

## La teoría de los principios de la tradición platónica en el pensamiento de Orígenes

Resumen: El trabajo intenta rastrear la influencia de la teoría platónica de los principios, en sus diversas formulaciones, sobre el pensamiento de Orígenes de Alejandría. La lectura, la afinidad y la alta estima del Orígenes cristiano para con los autores platónicos son constatadas por sus textos y por las fuentes históricas. El Alejandrino adopta y asimila numerosos aspectos de la doctrina y la terminología de los seguidores de Platón, en parte gracias a la síntesis previa de Filón de Alejandría. Sin embargo, también toma distancia de ellos en algunos puntos neurálgicos de su concepción de lo divino y de la creación del mundo.

Palabras clave: Orígenes, Platonismo, Principios, Metafísica.

Abstract: This research attempts to track the influence that the Platonic Principles theory, including its different formulations, had on the thought Origen of Alexandria. The reading, affinity and high esteem on which Origen – as a Christian – held the platonic authors is evidenced in his texts and in historical sources. He adopts and assimilates several aspects of the doctrine and terminology used by Plato’s followers partly thanks to a previous synthesis made by Philo of Alexandria. However, Origen departs from them in some paramount aspects of the conception of the Divine and the creation of the world.

Keywords: Origen, Platonism, Principles, Metaphysics.

Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que Orígenes de Alejandría es una de las figuras de la Patrística griega que más controversia ha despertado en la historia del pensamiento. Aún en nuestros días, uno de los problemas más debatidos en torno a su figura es la naturaleza de su vínculo con el platonismo. La complejísima transmisión textual de sus obras y la confusión de su doctrina –en varios puntos– con la de autores origenianos posteriores, contribuyó al desconcierto de la crítica.

De este modo, frente a los estudiosos de la primera mitad del siglo XX que resaltaron la educación clásica de Orígenes<sup>1</sup> y llegaron a considerarlo sin más un miembro de la escuela platónica<sup>2</sup>, autores más recientes aventuraron

---

<sup>1</sup> Cf. E. DE FAYE, *Origène: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine*, t. III, Paris, Leroux, 1928.

<sup>2</sup> Cf. H. KOCH, *Pronoia und Paideusis: Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin, De Gruyter, 1932, p. 268. Cf., asimismo, R. M. BERCHMAN, *From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition*, Chico (California), Scholars Press, 1984.

que el pensamiento del Alejandrino se diferencia radicalmente del de la filosofía griega, y que incluso podría caracterizarse como anti-platónico.<sup>3</sup> Podemos mencionar aquí una tercera serie de investigaciones que reconocieron una profunda influencia del platonismo sobre Orígenes, pero señalaron que éste utiliza la filosofía primariamente como instrumento para el desarrollo de la exégesis y de la teología<sup>4</sup>.

En el presente trabajo me propongo esbozar la recepción y asimilación de la teoría platónica de los principios o ἀρχαί en la obra de Orígenes. A la luz de los estudios contemporáneos en torno a la tradición platónica –especialmente los dedicados a la Academia antigua, el platonismo medio y el neoplatonismo–, parece inverosímil tanto el considerar a Orígenes como un miembro de la escuela platónica como el intentar desvincularlo de esa tradición. En efecto, su concepción del mundo y de lo divino no podría entenderse prescindiendo de esas fuentes, pero el autor asimila, critica y transforma los elementos platónicos con una perspectiva que excede la estrictamente filosófica.

Por lo demás, numerosos testimonios tardo-antiguos vinculan a Orígenes con Platón y los autores platónicos. Su propio discípulo Gregorio el Taumaturgo relata cómo el maestro les hacía leer y estudiar con avidez las obras de las distintas escuelas filosóficas, y le atribuye una profunda familiaridad con los tratados que se conocían en la época<sup>5</sup>.

El de Porfirio es un testimonio más explícito. En un fragmento de su obra *Adversus Christianos*, el discípulo de Plotino dice haber conocido a Orígenes el cristiano en su juventud. Lo describe como educado en las letras griegas, cristiano en sus costumbres, pero helenizante en su doctrina «acerca de las realidades y de lo divino [περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θείου]»<sup>6</sup>. También afirma que fue discípulo del gran filósofo Amonio –probablemente se refiere a Amonio Saccas– y que frecuentaba la obra de Platón y la de otros autores que hoy ubicaríamos en el platonismo medio y el neopitagorismo: Numenio de Apamea, Cronio, Longino, Moderato de Gades y Nicómaco de Gerasa; y también la de los estoicos Apolofanes, Queremón y Cornuto<sup>7</sup>. En la misma

<sup>3</sup> Cf. M. J. EDWARDS, *Origen Against Plato*, Aldershot, Ashgate Publishing Limited, 2002; P. TZAMALIKOS, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden, Brill, 2006.

<sup>4</sup> Cf. J. DANIÉLOU, *Origène*, Paris, La Table Ronde, 1948; H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*, t. I, Paris, Aubier, 1959; H. CROUZEL, *Origène et la Philosophie*, Paris, Aubier, 1962; M. SIMONETTI, "Note sulla teologia trinitaria di Origene", *Vetera Christianorum* 8 (1971) 273-307.

<sup>5</sup> Cf. GREGORIO TAUMATURGO, *In Origenem oratio panegyrica*, XIII-XIV.

<sup>6</sup> EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, VI, 19, 7.

<sup>7</sup> Cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, VI, 19, 8.

línea, Jerónimo describe los contenidos de *Stromata*, una de las obras perdidas de Orígenes, en la que, según dice, «comparaba entre sí las sentencias de los cristianos y de los filósofos y confirmaba todas las creencias de nuestra religión a partir de Platón y de Aristóteles, de Numenio y de Cornuto»<sup>8</sup>.

Pero es el propio Orígenes el que ofrece en su obra una evidencia incontestable de su erudición platónica. En *Contra Celsum*, menciona más de 130 veces a Platón y a los platónicos, además de referirse a 16 de los diálogos –las alusiones más numerosas son a *República*, *Timeo* y *Fedro*–, a las cartas, y por nombre a la mayoría de los autores mencionados más arriba. A pesar de que polemiza con el platónico Celso, Orígenes no duda en hablar del «tan grande Platón [τηλικουῦτον Πλάτωνα]»<sup>9</sup>. Además, el Alejandrino aclara que no es su intención impugnar lo que Celso ha tomado de la filosofía<sup>10</sup>, ni tampoco acusar a Platón, que ha sido de tanto provecho para los hombres<sup>11</sup>.

En cuanto a Numenio, autor muy influyente sobre el llamado neoplatonismo, Orígenes afirma que es cultísimo (ἐλλογιμώτατος)<sup>12</sup>, «que ha interpretado de modo excelente a Platón y que domina las doctrinas de los pitagóricos»<sup>13</sup>. También cabe mencionar a Filón, a quien Clemente, antecesor de Orígenes en la escuela alejandrina, había llamado «el pitagórico»<sup>14</sup>. Los estudios más recientes dedican especial atención a su estrecha relación con el platonismo medio<sup>15</sup>. Orígenes tenía una alta estima por los escritos de Filón, que influyeron fuertemente sobre su método exegético y su pensamiento. En *Contra Celsum*, dice que sus libros le parecen «tan logrados en distintos puntos, que incluso los que filosofan entre los griegos quedarían atrapados por las cosas dichas, en las que no sólo el estilo [φράσις] ha sido decorado, sino también los pensamientos [νοήματα], las doctrinas [δόγματα] y el uso de las Escrituras [χρησις τῶν Γραφῶν]»<sup>16</sup>.

<sup>8</sup> JERÓNIMO DE ESTRIDÓN, *Epistulae* LXX, 4 (Hilberg, CSEL 54, p. 705, 19 - 706, 3): «Hunc imitatus Origenes decem scripsit Stromateas Christianorum et philosophorum inter se sententias comparans et omnia nostrae religionis dogmata de Platone et Aristotele, Numenio Cornutoque confirmans».

<sup>9</sup> ORÍGENES, *Contra Celsum*, IV, 39 (Marcovich, p. 256, 15).

<sup>10</sup> Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum*, VI, 1 (Marcovich, p. 377, 2-3).

<sup>11</sup> Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum*, VI, 2 (Marcovich, p. 378, 18-19).

<sup>12</sup> Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum*, I, 15 (Marcovich, pp. 18.15).

<sup>13</sup> ORÍGENES, *Contra Celsum*, IV, 51 (Marcovich, p. 268, 16-18).

<sup>14</sup> Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, I, 72, 4, 3; II, 100, 3, 4-5.

<sup>15</sup> Cf., p. e., J. DILLON, *The Middle Platonists*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1977, pp. 139-183; D. T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, Brill, 1986.

<sup>16</sup> ORÍGENES, *Contra Celsum*, IV, 51 (Marcovich, p. 268, 12-16).

Ahora bien, para exponer los distintos puntos de influencia de la teoría platónica de los ἀρχαί en Orígenes, nos parece prudente comenzar por su propia obra de juventud, *Perì archôn*. Es llamativo que el autor haya elegido para una exposición de las verdades de la fe este título tan propio de la filosofía –sabemos al menos de dos antecedentes en la tradición platónica, una obra del Pseudo-Arquitas<sup>17</sup> y otra de Longino<sup>18</sup>–. Además, es evidente que Orígenes ha querido imitar de cerca la estructura de los tratados de la Física –que era también la Teología– de los filósofos de su tiempo<sup>19</sup>, incluso en sus dos partes principales, una primera de tipo expositivo, seguida de una segunda en la que se discutían los puntos más problemáticos de la primera<sup>20</sup>. Esta audacia de Orígenes, que le ocasionó tantas adversidades<sup>21</sup>, parece revelar su intención de debatir con los filósofos de escuela en su propio campo.

Para profundizar el contenido de su doctrina de los principios, sin embargo, no podemos basarnos principalmente en *Perì archôn*, que conservamos en la no siempre confiable traducción latina de Rufino –salvo algunos fragmentos griegos en *Philokalia*– y cuya transmisión textual ha sido tan accidentada<sup>22</sup>. Por ello acudiremos también a *Contra Celsum* y al comentario *In evangelium Ioannis*, entre otras obras.

El orden de los supuestos principios en la primera parte de la obra corresponde al de sus tres secciones, que son –siguiendo tanto a Rufino como a los títulos griegos conservados en Focio<sup>23</sup>: 1) «Sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo», 2) «Sobre las naturalezas racionales o espirituales»<sup>24</sup> y 3) «Sobre el mundo y las criaturas que hay en él».

Lo que enseña llama la atención del primer título, es que Orígenes sitúa a las tres personas o hipóstasis divinas en un solo nivel, constituyendo

---

<sup>17</sup> Un fragmento en ESTOBEO, *Anthologium*, I, 41, 2 (Thesleff, pp. 19, 3 - 20, 17).

<sup>18</sup> Mencionada en PORFIRIO, *Vita Plotini*, 14.

<sup>19</sup> Cf. B. STEIDLE, "Neue Untersuchungen zu Origenes' Peri Archôn", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 40 (1941) 236-243; M. HARL, "Structure et cohérence du Peri Archôn", *Origeniana I* (1975) 11-32.

<sup>20</sup> Cf. G. DORIVAL, "Remarques sur la Forme du Peri Archôn", *Origeniana I* (1975) 33-45 [pp. 36-38].

<sup>21</sup> Cf., p. e., la acusación de «platónico» por Marcelo de Ancira en EUSEBIO DE CESAREA, *Contra Marcellum*, I, 4.

<sup>22</sup> Cf. la introducción de H. CROUZEL, M. SIMONETTI (eds.), *Origène. Traité des Principes*, t. I (Sources Chrétiennes, 252), Paris, Éditions du Cerf, 1978, pp. 22-33; t. V (S. Chr., 312), Paris, Éditions du Cerf, 1984, pp. 9-22.

<sup>23</sup> Cf. FOCIO, *Bibliotheca*, cod. 8.

<sup>24</sup> Doble sentido de λογικός. Cf. G. W. H. LAMPE (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 805.

el primero de los ἀρχαί, aunque en el desarrollo de la sección trate de cada una de ellas individualmente. Algo similar puede encontrarse en *Didaskalikós* de Alcínoo, que luego de exponer acerca de la materia y de las ideas como principios en los capítulos 8 y 9, dedica el capítulo 10 a Dios, pero desarrolla allí también la relación entre el alma (ψυχή), el intelecto (νοῦς) y el Dios primero (πρῶτος θεός)<sup>25</sup>. Sin embargo, Alcínoo describe una clara jerarquía ascendente y una dependencia ontológica al interior de esta segunda tríada de principios, que luego sistematizará Plotino. Si Orígenes establece o no una relación causal semejante entre las personas divinas es quizás el problema que más polémica ha generado en la historia de su interpretación.

Por un lado, podemos observar la insistencia del Alejandrino por diferenciar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo del resto de los seres. Sólo ellos tres son la bondad de modo substancial (*substantialiter*, οὐσιωδῶς) y las cosas creadas poseen sólo una bondad accidental o de modo adventicio (*accidens*, κατὰ συμβεβηκός, ἐξ ἐπιγενήματος), en tanto participan de la divinidad<sup>26</sup>. Aunque en lenguaje aristotélico, está claro que Orígenes recurrir aquí a las categorías de la primera Academia, las de lo absoluto (καθ' αὐτό) y lo relativo (πρός τι), latentes ya en los diálogos del maestro<sup>27</sup>, y a las que los autores del platonismo medio solían reducir las de Aristóteles<sup>28</sup>.

A su vez, en *Perì archôn* se habla de una *bonitas* compartida por las tres personas, cuyo principio es el Padre, pero cuya naturaleza reproducen en sí mismos tanto el Hijo como el Espíritu sin alteración, desemejanza o distancia<sup>29</sup>. Incluso se llega a afirmar una «unidad de naturaleza y de esencia del Padre y del Hijo»<sup>30</sup>. Claro que la ortodoxia proto-nicena de estos pasajes podría deberse a las modificaciones introducidas por el traductor Rufino, reconocidas por él mismo en su prefacio<sup>31</sup>.

<sup>25</sup> Cf. ALCÍNOO, *Didaskalikós*, 10, 2-3.

<sup>26</sup> Cf. ORÍGENES, *Perì archôn*, I, 6, 2, 59-63 (Crouzel-Simonetti, S. Chr., 252, p. 198); I, 2, 13, 462-465 (S. Chr., 252, p. 142); I, 5, 3, 127-131 (S. Chr., 252, p. 182); IV, 4, 8, 299-305 (Crouzel-Simonetti, S. Chr., 268, p. 420). Los términos griegos que corresponden al latín de Rufino pueden encontrarse en *Contra Celsum*, VI, 44 (Marcovich, p. 421, 17-18). Cf. H. CROUZEL, *Origène et Plotin: Comparaisons doctrinales*, Paris, Téqui, 1991, pp. 28-29.

<sup>27</sup> Cf., p. e., PLATÓN, *Filebo*, 51c-d; *Parménides*, 133c-d, *Sofista*, 255c. Cf. J. DILLON, *The Heirs of Plato*, Oxford, Clarendon Press, 2003, pp. 27-28.

<sup>28</sup> Cf. J. DILLON, *The middle Platonists*, pp. 8; 226; 279.

<sup>29</sup> Cf. ORÍGENES, *Perì archôn*, I, 2, 13, 439-461 (Crouzel-Simonetti, S.Chr., 252, pp. 140-142).

<sup>30</sup> ORÍGENES, *Perì archôn*, I, 2, 6, 160-161 (Crouzel-Simonetti, S.Chr., 252, p. 122): «naturae ac substantiae patris et filii unitatem».

<sup>31</sup> Cf. ORÍGENES, *Perì archôn*, Praef. Ruf. 3, 54-64 (Crouzel-Simonetti, S.Chr., 252, p. 72).

No obstante, también existen afirmaciones de la unidad e igualdad de las personas en las obras de Orígenes que conservamos en griego. Así, en el comentario al *Evangelio de Juan*, por ejemplo, afirma que el Hijo posee una naturaleza divina, «unida a la naturaleza inengendrada del Padre»<sup>32</sup>, y en *Contra Celsum*, que Padre e Hijo «son dos cosas por su hipóstasis, pero una sola por el acuerdo, la consonancia y la igualdad de su voluntad»<sup>33</sup>. Allí también afirma que el Hijo es en cierto modo una «imagen simétrica [σύμμετρον εικόνα]»<sup>34</sup> del Padre.

En el *Diálogo con Heráclides*, descubierto en Tura a mediados del siglo pasado, el autor sugiere que se puede hablar, en un sentido, de dos dioses (δύο θεούς), y en otro, de un solo dios (ἕνα θεόν)<sup>35</sup>, para evitar, por un lado, la postura de los monarquianos, que negaban la diferencia entre las hipóstasis, y por el otro, la de los adopcionistas, que rechazaban la divinidad de Cristo. Pero al exponer más claramente su propia doctrina sobre la relación del Hijo con el Padre, Orígenes sostiene que ésta es superior a una unidad de la carne o del espíritu, que se trata de «un solo Dios [εἷς θεός]»<sup>36</sup>.

Por otro lado, observamos que al describir las relaciones entre las personas en el seno de Trinidad –siempre de manera impropia y analógica–, Orígenes sigue un esquema causal derivativo, que tiende a subordinar al Hijo y al Espíritu con respecto al Padre<sup>37</sup>, muy afín al de los platónicos pitagorizantes cuyos textos conocía tan bien. En Orígenes, este esquema pretende garantizar la distinción de las hipóstasis por sus relaciones de origen.

Al comentar la primera frase del prólogo al evangelio de Juan, Orígenes afirma que sólo el Padre es «Dios-en-sí», αὐτόθεος, y que el Hijo es meramente «Dios», ya que todo lo que está fuera del Dios-en-sí es «deificado por participación de su divinidad»<sup>38</sup>. El Hijo no es *el* Dios, ὁ θεός, sino simple-

---

<sup>32</sup> ORÍGENES, *In evangelium Ioannis*, XIX, ii, 6 (Preuschen, p. 299, 14-16): «ἠνωμένης τῆ ἀγενήτῳ τοῦ πατρὸς φύσει».

<sup>33</sup> ORÍGENES, *Contra Celsum*, VIII, 12 (Marcovich, p. 529, 25-27): «ὄντα δύο τῆ ὑποστάσει πράγματα, ἐν δὲ τῆ ὁμοιοῖα καὶ τῆ συμφωνίᾳ καὶ τῆ ταυτότητι τοῦ βουλήματος».

<sup>34</sup> ORÍGENES, *Contra Celsum*, VI, 69 (Marcovich, p. 446, 9-11).

<sup>35</sup> Cf. ORÍGENES, *Dialogus cum Heraclide*, II, 5-6 (Scherer, S. Chr., 70, p. 56).

<sup>36</sup> ORÍGENES, *Dialogus cum Heraclide*, III, 20-23 (Scherer, S. Chr., 70, p. 60); ver también *Contra Celsum*, VIII, 12 (Marcovich, p. 529, 6-23).

<sup>37</sup> Cf., p. e., ORÍGENES, *In evangelium Ioannis*, XIII, xxv, 151-153 (Preuschen, pp. 249, 14 - 250, 3).

<sup>38</sup> ORÍGENES, *In evangelium Ioannis*, II, ii, 6 (Preuschen, p. 299, 14-16): «μετοχῆ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον».

mente θεός. Filón ya había afirmado que en la Escritura se llamaba dioses a distintas realidades, pero que el uso del artículo antes de θεός se reservaba al único Dios verdadero<sup>39</sup>. Sin embargo, el recurso directo a la teoría platónica es evidente en el texto citado. Una aplicación similar del prefijo αὐτο- puede hallarse en Numenio, que había llamado al primero de sus Dioses/Intelectos «ser-en-sí», αὐτόον, ya que lo consideraba más antiguo y más divino (πρῶτος θεός καὶ θεϊότερος) que el Demiurgo<sup>40</sup>. Numenio también había caracterizado al primer Dios como «bien-en-sí», αὐτοάγαθον<sup>41</sup>, término que el propio Orígenes habría predicado del Padre y no del Hijo en *Perì archôn*<sup>42</sup>, según el texto griego citado por Justiniano<sup>43</sup>.

Es probable que Orígenes haya tomado también de Numenio la referencia a un Dios primero y a un Dios segundo (πρῶτος θεός, δεύτερος θεός)<sup>44</sup>, aunque el Alejandrino aduce como fuente al propio Platón, citando la carta VI, que habla del «Dios de todas las cosas, que rige lo que es y lo que será, padre y señor del principio rector y causante [τοῦ ἡγεμονικοῦ καὶ αἰτίου πατέρα καὶ κύριον]»<sup>45</sup>. Así, Orígenes llega a afirmar algo insólito: es Platón mismo, a quien Celso exalta tantas veces, quien le obligaría a conceder «que el Demiurgo de este universo es el Hijo de Dios, y que el Dios primero y sobre todo [πρῶτος καὶ ἐπὶ πᾶσι θεός] es su Padre»<sup>46</sup>. Por todo esto, es evidente que existe una prioridad de orden dentro de la Trinidad, aunque esta no parezca implicar una desigualdad ontológica, como hemos visto en otros textos. Sin embargo, esta subordinación se expresa en términos categóricos en el contexto de la relación del Hijo con lo creado, como cuando Orígenes explica la imagen de la luz en Juan: «[Del mismo modo que] siendo el Padre de la Sabiduría es

<sup>39</sup> Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De somniis*, I, 229.

<sup>40</sup> Cf. NUMENIO DE APAMEA, Fr. 17 (Des Places).

<sup>41</sup> Cf. NUMENIO DE APAMEA, Fr. 16 y 20 (Des Places).

<sup>42</sup> Cf. ORÍGENES, *Perì archôn*, I, 2, 13, 442-444 (Crouzel-Simonetti, S. Chr., 252, p. 140).

<sup>43</sup> Cf. JUSTINIANO, *Edictum contra Origenem* (Amelotti-Zingale, p. 110, 1-6).

<sup>44</sup> Cf. NUMENIO DE APAMEA, Fr. 11 y 15 (Des Places). Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum*, V, 39 (Marcovich, p. 355, 1-4); VI, 61 (p. 439, 1-3).

<sup>45</sup> [PLATÓN], *Ep. VI*, 323d. Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum*, VI, 8 (Marcovich, pp. 385, 24 - 386, 1).

<sup>46</sup> ORÍGENES, *Contra Celsum*, VI, 47 (Marcovich, p. 426, 2-5): «ἵνα μὴ καὶ αὐτὸς ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος, ὃν πολλάκις ἐσέμνυνεν, ἀναγκασθῆ παραδέξασθαι ὅτι ὁ μὲν δημιουργὸς τοῦδε τοῦ παντὸς υἱὸς ἐστὶ τοῦ θεοῦ, ὁ δὲ πρῶτος καὶ ἐπὶ πᾶσι θεὸς πατήρ ἐστὶν αὐτοῦ».

mejor y más distinguido que la Sabiduría [κρείττων καὶ διαφέρων ἢ σοφία], así también él está por sobre [ὑπερέχει] el ser “la luz verdadera”»<sup>47</sup>.

En cuanto a la trascendencia absoluta del primer principio, Orígenes vuelve a sumergirse en los grandes debates de las corrientes platónicas. En varios lugares de *Contra Celsum* y de *In Ioannis* parafrasea la célebre sentencia de *República* 509b, según la cual el Bien se eleva ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶτος καὶ δυνάμει, y la refiere a Dios<sup>48</sup>. Sin embargo, trata con sumo cuidado el problema de si hay o no οὐσία de Dios, que considera δυσθεώρητος, difícil de contemplar. Por ejemplo, en un interesante *excursus* de su tratado *De oratione*, hace una clasificación de los sentidos de οὐσία y opta por una definición de tipo platónico, que la refiere propiamente a lo incorpóreo (τὰ ἀσώματα), a lo que posee el ser firmemente (βεβαίως) y que ni recibe adición ni padece sustracción<sup>49</sup>. Estas mismas características, junto a la unidad y la simplicidad, son las atribuidas de modo excluyente a la Trinidad en pasajes de *Peri archôn*<sup>50</sup>, a pesar de la distinción de las personas<sup>51</sup>. Recordemos que el adverbio οὐσιωδῶς, de οὐσία, está aplicado allí a cada una de las tres hipótesis.

Ya en estos pasajes Orígenes toca otro de los problemas de la tradición platónica relativos a la trascendencia: si podía o no llamarse νοῦς al primer principio. Reconociendo aquí la fuerte influencia de *República* y de la primera hipótesis de *Parménides*, Merlan y Whittaker retrotraen este debate a Aristóteles y a la primera Academia<sup>52</sup>. Orígenes plantea ambas alternativas y parece considerar que en un sentido no debe hablarse de intelecto en Dios, pero en

---

<sup>47</sup> ORÍGENES, *In evangelium Ioannis*, II, xxiii, 149-151 (Preuschen, p. 299, 14-16): «ὁ πατήρ ὢν σοφίας κρείττων ἐστὶ καὶ διαφέρων ἢ σοφία, τούτῳ ὑπερέχει τοῦ εἶναι φῶς ἀληθινόν».

<sup>48</sup> Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum*, VI, 64 (Marcovich, pp. 441, 22 - 442, 9); VII, 38 (p. 491, 1-4); *In evangelium Ioannis*, XIII, xxi, 123 (Preuschen, p. 244, 19-24); XIII, xxv, 152 (p. 249, 26-29); XIX, vi, 37 (p. 305, 14-17).

<sup>49</sup> Cf. ORÍGENES, *De oratione* XXVII, 8, 1-4; *Contra Celsum*, VI, 64.

<sup>50</sup> Cf. ORÍGENES, *Peri archôn*, I, 1, 6, 149-165 (Crouzel-Simonetti, S. Chr., 252, p. 100); I, 3, 7, 246-249 (S. Chr., 252, p. 160).

<sup>51</sup> En este sentido, Orígenes sostiene la generación eterna del Hijo-Verbo por el Padre. Cf. ORÍGENES, *Peri archôn*, I, 2, 2, 31-50 (Crouzel-Simonetti, S. Chr., 252, pp. 112-114); I, 2, 3, 72-77 (S. Chr., 252, p. 116); *In evangelium Ioannis*, II, i, 8-9 (Preuschen, p. 53, 14-24).

<sup>52</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Eth. Eudem.*, 1248a27ss; Fr. 49 (Rose); Sobre Espeusipo, cf. AECIO, *Placita*, I, 7, 20 (Diels). Cf. Ph. MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*, Problems of the soul in the neoplatonic and neoplatonic tradition, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963, p. 8; J. WHITTAKER, “Epekeina nou kai ousias”, *Vigiliae Christianae* 23 (1969) 91-104 [p. 102].

otro sí. En *Contra Celsum* afirma: «decimos que el Dios del universo –simple, invisible, incorpóreo– o es intelecto [νοῦς] o está más allá del intelecto y de la esencia [ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας]»<sup>53</sup>.

No hay un registro previo y preciso de la fórmula «ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας», pero ella figura casi idéntica en Plotino<sup>54</sup>, lo que podría sugerir que efectivamente, aunque en distintos períodos, ambos se hayan planteado el problema en un mismo círculo: el de Amonio Saccas. Sabido es que el propio Plotino, que abogará por una negación radical de toda dualidad intelectual en el primer principio, concederá sin embargo que, como fuente y causa del νοῦς, el primer principio es «como cierto intelecto [οἶον νοῦς]», aunque se trate de un «νοῦς que no es νοῦς»<sup>55</sup>. Otra característica que comparte el fundador del neoplatonismo con Orígenes, es la constante referencia a la impropiedad del lenguaje para hablar de lo divino. Así como Plotino utilizará el adverbio οἶον, que significa «como si», «por así decirlo», Orígenes recurre profusamente a los equivalentes «οἰονεῖ», «ἴν' οὕτως εἶπω»<sup>56</sup> o en el latín de Rufino, «ut ita dixerim».

Analícemos ahora lo que corresponde al segundo nivel de los ἀρχαί en nuestro autor: περὶ λογικῶν φύσεων, sobre las naturalezas racionales o espirituales. Considero que a partir de este nivel, que implica ya para Orígenes un tipo de creación, se vuelve más evidente la influencia en su obra de la tradición judía y cristiana que combina la lectura mesoplatónica de *Timeo* con la exégesis del *Génesis*, cuyo principal referente es Filón<sup>57</sup>. Es interesante notar que, a partir de aquí, los elementos platónicos son utilizados más claramente con el fin de articular y sistematizar la cosmovisión presente en las Escrituras. Esto no quita que los paralelismos sigan siendo notables.

El *Lógos* y la Sabiduría, como aspectos de la realidad divina, cumplen en este punto un rol fundamental. Los dos representan apelativos o ἐπίνοιαι del

<sup>53</sup> ORÍGENES, *Contra Celsum*, VII, 38 (Marcovich, p. 491, 1-2): «Νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἀπλοῦν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὅλων θεόν».

<sup>54</sup> Cf. PLOTINO, *Enneades*, V, 1, 8; VI, 8, 16.

<sup>55</sup> Cf. PLOTINO, *Enneades*, VI, 8, 16, 15-16; VI, 8, 18, 21-22. Cf., asimismo, M. I. SANTA CRUZ, M. I. CRESPO (eds.), *Plotino: Enéadas*, Textos esenciales, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. xxxix.

<sup>56</sup> Sobre el uso de estas expresiones en Orígenes, véase TZAMALIKOS, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, p. 88, quien extrañamente pretende diferenciarlo con ello de la tradición platónica.

<sup>57</sup> Cf. D. T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, pp. 477-519.

Hijo, que son los nombres que le atribuyen las Escrituras<sup>58</sup>. La multiplicidad de estas propiedades en el Hijo lo separa de la simplicidad absoluta del Padre, pero se debe tener en cuenta que es una pluralidad que tiene lugar sólo por su vínculo con la creación, «“se vuelve” muchas cosas [πολλά γίνεται]»<sup>59</sup>. En este sentido, Orígenes describe dos instancias de la Sabiduría: la primera, en su relación eterna con el Padre, y la segunda, en su volverse hacia la creación. En uno de los fragmentos de los libros perdidos de *In Ioannis*, el autor describe esta doble inclinación del Hijo de Dios. Quiere explicar de qué modo se le puede atribuir lo que el libro de los *Proverbios* pone en boca de *Sophía*: «El Señor me creó como principio [κύριος ἔκτισέν με ἀρχήν] de sus caminos hacia sus obras» (*Prov* 8, 22), un pasaje que encendería la mecha del Arrianismo en todo el siglo IV. Orígenes lo interpreta del siguiente modo:

«La Sabiduría de Dios, que existía vuelta hacia aquél de quien es Sabiduría, no poseía relación alguna hacia otro [οὐδεμίαν σχέσιν πρὸς ἕτερον], pero [el Hijo], tornado favor de Dios [εὐδοκία θεοῦ γενόμενος], quiso que las criaturas existieran. Esta Sabiduría decidió, en efecto, asumir una relación demiúrgica hacia las cosas que llegarían a ser, y esto es lo señalado a través del ser creada ella como principio de los caminos de Dios»<sup>60</sup>.

Existe, entonces, para Orígenes una cierta creación en el seno de *Sophía*, que no se identifica con su eterno existir junto al Padre, pero que tampoco parece implicar sucesión temporal. Esta primera creación surge del misterioso diálogo trinitario, como sugiere el pasaje anterior al decir que la εὐδοκία del Padre, esto es, su buena voluntad, su complacencia, es realizada en el Hijo al volverse éste hacia lo que sería creado. Filón había descripto la figura femeni-

---

<sup>58</sup> Cf. ORÍGENES, *Peri archôn*, I, 2, 1, 1-8 (Crouzel-Simonetti, S. Chr., 252, pp. 110-111); *In evangelium Ioannis*, I, xx, 119 (Preuschen, p. 24, 23-26); I, xxi, 125-136 (pp. 25, 21-27, 20); *Homiliae in Genesim*, XIV, 1.

<sup>59</sup> Cf. ORÍGENES, *In evangelium Ioannis*, I, xx, 119 (Preuschen, p. 24, 23-26); NUMENIO, Fr. 11 (Des Places), donde se afirma que el segundo Dios, al coincidir con la materia/Diáda, es dividido (σχίζεται) por ella.

<sup>60</sup> ORÍGENES, *In evangelium Ioannis*, Fr. 1 (Preuschen, p. 484, 5-10): «ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, πρὸς τὸν οὐ ἔστι σοφία ὑπάρχουσα, οὐδεμίαν σχέσιν πρὸς ἕτερόν τινα εἶχεν, ἀλλ' εὐδοκία θεοῦ γενόμενος τὰ κτίσματα ὑπάρξαι ἠβουλήθη. ἠθέλησεν οὖν ἀναλαβεῖν αὕτη ἡ σοφία σχέσιν δημιουργικὴν πρὸς τὰ ἐσόμενα καὶ τοῦτό ἐστι τὸ δηλούμενον διὰ τοῦ ἐκτίσθαι αὐτὴν ἀρχὴν ὁδῶν τοῦ θεοῦ». Cf. P. TZAMALIKOS, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, p. 48.

na de *Sophía*, que estaba junto a Dios, también siguiendo la Escritura, y llegaba a afirmar que el *Lógos* divino tenía por Padre a Dios y «por Madre a la Sabiduría, a través de la cual todo llegó a su creación»<sup>61</sup>. Para este principio femenino en la obra de Filón, vinculado de algún modo con la Díada indefinida, Dillon sugiere posibles influencias del pitagorismo platonizante de su tiempo, que luego aflorarían en el concepto de Isis en Plutarco<sup>62</sup>.

En Orígenes, esta Sabiduría, una vez que se ha vuelto ἀρχή, es también el lugar donde está el *Lógos*, según su interpretación del primer versículo de Juan: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος<sup>63</sup>. Se puede decir que tanto *Sophía* como *Lógos* en esta instancia se corresponden con el κόσμος νοητός, el mundo inteligible de los platónicos<sup>64</sup>, que ya en Filón se había convertido en la «primera creación» de Dios, en el seno de su propia Razón<sup>65</sup>. No obstante, Orígenes establece una distinción interesante entre *Sophía* y *Lógos*: «La Sabiduría es entendida como un sistema de la contemplación acerca de todas las cosas y de los pensamientos, y el *Lógos* es captado como la comunicación de las cosas contempladas a los racionales»<sup>66</sup>.

Por lo tanto, en este estadio, podemos reconocer no solamente los λόγοι, θεωρήματα y νοήματα de todas las cosas, como modelos creados de antemano en la mente del artista<sup>67</sup>, sino también las realidades que Orígenes llama τὰ λογικά, los seres racionales o espirituales, cuya naturaleza fue hecha por Dios incorruptible (ἄφθαρτος), inteligente (νοεράν) y afín a él (αὐτῷ συγγενῆ)<sup>68</sup>. Estas mismas realidades son las que, al apartarse libremente de la unidad original, dieron lugar a su mutua diferenciación en ángeles, hombres y demo-

<sup>61</sup> FILÓN, *De fuga et inventione*, 108-109. Cf., asimismo, FILÓN, *De ebrietate*, 30, 1-5: «μητὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν».

<sup>62</sup> Cf. J. DILLON, *The middle Platonists*, p. 163-164.

<sup>63</sup> Cf. ORÍGENES, *In evangelium Ioannis*, I, xix, 109-111 (Preuschen, p. 23, 12-24).

<sup>64</sup> Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum*, VI, 5 (Marcovich, p. 381, 20-25); *In evangelium Ioannis* I, xxv, 161 (Preuschen, pp. 30, 33 - 31, 2); XIX, xxii, 146.

<sup>65</sup> Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De opificio mundi*, 15-20.

<sup>66</sup> ORÍGENES, *In evangelium Ioannis*, I, xix, 111 (Preuschen, p. 23, 22-24): «κατὰ μὲν τὴν σύστασιν τῆς περὶ τῶν ὄλων θεωρίας καὶ νοημάτων τῆς σοφίας νοουμένης, κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὰ λογικά κοινωνίαν τῶν τεθεωρημένων τοῦ λόγου λαμβανομένου».

<sup>67</sup> Cf. ORÍGENES, *In evangelium Ioannis*, I, xix, 114-115 (Preuschen, p. 24, 3-10) et supra; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De opificio mundi*, 15-20.

<sup>68</sup> Cf. ORÍGENES, *Perì archôn*, III, 1, 13, 373-374 (Crouzel-Simonetti, S.Chr., 268, p. 80).

nios –descrita como una caída<sup>69</sup>, y también ocasión para que Dios creara el mundo sensible y el tiempo.

Después de exponer en el juvenil *Perì archôn* la doctrina del origen del mundo sensible, cuya sección no conservamos en griego, Orígenes se refiere al tema de manera crítica en otras obras, o sencillamente se impone silencio<sup>70</sup>, probablemente a causa de la confusión y la controversia que despertara desde un principio. Señalamos como inspiración platónica el pasaje en el que el Poder y el *Lógos* de Dios (*virtus Dei ac ratio*) se equiparan con un alma del mundo, que gobierna el inmenso animal del universo y reúne sus diversas partes<sup>71</sup>. Aquí, el *Lógos* funciona también en cierta forma como el principio activo de los estoicos, que cualifica y determina un substrato material común<sup>72</sup>. En contraste con algunas corrientes medioplatónicas y gnósticas, Orígenes concibe la materia como creación divina, que no es impura (οὐ μισγῶ) ni es la causa (αἰτία) de los males<sup>73</sup>. Sin embargo, su concepción de que el fin del mundo será un retorno a la unidad original tiene claros antecedentes en Filón y en el pitagorismo tardo-antiguo<sup>74</sup>.

Hemos constatado una profunda influencia de la teoría platónica y neopitagórica de los ἀρχαί en Orígenes, que confirma los testimonios históricos sobre su lectura y familiaridad con esos autores. A la vez, debemos concluir que gran parte de esta asimilación ha tenido lugar gracias a la síntesis previa de Filón, que unió la exégesis bíblica con las distintas escuelas de interpretación de *Timeo*. Quizás la novedad principal de Orígenes sea el análisis de un primer principio uno y distinto, y de sus complejas relaciones internas. En último término, a través de todos los niveles de ἀρχαί, la Trinidad es para él el único ἀρχή, que ha creado a todos los demás y los sostiene con su poder.

Francisco BASTITTA HARRIET

---

<sup>69</sup> Cf. ORÍGENES, *Perì archôn*, I, 6, 2-3 (Crouzel-Simonetti, S. Chr., 252, pp. 196-200), *et passim*.

<sup>70</sup> Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum*, V, 29 (Marcovich, p. 344); *Dialogus cum Heraclide*, 15, 7-27 (Scherer, S. Chr., 70, pp. 86-88). Cf., igualmente, P. TZAMALIKOS, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, pp. 65 ss.

<sup>71</sup> Cf. ORÍGENES, *Perì archôn*, II, 1, 3, 58-64 (Crouzel-Simonetti, S. Chr., 252, p. 238).

<sup>72</sup> Cf. ORÍGENES, *Perì archôn*, II, 1, 4, 92-117 (Crouzel-Simonetti, S. Chr., 252, pp. 240-242).

<sup>73</sup> Vid. ORÍGENES, *Contra Celsum*, III, 42; IV, 66.

<sup>74</sup> Cf. ORÍGENES, *Perì archôn*, II, 1, 1, 16-30 (Crouzel-Simonetti, S. Chr., 252, pp. 234-236); FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De plantatione*, XVIII, 75-78. Cf. J. DILLON, *The middle Platonists*, pp. 350; 355-356.