logos es el Padre. Es por esto que Cristo es llamado Primogénito de toda criatura. Además, el Logos tiene su modelo en el Padre, por ello es llamado Imagen de Dios invisible. Al mismo tiempo, Orígenes indica que el Logos está en ese principio con una individualidad propia, subsistente y viviente, que se distingue del Padre, por eso es llamado Sabiduría. Pero el título que mejor expresa el ser del Logos y su relación con el Padre es el de Hijo. En consecuencia, el Alejandrino afirma que desde siempre la unidad y la diversidad está presente al interior de la divinidad.

La segunda cuestión que aborda Orígenes se refiere a la identidad del Logos. Este Logos no es otro sino Cristo mismo, a quien conocemos por medio de sus diversos aspectos. Entre ellos el más original y auténtico es el de Sabiduría, porque permite comprender su origen divino y su existencia individual en Dios. Esto ayuda a comprender su relación con el Padre. Además, el término Logos sirve para expresar el nacimiento eterno del Hijo y permite establecer una relación hacia fuera de la divinidad como Logos Creador, Revelador, Salvador y Santificador. Esto ayuda a comprender su función mediadora en cada uno de los órdenes mencionados.

La tercera pregunta era en torno a la expresión «el Logos era junto a Dios». Tratando de comprender el significado profundo de la frase, Orígenes confiesa que el Logos es junto a Dios en su condición divino-filial desde siempre. Esto permite afirmar, mirando a los detalles que ofrece el evangelista Juan por medio de las preposiciones, los verbos y los artículos usados en sus afirmaciones, la presencia eterna del Logos en el Padre, distinguiéndose del Padre y colaborando con él en la formación del Espíritu y de la creación del mundo.

Como se puede observar, para Orígenes los primeros versículos de Juan hablan del Logos de Dios en el ámbito intra-divino. Es por esto que la cristología del Alejandrino está estrechamente unida al discurso sobre el misterio de Dios, su unidad y diversidad, sus relaciones y funciones. Si podemos llegar a la intelección de este Logos de Dios es porque él mismo se ha hecho presente en el mundo, en la carne. Por medio de su encarnación no sólo da a conocer al Padre, sino revela más plenamente cuál es su propia identidad como Hijo de Dios, Logos y Sabiduría.

II. EL LOGOS EN LA CARNE

En la primera parte de nuestro trabajo se han expuesto las concepciones de Orígenes relativas a la divinidad y eternidad de Cristo, quien ha sido nominado como Sabiduría e Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda criatura. En la segunda parte, trataremos de señalar algunos de los aspectos relativos a la venida del Logos en la carne, cosa que no deja de maravillar a Orígenes¹⁶⁸, y que nos permitirá considerar la condición humana de Cristo.

No podemos pretender, como bien señala M. Fédou, «hacer una biografía de Cristo según Orígenes»¹⁶⁹, lo cual resultaría muy complicado y quizá extraño al pensamiento del Alejandrino. Dado el objetivo de nuestro trabajo, sólo abordaremos algunos de los contenidos teológicos del misterio del Logos en la carne, que aparecen en los libros I-II del *Comentario al Evangelio de Juan*, asimismo tendremos en cuenta otros lugares de la obra mencionada, para tener una mejor comprensión de los textos. Lamentablemente no contamos con el comentario de nuestro autor a Juan 1, 14: «El Logos se hizo carne». No obstante en los libros primero y segundo de la obra citada, así como en el resto, hay continuas referencias al texto de Juan¹⁷⁰, y también al tema de la encarnación del Logos en general.

1. NACIMIENTO DEL LOGOS EN LA CARNE

El Evangelio fundamentalmente «enseña la venida (ἐπιδημία) salvífica entre los hombres del Primogénito de toda criatura, Cristo Jesús» y al mismo tiempo «el creyente descubre la venida del Padre bueno en el Hijo»¹⁷¹. Por esto, puede decirse que «El Salvador ha venido a dar existencia corporal al Evangelio»¹⁷², el cual es anuncio de un bien prometido o realizado. En estos términos Orígenes expresa la importancia de la venida histórica del Logos en la carne.

¹⁶⁸ Cf. *Prin* II, 6, 1-2.

¹⁶⁹ M. FÉDOU, *La sagesse...*, o.c., 125.

¹⁷⁰ Cf. *BP*, Vol. III, 313-314.

¹⁷¹ *Clo* I, 5, 28.

¹⁷² *Clo* I, 5, 33.

1.1. Las venidas del Logos a los hombres

Orígenes habla de varias venidas o manifestaciones del Logos-Cristo a los hombres. Para ello se sirve de los términos *venida* (ἐπιδημία) y *presencia* (παρουσία), ambos designan la *venida histórica* de Cristo, asimismo se sirve de ellos para hablar de una *venida espiritual* a las almas de los creyentes.

Si son Evangelio los escritos de Pablo, en consecuencia lo son también los de Pedro. Y en general todo lo que establece la *venida* (ἐπιδημία) de Cristo, aquello que prepara su *presencia* (παρουσία) para actuar en las almas de quienes quieren acoger al Logos de Dios que está a la puerta y llama¹⁷³.

Cuando Orígenes quiere enfatizar el misterio de la *encarnación*, algunas veces usa el término ἐνσωμάτωσις. «Ellos (*los Profetas*), desearon ver la actuación, en el plano de la economía, el misterio de la *encarnación* del Hijo de Dios (τῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἐνσωματώσεως)»¹⁷⁴. Y también el término ἐνανθρώπησις. «Sin embargo el evangelista ha usado el término *era* porque quería subrayar la existencia del Logos, diferenciándola claramente de la *encarnación* (ἐνανθρωπήσεως) realizada en un momento temporal determinado»¹⁷⁵.

Siguiendo la tradición de algunos padres pre-nicenos, Orígenes declara que el Logos de Dios se ha manifestado a los Patriarcas, Moisés y los Profetas, afirmando que «antes de la *venida* de Cristo según el cuerpo (κατὰ σῶμα ἐπιδημίας), ha habido una *venida* que fue inteligible (τὴν νοητήν)»¹⁷⁶. Vino a Abraham, pero también se manifestó a Oseas, Jeremías e Isaías, a quienes «ilumina con la luz del conocimiento espiritual y los hace capaces de ver»¹⁷⁷. Una *venida* similar se realiza después de su *venida histórica*, la cual ha sido predicada para quienes están dispuestos a acoger al Logos de Dios. Ahora bien, la *venida* del Logos antes de su *venida* en la historia, no se limita exclusivamente a los justos del Antiguo Testamento, sino también se ha realizado, de manera misteriosa y similar, en quienes ha encontrado una disposición para ser acogido, y por tanto, de algún modo han participado del Logos.

¹⁷³ Clo I, 4, 26.

¹⁷⁴ Clo VI, 5, 29. El subrayado es nuestro.

¹⁷⁵ Frlo I. El subrayado es nuestro.

¹⁷⁶ Clo I, 7, 37.

¹⁷⁷ Clo II, 1, 10.

Un tercer grupo son aquellos que se han aplicado a contemplar algún aspecto de Logos en las razones del mundo, como si éstas fuesen superiores a cualquier razón, entre estos están los más ilustres y excelentes hijos de las escuelas filosóficas griegas¹⁷⁸.

Así, el Logos de Dios está presente en toda la historia que precede su venida en la carne, también está presente en la historia que continúa después de esa venida. En consecuencia hablamos de dos venidas, una inteligible y otra en la carne. La primera está encaminada a la segunda, y la segunda da sentido a la primera. La inteligible se extiende a lo largo de la historia después de su venida en la carne. Esto establece una línea de continuidad de la historia que viene de arriba, siendo el Logos de Dios quien la realiza.

Los santos que han vivido antes de la venida corpórea de Jesús han tenido algo que muchos creyentes no tienen y por eso han comprendido mejor los misterios de la divinidad, como si el Logos los hubiera educado antes de hacerse carne, de hecho el Logos siempre obra lo mismo que obra el Padre¹⁷⁹.

Las palabras del Alejandrino indican el conocimiento de la divinidad que se realiza por medio del Logos de Dios. De este modo enfatiza esa línea de unión entre la Antigua y la Nueva Alianza, declarando que no puede haber separación en la revelación de Dios en las Escrituras y por ende en la historia. Prueba de ello es la radicalidad con que señala la igualdad de conocimiento entre los santos del Antiguo Testamento y los Profetas, con los creyentes durante la venida del Logos en la carne y después de ella. Este conocimiento se distingue de la indisponibilidad o poca apertura al misterio que hay en muchos creyentes, que se contentan con un conocimiento y vivencia exterior de su fe en Cristo.

Las declaraciones aquí realizadas, muestran que para Orígenes la novedad de la encarnación no es sólo dar a conocer el misterio de Dios a los hombres, en la misma línea de los apologistas cuando hablan de Cristo¹⁸⁰. Tampoco se trata del diálogo de Dios con la humanidad, en la línea de Ireneo sobre la conversación del Verbo con Adán

¹⁷⁸ Clo II, 3, 30.

¹⁷⁹ Clo VI, 4, 17.

¹⁸⁰ Una exposición de la teología de los autores citados. Cf. J. DANIÉLOU, *Mensaje evangélico y cultura helenista. Siglos II y III*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2012, 197-215.

y los Profetas¹⁸¹. En ambos casos, «aquel que está en el seno del Padre no se ha revelado ahora como si antes ninguno fuera capaz de recibirlo»¹⁸². Queda por tratar la pregunta ¿en qué consiste, según Orígenes, la novedad de la venida del Hijo de Dios?

Una respuesta la podemos indicar a partir de dos definiciones que propone Orígenes sobre el término Evangelio a la luz de la venida histórica de Cristo. En la primera definición el Alejandrino escribe que Evangelio: «es un discurso (λόγος) que comprende el anuncio de cosas que, por motivo de su utilidad salvífica, alienta racionalmente»¹⁸³. En la segunda definición entiende por Evangelio: «un discurso (λόγος) que contiene la presencia (παρουσία) de un bien para el creyente o bien, la promesa de un bien esperado»¹⁸⁴. Tanto en una definición como en la otra se trata, antes que nada, de un discurso o palabra. Es por esto que de cada uno de los cuatro Evangelios, también se puede afirmar que es un sistema de anuncios o enseñanzas que alientan en el orden a la salvación, siempre y cuando se acepte y no se trasgreda su verdadero sentido¹⁸⁵.

Cada Evangelio tiene un contenido, la historia de Jesús. Es por esto que «alienta racionalmente enseñando la venida salvífica de Cristo Jesús, el Primogénito de toda criatura por amor a ellos»¹⁸⁶. Lo dicho aquí, en consonancia con la primera de las definiciones sobre el término Evangelio, mencionada arriba, subraya el motivo salvífico de la encarnación del Logos. Además, Orígenes escribe que cada Evangelio «es un tratado que enseña la venida del Padre bueno en el Hijo a aquellos que quieren acogerlo»¹⁸⁷. Esta afirmación está en consonancia con la segunda de las definiciones mencionadas, donde se subraya la presencia del bien. Lo que sorprende es que aquí se trata de la presencia del Padre bueno en el Hijo. Es por esto que «los apóstoles anuncian como bien a Jesús»¹⁸⁸. El Alejandrino invita a su lector a no sorprenderse que afirme que Jesús es muchos bienes. De todos estos bienes el principio está en «aquel que se ha

¹⁸¹ Cf. *Epid* 12.

¹⁸² *Clo* VI, 3, 15.

¹⁸³ *Clo* I, 5, 27.

¹⁸⁴ *Ib.*

¹⁸⁵ Cf. *Clo* I, 5, 28.

¹⁸⁶ *Ib.*

¹⁸⁷ *Ib.*

¹⁸⁸ *Clo* I, 8, 47.

hecho hombre por nosotros»¹⁸⁹. Los ejemplos que emplea nuestro autor para dar fe a sus explicaciones sobre el Evangelio, como salvación y presencia de un bien realizado o prometido por el Logos en la carne, son el encuentro de Jesús con el Bautista, con la Samaritana, con los discípulos de Emaús, entre otros¹⁹⁰. En todos esos encuentros, Jesús se identifica a sí mismo como el Salvador esperado, y al mismo tiempo, como el bien prometido o realizado. Por lo tanto, la encarnación del Logos no es sólo portadora de salvación, sino también es presencia del Padre bueno en la persona del Hijo y su amor por los hombres¹⁹¹.

En todo esto el Alejandrino nota una dificultad. Si nosotros aplicamos las definiciones dadas sobre el término Evangelio, como anuncio que alienta en orden a la salvación o anuncio de un bien, da la casualidad que estas definiciones no sólo se aplican a los cuatro Evangelios, sino también a todas las Escrituras. Sin embargo, aquello que da verdadero significado al término Evangelio, no son las definiciones como tales, sino más bien la presencia de Jesús, que hace del Evangelio realmente Evangelio. «El salvador, en cuanto que ha venido y ha querido dar existencia corpórea al Evangelio, ha transformado, por así decirlo, todo Evangelio con el Evangelio»¹⁹².

Lo que realmente da contenido a las definiciones del término Evangelio no son las palabras de la definición, sino más bien la presencia del Logos en la carne. Ni siquiera la venida del Logos inteligible era suficiente para llevar a los hombres al verdadero conocimiento del Misterio de Dios. «Porque aquello que se actuó antes de la venida de Cristo, nada era Evangelio»¹⁹³. Esto no es desprecio de lo antiguo, sino todo lo contrario, porque Orígenes inmediatamente aclara que, era necesaria una disposición previa para que los hombres pudiesen recibir al Logos que es Dios¹⁹⁴. Es por esto que las palabras del término Evangelio obtienen también su sentido pleno sólo con la venida de Logos en la carne.

¹⁸⁹ Cf. *Clo* I, 9, 58.

¹⁹⁰ Cf. *Clo* I, 5, 29-31.

¹⁹¹ Cf. H. DE LUBAC, o.c., 277.

¹⁹² *Clo* I, 6, 33.

¹⁹³ *Clo* I, 6, 36.

¹⁹⁴ Cf. *Clo* I, 7, 38.

En conclusión, la venida de Logos en la carne es la manifestación y realización concreta de la bondad y el amor de Dios a los hombres; asimismo es la salvación que Dios ofrece al mundo por medio de Cristo. Está venida es la que da sentido pleno a lo que llamamos Evangelio, porque si Dios es el Bien y Cristo la presencia del Bien, y si Cristo es el Salvador esperado, en consecuencia su Evangelio es realmente buen anuncio, mensaje que alienta en orden a la salvación.

1.2. El misterio de la encarnación del Logos

La Imagen del Padre, que es el Logos de Dios, asume un cuerpo. Que ésta Imagen asuma un cuerpo quiere decir que se hace visible a los hombres. No quiere decir que con esto da inicio la manifestación de Dios, porque el Logos es desde siempre manifestación de Dios, Imagen del Padre. Tampoco quiere decir que esta manifestación agregue o disminuya el ser del Padre¹⁹⁵.

Es oportuno mencionar aquí la opinión de Orígenes para explicar la situación de los seres racionales en el mundo presente. El hombre es un ser racional, cuya cualidad propia es ser espíritu corpóreo, ya que sólo Dios es espíritu incorpóreo¹⁹⁶. Estos seres se encuentran en el mundo presente debido a una caída, por falta de amor a su Creador. Su espíritu padece un enfriamiento. Todo esto lo sitúa el Alejandrino en una existencia previa a la vida actual.

Resulta sorprendente que el Logos que es la Imagen de Dios invisible, no solo tome cuerpo, sino también, como dice Juan: «el Logos se hizo carne» (Jn 1, 14). Orígenes no tiene dificultad en aceptar que el Logos de Dios tome un cuerpo, porque esto lo tienen aún los espíritus que no son Dios. «Quien ponga en evidencia que Jesús es muchos bienes, podrá entender que estos bienes existen en él. Porque Dios quiso que habitará en él toda la plenitud de la divinidad en forma corpórea»¹⁹⁷. Pero que el Logos se haga carne, como dice Juan, asombra aún más al Alejandrino.

¹⁹⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Parole et Mystère chez Origène*, Ad Solem, Genève 1998, 51-56.

¹⁹⁶ Cf. *Prin* I, 5, 2.

¹⁹⁷ *Clo* I, 10, 60.

El esfuerzo por comprender el misterio del Logos en la carne, que está presente en la obra de nuestro autor, tiene diferentes matices. Algo que debe quedar establecido es que los términos $\sigma\omega\mu\alpha$ y $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$ son análogos en el pensamiento del Alejandrino, con lo cual queda dicho que la intelección de los términos dependerá del contexto en el que se encuentren.

Lo que venimos diciendo se puede ilustrar desde las reflexiones que realiza Orígenes al respecto del término luz atribuido a la divinidad. El punto de partida lo toma de las Escrituras: «Dios es Luz y en él no hay tiniebla alguna» (1 Jn 1, 5). Algunos podrían pensar, según el Alejandrino, que el apóstol no hace distinción entre el Padre y el Hijo, puesto que a los dos atribuye el término luz. Los personajes mencionados podrían ser tanto modalistas como valentinianos¹⁹⁸.

Para encontrar el sentido profundo del texto citado, como en otros casos, Orígenes procede por medio de comparaciones¹⁹⁹. Así, recurre a las afirmaciones donde el evangelista distingue dos tipos de luz. La primera es «la luz que brilla en las tinieblas» (Jn 1, 5). En cambio la segunda es la luz «en la que no hay ninguna tiniebla» (1 Jn 1, 5). Una vez establecida dicha diferencia declara: «El Padre, en cuanto que es Dios de la verdad, es superior a la Verdad, y como Padre de la Sabiduría es mejor que la Sabiduría y superior a ella, del mismo modo él trasciende la Luz Verdadera»²⁰⁰. En esta afirmación Orígenes subraya el aspecto trascendente del Padre, quien es fuente de todo cuanto existe, incluso de aquello que podemos llamar Luz Verdadera. Se establece así que él es fuente de toda luz. Además distingue esa trascendencia del Padre respecto del Hijo, denominándolo aquí como Sabiduría, Verdad y Luz Verdadera. Buen conocedor de la Escritura, Orígenes recurre a otro lugar de ella declarando:

Que el Padre y el Hijo sean dos luces distintas lo aprendemos en modo más claro de David quien dice: «en tu luz, veremos la luz » (Sal 35). Ésta luz, que es la «luz de los hombres, luz que brilla en las tinieblas, luz verdadera» (Cf. Jn 1, 5), es declarada en el mismo Evangelio como luz del mundo, ahí donde Jesús dice: «Yo soy la luz del mundo» (Jn 8, 12)²⁰¹.

¹⁹⁸ Cf. *Clo* II, 23, 149.

¹⁹⁹ Cf. D. PAZZINI, *In principio era il Logos*, Paideia Editrice, Brescia 1983, 21-35.

²⁰⁰ *Clo* II, 23, 150.

²⁰¹ *Clo* II, 23, 152.

Ninguna ingenuidad en la reflexión de Orígenes, porque desde esta base lanzará preguntas contundentes a quienes pretenden explicar la realidad, por medio de una cierta mitología de los eones²⁰². Siendo consecuente con sus investigaciones, declara: «la expresión “en él no hay ninguna tiniebla”, se aplica sólo al Padre»²⁰³.

La crítica realizada a los seguidores del mito proporcionará una objeción que Orígenes no ignora. Estos dirán, si confesamos del Salvador que en él no hay pecado alguno, entonces también podríamos afirmar que en «él no hay tiniebla alguna» (1, Jn 1, 5)²⁰⁴. Nuestro autor establece una nueva distinción manteniendo la anterior para dar respuesta a la objeción.

Si aquel que no conoció pecado, es decir Cristo, él (*el Padre*) lo hace pecado por nosotros, de Cristo no se puede decir: «en él no hay tiniebla alguna» (1 Jn 1, 5). Si Jesús es en una carne semejante a la del pecado, lo es sólo con el fin de condenar el pecado. Por el hecho de haber asumido una carne semejante a la del pecado, no será pues del todo correcto decir de Cristo: «en él no hay tiniebla alguna»²⁰⁵.

Vemos que el Alejandrino establece una relación entre las tinieblas y la carne del pecado, que es aquella que asume el Hijo. No asume la carne por ella misma, sino con la finalidad de remediar aquello que ha introducido la caída, la distancia entre Dios y los hombres, distancia introducida por la falta de amor.

La distinción aquí establecida entre el Padre y el Hijo, no es la distinción que presenta en otro lugar mediante la imagen de la luz que difiere del rayo, donde la luz originaria sería el Padre, y el rayo o resplandor, el Hijo. Esta segunda imagen sirve para expresar la divinidad del Hijo y su generación eterna. En cambio la distinción mediante la imagen de la luz en la que no hay tiniebla alguna, permite puntualizar una diferencia donde la encarnación del Hijo juega un papel determinante. Así, el Hijo se distingue del Padre porque sólo él, y exclusivamente él, asume la condición humana en el estado en que se encuentra, asumiendo todas sus consecuencias.

²⁰² Cf. *Clo* II, 24, 155.

²⁰³ *Clo* II, 26, 163.

²⁰⁴ Cf. *Ib.*

²⁰⁵ *Clo* II, 26, 163. El subrayado es nuestro.

Sólo el Padre posee la inmortalidad porque el Señor a causa nuestra y por amor a los hombres ha sufrido la muerte en ventaja del género humano [...] Cristo, a causa de su acción en favor de los hombres, ha tomado sobre sí nuestras tinieblas, para aniquilar con su poder la muerte y disipar las tinieblas que hay en nosotros²⁰⁶.

Es por esto, que las tinieblas que han perseguido al Logos divino no lo han podido aferrar, porque ha vencido sobre las tinieblas. Ahora el Logos vencedor puede hacer, de aquellos que lo acogen, hijos de la luz, hijos de Dios. Con mucha perspicacia Orígenes menciona que algunas cosas pueden no estar escritas en el Evangelio porque «Juan ha escrito, dirigiéndose evidentemente a personas dotadas de una inteligencia capaz de deducir con coherencia aquello que ha omitido»²⁰⁷. Es por esto que la encarnación es un misterio que no podemos limitar solamente al hecho de tomar un cuerpo como el nuestro, sino también una carne como la nuestra, pero no por el mismo motivo que el nuestro, la caída. El motivo de la encarnación del Logos se manifiesta aquí principalmente como salvación.

La bondad de Dios se manifiesta también en el misterio de la encarnación porque Cristo, Imagen de Dios invisible, toma cuerpo y carne como la nuestra, para dar a conocer al Padre Bueno. Es por esto que Orígenes afirma: «Quien ponga en evidencia que Jesús es muchos bienes, podrá entender que estos bienes subsisten en él»²⁰⁸. El realismo con el que señala esta presencia del bien en Jesús, es debido a que él mismo es la expresión del Padre, quien es el Bien. Y porque gracias a la encarnación puede habitar en «él la plenitud de la divinidad en forma corpórea»²⁰⁹. Previamente a la encarnación habitaba en él la plenitud divina, por eso es llamado Imagen de Dios invisible. Con la encarnación, esa plenitud adquiere forma corpórea. Esto nos recuerda todo el contexto anti-gnóstico que puede estar presente en el pensamiento del Alejandrino, ya que para estos el cuerpo es algo negativo. El Logos manifiesta lo contrario, porque el bien puede expresarse por medio de un cuerpo.

²⁰⁶ *Clo* II, 26, 166.

²⁰⁷ *Clo* II, 37, 168.

²⁰⁸ *Clo* I, 10, 60.

²⁰⁹ *Ib.*

Además, Cristo, Sabiduría subsistente del Padre, es Logos (Palabra). Él asume las condiciones de la carne para manifestar al mundo la Sabiduría del Padre. Las reflexiones de nuestro autor sobre Juan Bautista permiten ilustrar este aspecto²¹⁰, asimismo las reflexiones en torno a los ἐπίνοιαι de Cristo como alfa y omega²¹¹.

Entre nosotros hay una distinción entre voz y palabra. En cuanto se puede emitir una voz que no significa nada, la voz es separada de la palabra. También se puede expresar una palabra mental sin virtud de la voz, como cuando discurrimos solos. Por esto, si el Salvador según uno de sus aspectos es Palabra (λόγος), creo que Juan se distingue de él en cuanto que es la voz respecto de Cristo, quien es el Logos de Dios. Es el mismo Juan quien me conduce a pensar esto cuando responde a los que le interrogan: yo soy la voz de uno que grita en el desierto²¹².

Siguiendo el texto anterior podemos señalar un desarrollo teológico a partir de la analogía de la palabra. Nuevamente el Alejandrino, procede por medio de una comparación tomada de la realidad ordinaria de nuestro mundo, para posteriormente aplicarla con mucho sentido a la interpretación de la Escritura. Así, afirma que Juan es voz que anuncia la Palabra. En este sentido, la comunicación de Dios a los hombres, mediante su Palabra, es comunicación de él mismo. Es por esto que se puede considerar la carne que asume el Hijo de Dios como símbolo de lo que él es, a saber Palabra. Esta Palabra manifiesta al Padre, además, une con Él. La Palabra es tan humilde y sencilla que se queda plasmada en la letra de las Escrituras, por esto si se acoge con docilidad puede conducir a la Palabra misma, aquella que está en el seno del Padre y que es el Logos de Dios, Sabiduría eterna del Padre²¹³.

El hecho que el Hijo tome una condición que es inferior a la de Dios, no refleja un carácter subordinado ontológicamente al Padre y el Espíritu, sino su disponibilidad y obediencia en la realización de la obra común de la Redención, ya que para la liberación de los hombres era necesario que «se encarnase (ἐνανθρωπούσης) una potencia divina y beata»²¹⁴. Y aun cuando esa potencia podría haber sido el Espíritu Santo, es el Hijo quien la asume. Una empresa ardua que sólo el Hijo es capaz de realizar. «En el acto del

²¹⁰ Cf. *Clo* II, 32.

²¹¹ Cf. *Clo* I, 31.

²¹² *Clo* II, 32, 193.

²¹³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Parole...*, o.c., 56.

²¹⁴ *Clo* II, 11, 83.

Padre, que en cualidad de cabeza manda al Hijo, colabora también el Espíritu Santo, acompañando al Hijo de Dios y prometiendo descender junto a él en el momento oportuno, para cooperar en la salvación de los hombres»²¹⁵. Que la Palabra subsistente y viviente, asuma la forma humana tiene que ver también con la misión encomendada por el Padre, bajo la guía del Espíritu²¹⁶. Aquí las reflexiones del Alejandrino dejan entrever la actuación común de la divinidad en orden económico.

En consecuencia, el misterio de la venida del Logos de Dios en la carne manifiesta la obediencia del Hijo al Padre, el cual se manifiesta al mundo por medio del Hijo. Además, el Hijo se da a conocer no sólo como Salvador, sino también como Imagen del Padre bueno presente en la historia. Así, la venida del Logos en la carne es un acto de salvación y bendición de Dios para el mundo.

1.3. Realización histórica del misterio

El misterio de la encarnación del Logos se realiza de un modo inigualable en el vientre de una mujer. María es la Madre de Jesús y Madre del Logos preexistente.

Él es también llamado hombre (ἄνθρωπος), «que viene después de Juan, pero que está delante de él, porque existía antes que él» (Cf. Jn 1, 30). Estas palabras enseñan que el hombre del Hijo de Dios (τὸν ἄνθρωπον τοῦ υἱοῦ θεοῦ), aquel que se mezcla con su divinidad, pre-existía antes de su nacimiento de María (πρεσβύτερον εἶναι τῆς ἐκ Μαρίας γενέσεως), y es de este hombre de quien dice el Bautista: «yo no lo conocía»²¹⁷.

El texto presenta afirmaciones de difícil comprensión, pero si atendemos al contexto en que las registra nuestro autor, podríamos llegar al fondo de lo que en ellas quiere transmitir²¹⁸.

Por una parte, sabemos que Orígenes está argumentando en un contexto donde se niega la existencia del Hijo de Dios antes de su nacimiento en la carne. Por otra parte,

²¹⁵ *Ib.*

²¹⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Parole...*, o.c., 59.

²¹⁷ *Clo I*, 32, 236.

²¹⁸ M. FÉDOU, *La sagesse...*, o.c., 128.

en tiempo de nuestro autor, circula una serie de teorías que sirven para explicar la generación del alma, ya que esta es lo específicamente humano, al menos en el ambiente alejandrino. De entre esas teorías, el Alejandrino rechaza las que hablan de una trasmigración o retorno de las almas a los cuerpos, también refuta las que afirman una generación del alma por medio de los genes humanos; y opta por la teoría de la preexistencia de las almas²¹⁹. Esta teoría le sirve, entre otras cosas, para explicar la creación de las almas directamente por Dios, y negar la diversidad de almas al modo gnóstico²²⁰. En consecuencia, su argumento es realizado con la finalidad de testificar su fe en la existencia de Cristo antes de venir al mundo en la carne. Sus argumentos son un intento de solución o explicación del misterio más allá del ámbito bíblico, mediante un discurso racional. Esto se percibe en la cautela que manifiesta durante el desarrollo de su argumento.

El mismo Orígenes advierte la dificultad del tema e invita a su lector a examinar con atención lo antes dicho: «reflexiona un poco si las palabras: “no lo conocía” (*del Bautista*) se refieran a su condición (*de Jesús*) antes de venir en el cuerpo»²²¹. Esta condición de Jesús, en el pensamiento de Orígenes, no se identifica con el hombre arriba mencionado. Más bien se refiere a la condición del Logos antes de venir al cuerpo, condición que no es humana, sino divina. Su condición divina, no supone nada de humano, ni siquiera la existencia de un cuerpo o algo exterior que le pertenezca. Además, no encontramos desarrollado un argumento en que Orígenes exponga en qué modo preexistía ese hombre, en dónde y cuándo. En cambio, de todas estas preguntas sí encontramos respuestas desarrolladas acerca de la condición del Logos de Dios²²². Es por esto que creemos que Orígenes deja al lector la libertad de interpretar el texto tanto en una línea como en la otra, pues lo fundamental es mantener la existencia del Logos antes de su venida en la carne.

Si Orígenes quiere expresar que el Logos de Dios ya existía antes de su venida al mundo, que en él se realiza una mezcla o unión de la divinidad con la humanidad y que esa unión se actualiza en el vientre de María, no queda del todo claro en el texto. Pero

²¹⁹ Cf. P. CINER, *Una relectura...*, a.c., 263-285.

²²⁰ Cf. M. FÉDOU, *La sagesse...*, o.c., 15, n. 15.

²²¹ Cf. *Clo* I, 32, 238. El subrayado es nuestro.

²²² Cf. *Prin* 1, 2. Donde Orígenes hace una exposición de la condición divina de Cristo, semejante a la expuesta en los libros I y II del *Comentario al Evangelio de Juan*.

vayamos a otros textos donde parece dejarse guiar más por el lenguaje divino que por teorías filosóficas. Así, confiesa, que en María toma forma el Hijo.

La Madre de Jesús inmediatamente después de haberlo concebido, primero se dirigió a la madre de Juan, que estaba también en dulce espera. En aquella ocasión, Jesús, que estaba formándose físicamente, ofrece a Juan, que también se estaba formando físicamente, una formación mejor, haciendo que él se conforme con su gloria (*de Jesús*). A tal punto que esta participación en la forma pudiera sugerir la hipótesis de que Juan fuera Cristo, y viceversa, que Cristo fuese Juan resucitado de los muertos²²³.

El Alejandrino establece una equivalencia entre Juan y Jesús. Los dos toman forma física en sus respectivas madres, no obstante hay diferencia puesto que Juan es beneficiado por Jesús, al grado de recibir una influencia, en cuanto a la forma, que provoca una confusión entre aquellos que los miran, una vez fuera del seno materno. No vamos a profundizar en este conformarse de Juan con Jesús. Formación que es análoga a una formación espiritual llevada a cabo por el Logos en el alma del creyente, que comienza por el oído y culmina en la contemplación del Logos²²⁴. Más bien interesa subrayar los detalles que tiene que ver con el nacimiento del Logos en la carne.

El momento descrito pertenece al tiempo de la dulce espera de la Madre, en la que se lleva a cabo un proceso de formación física en su vientre. Ella lo ha concebido, y aunque no menciona las circunstancias de la concepción, sí indica los detalles propios de una gestación especial. Tanto la concepción como la gestación, tienen el sello de la gloria y potencia del ser que lleva María en su seno. Gloria que participa de algún modo a Juan, quien se encuentra en situación análoga a la de Jesús. En toda esta descripción sorprende el fuerte acento en la concepción y desarrollo físico.

Otro lugar, que puede ayudar en la comprensión del tema de la encarnación del Logos en el pensamiento de nuestro autor, lo extraemos del libro décimo de su *Comentario al Evangelio de Juan*, donde afirma que los evangelistas han escrito sobre Jesús enfatizando unas veces su aspecto divino, otras su aspecto humano. Este detalle también se percibe, según el Alejandrino, en Pablo y en todas las Escrituras. Es por esto

²²³ Clo VI, 49, 252. El subrayado es nuestro.

²²⁴ Clo VI, 49, 253-254.

que el apóstol Pablo, cuando dice que Jesús ha nacido de la estirpe de David, según la carne, lo entiende en relación a su humanidad. Si tal expresión la entendiera de su divinidad, sería falso, porque Jesús es Hijo de Dios²²⁵. Esto no quiere decir que cuando se habla de Cristo subrayando el aspecto humano se deje de lado su condición divina. Mantener la distinción es de gran importancia, porque encontramos en las Escrituras expresiones que permiten hablar con propiedad sobre Cristo según su humanidad, o bien, según su divinidad. Por ejemplo, se le denomina Esclavo, en cuanto a su forma de siervo y su nacimiento según la estirpe de David; en cambio, se llama Hijo, por su naturaleza divina. Para Orígenes es evidente que estas premisas algunos no las comprenden, de ahí que especulen erróneamente sobre el misterio.

He aquí porque creo que Marción ha interpretado mal palabras que son exactas, rechazando el nacimiento de Jesús, según su naturaleza divina de María. Y afirma que él no ha nacido de María, al grado de extirpar esta parte del Evangelio²²⁶.

Marción no acepta que el Hijo de Dios haya nacido de María, así como no acepta los cuatro Evangelios²²⁷. Por eso, las palabras registradas en el texto citado, pueden ser el contraste que ofrece Orígenes para la interpretación de su propio pensamiento, en el que distingue dos formas de Cristo perfectamente unidas, la humana y la divina²²⁸. Esto permite confesar que el Hijo de Dios ha nacido de María y no sólo un hombre, sino Dios hecho hombre. Lo cual no quiere decir que María haya dado al Hijo la condición divina, sino que Dios ha nacido al mundo por medio de ella. La condición divina el Hijo la recibe del Padre. Por lo tanto, el Logos pre-existente ha tomado cuerpo físico en el vientre de María, de la cual no sólo nace un hombre, sino el mismo Hijo de Dios hecho hombre.

Algo similar sucede a quienes niegan la humanidad de Jesús y aceptan solo la divinidad, y a quienes rechazan la divinidad afirmando solo el hombre, como santo y más justo de todos los hombres. También les ocurre a quienes introducen la doctrina de la apariencia, no comprenden el hecho de aquel que se humilló a sí mismo hasta la muerte y se hizo obediente hasta la cruz. Representan sólo la parte que de él es más inteligible y superior a

²²⁵ Cf. *Clo X*, 5, 21-23.

²²⁶ *Clo X*, 6, 24.

²²⁷ Cf. C. ALOE SPADA, *Aspetti della polemica antimarcionita nel Commento al Vangelo di Giovanni, Orig. V*, 85-91.

²²⁸ Cf. *Prin II*, 6, 2.

los aspectos humanos, privándonos del hombre que es el más justo de los hombres, de modo que podamos ser salvados por medio de él²²⁹.

Aquí no sólo se habla de Logos Salvador, sino principalmente del hombre Salvador. Orígenes subraya así, la realidad de la presencia del Logos en la carne contra las doctrinas docetas. Y en este contexto enfatiza la unión de la naturaleza divina con la humana. Además, subraya el valor del sufrimiento humano de Cristo, porque rechazarlo es olvidar al más justo de los hombres y la salvación que ofrece. El valor de lo humano para el Alejandrino no puede quedar de lado, porque esto implica no sólo negación de la encarnación, sino también de la redención²³⁰.

Un fragmento más en el que Orígenes declara que al apóstol Felipe conoció los misterios relativos al Logos de Dios, su divinidad y su humanidad, permite ver la unidad de ambos aspectos. Pero se detiene más en la humanidad.

A este discípulo le ha sido donado, no transmitir inmediatamente la verdad al respecto de la divinidad del Hijo de Dios, sino más bien aquello que concierne a la encarnación: hemos encontrado a aquel de quien todos los hebreos identificamos en los Profetas y escritos de Moisés, que habría de venir. Jesús, nacido de la Virgen, sin participación de varón. Confesado hijo de José, el esposo de María. Y proveniente por lo que respecta a su origen de Nazaret. De hecho Nazaret es la ciudad de la Virgen²³¹.

Es notable la insistencia en la historicidad del misterio del Logos en la carne, enfatizando los elementos humanos. Por una parte, el misterio ha sido anunciado en los Profetas y Moisés, es decir, las Escrituras; por la otra, se ha realizado en circunstancias bien delimitadas, María, José y Nazaret.

Volvamos al *Comentario del Evangelio de Juan*, donde el Alejandrino, confiesa que para entender el Evangelio de Juan es necesario apoyarse en el pecho de Jesús y recibir de él a María como Madre, «aunque no hay otro hijo de María sino Jesús, según la opinión de los que piensan rectamente sobre ella, sin embargo Jesús dice a la Madre: “He aquí a tu hijo” (Jn 19, 26) [...] esto equivale a decir: este es Jesús, a quien tú has

²²⁹ *Clo X*, 6, 25.

²³⁰ Cf. *Prin II*, 6, 2.

²³¹ *Frlo XXVII*.

dado a luz»²³². La fuerza con que argumenta que María ha tenido un sólo Hijo, es prueba de un privilegio especial de María, que incluye una nueva maternidad. Ella es exclusivamente la Madre de Cristo, a quien ha dado a Luz. También es la que recibe a Juan como hijo, privilegio concedido de parte del Señor al discípulo. Que María haya tenido un sólo hijo, se ve confirmado con un fragmento del Alejandrino en el que declara: «María permaneció Virgen hasta la muerte [...] pues de hecho Jesús no tenía hermanos naturales, sea porque la Virgen no tuvo más hijos, sea porque él no era hijo natural de José»²³³. El texto refleja que hay diversas opiniones al respecto de María, pero Orígenes afirma lo fundamental. María permaneció Virgen no sólo porque no haya concebido más hijos, sino también porque el único hijo que concibió fue sin participación de varón. El nacimiento virginal ayuda a comprender la intervención divina y lo real de este nacimiento y, al mismo tiempo, ayuda a comprender la maternidad de María que inaugura Jesús en la cruz al confiarla como Madre a Juan.

Por todo lo anterior, Orígenes puede escribir que el Hijo de Dios «toma cuerpo de la Virgen [...] cuando se habla de cuerpo de Jesús, se entiende aquel que asumió de la Virgen»²³⁴. El cuerpo que es asumido por el Logos lo toma de la Virgen. Su alma, que viene de fuera y que antecede al cuerpo, es creación directa de Dios; la hipóstasis en la que confluye todo con una unidad inigualable es la del Hijo de Dios. Es por esto que el nacimiento del Hijo en la carne no es detrimento de la divinidad. La venida del Logos en la carne sí implica una humillación para el Hijo, pero al mismo tiempo, este misterio es manifestación de su gloria. Así se comprende porque el Alejandrino declara que el anuncio de los ángeles a los pastores, hace comprender «en qué manera la alegría anunciada a nosotros, mediante el nacimiento de Cristo, es gloria para Dios en lo alto de los cielos»²³⁵.

²³² *Clo* I, 4, 23.

²³³ *Frlo* XXXI.

²³⁴ *Clo* X, 39, 263.

²³⁵ *Clo* I, 12, 77.

1.4. Contemplación del misterio

Para Orígenes es fundamental contemplar a Jesús que se presenta ante sus discípulos, no como uno que se sienta a la mesa para ser servido sino para servir (cf. Lc 22, 27). Esta imagen revela no sólo el misterio de la encarnación, sino también uno de los motivos de ella. «El Hijo de Dios asume la naturaleza de esclavo (cf. Fil 2, 7), para liberar a aquellos que eran esclavos del pecado»²³⁶. Esta verdad es comprensible si se atiende a las palabras escritas en los Profetas: «Tú eres mi siervo [...] Gran cosa es para ti ser llamado siervo mío» (Is 49, 3. 6). Orígenes explica que estas palabras son pronunciadas por el Padre dirigiéndose al Hijo.

Subrayamos el modo de proceder de nuestro autor en la exégesis teológica arriba mencionada. Primero se sitúa ante el misterio en su realización histórica acogiendo el Evangelio, luego enlaza con una afirmación del apóstol Pablo, para desde ahí dar el salto a la Antigua Alianza. Enseguida observa que estas reflexiones pueden ser entendidas a la luz de la relación Padre e Hijo. El Alejandrino concluye afirmando que estas notas proporcionan luz sobre el conocimiento de la humanidad y humildad del Hijo, que se hace obediente hasta la muerte de cruz.

Desde estas reflexiones Orígenes continúa subrayando que también se puede percibir la bondad divina de Cristo, que «se manifiesta más grande y más divina, verdaderamente conforme a la Imagen del Padre, que no en el caso de que hubiese tenido para sí como un tesoro ser igual a Dios, rechazando hacerse hombre para la salvación del mundo»²³⁷. En efecto, confiesa el Alejandrino, «hacerse siervo (*el Hijo*) es un gran don del Padre»²³⁸. En consecuencia, la encarnación implica una renuncia para el Hijo, pues lo lleva a tomar los límites de la condición humana. En esta acción no sólo manifiesta su humildad y obediencia, sino también su bondad y gloria, que resplandece como verdadera Imagen del Padre bueno, porque aún en la carne, el Logos sigue siendo Imagen de Dios invisible.

Otro lugar donde se puede contemplar el misterio de la encarnación es por medio de los aspectos que denominan al Salvador como Cristo (ungido) y Rey. El Alejandrino

²³⁶ *Clo* I, 32, 230.

²³⁷ *Clo* I, 32, 231.

²³⁸ *Ib.* El subrayado es nuestro.

invita a examinar el nombre de Cristo incluyendo el de Rey, de modo que estableciendo una confrontación entre ambos se pueda sacar provecho en orden al conocimiento del Salvador. A la luz del Salmo 44, 8 establece que la realeza no es algo connatural al ser, ya que el Salmo dice, quien ama la justicia y odia la iniquidad obtiene la bendición de la unción. Unción que es signo de realeza o de sacerdocio. Si esto es así, implica que hay un momento previo al ser ungido como rey, porque es necesario amar primero la justicia y odiar la iniquidad para merecer la unción. Pero Orígenes se pregunta: «¿En qué modo el Primogénito de toda criatura, no siendo rey puede serlo después de haber amado la justicia, él que es la justicia misma?». Con el término justicia misma, quiere dar el matiz de lo que podríamos decir la justicia en persona, otorgando identidad entre el sujeto y el predicado, algo que es propio de la divinidad, donde el ser y el tener se identifican. Ahora bien, si la condición real se adquiere por el hecho de amar la justicia y odiar la impiedad ¿en qué momento el Hijo de Dios puede ser rey, dado que él mismo es el Justo? Siendo rey desde siempre, su naturaleza está ya relacionada con la realeza. En cambio, dada su condición de siervo es ungido, pero es ungido el hombre, no el Logos de Dios, sino el Logos encarnado, lo cual supone que realmente ha asumido la condición humana. Así lo establece el Alejandrino con ayuda del Salmo 71, 1. A pesar que lo dicho en el Salmo sea predicado de Salomón, puede ser también una profecía referida a Cristo. Si el Salmo dice: «Oh Dios concede tu juicio al rey y la justicia al hijo del rey, para juzgar al pueblo con justicia y a los pobres con equidad». La explicación de Orígenes será la siguiente.

Yo retengo que el apelativo de *rey* se refiera a la naturaleza principal del Primogénito de toda criatura, a la que es concedido el poder juzgar, en cambio aquella de *hijo de rey*, va referida al hombre asumido por la naturaleza divina, conformada y modelada por ésta según justicia. A convencerme que la realidad sea así es la circunstancia de que los dos aspectos se reconducen a un único punto de referencia²³⁹.

Aquí percibimos que Orígenes mantiene la línea de su pensamiento. Si aplicamos los apelativos al Salvador es necesario distinguir, los que se predicán de su naturaleza divina, de aquellos que se afirman de su naturaleza humana²⁴⁰. En el caso del Salmo 71, 1 se trata del nombre de *rey*, que propiamente se predica de la naturaleza divina; y el

²³⁹ Clo I, 28, 195-196.

²⁴⁰ Cf. J. WOLINSKI, *Les Recours...*, a.c., 474.

nombre *hijo del rey*, atribuido a su naturaleza humana. Asimismo, los nombres no expresan sujetos distintos, sino que son reconducidos a un único punto de referencia, pues «el Salvador ha unido en sí mismo los dos aspectos»²⁴¹.

La explicación dada por Orígenes podría ser discutible. Pero no son discutibles los parámetros que sirven para hacer la interpretación y que manifiestan su pensamiento. Es evidente que el Alejandrino quiere ilustrar que en el Salvador, el Logos de Dios, confluyen los apelativos de Cristo y de Rey, dada su condición humana y divina. Es por esto que un aspecto puede ser predicado con más propiedad de su condición divina, el de Rey; mientras que el otro, de su condición humana, Cristo. Así el valor de la unción la pone del lado de la humanidad del Logos. Además, que confluyan ambos aspectos en el Salvador, manifiesta la unidad de las naturalezas presentes en él. Por esto, al comprender los aspectos de Cristo y Rey, se percibe el misterio del Logos hecho carne.

Consideraciones análogas las podemos observar cuando el Alejandrino expone su exégesis sobre el Logos de Dios que aparece en el Apocalipsis. Sabiendo que el Logos ahí descrito es Cristo glorioso, menciona que algunos rasgos tienen que ver con la encarnación. El Logos descrito por Juan aparece sentado sobre un caballo blanco, pero no desnudo, sino lleva puesto un manto manchado de Sangre (Cf. Ap 19, 13).

El Logos no aparece desnudo, él lleva un vestido manchado de Sangre, en cuanto que el Logos se ha hecho carne. En consecuencia de su encarnación ha muerto, la Sangre que brota sobre la tierra del costado herido por la lanza del soldado, lleva sobre sí el signo de lo que ha sufrido²⁴².

La referencia a la encarnación como un vestido, podría parecer que para Orígenes sea algo exterior, que no toca la divinidad. No es así, es clara la referencia al hacerse carne del Logos mediante el vestido. El vestido es la carne, la humanidad del Logos. Porque se hace carne y muere, puede llevar sobre sí el signo de lo que ha sufrido. Lo que más sorprende es la afirmación de Orígenes: «Quizá, cuando lleguemos al vértice de la contemplación del Logos y la Verdad, no podremos olvidar del todo que

²⁴¹ *Clo I*, 28, 197.

²⁴² *Clo II*, 8, 61.

nuestra iniciación se realizó por medio de un cuerpo humano»²⁴³. El Alejandrino no mira con desprecio el cuerpo del Señor, al contrario, da la impresión que ese cuerpo no se podrá separar jamás de él. Si fuera así, no tendría ningún valor hablar de la resurrección²⁴⁴.

Por último, mencionamos otra imagen que usa Orígenes para expresar el misterio del Logos hecho carne. La tomamos del libro VI del *Comentario al Evangelio de Juan*. En esta imagen ilustra la radicalidad con que confiesa su fe en la encarnación del Logos. Se trata de las sandalias de Jesús.

«Yo pienso, que una de las sandalias significa el hacerse hombre, puesto que el Hijo asume carne y hueso, y que la otra indica el descenso al Hades, cualquiera que sea este hades, y su viaje en espíritu a la prisión»²⁴⁵.

Por el momento interesa señalar la insistencia en que el Hijo se hace hombre. Hombre como los hombres, de carne y hueso. Esto remarca la insistencia y el realismo con que afirma Orígenes la encarnación del Logos de Dios. Aquí usa el término hacerse hombre (ἐνανθρώπησις), y también asumir la carne y los huesos. Sólo quien es capaz de inclinarse a desatar las sandalias del Señor, podrá comprender el misterio del Salvador. Con lo cual, es necesario descender, tener la misma actitud humilde del Redentor para acoger, recibir, comprender y exponer dignamente lo relativo a este misterio, en el que Cristo se ató al hombre.

En conclusión, Orígenes se sirve de su teología de los aspectos de Cristo para enfatizar el misterio del Logos en la carne. Este lenguaje le sirve para subrayar el realismo y radicalidad de la unión entre la divinidad y la humanidad en Cristo.

²⁴³ *Ib.*

²⁴⁴ Cf. *Clo* X, 35-37.

²⁴⁵ *Clo*, VI, 35, 174.

2. OBRA SALVÍFICA DEL LOGOS

Al introducir el discurso sobre los aspectos del Logos Orígenes ha denominado todo esto como teología del Salvador. Cada aspecto da a conocer una parte de lo que significa y cómo se realiza su obra salvadora²⁴⁶. Es necesario recordar que, para el Alejandrino, las palabras y las acciones de Cristo manifiestan las cosas relativas al Hijo de Dios²⁴⁷. Así, dado que los aspectos del Logos dan a conocer tanto su ser como su obrar, presentaremos algunos que permitan poner el acento sobre su actividad salvífica.

2.1. Iluminación

Orígenes recopila numerosas denominaciones del Logos de Dios obtenidas de las Escrituras, para después explicarlas deteniéndose ampliamente en algunas de ellas. Incluso nos proporciona el método que seguirá en su investigación.

Es necesario detenernos en cada uno de los nombres mencionados a definir el concepto de aquel que lo lleva, partiendo del significado de las denominaciones para después explicar con argumentos contundentes, en qué manera el nombre se aplica al Hijo de Dios [...] ¿qué libertad es aquella de no detenerse en el significado literal de cada uno de los nombres, buscando al contrario el modo en que se debe interpretar?²⁴⁸

Siguiendo las indicaciones del Alejandrino vamos a tratar de abordar aquellas denominaciones que nos ayudan a comprender la obra salvífica de Cristo.

La primera denominación a examinar es una que Jesús dice de sí mismo, «Luz del mundo» (Jn 8,12). Lo primero que hace Orígenes es enunciar aquellas que son afines a este título: «Luz de los hombres», «Luz Verdadera», «Luz de las gentes», e insiste que estas denominaciones las ha tomado de las Escrituras. Las dos primeras del Evangelio de Juan, la última de Isaías. Por tanto, ha identificado el nombre que quiere investigar, a saber el término luz.

²⁴⁶ Cf. *Clo* I, 24, 156-157.

²⁴⁷ Cf. *Clo* I, 7, 40.

²⁴⁸ *Clo* I, 24, 153-154.

El siguiente paso es definir el concepto, buscando comprender el significado del término luz. Para esto, realiza una serie de comparaciones que permiten ver su cosmología²⁴⁹. La luz sensible del mundo sirve para iluminar los cuerpos, es el caso de la luz del sol, de las estrellas y la luna. Pero esta luz en cuanto creada no es la luz verdadera. Luego habla de otro tipo de luz que denomina inteligible y que atribuye al Salvador. «El Salvador ilumina los seres dotados de logos y de parte dominante, para que su intelecto pueda ver las realidades que son propias de su capacidad visual»²⁵⁰. De este modo, distingue una iluminación material y corpórea, de una espiritual e incorpórea. En consecuencia, el Salvador no ilumina los cuerpos, ya que esto le corresponde a la luz sensible. El Logos ilumina el intelecto, el cual es incorpóreo, y lo hace mediante una potencia que es incorpórea. Así como el sol hace ver las cosas sensibles o corpóreas, el Salvador ilumina las realidades incorpóreas, posibilitando la visión de realidades que están más allá de lo sensible.

Quien recibe la luz del Salvador puede, a su vez, él mismo ser luz para los demás. La luz que estos emanan es la luz que reciben del Salvador. De modo que así como la luna y las estrellas recibe luz del sol, del mismo modo la Iglesia Esposa y los discípulos reciben la luz del sol que es Cristo²⁵¹.

El siguiente paso que da Orígenes es mencionar que Cristo es la Luz Verdadera en contraposición a la sensible, porque lo sensible no es lo verdadero. Esto no significa que Orígenes niegue la realidad, puesto que decir que no es verdadero, no quiere decir que sea falso, quiere decir que: «lo sensible tiene cierta analogía con lo inteligible»²⁵². Esta pequeña afirmación tiene una gran importancia para comprender el pensamiento de nuestro autor. La prueba está en el argumento apenas desarrollado, donde la analogía de la luz permite dar el salto de lo sensible a lo inteligible, de la semejanza a la desemejanza.

El Alejandrino continúa el desarrollo de sus reflexiones sobre el significado del término luz aplicado a Cristo, mediante una comparación más. Así, comparando la frase

²⁴⁹ Una resumen de los motivos cosmológicos que aparecen en *el Comentario al Evangelio de Juan de Orígenes*. Cf. D. PAZZINI, *In principio...*, o.c., 69-89.

²⁵⁰ *Clo* I, 25, 161.

²⁵¹ Cf. *Clo* I, 25, 163.

²⁵² *Clo* I, 26, 167.

«Luz del mundo» con la de «Luz de los hombres», porque parece que no expresan lo mismo, retiene que el Logos ilumina a los seres dotados de logos, pero estos seres no son sólo los hombres, sino también incluye otros seres llamados tronos, dominios, principados y poderes²⁵³. Es por esto que la denominación «Luz del mundo», incluye a todos los seres dotados de Logos; mientras que el nombre «Luz de los hombres», los excluye. De ahí que las expresiones sean diferentes, no obstante ambas indican la misma Luz.

Desde estos juicios Orígenes entra en discusión con algunas sectas gnósticas para hacer ver, sin explicitar demasiado, la incongruencia de sus argumentos. Por ejemplo, que haya seres que participen de la Luz por naturaleza, estableciendo de este modo distintas categorías de hombres²⁵⁴. Orígenes confiesa que el único que participa por naturaleza de la Luz es el Primogénito de la Luz. Evidentemente está aplicando el término luz como sinónimo de divinidad. Lo que permite establecer una distinción entre las criaturas y el Salvador. Las criaturas sensibles en cuanto que fueron creadas no son la luz verdadera, en cambio el Salvador que es el Primogénito de la Luz, es la Luz Verdadera.

Las reflexiones sobre la luz son encaminadas por Orígenes a otro modo de entender la iluminación, a saber, como muerte y resurrección. El Salvador se denomina a sí mismo como Resurrección (Cf. Jn 11, 25). Al iluminar el Salvador a los hombres da muerte en ellos a todo aquello que sea mortal, y al mismo tiempo, genera vida. Es hermoso ver que Orígenes no piensa en una iluminación abstracta, sino de manera muy concreta y puntual la señala en el bautismo, ahí comienza la iluminación y regeneración realizada por el Logos²⁵⁵. Aquí observamos que Orígenes continua con la analogía de la luz, así como la luz sensible es fuente de muerte y de vida, análogamente Cristo es fuente de muerte y de vida en los seres dotados de logos. La regeneración que comienza en el bautismo se transforma en camino. Los salvados e iluminados en cuanto al aspecto sapiencial y al aspecto práctico, se adentran en los caminos del Logos divino. De modo que para llegar al Logos divino es necesario comenzar a recorrer el camino por medio de las Escrituras.

²⁵³ Cf. *Prin* I, 5, 1.

²⁵⁴ Se trata de la división gnóstica de distintos tipos de hombres: pneumáticos, psíquicos e hílicos. Cf. J. RUIS-CAMPS, *Orígenes...*, a.c., 70.

²⁵⁵ Cf. *Clo* I, 27, 182.

Un aspecto de Cristo que está en relación con lo aquí dicho es aquel que lo denomina como Vid. Partiendo del Salmo 103, 15, donde se dice que el vino alegra el corazón de los hombres, Orígenes comenta que el término corazón hace alusión a la parte intelectual. De modo que el Logos, que es la verdadera Vid, alegra el corazón del hombre cuando lo logra llevar más allá de lo sensible, a la verdad profunda. Esto lo lleva a conformarse con la Verdad, siendo imitador de aquel que es la Verdad. Desde estos argumentos, enlaza con el aspecto de Cristo como pan de vida, donde enuncia expresiones como nutrirse del Logos²⁵⁶.

Por tanto, aquí la salvación que ofrece el Logos es en orden al conocimiento divino. Conocimiento que incide en la vida, dando muerte a todas aquellas acciones que no son conforme a la razón e iluminación racional que dona el Logos por medio del lenguaje divino, las Escrituras²⁵⁷.

2.2. Revelación

La siguiente denominación de Cristo que presentamos es la de Verdad, escuchemos al Alejandrino: «El Unigénito es la Verdad en cuanto que contiene, según la voluntad del Padre, toda la razón del universo con claridad absoluta; y hace partícipes, en cuanto es Verdad a todo ser particular, según su mérito»²⁵⁸.

El Unigénito es Verdad porque contiene con claridad todo el conocimiento del Padre, según su voluntad. Aquí aprovecha Orígenes para corregir a aquellos que piensan que el Hijo no conoce todo acerca del Padre. Es muy sugerente la corrección, porque quienes piensan que poner todo el conocimiento del Padre en el Hijo, es hacerlo del mismo rango, pero como no pueden ser del mismo rango, con el afán de «glorificar al Padre», que es in-engendrado, niegan que el Hijo posea todo el conocimiento del Padre. Orígenes presenta al Padre y al Hijo en igualdad de condición, porque el Hijo es el único capaz de recibir todo el conocimiento del Padre, conocimiento que es dado como don. Esto permitirá enfatizar el carácter gnoseológico del Hijo, en cuanto revelador del

²⁵⁶ Cf. *Clo* I, 30, 205-208.

²⁵⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Parole...*, o.c., 29-31.

²⁵⁸ *Clo* I, 37, 186.

Padre. Ya que solamente puede darlo a conocer, si realmente lo conoce. Además, su revelación será verdadera, si es capaz de conocerlo todo. No se trata de una mera teoría del conocimiento sobre la realidad al modo gnóstico, sino de la verdad que revela el Hijo, una verdad teológica. Aquí la obra del Salvador consiste en revelar el Misterio de Dios, dar a conocer al Padre. Esto lo puede hacer plenamente en virtud de su ser Hijo. Y por ser el Hijo es el único capaz de revelar su aspecto de Padre²⁵⁹.

El Salvador también es llamado Puerta, porque nadie puede llegar al Padre si no parte desde la humanidad hasta la divinidad mediante el Hijo, quien conduce a la beatitud del Padre²⁶⁰. Por amor a los hombres el Salvador se hace Pastor, para quienes lo acogen con docilidad y mansedumbre, de modo que son conducidos a la contemplación de la divinidad²⁶¹. En ambos títulos Orígenes enfatiza el carácter soteriológico del Señor, donde la obra del Salvador es reconducción al Padre, para lo cual es necesario acogerlo. Cuando Orígenes presenta los títulos de Maestro, Revelador y Señor, acentúa que puede existir una relación con el Salvador establecida más en el temor servil, que en la confianza, por lo cual es necesario recordar que Cristo llama a los suyos, amigos²⁶². Porque sólo a los amigos es dado a conocer todo lo que el Hijo ha escuchado del Padre (Cf. Jn 15, 15). Esta revelación es Salvadora porque libera de las concepciones de los falsos dioses, ya que el Logos de Dios revela al único Dios verdadero y conduce hasta él.

2.3. Redención

Se ha dicho que el nombre de Siervo aplicado al Hijo alude a su encarnación. Es por esto que Orígenes afirma con la tradición paulina que el Hijo se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta a la muerte y muerte en cruz. Además, por una parte, el Señor se hace hombre para la salvación de todos, y por otra, la encarnación como don del Padre manifiesta su poder y gloria. Otras ἐπίνοιαι que permiten comprender este aspecto del Logos son los títulos de Defensor, Propiciatorio, Santificación, Redención y

²⁵⁹ Cf. *Clo* XIX, 5, 26-27.

²⁶⁰ Cf. *Clo* I, 27, 188.

²⁶¹ Cf. *Clo* I, 27, 190.

²⁶² Cf. *Clo* I, 29, 201.

Sumo Sacerdote. Estos aspectos enfatizan el acto supremo de amor del Logos hacia los hombres²⁶³. De todos ellos el Alejandrino encuentra motivos en las Escrituras para dar contenido a su intelección.

Así pues el Logos que se hace carne y muere por amor a los hombres que se han alejado de Dios, también puede ser llamado Primogénito de entre los muertos.

Algo análogo se puede pensar al respecto de ser llamado Primogénito de los muertos. Si, por hipótesis, la mujer no hubiera sido engañada y Adán no hubiera caído, sino al contrario, el hombre creado para la incorruptibilidad la hubiera conservado, él (*Cristo*) no hubiera descendido al lugar de la muerte ni hubiera muerto. Si no hubiera habido pecado a causa del cual él tendría que morir por amor al género humano, y si no lo hubiera hecho, no podría ser considerado Primogénito de los muertos²⁶⁴.

Aquí el Alejandrino ilustra que hay aspectos de Cristo que son consecuencia de la caída de los hombres, pero que él libremente los asume para redimirlos. Su argumento es desarrollado mediante una hipótesis²⁶⁵. Esto le permite llegar a afirmaciones contundentes, pero no las desarrolla más. Simplemente trata de encontrar una explicación al por qué el Logos es denominado Primogénito de los muertos. Esto le permitirá argumentar también la libertad con la que se entrega el Logos a la muerte²⁶⁶. Además, afirmará que el sacrificio realizado por Cristo es único y a la vez es una muerte en beneficio de todos, pero matiza siendo fiel a la Carta a los Hebreos.

Cristo [...] es sumo sacerdote, habiendo compartido nuestra enfermedad por haber sido probado en todas las cosas relativas a la condición humana, «del mismo modo que nosotros menos en el pecado» (Hb 4, 15), y «habiéndose ofrecido una sola vez por todos como sacrificio» (Cf. Hb 9, 28), no sólo por los hombres, sino por cada ser dotado de logos, pues él gusto la muerte en beneficio de todos exceptuando Dios [...] él no ha muerto sólo por los hombres, sino también por todos aquellos seres dotados de logos. Que

²⁶³ Cf. H. CROUZEL, *Orígenes...*, o.c., 271-277. El autor expone cinco esquemas presentes en la obra del Alejandrino para explicar la Redención y que ponen de relieve el papel de la humanidad de Cristo.

²⁶⁴ *Clo* I, 20, 121. El subrayado es nuestro.

²⁶⁵ Cf. D. PAZZINI, *In principio...*, o.c., 35-38.

²⁶⁶ Una exposición sumaria sobre el tema de la muerte de Jesús en Orígenes. Cf. M. SIMONETTI, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, 145-182.

haya gustado la muerte por la bondad de Dios, también en este caso ha muerto por todos exceptuando Dios²⁶⁷.

Teniendo en cuenta la lectura que hace Orígenes de los pasajes mencionados de la Carta a los Hebreos, hemos de notar el fuerte acento anti-gnóstico que tiene su argumento. Afirma el carácter único del sacrificio de Cristo, cosa negada por los gnósticos. Además, critica las teorías gnósticas de la no-necesidad de redención de parte de algunos seres, como es el caso de los pneumáticos, quienes poseen una chispa divina que los salva y no un salvador personal que los redime. Por esto insiste en la redención de todos los seres dotados de logos. Asimismo llama la atención que insista en la bondad de Dios con relación a la muerte del Señor²⁶⁸.

Así pues, Cristo crucificado resulta de una importancia determinante en la teología de Orígenes ya que sin la contemplación de este momento de gloria es imposible llegar a la plenitud del conocimiento de Dios. No es tanto que Cristo crucificado sea una especie de predicación para los que son cristianos de menor rango y la predicación del Logos divino sea para los de mayor rango, tanto unos como otros necesitan contemplar al único Logos divino.

Sobre el misterio del descenso a los infiernos, ya se ha hecho alusión a un paso en el que aparecen referencias explícitas. Retomamos el texto para ver qué podemos decir al respecto. Decía nuestro autor que una de las sandalias de Jesús representa el hacerse hombre del Hijo de Dios, y la otra representa su descenso al Hades: «y que el otro indique el descenso al Hades, cualquiera que sea este hades, y su viaje en espíritu a la prisión»²⁶⁹. La cautela con que se mueve el Alejandrino es evidente, pues el misterio no es del todo claro. Lo que afirma con seguridad es que trata un descenso al Hades. Lo que no es claro es qué cosa sea ese Hades, por eso insiste cualquier cosa que eso sea. Además, señala que se trata de un viaje en espíritu, esto añade algo más, puesto que estamos hablando del Hijo que ha muerto en la cruz. Orígenes insiste en que el que ha muerto ha sido el hombre, porque el Logos divino no puede morir. La insistencia en el espíritu contrasta con la inasistencia de la encarnación en la carne y los huesos. La

²⁶⁷ *Clo* I, 34, 255.

²⁶⁸ Cf. E. CORSINI, o.c., 188, n. 80.

²⁶⁹ *Clo* VI, 35, 174.

autoridad de su argumento la toma de la Escritura, haciendo ver que no se trata de un dato recopilado fuera de estas, aun cuando se encuentren consideraciones análogas en otros ámbitos.

Al descendimiento del Hades se refieren las palabras «no abandonarás mi alma en el Hades» (Sal 15). Del viaje en espíritu a la prisión habla Pedro, en su carta católica, dice: «Muerto en la carne, pero vivificado en el espíritu, fue a predicar a los espíritus prisioneros que un tiempo fueron rebeldes, cuando la longanimidad de Dios apacentaba los días de Noé, mientras se fabricaba el arca» (1 Pe 3,18)²⁷⁰.

Orígenes presenta el misterio sin profundizar más, no lo ignora ni lo deja de lado pese a su dificultad. Forma parte de la predicación de los Apóstoles y del dato revelado en la Escritura, por tanto en fidelidad a esta tradición que ha recibido como don, hace un esfuerzo por afrontarlo, motivos hay para hacerlo. No lo dice todo ni lo explicita todo, pero las intuiciones y los matices hechos son muy sugerentes.

Por todo lo dicho hasta aquí, podemos decir que la obra Salvadora de Cristo se manifiesta aquí como Redención. Esto se realiza de modo puntual en el sacrificio que ofrece Cristo en la cruz.

3. LA ESCRITURA COMO CUERPO DEL LOGOS

La Escritura es Logos y anuncia al Logos. Ella contiene la Palabra de Dios, es Palabra de Dios. La Palabra ahí contenida no es otra sino la que estaba en el inicio junto a Dios y que es Dios. Palabra que tiene su origen en el Padre y que es donada al mundo; Palabra que contiene en sí todo bien y que es capaz no sólo de bendecir al mundo, sino también de redimirlo. Es por esto que el cristiano tiene como tarea principal convertir el Evangelio sensible en inteligible o dicho de otro modo acoger al Logos de Dios en su vida.

²⁷⁰ *Clo VI*, 35, 175.

Este discurso sobre la Escritura es desarrollado por Orígenes en los preámbulos del *Comentario al Evangelio de Juan*, aplicados particularmente al Evangelio. Aquí nos ocuparemos de dichas reflexiones. Presentaremos las Escrituras como Palabra Dios donada al mundo. A continuación, la Palabra y su carácter salvífico. Posteriormente, la Palabra como bendición. Por último, la tarea del hombre en relación a la Palabra.

3.1. Don divino

La primera afirmación que encontramos en el *Comentario al Evangelio de Juan* sobre las Escrituras suena así: «es necesario tener la audacia decir que el Evangelio es primicia de todas las Escrituras»²⁷¹. E inmediatamente Orígenes aclara qué es lo que entiende por primicia. «Es oportuno saber que primicia (πρωτογεννήμα) y primer fruto (ἀπαρχή) no son la misma cosa, la primicia es la ofrenda que se realiza después de todos los frutos, mientras que el primer fruto es ofrendado antes de todo»²⁷². La distinción que propone Orígenes es tomada del ámbito cultural, donde hay un orden establecido para realizar las ofrendas, primero es entregado el primer fruto, después los demás frutos, y por último la primicia. Ahora bien si el primer fruto no se identifica con la primicia, dónde radica la distinción.

Precedentemente, Orígenes realizó un discurso en el que el término primicia es aplicado a distintas realidades, estableciendo así una variedad de matices. Los sacerdotes del Pueblo de Dios ofrecen décimas y primicias «δεκάτας καὶ ἀπαρχὰς»²⁷³; los vírgenes del Apocalipsis consagrados a Dios son primicia de los rescatados y por consiguiente la principal de las ofrendas²⁷⁴; la actividad primordial a la que Orígenes desea dedicar toda su vida, es decir el estudio de las Escrituras, es considerado como primicia de muchas primicias «ἀπαρχή τῶν πολλῶν ἀπαρχῶν»²⁷⁵. Por lo tanto, aquello que considera el Alejandrino como primicia pueden ser cosas, personas o actividades entregadas como ofrenda a Dios. Además, la primicia implica algo especial, algo más auténtico, y por eso no coincide con el hecho de ser lo primero en el orden del tiempo,

²⁷¹ *Clo* I, 2, 13.

²⁷² *Clo* I, 2, 13.

²⁷³ Cf. *Clo* I, 2, 9.

²⁷⁴ Cf. *Clo* I, 1, 7.

²⁷⁵ Cf. *Clo* I, 2, 12.

esto correspondería más a lo que entiende por primer fruto. Es por esto que no todas las ofrendas son consideradas primicia, y no son necesariamente el primer fruto. La primicia representa lo más auténtico o especial. Este sentido declara Orígenes que el Evangelio es primicia de las Escrituras.

En la distinción ofrecida por el Alejandrino, se subraya el orden en que se realiza el rito, el cual implica movimiento y sucesión en el tiempo. Primero se ofrece el primer fruto, después todos los demás frutos y al final la primicia. Lo mejor, lo más auténtico, es entregado al final.

Ciertamente, no estaría en un error quien afirmase que la Ley de Moisés sea el primer fruto (*πρωτογεννήμα*), y el Evangelio la primicia (*ἀπαρχή*) de todas las Escrituras transmitidas y creídas divinas en las Iglesias de Dios. De hecho, después de todos los frutos de los profetas hasta el Señor Jesús, ha despuntado el Logos completo²⁷⁶.

El hecho de que el Evangelio sea considerado como primicia quiere decir que ha sido entregado sólo después de los demás frutos. Por esto, la Ley de Moisés representa el primer fruto, los Profetas los demás frutos, mientras que el Evangelio es la primicia. En consecuencia, ha de entenderse que el Evangelio es primicia porque es ofrecido al final.

Orígenes se da cuenta que si mantiene su reflexión sobre la primicia aplicado a las Escrituras, en el sentido apenas descrito, algunos podrían objetar que después de los Evangelios ha sido ofrecida una Palabra por medio de los apóstoles. A dicha objeción el Alejandrino responde teniendo en cuenta por una parte el ministerio del escritor sagrado y por la otra la analogía del lenguaje.

En cuanto al servicio del escritor sagrado establece un lazo de unión entre el ministerio profético y el apostólico. «Es necesario responder que las cartas de los apóstoles contienen un pensamiento profundo al respecto de Cristo, pues para ser creídas tienen necesidad de un testimonio que se encuentra en las palabras de la Ley y los Profetas»²⁷⁷. Este nexo es el que permite descubrir que los apóstoles no sólo se

²⁷⁶ Clo I, 2, 14.

²⁷⁷ Clo I, 3, 15.

identifican con los profetas, sino también se distinguen. Se identifican porque contienen ambos un pensamiento lleno de sabiduría divina referido a Cristo; pero se distinguen en cuanto a la autoridad o ministerio, uno apostólico y otro profético. El primero glorifica al Señor, mientras que el segundo lo anuncia en modo velado. Uno necesita del otro y ambos sirven a Cristo.

Por lo que toca al argumento que tienen en cuenta la analogía del lenguaje, que Orígenes dice aprender del lenguaje divino, ya que «en muchos lugares de la Escritura son indicadas dos o más cosas con el mismo nombre, que se aplica en sentido propio a una sola de ellas»²⁷⁸, afirma que el Antiguo Testamento no es Evangelio en sentido propio, porque no hace ver a aquel que viene. Pero, en cuanto preanuncia al Salvador puede ser considerado impropriamente como Evangelio. De ahí que la tarea del Evangelista, que se distingue de la del Profeta y del Apóstol, es narrar la historia terrena del Salvador y al mismo tiempo realizar un discurso que suscite la fe en Jesús. En conexión con estos pensamientos, se puede aplicar el nombre de Evangelio también a las Cartas y los Hechos de los Apóstoles, no porque narren hechos que pertenecen a Jesús, sino más bien porque contienen un pensamiento de hombres, que han sido beneficiados en Cristo y suscitan la fe en Él²⁷⁹. Por último, Orígenes enseña que tanto la Ley como los Profetas, así como el Evangelio y los Escritos Apostólicos, son Escrituras divinamente inspiradas.

Un detalle más que señala Orígenes es que desde los Profetas hasta el Señor Jesús ha despuntado el Logos perfecto. Esto implica que los primeros frutos contienen de algún modo aquel que está en el origen de todo, el Logos. Pero sólo con su venida en la carne es posible comprender y conocer este proceso en el que ha despuntado el Logos perfecto. Así, el Logos que estaba en el inicio junto al Padre, es el mismo que ha venido a los Patriarcas y Profetas, que se ha manifestado en la carne y dado a conocer a través de los Evangelistas en todos sus aspectos. Esto ofrece una pista para comprender porque Orígenes habla de las Escrituras como “cuerpo” del Logos²⁸⁰.

²⁷⁸ *Clo* I, 3, 19.

²⁷⁹ Cf. *Clo* I, 3, 17-18.

²⁸⁰ Cf. H. DE LUBAC, o.c., 363-365. Orígenes insiste en la identidad entre Cristo y la Escritura, pero no se trata estrictamente de una encarnación, sino de una presencia análoga a la del Logos en la carne. También Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Palabra, Escritura, Tradición. Ensayos teológicos*, I. *Verbum Caro*, Guadarrama, Madrid 1964, 24-26.

Todo esto, en el marco del culto donde el hombre ofrece a Dios tanto las primicias como los primeros frutos, por medio de los sacerdotes y levitas, aplicado a las Escrituras, ¿Quién es el que ofrece, Dios al hombre o el hombre a Dios? No será que Orígenes piensa que Dios se comunica al mundo con un cierto orden y que por tanto es Dios quien ofrece al mundo su Palabra poco a poco hasta ofrecerlo todo²⁸¹. Si esto es así, ¿cuál es la razón de dicha ofrenda?

3.2. Palabra salvadora

Orígenes reconoce sólo cuatro Evangelios auténticos, ellos son Mateo, que escribe para aquellos que esperaban la venida de aquel que proviene de la estirpe de Abraham y de David, esto explica el motivo de la genealogía ahí elaborada; Marcos, quien comienza su Evangelio apuntando al inicio, de modo que establece un nexo con el Evangelio de Juan, quien revela con más claridad la divinidad de Jesús; y Lucas que también elabora una genealogía de Jesús. Los cuatro escritos dan a conocer a Cristo, sin embargo sólo Juan presenta con más claridad los misterios relativos a su divinidad²⁸². Para el Alejandrino es imposible prescindir de uno de ellos para conocer la totalidad de Cristo. Nuevamente observamos ese carácter antimarcionita presente en nuestro autor²⁸³.

Ahora bien, los Evangelios además de dar a conocer a aquel que viene, también lo hacen ver. Esto es imposible afirmarlo del Antiguo Testamento, ya que solamente lo preanuncia²⁸⁴. No obstante, todas las Escrituras dan a conocer al Logos de Dios.

Es posible recoger en los Evangelios, en los Escritos de los Apóstoles y a través de los Profetas, un número infinito de los apelativos aplicados al Hijo de Dios. Esto porque los autores de los Evangelios tratan de expresar su pensamiento acerca de lo que él es. Los Apóstoles lo glorifican sobre la base de cuanto han aprendido acerca de él. Y los Profetas

²⁸¹ Cf. H. DE LUBAC, o.c., 257.

²⁸² Cf. *Clo* I, 4, 21-22.

²⁸³ Cf. H. DE LUBAC, o.c., 202-203.

²⁸⁴ Cf. *Clo* I, 3, 17.

preanuncian su venida futura y lo que a él concierne. Todos ellos lo hacen con nombres distintos²⁸⁵.

De este modo, las denominaciones que recoge Orígenes a lo largo de las Escrituras, permiten establecer una distinción sobre el contenido de los aspectos de Cristo. Los que se encuentran en los Evangelios manifiestan lo que Cristo es. Los afirmados en los Escritos Apostólicos, especialmente en Pablo y Juan, ilustran aquello que estos han aprendido sobre Cristo y lo glorifican. Por último, los nombres que encontramos en el resto de las Escrituras, lo preanuncian. Así, Orígenes afirma que la Ley y los Profetas hablan de Cristo de modo velado, los Evangelios lo presentan de modo visible y los Apóstoles proclaman su gloria²⁸⁶.

No olvidemos la importancia que tiene la encarnación en todo este argumento. Las definiciones sobre el término Evangelio que da Orígenes ayudan a comprenderlo. Evangelio es ante todo un discurso que contiene el anuncio de cosas que son útiles para la salvación, estas realidades anunciadas alientan racionalmente, pero es necesario escucharlas y aceptarlas. Ahora bien, independientemente de si son aceptadas o no, siempre son Evangelio²⁸⁷. Esta definición de Evangelio se puede aplicar a toda la Escritura ya que también contienen un anuncio útil para la salvación, además de alentar racionalmente a quienes lo escuchan y lo acogen.

La ley y los profetas, siendo precedentes a la venida de Cristo, no contenían el anuncio del que habla la definición de Evangelio, en cuanto no había venido aquel que aclara los misterios ahí contenidos. En cambio el Salvador, en cuanto que ha venido, ha querido dar existencia corpórea al Evangelio, ha transformado, por así decir, el Evangelio con el Evangelio²⁸⁸.

El Evangelio contiene el anuncio del Salvador y también su presencia, la cual es salvífica. Así, el Salvador ha dado existencia corpórea al Evangelio con su presencia en el mundo, con esto ha hecho que el Evangelio sea realmente Evangelio. De ahí que cada

²⁸⁵ *Clo* I, 22, 136.

²⁸⁶ Cf. H. DE LUBAC, o.c., 259-267.

²⁸⁷ Cf. *Clo* I, 5, 27.

²⁸⁸ *Clo* I, 6, 33.

Evangelista enseñe la venida salvífica de Jesucristo entre los hombres, anunciada en el Antiguo Testamento.

En este sentido, dar existencia corpórea al Evangelio quiere decir hacer ver lo que antiguamente no era visible, asimismo implica dar contenido a lo que estaba anunciado de modo velado. Esto es posible, según el Maestro de Alejandría, porque Cristo hacer ver la novedad del Espíritu que está presente en toda la Escritura. Lo que permite reunir en un solo cuerpo aquello que estaba disperso por todos los Escritos, con una finalidad salvífica que es realizada de modo inigualable por Cristo Jesús. Así los Apóstoles anuncian no sólo un mensaje de salvación, sino también al Salvador mismo²⁸⁹.

Esta definición de Evangelio permite establecer un nexo entre Cristo y el cristiano por medio de la Escritura. Este puede acoger o rechazar al Logos divino, pueden acoger o rechazar al Salvador y por ende su salvación. En otros términos, del mismo Orígenes, puede o no, transformar el Evangelio sensible en espiritual²⁹⁰, o dicho de otra manera aún más paradójica puede dar cuerpo o no, al Evangelio²⁹¹. Esto se realiza en la vida cotidiana, desde las cosas más insignificantes como el comer y beber, hasta las actividades más perfectas, cuando se realizan para gloria de Dios²⁹².

3.3. Presencia del bien

Ya hemos dado una primera respuesta a la pregunta sobre el significado del don divino que hace Dios al mundo en su Palabra. Ahora pasamos a una segunda respuesta sin que esto implique exclusión de la primera, sino todo lo contrario. Tomamos como punto de partida la segunda definición que propone Orígenes sobre el término Evangelio, a saber «discurso que contiene la presencia de un bien [...] o promete la presencia de un bien esperado»²⁹³, esta definición permite comprender, según el Alejandrino, «el sentido profundo de aquello que contiene el Evangelio»²⁹⁴.

²⁸⁹ Cf. H. DE LUBAC, o.c., 167.

²⁹⁰ Cf. *Clo* I, 8, 45.

²⁹¹ Cf. H. DE LUBAC, o.c., 206-207.

²⁹² Cf. *Clo* I, 37, 267.

²⁹³ *Clo* I, 5, 27.

²⁹⁴ *Clo* I, 8, 47.

Si Evangelio es anuncio de un bien o de bienes, «los Apóstoles anuncian como bien a Jesús»²⁹⁵, afirma el Alejandrino. Además, anuncian como bien la resurrección, «que se identifica de algún modo con Jesús, porque Jesús dice: Yo soy la resurrección»²⁹⁶. Otro bien que se puede señalar en las Escrituras es la predicación de Jesús, que proclama «las cosas reservadas a los santos, llamándolos a las promesas divinas»²⁹⁷. En consecuencia, lo que contienen las Sagradas Escrituras no son bienes abstractos sino concretos, bienes que subsisten en Jesús.

Ninguno se sorprenda si con el nombre de bienes, que es plural, hayamos dicho que Jesús es anunciado. Porque nosotros comprendemos que la realidad significada por los varios nombres atribuidos al Hijo de Dios, anunciado por aquellos cuyos pies son hermosos, pueda ser muchos bienes²⁹⁸.

Aquí el Alejandrino establece un paralelo con aquellas afirmaciones en las que dice que la Sabiduría es una, pero en cuanto a sus aspectos, es múltiple. Recordemos que no está multiplicando el sujeto como consecuencia de lo que se predica de él. Así como el Hijo que es la Sabiduría y recibe de Dios todo el ser y lo comunica a los demás, del mismo modo, Dios Padre que es el bien, dona al Hijo toda la bondad y éste la trasmite al mundo por medio de muchos bienes²⁹⁹. Sería interesante mostrar cómo cada uno de los nombres que enumera Orígenes los relaciona con el bien significado en cada nombre de Cristo. Esta pista la indica el mismo Orígenes, cuando invita a su lector a poner en evidencia que Jesús es muchos bienes, sobre la base de la diversidad de los nombres de Cristo. Esta investigación ayudaría a comprender que en Cristo «Dios ha querido hacer habitar la plenitud de la divinidad en forma corpórea»³⁰⁰.

De lo apenas dicho resulta que el Padre es la fuente última de los bienes que ha recibido el Hijo. Orígenes afirma: «Él ha recibido del Padre bueno ser estos bienes»³⁰¹. Por ello Jesús confiesa que Dios es el único Bueno. Y sólo porque Cristo los ha recibido

²⁹⁵ *Clo* I, 8, 47.

²⁹⁶ *Ib.*

²⁹⁷ *Ib.*

²⁹⁸ *Clo* I, 9, 52.

²⁹⁹ Cf. H. DE LUBAC, o.c., 233.

³⁰⁰ *Clo* I, 10, 60.

³⁰¹ *Clo* I, 10, 62.

del Padre, puede transmitirlos a los Apóstoles, los cuales no estarían en grado de anunciarlo «si Jesús no lo hubiese comunicado primero a ellos»³⁰². De este modo el Hijo establece, él mismo, una línea de continuidad que viene desde la fuente de todo bien, pasando por la predicación de la Ley y los Profetas hasta la predicación de los Apóstoles, cuyo testimonio es totalmente dependiente de la predicación de Jesús. En este sentido se debe entender porque las Escrituras son como un solo cuerpo, porque es el «testimonio del anuncio de la buena noticia realizado por los Apóstoles y por el Salvador»³⁰³.

Jesús que ha recibido los bienes del Padre, siguiendo los pasos del Padre bueno, «en razón de su amor a los hombres»³⁰⁴, comunica los bienes que ha recibido y en ellos se comunica a sí mismo en cada acto concreto de su vida terrena. Que haya participado a la mesa con pecadores y publicanos, o expuesto sus pies a las lágrimas de la pecadora que se había convertido, o bien la humillación de su muerte para salvar a los alejados, «todo esto lo ha realizado no para hacer su voluntad, sino la de su Padre [...] el Padre es bueno y el Hijo es Imagen de su bondad»³⁰⁵. Así los beneficios que Dios concede al mundo por medio del Hijo, son los bienes que «Jesús anuncia y que se identifican con él mismo»³⁰⁶, y también son los beneficios que manifiestan «la venida del Padre bueno en el Hijo a aquellos que lo quieren acoger»³⁰⁷.

Para comunicar estos bienes, Dios se ha servido de quienes ha beneficiado en Jesús, de modo especial los ministros del Evangelio, es decir, los Apóstoles y Evangelistas. Su testimonio es auténtico porque el Logos mismo les ha comunicado su Palabra. La eficacia del anuncio realizado por los Apóstoles y Evangelistas, no depende de la belleza o elegancia del elemento humano, sino más bien de una eficacia y fecundidad divina.

La eficacia persuasiva no proviene de la composición del discurso ni de la pronunciación de las palabras o de la pericia en la elección de las palabras, sino del don de la potencia divina. Es por esto que también Pablo dice: desearía ver no las palabras de aquellos que

³⁰² Clo I, 10, 63.

³⁰³ Clo I, 8, 48.

³⁰⁴ Clo VI, 57, 294.

³⁰⁵ Clo VI, 57, 265.

³⁰⁶ Clo I, 10, 65.

³⁰⁷ Clo I, 5, 28.

se han enaltecido, sino su potencia. Porque el reino de Dios no consiste en palabras, sino en obras; y en otro lugar: mi palabra y mi mensaje no tuvieron discursos persuasivos de sabiduría, sino confirmación de Espíritu y de poder³⁰⁸.

De este modo establece una unidad entre las palabras de Jesús y las de los apóstoles gracias a la acción del Espíritu, quien es garante de la unidad de ambos testimonios, además de ser el mismo Espíritu del Antiguo Testamento. Es por esto que el ministerio profético y el apostólico gozan de una acción propia del Espíritu. Esta acción también acompaña a Jesús en su vida terrena y, análogamente, en su presencia mediante las Escrituras, que forman un solo cuerpo.

En consecuencia, si Dios ofrece al mundo el don de la Palabra es porque en dicha Palabra ofrece un mensaje de salvación y la presencia de una bendición. Mensaje y presencia son donados por medio de las Escrituras divinas que como un cuerpo contienen en sí la Palabra salvadora y benefactora. Y en su Palabra, Dios se entrega al mundo.

3.4. Acoger al Logos

El Evangelio es cumplimiento en orden a la salvación, que lo establece como Nueva Alianza en relación a la Antigua. Además, es presencia y promesa de una bendición. Tanto una cosa como la otra se vuelven realidad en Jesús. Este don de Dios a los hombres, solicita ser acogido, de modo que vaya constituyendo un mundo nuevo. Por esto Orígenes declara que «son cuatro los Evangelios, comparables a los elementos constitutivos de la fe de la Iglesia»³⁰⁹. Los elementos aquí indicados, tienen como referente los elementos propios de la cosmología clásica, que permiten la constitución del mundo, a saber, tierra, agua, aire y fuego. De modo semejante los elementos que dan forma a la fe de la Iglesia son los cuatro Evangelios, puesto que de ellos surge «el mundo reconciliado con Dios en Cristo»³¹⁰.

³⁰⁸ Clo I, 8, 48-49.

³⁰⁹ Clo I, 4, 21.

³¹⁰ *Ib.*

Esta formación del mundo reconciliado con Dios que es la Iglesia, no se da de manera mágica o automática, es necesario el ejercicio de la libertad propia de los seres racionales³¹¹. Libertad que se ejercita acogiendo o rechazando el Logos de Dios. Esta acogida la ejemplifica el apóstol Juan, que apoya su cabeza en el pecho de Jesús y recibe a María como Madre³¹².

Tanto una cosa como la otra, ayudan a comprender las reflexiones del Alejandrino sobre la idea de acoger al Logos, como luz en nuestra parte dominante. Orígenes recuerda que según el lenguaje divino la parte dominante es el corazón o la voluntad. Así el cristiano por medio de las Escrituras acoge al Logos divino en su parte dominante, es decir en el corazón, para actuar conforme a la iluminación recibida. De ahí el deseo de Orígenes de dedicar toda su vida al estudio de las Escrituras, que no es otra cosa, sino recepción del Logos de Dios en la propia vida. Recepción de la salvación y beneficios que Dios ofrece.

Se ha dicho que Orígenes insiste en la necesidad de recibir a María como Madre. Aquí señala otro momento especial de la vida del Señor, se trata del lugar donde Juan recibe a María como Madre, nos referimos a la Cruz. Así, el inicio del camino de la iluminación y salvación, mediante la acogida del Logos de Dios, es el momento supremo de la gloria del Logos en la carne. Para Orígenes no es el definitivo pero sí el inicial con un valor absoluto. El definitivo lo indica el Alejandrino en el Logos de Dios que cabalga sobre un caballo blanco, cuyo manto está teñido de sangre. Así, el inicio de la recepción del Logos comienza en este mundo con la aceptación del mensaje de la cruz y culmina en el encuentro con el Logos glorioso en su venida definitiva. Al inicio del camino es necesario recibir a María como Madre, para poder acoger al Logos, de la misma manera en que hizo Juan. Así, María es la Madre que acompaña durante el proceso de recepción del Logos, en la vida del cristiano.

En estas indicaciones se percibe la actitud de fondo de Orígenes al respecto de las Escrituras, su afecto por ellas es en el fondo amor a Jesús, el Hijo de Dios. En efecto como dice Henri de Lubac: «Orígenes es de otro estilo, como Juan Evangelista que ha apoyado su pecho en Jesús, dado que no puede haber vida cristiana sin la familiaridad

³¹¹ Cf. *Prin* III, 1, 1-4.

³¹² Cf. *Clo* I, 4, 23.

con Cristo y María»³¹³. Lo cual no sólo manifiesta la piedad de nuestro autor, sino el origen de donde brota su ortodoxia³¹⁴. Cuando Orígenes se encamina por los senderos del saber meramente humano, vuelve siempre de nuevo al origen que permite rectificar, postular y discernir la comprensión adecuada de su intelección, para posteriormente hacerla vida.

En este mismo sentido, de acoger al Logos de Dios, también podemos entender las expresiones del Alejandrino sobre el Evangelio eterno. Dado que todo cuanto ha sucedido en la historia de la salvación apunta hacia un fin, las reflexiones sobre el Evangelio eterno indican esa realidad con un tono escatológico³¹⁵. Así, lo que comienza en la vida del cristiano en este mundo apunta hacia una realidad definitiva en el mundo futuro, donde será celebrado Cristo en su gloria³¹⁶.

Y otra cosa era necesario saber, del mismo modo en que hay una Ley que comprende solo la sombra de los bienes futuros [...] así el Evangelio, aunque se considera que es accesible a quien se aplica con diligencia, enseña solo la sombra de los misterios de Cristo. En cambio, aquello que Juan llama Evangelio eterno y que propiamente se llamará Evangelio espiritual, presenta, claramente todas las cosas relativas al Hijo de Dios en sí mismo y junto a los misterios contenidos en sus palabras y obras, de las cuales eran símbolo las acciones realizadas por él³¹⁷.

No quiere decir que Orígenes reste importancia a la encarnación del Logos y a las acciones por él realizadas, mucho menos a las cosas que han quedado como testimonio en las Escrituras. Es necesario comprender que tanto una cosa como la otra están encaminadas hacia una realidad más profunda³¹⁸. De modo que para poder llegar a esa realidad es necesario acoger al Logos que se hace carne, dar crédito a aquel que es digno de fe, de modo que esto permita ser conducido a esa realidad definitiva que

³¹³ Cf. H. DE LUBAC, o.c., 60-61.

³¹⁴ Cf. Cf. A. ORBE, *La patrística...*, a.c. 557.

³¹⁵ Cf. H. DE LUBAC, o.c., 227.

³¹⁶ No hay dualidad de sujetos, el Logos que es Dios y el Logos en la carne, sino más bien diversidad de estados de un mismo sujeto. Esto no implica cambio de la sustancia divina. Cf. H. DE LUBAC, o.c., 228.

³¹⁷ *Clo I*, 7, 39-40.

³¹⁸ Cf. H. DE LUBAC, o.c., 217-227. Presenta una exposición más extensa sobre el tema, donde muestra las falsas comparaciones que hicieron en su momento entre el teólogo Alejandrino y el monje calabrés Joaquín de Fiore.

anuncia y promete en su Evangelio. Por esto el Evangelio también es un bien esperado³¹⁹.

Los ejemplos mediante los que ilustra el Alejandrino el paso del Evangelio corporal al espiritual son Pedro y Pablo, quienes obtuvieron de Jesús el don de ser judíos interiormente, pasando de la circuncisión exterior a la interior, para después ser cristianos corporal y espiritualmente. De ahí que sea necesario ser cristiano corporal y espiritualmente. De modo que partiendo del Evangelio corpóreo lleguemos al Evangelio eterno³²⁰. Aquí se alude al estado definitivo, estado en el que el Logos de Dios reinara sobre todos sus enemigos.

Este paso hacia lo espiritual no debe mirarse como olvido de todo lo anterior, sino como un cumplimiento misterioso, pues ya hemos dicho que el Logos de Dios que contempla en el Apocalipsis es el Logos glorioso, que en su gloria no rehúsa llevar aquello que hace alusión a su paso por este mundo.

Por último, las afirmaciones del Alejandrino en relación a las acciones realizadas a Jesús en el Evangelio, tiene mucho que ver con el destino final de cada cristiano. Orígenes señala que en el Evangelio se encuentran escritas todas aquellas acciones buenas que se pueden hacer en relación a Jesús, así como las obras malas. Tanto unas como las otras tendrán resonancia en la vida definitiva, ya que convertir el Evangelio corporal en espiritual o eterno, no sólo corresponde a algo que llegará al final de los tiempos, sino que es una realidad que se realiza ya en la vida presente. Puesto que «cada obra buena que hacemos hacia el prójimo entra en el Evangelio, aquel que está escrito en las tablas del cielo»³²¹. Con la misma fuerza, el Alejandrino declara que «es necesario afirmar que las buenas acciones como las malas son registradas en Evangelio o para la vida eterna o para el oprobio e ignominia eterna»³²². Esto es posible porque Jesús mismo lo hace posible mediante sus palabras: «lo que habéis hecho a estos, a mí me lo habéis hecho» (Lc 7, 37).

³¹⁹ Cf. *Clo* I, 5, 27.

³²⁰ Cf. *Clo* I, 7, 41-43.

³²¹ *Clo* I, 11, 68.

³²² *Clo* I, 11, 74.

Así pues es posible acoger al Logos de Dios en la propia vida, porque él mismo se entrega por medio de las Escrituras, que son como un cuerpo que contienen su presencia salvadora y benefactora. Esta recepción tiene un carácter escatológico que no implica un simple futuro ni olvido del pasado, sino una tensión que comienza una vez que ha germinado el Logos completo en el mundo. De este modo queda la tarea para el género humano de acoger en la vida terrena aquello que se realizará plenamente en la vida eterna³²³.

CONCLUSIÓN

Si en la primera parte de nuestro trabajo abordamos las cosas relativas a la divinidad y eternidad del Logos, la segunda trata de la venida del Logos en la carne y tiene distintas denominaciones en el pensamiento del Alejandrino como tomar cuerpo, hacerse hombre, asumir la carne, entre otras. Este misterio se realiza en el plano de la economía, hacia fuera de la divinidad, en la historia. Esto le ha permitido hablar de dos venidas del Logos al mundo, una inteligible y la otra visible.

El misterio de la encarnación del Logos tiene una finalidad en la que se distinguen diversos aspectos. Que el Logos de Dios asuma la carne, quiere decir que asume la condición humana en el estado en que se encuentra para librarla de dicha condición. Es por esto que la encarnación es portadora de salvación. Además, el Logos encarnado muestra al mundo la Imagen del Padre Bueno. Aquí el misterio adquiere el aspecto de ser revelación de la verdadera Imagen de Dios. Tanto una cosa como la otra muestran la Sabiduría del Padre. La imagen de Cristo que presenta el Alejandrino es la del Hijo de Dios obediente al Padre, que actúa la comunicación de la salvación y los beneficios que Dios ofrece al mundo.

Este Hijo toma carne en el vientre de una mujer. Así, el Logos de Dios preexistente se une realmente a la humanidad en el vientre de María. Esto permite enfatizar el realismo y radicalidad con la que se actúa el misterio de la unión de lo humano y divino en Cristo. Además, queda afirmada la historicidad del misterio de la

³²³ Cf. H. DE LUBAC, o.c., 229.

encarnación y, al mismo tiempo, su carácter extraordinario. Por eso la encarnación se manifiesta como gloria y poder de Dios que une lo humano a lo divino.

Orígenes enfatiza la importancia del misterio del Logos en la carne mediante su teología de las ἐπίνοιαι. Algunos aspectos de Cristo permiten mirar el misterio de la presencia del Logos en la carne. Entre ellos destacan el de Siervo, Cristo (ungido), Rey. En esta teología de las ἐπίνοιαι también queda ilustrada la actividad salvífica y benéfica del Logos a la humanidad. Permiten ver el carácter soteriológico en orden a la iluminación, revelación y redención realizada por Cristo que aparece como Luz, Verdad y Redentor, respectivamente.

Un modo muy concreto de acceder a la salvación que ofrece el Logos de Dios, es por medio de las Escrituras, que contienen el mensaje de salvación y al Salvador mismo, así como el anuncio de la buena noticia y el Bien en la persona del Hijo. Aquí la cristología del Alejandrino da a conocer el misterio de la acción benefactora y redentora de Dios Bueno amante de la humanidad. Esto requiere una disponibilidad y apertura de parte de la criatura para recibir la salvación y los beneficios que Dios mismo ofrece en su persona. Estos se ordenan a la bendición y salvación definitiva cuando vuelva el Logos en su gloria.

CONCLUSIÓN GENERAL

El camino que hemos recorrido permite concluir que la cristología de Orígenes es inseparable de la revelación contenida en las Escrituras. De ahí que la denominemos como cristología de la Palabra. La exégesis del Alejandrino sobre el texto de Juan lo confirma. Para realizar el *Comentario al Evangelio de Juan*, Orígenes tiene en cuenta el testimonio del Antiguo Testamento, que adquiere pleno sentido en Jesucristo, y que explica el contenido de las demás Escrituras. De ahí el esfuerzo de Orígenes por entender todas las Escrituras bajo la luz del Logos divino que se ha hecho carne.

El método que usa el Alejandrino ayuda a comprender que el ejercicio de recepción del lenguaje divino, no excluye el momento intelectual de la razón. Es por esto que si investigamos la identidad de Cristo es necesario partir de aquellos elementos que son más inmediatos para llegar a los que no son del todo visibles. Esto quiere decir que es necesario partir de la letra que ofrecen las Escrituras para llegar al verdadero conocimiento del Hijo de Dios, desde una intelección adecuada que no excluye el ejercicio de la razón ni los elementos que ésta ofrece.

El uso de comparaciones o analogías aplicadas al misterio de Cristo forman parte de ese momento racional que sirve para llegar al conocimiento profundo que contiene la Escritura. Así, la filología, la cosmología y las confrontaciones con el pensamiento gnóstico constituyen uno de los puntos de apoyo para la cristología del Alejandrino. La diversidad de sentidos que investigan mediante el análisis atento de las expresiones, las observaciones de los fenómenos cósmicos, las confrontaciones con las interpretaciones de otros pensadores pone en juego la elección del significado adecuado y la aplicación de la analogía al misterio de Cristo. Esto enseña a no renunciar a la primacía de la Palabra acompañada del esfuerzo intelectual por comprender el Misterio. Es parte de la labor teológica y catequética hacer el esfuerzo de la comprensión del Misterio, cosa que en ocasiones está ausente en nuestros días, optando por reduccionismos ideologizados y ejemplos que lo ridiculizan, por un falso afán de claridad y distinción que no permite la analogía.

La primera parte de nuestro estudio gira en torno a la exégesis de Orígenes sobre Jn 1, 1-4, contenida en los libros I-II del *Comentario al Evangelio de Juan*. El

Aleandrino identifica el Logos joánico con la Sabiduría de Proverbios y Jesucristo predicado por Pablo. A partir de ahí presenta al Logos y su relación con el Padre y el Espíritu Santo. Por esto es imposible separar la cristología del misterio de Dios en el pensamiento de Orígenes. De donde resulta que hablar de Cristo es acercarnos a la vida intra-trinitaria.

Por un lado, en la reflexión de Orígenes hay un fuerte acento en la relación de las hipostasis del Padre y del Hijo. Esto permite delinear un perfil de Cristo, el cual no se puede entender sin su relación original con el Padre, en quien está la fuente de su ser. Por esto es propiamente llamado Hijo. Es Primogénito de toda criatura, pues es el primero de los seres que tienen su inicio en Dios, y al mismo tiempo es Unigénito, porque no hay otro que reciba el ser del mismo modo como lo recibe él.

La relación del Padre y el Hijo queda también expresada mediante otras nominaciones que recibe Cristo en las Escrituras. Así, el Logos de Dios es llamado también Sabiduría del Padre: Sabiduría viviente, existente y amante desde siempre. La consideración de Cristo como Sabiduría sirve a Orígenes para ilustrar su eternidad y generación como Hijo del Padre. Las reflexiones en torno a la Sabiduría permiten al Alejandrino hablar con toda propiedad de la distinción entre el Padre y el Hijo. Distinción real que no introduce división en la divinidad. Además, Cristo es llamado Imagen de Dios invisible, lo cual quiere decir que es la expresión fiel del Padre. Con esta nominación Orígenes enfatiza la igualdad de naturaleza del Hijo y el Padre. Tanto el primer título como el segundo, permiten establecer una conexión con las demás denominaciones del Hijo, especialmente con el nombre de Logos. De ahí que se manifieste como Logos Creador, ya que por medio de él ha sido creado todo; Logos Revelador, que manifiesta lo más profundo del misterio divino; Logos Salvador, que ilumina y da sentido a la vida; y Logos Redentor, quien redime reconduciendo al Padre.

Por otro lado, Orígenes afirma que el misterio revelado en Cristo incluye aquello que nadie podía imaginar, la presencia del Espíritu. Así, desarrollará una reflexión sobre la tercera hipóstasis, aunque se trate de una teología insipiente sobre el Espíritu Santo. Esta abrirá caminos que serán profundizados a lo largo de la historia del dogma. En ella sostiene que el Espíritu es distinto del Padre porque no es in-engendrado, asimismo es

distinto del Hijo porque no es engendrado. El Espíritu es el primero que recibe el ser del Padre por medio del Hijo. Este Espíritu posee existencia individual propia (ὕποστασις) al interior del ámbito divino, a quien corresponde la función de santificar.

Todo este conocimiento del misterio de Dios es posible por la revelación que él mismo ofrece mediante el Hijo. Sólo Cristo revela en plenitud lo que es la divinidad. Es por esto que Orígenes está convencido de que Dios es unidad (μονάς), y al mismo tiempo en dicha unidad se observa la diversidad, τρεῖς ὑποστάσεις.

Las reflexiones sobre la inmanencia de Dios en el pensamiento de Orígenes adquieren su sentido profundo si las miramos desde el ámbito bíblico. Quizá esto puede ayudar a comprender que los pensadores pre-nicenos no tienen dificultad en hablar de un Dios más dinámico que estático. Un Dios que paulatinamente se manifiesta en la economía como Padre, Hijo y Espíritu. El Padre es fuente, origen del Hijo y del Espíritu. Por ello los entienden subordinados al Padre, aun cuando los tres poseen la misma dignidad. Más que subordinación nosotros preferimos hablar de un orden y armonía al interior de la divinidad. Desde este orden se comprende que Orígenes enfatice la obediencia del Hijo al Padre, la colaboración común en orden a la creación del mundo y su perfección. En este mismo sentido decimos que todo está bajo la ordenación última del Padre.

En consecuencia, uno de los valores de la teología de Orígenes es establecer con más nitidez la unidad y diferencia de las ὑποστάσεις al interior de la divinidad, y al mismo tiempo dejando postulados que abrieron caminos no siempre fáciles de recorrer en la elaboración teológica. Así hay un grande paso en el estilo teológico de Orígenes y sus antecesores. Un paso que continua afectando la labor teológica de nuestros días, optando así por el primado de la Palabra y el esfuerzo que supone escucharla y entenderla, para comunicarla al mundo según las propias capacidades.

Otro aspecto fundamental de la cristología del Alejandrino, a la luz de los dos primeros libros de su *Comentario al Evangelio de Juan*, es la función mediadora del Logos en el orden de la Creación y la Salvación. Mediación que no es necesaria, sino que implica una libertad de parte de la divinidad para realizar dichas acciones. Esto está en contraposición a las filosofías y teologías gnósticas de la época de nuestro autor que

divinizan la creación o la ultrajan, ya sea por medio de posturas panteístas o emanacionistas. La creación recibe una intelección adecuada sólo si se considera a la luz de la revelación de Cristo que se muestra como principio creador bueno, Imagen de la bondad del Padre. La creación es buena porque procede de un Dios bueno, y es una acción libre que se distingue de su Creador porque él mismo es libre para crear. Esta consideración de la creación con una fuerte impostación cristológica podría ayudar a las teologías que hoy en día enfatizan mucho el valor de la creación subrayando la bondad y belleza que hay en ella sin olvidar su fuente última. Constatamos una vez más que muchos interrogantes de la época de nuestro autor siguen vigentes en nuestros días.

La segunda parte de nuestro estudio presenta algunos aspectos del pensamiento de Orígenes sobre el Logos en la carne. Aquí la reflexión cristológica está fundamentalmente apoyada en la referencia a Jn 1, 14 y la teología de las ἐπίνοιαι. Esto permite distinguir al Alejandrino los nombres que son atribuidos a Cristo según su condición divina, de los atribuidos según su condición humana. Desde esta interpretación de los nombres del Salvador, Orígenes ilustra la unión de la divinidad y la humanidad en la persona del Hijo. Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre a la vez, aunque todavía habrá que esperar la precisión terminológica de Calcedonia.

El misterio de la encarnación implica la asunción de un cuerpo de parte del Logos, cuerpo que permite actualizar la redención y la revelación de la verdadera Imagen de Dios en el ámbito económico. Es de gran importancia mantener el valor de la carne para Orígenes, de lo contrario no se podría hablar ni de la encarnación ni de la resurrección. Cosa que afirma contundentemente en su polémica anti-gnóstica. Desde aquí se podría comprender que en la tradición alejandrina, aun cuando da prioridad al espíritu, nunca deja de lado el cuerpo, de lo contrario no sería fiel a Cristo.

La venida histórica de Logos en la carne es actuación económica de la divinidad en un momento bien determinado, es por esto que los Evangelios en su historia presentan la venida salvífica del Primogénito de toda criatura al mundo, siendo portador de la presencia del Padre bueno. Así la encarnación no sólo es vista desde su aspecto soteriológico, sino también desde el aspecto revelador del misterio de amor de Dios por los hombres. En consecuencia, la contemplación del misterio del Logos en la carne es

contemplación de la verdadera Imagen del Padre, que se muestra obediente y humilde, posibilitando que la humanidad reciba la presencia, bondad y la gloria divina.

En la comprensión origeniana de Cristo tiene un valor determinante la presencia de María, puesto que por su medio el Logos asume la carne y nace al mundo mediante un nacimiento de carácter virginal. Estas afirmaciones tienen una finalidad cristológica ya que la alusión a estos detalles permite al Alejandrino enfatizar la preexistencia del Logos antes de venir al mundo y su origen divino. María no es el centro del misterio, pero sí es parte fundamental para su actualización y comprensión. Esto muestra que no puede existir reflexión mariana sin alusión al misterio de Cristo. Además, las reflexiones origenianas entorno a María conectan directamente con el misterio de la Iglesia. Estas intuiciones de Orígenes pasarán también a formar parte de la tradición y ayudarán en la elaboración de la mariología y eclesiología. Volver a estos orígenes ayuda a mirar ambas ramas del saber teológico desde su centralidad cristológica como un misterio.

Con todo esto constatamos que Orígenes no deja de lado ningún aspecto del Misterio pese a la dificultad de su cognición. Para acceder a este conocimiento es necesaria la mediación del Logos que se hace carne, que padece, muere, desciende a los infiernos y resucita. Este Logos es el mismo que ha vuelto a la gloria y que vendrá en su gloria. Así la reflexión cristológica del Alejandrino adquiere una connotación escatológica que va más allá de las posturas milenaristas. Ya que la venida del Logos en la carne es en función de la reconducción de toda la creación al Padre.

En esta cristología de la Palabra elaborada por Orígenes entra también la comprensión de las Escrituras como “cuerpo” del Logos. Si bien no está del todo desarrollado en la parte que hemos estudiado del *Comentario al Evangelio de Juan*, sí encontramos afirmaciones que permiten constatar la intuición del Alejandrino. Cuando ofrece su definición del termino Evangelio, por una parte, insiste que es anuncio y presencia del Salvador; y por la otra, que es presencia y promesa del Padre bueno en el Hijo. Orígenes asume que esa presencia del Logos, que es Dios y que se ha hecho carne, posibilita el contacto y conocimiento real de la divinidad. Esta concepción de la Escritura no puede quedar reducida al ámbito espiritual, pues es de fundamental importancia para la elaboración teológica. De hecho en Orígenes no hay separación

entre espiritualidad y dogmática. Es por esto que la tarea de todo cristiano puede ser indicada por Orígenes como acogida del Logos. Esta acción se realiza en la historia por medio de las Escrituras. Esta recepción no es puro misticismo al estilo gnóstico, sino que es transformado en teología y vida.

Así en el estilo teológico de Orígenes se percibe una perfecta armonía que toca todos los elementos de la teología. Donde el conocimiento auténtico de Cristo y Dios se obtiene mediante el contacto profundo con la Escritura. De modo que quien se dispone a acoger el Logos de Dios por medio de ellas, escucha a Cristo quien ofrece el verdadero conocimiento de Dios. De este modo la teología no queda reducida a mero saber humano o elaboración de las propias capacidades intelectuales, sino comunicación de la única Palabra que habla bien de Dios, Cristo, Palabra eterna del Padre.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES

1.1 Ediciones y traducciones de obras de Orígenes

Commento al vangelo di Giovanni, introduzione, traduzione e note a cura di E. CORSINI, UTET, Torino 1986.

Commento al vangelo di Giovanni, testo greco, introduzione, traduzione, e note a cura di V. LIMONE, Bompiani, Milano 2013.

Commentaire sur saint Jean, I, texte grec, avant-propos, traduction et notes par C. BLANC, Ed. Cerf, Paris 1966.

Comentary on the Gospel of Jonh, translated by A. MENZIES, from Ante-Nicene Fathers, Vol. 9, Edited by A. MENZIES, Buffalo, NY, 1896. Revised and edited for New Advent by K. KNIGHT, <http://www.newadvent.org/fathers/101504.htm>.

Comentario al Cantar de los Cantares, introducción y notas de M. SIMONETTI, traducción de A. Velasco, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1986.

Contra Celso, introducción, traducción y notas por D. RUIZ BUENO, BAC, Madrid 1967.

Homilías sobre el Éxodo, introducción y notas por M. IGNAZIA, traducción de A. CASTAÑO, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1992.

Homilías sobre el Génesis, introducción, traducción y notas de J. R. DÍAZ SÁNCHEZ-CID, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1999.

Homilías sobre el Cantar de los cantares, introducción, traducción y notas de S. FERNÁNDEZ, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2000.

Homilías sobre Jeremías, introducción, traducción y notas de J. R. DÍAZ SÁNCHEZ-CID, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2007.

Homilías sobre el libro de los números, introducción, traducción y notas de J. FERNÁNDEZ, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2011.

Homilías sobre Isaías, introducción, traducción y notas de S. FERNÁNDEZ, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2012.

I principi, introduzione, traduzione e note a cura di M. SIMONETTI, UTET, Torino 1968.

Traité des Principes: I. Livres I y II; II. *Comm. et Frag.*; III. Livres III y IV; IV. *Comm. et Frag.*; V. *Compl. et Index*, edd. H. CROUZEL – M. SIMONETTI, traduction française, SCh 252-252, 268-269, 312, Paris 1978, 1980 y 1984.

1.2 Ediciones y traducciones de otros autores

IRENEO, *Demostración de la predicación apostólica*, introducción y notas de E. ROMERO POSE, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1992.

2. ORIGENIANA

Origeniana. Premier colloque International des études origeniennes (Monserrat, 18-21 septembre 1973) dirigé par H. CROUZEL – G. LOMIENTO – J. RIUS-CAMPS (Quaderni di Vetera Christianorum, 12), Bari 1975.

Origeniana Secunda. Second colloque International des études origeniennes (Bari, 20-30 septembre 1997), textes rassemblés par H. CROUZEL – A. QUACQUARELLI (Quaderni di Vetera Christianorum, 15), Bari 1980.

Origeniana Tertia. The third International Colloque for Origen Studies (University of Manchester, september 7th-11th 1981), papers edited by R. HANSON AND H. CROUZEL, Roma 1985.

Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origenskongresses (Innsbruck, 2-6 september 1984), hrsg. von L. LIES (Innsbrucker Theologische Studien, 19), Innsbruck – Wien 1987.

Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress (Boston College, 14-18 august 1989), edited by R. DALY (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 105), Leuven 1992.

Origeniana Sexta. *Origèn et la Bible*. Actes du Colloquium Origenianum Sextum (Chantilly, 30 aout-3 september 1993) edited by G. DORIVAL – A. LE BOULLUEC (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 118), Leuven 1995.

Origeniana Septima. *Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, hrsg. von W.A. BIENERT UND U. KÜHNWEG (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 137), Leuven 1999.

Origeniana Octava. *Origen and the alexandrian tradition*. Papers of the 8th International Origen Congress, (Pisa, 27-31 august 2001) edited by L. PERRONE – P. BERNARDINO – D. MARCHINI (Leuven University Press), Louvain 2003.

3. ESTUDIOS

AEBY G., *Les missions divines: de Saint Justin a Origène*, Editions universitaires, Fribourg (Suisse) 1958.

ALCAIN J. A., *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes*, Mensajero, Bilbao 1973.

ALDAMA J. A., *María en la patrística de los siglos I y II*, BAC, Madrid 1970.

ALOE SPADA C., *Aspetti della polemica antimarcionita nel Commento al Vangelo di Giovanni, Orig. V*, 85-91.

ARNOU R., *Le thème néoplatonicien et la contemplation créatrice chez Origène et chez saint Augustin*, Greg 13 (1932) 124-130.

BALHASAR H. U. VON, *Parole et Mistère chez Origène*, Ad Solem, Genève 1998.

BALHASAR H. U. VON, *Origine. Il mondo, Cristo e la Chiesa. Brani scelti*, Jaca Book, Milano 1972.

BALHASAR H. U. VON, *Ensayos teológicos, I. Verbum Caro*, Guadarrama, Madrid 1964.

BALHASAR H. U. VON, *El todo en el fragmento*, Encuentro, Madrid 2008.

BATISTA F., *La tradición platónica acerca de los principios de Orígenes*, Dianoia 56 (2012) 141-169.

BENEDICTO XVI, *Verbum Domini. Exhortación Apostólica*, Edibesa, Madrid 2010.

BENEDICTO XVI, *Los Padres de la Iglesia. De Clemente de Roma a san Agustín*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2008.

BENATS B., *Il ritmo trinitario della verità*, Città Nuova, Roma 2006.

BERTRAND F., *Mystique de Jésus chez Origène*, Aubier, Paris 1951.

- CINER P., *Una lectura del De Principiis a la Luz del Comentario de Juan*, TV 55 (2014) 263-285.
- CINER P., *Unidad y polisemia de la noción de ἀρχή, en el Comentario del Evangelio de Juan de Orígenes*, TV 52 (2011) 93-104.
- CINER P., *Teología y experiencia mística en Orígenes: ¿una cuestión mal planteada?*, ScM 1(2008) 71-80.
- COCCHINI F., *Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della ricezione delle epistole paoline nel III secolo*, Editrice Studium, Roma 1992.
- COCCHINI F., *Pablo e Origene nel periodo alessandrino*, Orig. V, 166-173.
- CORREIA M., *La naturaleza del intelecto humano en el De Principiis de Orígenes de Alejandría*, TV 55 (2014) 45-64.
- CROUZEL H., *Orígenes. Un teólogo controvertido*, BAC, Madrid 1998.
- CROUZEL H., *Les fins dernières selon Origène*, Variorum, Aldershot 1990.
- CROUZEL H., *Origene et Plotin: Comparaison doctrinales*, Pierre Téqui, Paris 1992.
- CROUZEL H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Montaigne, Paris 1956.
- CROUZEL H., *Origène et la "connaissance mystique"*, Desclée de Brouwer, Bruges 1961.
- DANIELOU J., *Origène*, Le Table ronde, Paris 1948.
- DANIELOU J., *Mensaje evangélico y cultura helenista. Siglos II y III*, Cristiandad, Madrid 2002.
- D'ANNA A., *La resurrezione dei morti nel De principiis di Origene: note di confronto con alcuni testi precedenti*, TV 51 (2014), 65-82.
- FÉDOU M., *La sagesse et le monde. Essai sur la christologie d'Origène*, Desclée, Paris 1995.

- FERNÁNDEZ S., *El discurso verídico de Celso contra los cristianos. Críticas de un pagano del siglo II a la credibilidad del cristianismo*, TV 45 (2004) 238-235.
- FERNÁNDEZ S., *El propósito de la estructura del De Principiis de Orígenes*, TV 55 (2014) 243-261.
- GRILLMEIER A., *Cristo en la tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca 1997.
- HARL M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Éditions du Seuil, Paris 1958.
- JAKAB A., *Alexandrie et sa communauté chrétienne à l'époque d'Origène*, Orig. VIII, 93-104.
- KELLY J.N.D., *Primitivos credos cristianos*, Salamanca 1980.
- LUBAC H. DE, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Oeuvres complètes XVI, Cerf, Paris 2002.
- LUNEAU A., *L'Histoire du Salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Beauchesne, Paris 1964.
- MARITANO M., *L'argomentazione scritturistica di Origene contro i sostenitori della metensomatosi*, Orig. VI, 251-276.
- MEIS A., *El "Desiderium Naturale", según Orígenes, De Principiis II 11, 1-7*, TV 55 (2014) 29-44.
- MORA CLAVO H. R., *Orígenes: del concepto de infierno y algunos dilemas*, RDFUCR 49 (129) 9-23.
- NAUTIN P., *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977.
- NEMESHEGYI P., *La paternité de Dieu chez Origène*, Desclée, Tournai 1960.
- O'LEARY J., *Christianisme et philosophie chez Origène*, Cerf, Paris, 2010.
- ORBE A., *En los Albores de la Exegesis Iohannea*, PUG, Roma 1955.

- ORBE A., *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos I*, PUG, Roma 1958.
- ORBE A., *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, 2 vols., BAC, Madrid 1976.
- ORBE A. *Introducción a la teología de los siglos II y III*, PUG – Sígueme, Roma - Salamanca 1988.
- ORBE A., *La antropología de San Ireneo*, BAC, Madrid 1969.
- ORBE A., *La racionalidad de los irracionales. Prolegómenos a la antropología de los SS. Padres*, SM 19 (1970) 335-357.
- ORBE A., *Espiritualidad de San Ireneo*, PUG, Roma 1989.
- ORBE A., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, PUG – Ed. Ciudad Nueva, Roma – Madrid 1994.
- ORBE A., *Epinoia. Algunos preliminares históricos sobre la distinción κατ' ἐπίνοιαν (En torno a la filosofía de Leoncio Bizantino)*, PUG, Roma 1955.
- ORBE A., *La patrística y el progreso de la teología*, Greg 50 (1996) 543-570.
- PAZZINI D., *Lingua e teologia in Origene*, Paideia Editrice, Brescia 2009.
- PAZZINI D., *In principio era il Logos*, Paideia Editrice, Brescia 1983.
- PAZZINI D., *Cristo Logos e Cristo Dynamis nel I Libro del Comentario a Giovanni di Origene*, Orig. V, 224-229.
- RAHNER K., *Escritos de teología I*, Taurus, Madrid 1967.
- RATZINGER J., *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1995.
- RIUS-CAMPS J., *Comunicabilidad de la Naturaleza de Dios según Orígenes*, OrChrP 34 (1968) 1-35.

- RIUS-CAMPS J., *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, OrChrP 188, Roma 1970.
- RIUS-CAMPS J., *Los diversos estratos redaccionales del Peri Archon de Orígenes*, RechAug 22 (1987) 5-65.
- RIUS-CAMPS J.; *Orígenes y Marción. Carácter preferentemente antimarcionita del prefacio y del segundo ciclo del Peri Archôn, Orig.*, 297-312.
- RIUS-CAMPS J.; *¿Subordinacionismo en Orígenes?*, Orig. IV, 154-186.
- RIUS-CAMPS J.; *Orígenes frente al desafío de los Gnósticos*, Orig. V, 57-78.
- SFAMENI GASPARRO G., *Il Περὶ ἀρχῶν di Origene: Per una storia della ricerca*, en *Origene e la tradizione origeniana in Occidente*, Roma 1988, 237-295.
- SESBOÛE B. - WOLINSKI J., *Historia de los Dogmas, I. El Dios de la Salvación*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1995.
- SIMONETTI, M., *Agli inizi della filosofia cristiana: il De principiis di Origene*, VChr 43 (2006) 157-173.
- SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975.
- SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985.
- SIMONETTI M., *Studi sull'arianesimo*, Editrice Studium, Roma 1965.
- SIMONETTI M., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993.
- SIMONETTI M., *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia 2004.
- WOLINSKI J., *Les Recours aux épinoia du Christ dans le Commentaire sur Jean d'Origène*, Orig. VII, 466.

ZAÑARTU S. *Primogénito de toda creatura (Col 1,15) en el Comentario de Orígenes al Evangelio de Juan*, TV 52 (2012) 105-151.

4. INSTRUMENTOS

Biblia Patristica, Vol. III. *Origène*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1980.

Diccionario de Orígenes, A. MONACI CASTAÑO (dir.), Ed. Monte Carmelo, Burgos 2003.

Diccionario Griego-Español, Vox, Barcelona 1992.

LAMPE, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961.

LIDDEL H., SCOTT R., *Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1889.