



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DE DOCTORADO

**IMPLICANCIAS COSMOLÓGICAS Y ANTROPOLÓGICAS DEL
PRÓLOGO DEL EVANGELIO DE JUAN EN LAS EXÉGESIS DE
ORÍGENES Y DE HERACLEÓN**

CARRERA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Doctorando: Lic. Marcos Ruffa

Director: Dra. Patricia Ciner

Codirector: Dr. Mariano Troiano

Mendoza, 2024

ÍNDICE

Abreviaturas de las obras de Orígenes.....	4
Introducción.....	7
I. Los problemas cosmológicos y antropológicos en el prólogo del Evangelio de Juan	
I. 1. Aspectos generales de un texto complejo.....	11
I. 2. Características literarias generales del Evangelio de Juan.....	13
I. 3. El aspecto socio-cultural de la comunidad joánica.....	21
I. 4. El aspecto teológico-filosófico y sus implicancias: nociones teológicas principales.....	31
I. 5. El aspecto teológico-filosófico y sus implicancias: fe y filosofía.....	36
I. 5. a. Contribuciones patrísticas acerca de la relación entre filosofía y fe cristiana.....	37
I. 5. b. Contribuciones modernas acerca de la relación entre filosofía y fe cristiana.....	49
I. 6. La complejidad de las nociones presentes en el prólogo del Evangelio de Juan: las nociones de κόσμος y de ἄνθρωπος.....	66
I. 7. Las tradiciones cosmológico-antropológicas subyacentes en el prólogo del Evangelio de Juan.....	81
II. Las implicancias cosmológicas y antropológicas del prólogo del Evangelio de Juan en sus primeras exégesis	
II. 1. La interpretación y los manuscritos.....	92
II. 1. a. Concepciones de la exégesis.....	93

II. 1. b. Presupuestos filosóficos de las exégesis.....	109
II. 1. c. Transmisión y variantes de los manuscritos.....	121
II. 2. Heracleón y Juan: κόσμος y ἄνθρωπος en la perspectiva valentiniana.....	139
II. 3. Orígenes y Juan: κόσμος y ἄνθρωπος en las consideraciones sobre el prólogo de Juan.....	164

Capítulo III. Las ideas cosmológico-antropológicas y la autoridad espiritual

III. 1. Contexto y derivaciones de las ideas cosmológico-antropológicas.....	218
III. 2. La concepción cosmológico-antropológica valentiniana y la autoridad.....	219
III. 3. Orígenes, cosmos, teología política y autoridad espiritual.....	224
III. 3. a. Teología política.....	225
III. 3. b. Cosmos y autoridad espiritual.....	234

Conclusiones.....	256
--------------------------	------------

Bibliografía

1. Textos Bíblicos.....	261
2. Manuscritos del Evangelio de Juan.....	261
3. Obras de Orígenes.....	261
4. Otras fuentes clásicas y patristicas.....	262
5. Bibliografía general.....	265

Abreviaturas de las obras de Orígenes

Todas las abreviaturas de las obras de Orígenes corresponden a las sugeridas por Adele Monaci Castagno, ed., *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*. Roma: Città Nuova, 2000, XIII. Las indicaciones de capítulos, páginas y líneas de las obras de Orígenes corresponden a la numeración interna de las obras. A continuación ofrecemos las abreviaturas de las obras citadas:

<i>CC</i>	Contra Celso
<i>CCt</i>	Comentario al Cantar de los Cantares
<i>CGn</i>	Comentario sobre el Génesis
<i>Clo</i>	Comentario al Evangelio de San Juan
<i>CMt</i>	Comentario al Evangelio de San Mateo
<i>CRm</i>	Comentario a la carta a los Romanos
<i>Dial</i>	Disputa con Heráclides
<i>FrEph</i>	Fragmentos sobre la Carta a los Efesios
<i>HC</i>	Homilías sobre el Cantar de los Cantares
<i>HEx</i>	Homilías sobre el Éxodo
<i>HEz</i>	Homilías sobre Ezequiel
<i>HGn</i>	Homilías sobre el Génesis
<i>Hler</i>	Homilías sobre Jeremías
<i>Hles</i>	Homilías sobre Josué
<i>HIs</i>	Homilías sobre Isaías
<i>Hlud</i>	Homilías sobre los Jueces

<i>HLc</i>	Homilías sobre el Evangelio de San Lucas
<i>HLv</i>	Homilías sobre el Levítico
<i>HNm</i>	Homilías sobre los Números
<i>HPs</i>	Homilías sobre los Salmos
<i>HReg</i>	Homilías sobre los Reyes
<i>Orat</i>	Sobre la oración
<i>PanOrat</i>	Discurso de Agradecimiento
<i>Phil</i>	Filocalía
<i>Prin</i>	Sobre los principios

INTRODUCCIÓN

“Estas cosas, en efecto, son dichas por nosotros con mucho temor y cautela, más para los que debaten y examinan, que para los que definen de manera cierta y precisa. [...] Y bien, apliquémonos a esto en la medida que podamos, de manera de debatir más que definir”.

Prin I, 6, 1

En esta investigación nos proponemos considerar la complejidad conceptual del prólogo del Evangelio de Juan, con sus implicancias cosmológicas y antropológicas, en el marco de sus primeras recepciones en las exégesis de Heracleón y de Orígenes de Alejandría. Tal propósito se encuentra motivado en que, desde nuestra perspectiva, una más amplia comprensión de algunas ideas presentes en el prólogo de Juan —atendiendo al complejo trasfondo en que se gestaron y fueron interpretadas— conduciría a un mayor conocimiento no sólo del pensamiento cristiano, sino también de aquellas tradiciones de pensamiento y vida con que las diversas expresiones del cristianismo se han relacionado a lo largo de su historia.

Por ello, nuestro análisis y nuestra exposición buscarán no reducirse a una sola interpretación del contenido cosmológico-antropológico del prólogo de Juan o a una sola recepción, como si se tratara de realidades aisladas, sino que procurarán retornar a los momentos de problematicidad en que tales contenidos e interpretaciones emergieron, con sus múltiples conexiones. Es decir, a riesgo de ser menos exhaustivos, no ofreceremos sólo una descripción de las nociones principales del prólogo de Juan o del modo en que fueron comprendidas desde un único punto de vista, sea el de la llamada “proto-ortodoxia” o el de la “heterodoxia”, sino que intentaremos captar el sustento de los diversos puntos de vista en su complejo entramado, para lograr evidenciar así las coincidencias, discrepancias, tensiones e interrogantes característicos de la vitalidad de las ideas consideradas. Este modo de proceder obedece a que, a pesar de las certezas establecidas por el hábito, las formulaciones iniciales de una idea o de un conjunto de ideas se presentaron en la historia del pensamiento siempre en un contexto de diálogo y discusión, pretendieron

ser una alternativa a otros modos de pensar y vivir, o al menos supusieron un proceso de consolidación en el que adquirieron sus rasgos característicos. De manera que una comprensión acabada de aquello que se ha pensado y se piensa exigiría asumir su problematicidad inicial y su carácter dialógico, para adquirir así una plena conciencia de la alternativa que subyace en todo modo de pensamiento e interpretación.

Desde esta perspectiva, intentaremos demostrar que las diferencias entre las exégesis del prólogo del Evangelio de Juan de Orígenes y de Heracleón, con sus respectivas implicancias cosmológicas y antropológicas, no pueden atribuirse a un único aspecto—sea el contenido del texto de Juan, sus manuscritos o sus supuestos filosóficos y los de sus exégesis—, sino más bien a una compleja interacción de todos ellos. Las discrepancias entre Heracleón y Orígenes brotarán simultáneamente del propio prólogo, de su transmisión textual y de los mismos supuestos filosóficos de la interpretación, no sólo de los límites doctrinales o de los compromisos institucionales de ambos pensadores. Lo que se evidenciará especialmente en los modos de comprender la ciudadanía celestial y la autoridad espiritual, que harán manifiestas también las posibles bifurcaciones que pueden surgir de tales entrecruzamientos.

Con el propósito de demostrar esto, examinaremos algunas de las nociones que resultan claves para la interpretación del prólogo del Evangelio de Juan. Analizaremos la exégesis del prólogo del Evangelio de Juan en el *Comentario al Evangelio de Juan* de Orígenes, con especial atención a su examen del comentario de Heracleón y a las ideas cosmológicas y antropológicas (cristianas, griegas y judías) que ambos pensadores sostienen, e indagaremos acerca de las implicancias cosmológicas y antropológicas de ciertas variaciones textuales existentes entre los diversos manuscritos del prólogo del Evangelio de Juan. Determinando así algunas de las tradiciones de pensamiento cosmológico y antropológico que ocuparían un lugar significativo en la gestación del prólogo de Juan.

De este modo, en la primera parte de nuestra investigación, nos ocuparemos brevemente de las características literarias generales del texto de Juan, del aspecto socio-cultural de la comunidad en que se gestó y, especialmente, de sus principales implicancias teológico-filosóficas. En este punto expondremos también las razones que justificaron ciertas lecturas filosóficas del prólogo, tal como se presentaron en

parte de la reflexión antigua (patrística) y moderna sobre la relación entre fe y filosofía. A partir de ello estaremos en condiciones de analizar, a continuación, las nociones de κόσμος y ἄνθρωπος en el Evangelio de Juan y algunas de las tradiciones cosmológico-antropológicas subyacentes en el prólogo. Luego, en la segunda parte de la investigación, analizaremos las implicancias cosmológicas y antropológicas del prólogo de Juan en sus primeras exégesis, para lo cual atenderemos al doble aspecto que las condiciona —la interpretación y los manuscritos del evangelio—, indagando sobre los presupuestos filosóficos de las exégesis y sobre los problemas de la transmisión de los manuscritos. En este marco, expondremos la lectura del prólogo de Juan realizada por Heracleón y la lectura de Orígenes, centrándonos en sus conceptos de κόσμος y ἄνθρωπος. Finalmente, trazaremos algunas de las consecuencias directas de las concepciones cosmológico-antropológicas en lo referido a la comprensión de la ciudadanía celestial y de la autoridad espiritual, según los llamados “gnósticos” valentinianos (Heracleón) y según Orígenes. Para lo cual introduciremos algunas reflexiones sobre la relación entre cosmología, antropología, autoridad espiritual y teología política, que servirán para dar cuenta del alcance y complejidad de las ideas que han motivado nuestra investigación.

En cualquier caso, debemos señalar desde ya que la enorme cantidad de estudios y consideraciones existentes tanto acerca del Evangelio de Juan como acerca del pensamiento de Orígenes y también de los llamados “gnósticos” valentinianos, exige moderar toda pretensión de ofrecer un análisis concluyente y definitivo al respecto. Por ello, creemos que cualquier estudio razonable de la temática que abordaremos debe ser consciente de esta limitación y provisoriedad. De modo que las observaciones e ideas propuestas en esta investigación se asumen sólo como parte de un recorrido posible en la vasta biblioteca constituida por la reflexión sobre los evangelios y el pensamiento de los primeros siglos de la era común.

CAPÍTULO I

Los problemas cosmológicos y antropológicos en el prólogo del Evangelio de Juan

I. 1. Aspectos generales de un texto complejo

Como se sabe, el Evangelio de Juan es uno de los textos más discutidos, influyentes y complejos de cuantos componen el Nuevo Testamento.¹ Hay diversas razones que permiten afirmar esto, pero es posible circunscribirlas a tres grandes aspectos, vinculados entre sí, que le confieren su complejidad a este evangelio y que comprenden una multiplicidad de problemas: las implicancias filosófico-teológicas propias de las ideas contenidas en el texto, los rasgos culturales y sociológicos de la comunidad joánica en que el texto fue gestado y las características histórico-literarias de este evangelio, es decir, las vicisitudes de la conformación del texto, sus variantes y sus particularidades estilísticas.

Respecto al primer aspecto, referido a las implicancias filosóficas y teológicas de las ideas contenidas en el texto, resulta evidente la importancia que posee el Evangelio de Juan. El texto de Juan expone un conjunto de temas e ideas muy particulares, tanto desde una perspectiva filosófica como teológica, que reflejan el desarrollo de diferentes formas de interpretar el mensaje de Jesús y de pensar el entorno cultural de la época. Conceptos como ἀρχή, λόγος, ἐγένετο, ζωή, φως/σκοτία, κόσμος, ἀλήθεια, χάρις, πλήρωμα y μεσσίας —transliteración del hebreo מָשִׁיחַ, que no se encuentra en los sinópticos—, ligados a diversas tradiciones filosóficas y teológicas de la antigüedad, adquieren una muy especial relevancia en el texto de Juan, particularmente en su prólogo. No obstante, aún es posible interrogarse acerca de las tradiciones filosóficas a las que se encuentran vinculados estos temas e ideas en el cuarto evangelio. Como intentaremos demostrar, existen suficientes razones para

¹ Ver, entre otros, Robert Kysar, *John, the Maverick Gospel* (Atlanta: Westminster John Knox Press, 1976), 11; Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (New York: Oxford University Press, 2019), 133; Brian Neil Peterson, *John's Use of Ezekiel: Understanding the Unique Perspective of the Fourth Gospel* (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 5-32; Larry W. Hurtado, *Señor Jesucristo: La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 2008), 401; Wayne A. Meeks, *In Search of the Early Christians: Selected Essays* (New Haven, London: Yale University Press, 2002), 55; Marianne Meye Thompson, *John: A Commentary* (Kentucky: Westminster John Knox Press, 2015). En este sentido, a propósito de nuestra propia exposición, compartimos la advertencia que se presenta en Adele Reinhartz, *Cast Out of the Covenant: Jews and Anti-Judaism in the Gospel of John* (Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2018), IX: “El gran volumen de literatura secundaria sobre el Evangelio de Juan hace imposible que una sola persona haya leído todo en todos los idiomas relevantes; los aspectos prácticos de la publicación de libros hacen imposible hacer referencia a todos los estudios que serían relevantes [...]”.

afirmar que es posible realizar diversas lecturas filosóficas de las ideas presentes en el evangelio —y especialmente de aquellas que se encuentran en su prólogo—, lo que resultará de gran importancia para la comprensión de la problemática exegética analizada posteriormente.²

En relación con el segundo aspecto, que se refiere a las características específicas de la comunidad joánica, el Evangelio de Juan ocupa un lugar muy especial puesto que, si bien puede no ser la única fuente para la reconstrucción de la compleja y significativa realidad histórica de la comunidad joánica, brinda una perspectiva central del modo en que esta comunidad interpretaba y experimentaba el mensaje de Jesús.³ Es por ello que el propio Evangelio de Juan, junto a las cartas de Juan, se presenta también como fuente privilegiada, aunque no libre de dificultades, para la comprensión del modo de vida y de las ideas que caracterizaron a una comunidad que influirá muy poderosamente en el desarrollo del pensamiento cristiano.⁴

Por lo que respecta al tercer motivo, referido a las características histórico-literarias del texto, el Evangelio de Juan supone evidentemente una excepción entre los otros evangelios debido a su vocabulario, énfasis, ritmo y particularidades estilísticas.⁵ De igual modo, en lo que a su proceso de formación y redacción se refiere, aunque la existencia de variantes textuales entre los manuscritos del cuarto evangelio no supone una excepción en relación con los otros textos que constituyen el Nuevo Testamento —entre cuyos manuscritos también se encuentran variantes textuales—, son especialmente importantes las consecuencias de estas variantes en el texto de Juan. Como observaremos posteriormente, en el marco del análisis de las diferencias entre las interpretaciones del prólogo de Juan realizadas por el valentiniano

² Udo Schnelle, *Philosophische Interpretation des Johannesevangeliums Voraussetzungen, Methoden und Perspektiven*, en Jan G. van der Watt, R. Alan Culpepper and Udo Schnelle, eds., *The Prologue of the Gospel of John: Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 161 y ss.

³ Este aspecto correspondería a lo que se denomina también “análisis contextual”. Ver Santiago Guijarro, “La aportación del análisis contextual a la exégesis de los textos bíblicos”, *Revista Cuestiones Teológicas*, v. 44 n. 102 (2017), 283-300.

⁴ A propósito de algunas estas dificultades, ver Raymond Edward Brown, *La comunidad del discípulo amado: estudio de la eclesiología joánica* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983), 16. También Larry W. Hurtado, *Señor Jesucristo: La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008), 406.

⁵ Este aspecto correspondería al conjunto de lo que constituye el análisis histórico-crítico y el análisis literario. Ver Jean-Noël Aletti et al., *Vocabulario razonado de exégesis bíblica. Los términos, las aproximaciones, los autores* (Madrid: Verbo Divino, 2007).

Heracleón y por Orígenes de Alejandría, las variantes textuales del cuarto evangelio podrían haber impulsado exégesis y discusiones de gran relevancia filosófica y teológica.

Atendiendo a los objetivos de este estudio, a continuación describiremos en términos generales los tres aspectos del Evangelio de Juan mencionados aquí, el aspecto que llamaremos histórico-literario, el aspecto que llamaremos sociológico-cultural y el aspecto que llamaremos filosófico-teológico. No obstante, cabe aclarar que describiremos algo más ampliamente los dos últimos aspectos, porque los entendemos como una condición preliminar para la comprensión de las problemáticas que se examinarán luego, mientras que describiremos de modo muy breve el primer aspecto, porque dejaremos la mayor parte de las consideraciones al respecto para la sección de este trabajo correspondiente a las exégesis del prólogo de Juan.⁶

I. 2. Características literarias generales del Evangelio de Juan

La complejidad de un evangelio tiene uno de sus puntos de partida más evidentes en las características y la historia de las lenguas en que se gestó. El Evangelio de Juan, por supuesto, no constituiría una excepción en este sentido. Como ha señalado Raymond Brown, coincidiendo con otros estudiosos, no se puede descartar del todo

⁶ En cualquier caso, conviene aclarar desde ya que un análisis minucioso del registro expresivo del texto de Juan no será el objetivo de este trabajo. Para un análisis más amplio en este sentido ver R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1983); Paul N. Anderson, *The Riddles of the Fourth Gospel: An Introduction to John* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2011), 67-90; Tom Thatcher and Stephen D. Moore, eds., *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present and Futures of the Fourth Gospel as Literature* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008), 1-35; Douglas Estes and Ruth Sheridan, eds., *How John Works: Storytelling in the Fourth Gospel* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2016), 7-40; Ernst Haenchen, *John 1: A Commentary on the Gospel of John, Chapters 1-6* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1984), 40-67; E. L. Miller, *Salvation-History in the Prologue of John: The Significance of John 1:3/4*. (Leiden: Brill, 1989); Rudolf Schnackenburg, *El Evangelio de San Juan: versión y comentario* (Barcelona: Herder, 1980). Para el estudio general de las variantes de los textos del Nuevo Testamento ver, entre otros, Kurt Aland, Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989); Bruce Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1968); Jack Finegan, *Encountering New Testament Manuscripts: A Working Introduction to Textual Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974) y Peter J. Gurry, "The Number of Variants in the Greek New Testament: A Proposed Estimate", *New Testament Studies*, Vol. 62 (2016): 97-121.

que el cuarto evangelio hubiese sido concebido inicialmente, de forma total o parcial, en arameo, puesto que ciertos aspectos del mismo sugieren tal posibilidad.⁷ Como apoyo de esta hipótesis cabe mencionar la presencia en Juan de arameísmos, pasajes oscuros que podrían ser traducciones confusas de otra lengua, variantes en los manuscritos griegos que podrían representar traducciones diferentes del arameo al griego, citas de las Escrituras que parecen haber sido tomadas directamente del hebreo y posibilidad de hacer una retroversión de los discursos a una buena poesía aramea. No obstante, convendría ser muy cautelosos en este sentido, puesto que no hay pruebas concluyentes para ninguno de estos argumentos. Cualquiera sea el caso, el texto que hoy conservamos del Evangelio de Juan vendría dado por la comparación de las versiones en griego koiné presentes en los grandes códices de los siglos IV al VI, tales como el Códice Vaticano, el Códice Sinaítico y el Códice de Beza, en papiros como P66 (fechado a fines del siglo II) o P75 (fechado a principios del siglo III) y en citas de Taciano, Juan Crisóstomo u otros Padres de la Iglesia.⁸ Conforme a una estructura general que tendría la forma literaria de “evangelio” (εὐαγγέλιον), en cuanto relato de los hechos y dichos de Jesús (la “buena noticia”) en una secuencia temporal, del siguiente modo: prólogo (Jn 1,1-18) —que expone la auténtica identidad de Jesús, su misión y su destino—, libro de los signos (desde Jn 1,19 hasta 12,50) —que relata las acciones o signos realizados por Jesús en su ministerio y las explica mediante sus discursos—, el libro de la pasión (desde Jn 13,1 hasta 19,42) —que relata la pasión y muerte de Jesús— y el libro de la gloria (desde Jn 20,1 hasta 21,25) —que relata la resurrección y las apariciones de Jesús luego de

⁷ Raymond Brown, *El Evangelio según Juan* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000), 167. Conviene aclarar, sin embargo, que la idea de un texto original arameo del Evangelio Juan es una hipótesis poco aceptada por los estudiosos, aunque la influencia del pensamiento y de la literatura judía sí es evidente en Juan. Acerca de la influencia judía en Juan, ver, a modo de ejemplo, James Rendell Harris, *The Origin of the Prologue to St John's Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1917); Kysar, *John...*, 34; Charles Harold Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio* (Madrid: Cristiandad, 1978), 69-107; Meeks, *In Search...*, 57; pero especialmente Virginia Burrus, *Creatio Ex Libidine: Reading Ancient Logos Differently*, en Yvonne Sherwood and Kevin Hart, eds., *Derrida and Religion: Other Testaments* (New York: Routledge, 2004) y Daniel Boyarin, *Espacios fronterizos: Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía* (Madrid: Trotta, 2013).

⁸ Por supuesto no se trata de los únicos testigos con los que contamos, para una lista completa de los papiros del Evangelio de Juan ver Juan Chapa, “Los papiros más antiguos del Evangelio de Juan: breve descripción”, *Estudios Bíblicos*, Vol. 66 (2008): 55-74. También Juan Chapa, *La transmisión textual del Nuevo Testamento. Manuscritos, variantes y autoridad* (Salamanca: Sígueme, 2021) y Brent Nongbri, *God's Library: The Archaeology of the Earliest Christian Manuscripts* (New Haven: Yale University Press, 2018). Posteriormente atenderemos nuevamente a esto.

su muerte—. ⁹

Pero aún en griego, la prosa joánica se caracteriza por un particular ritmo poético propio de la poesía semítica y veterotestamentaria. Una de las características típicas de esta poesía es el paralelismo sinonímico (cuando un verso repite la idea del anterior: Jn 3,11; 4,36; 6,35; 7,34; 13,16), antitético (cuando un verso contrasta con el anterior: Jn 3,20-21) o sintético (cuando el sentido se encuentra en dos versos: Jn 1,1-18; 6,37; 8,32; 13,20; 14,21). ¹⁰ De igual modo, también es posible advertir la cadencia de un ritmo con base en acentos, con distribución de versos de cuatro acentos cada uno (Jn 14,1-10), tres acentos cada uno (Jn 3,11; 4,36) o tres acentos en el primer verso y dos en el segundo (Jn 16,20). Pero más allá de los acentos, es posible observar la estructura poética del texto de Juan sobre todo si se considera la presencia constante de versos de aproximadamente la misma longitud. Aunque el hecho de que se trate de una prosa poética o cuasi poética, cuya distribución en versos puede ser siempre discutible, no significa que se trate propiamente de lírica, puesto que no es posible encontrar en el texto un uso constante de la rima, una acentuación según un esquema exacto, paralelismos estrictos o uso de términos especialmente elevados desde el punto de vista literario.

Por otra parte, podemos señalar también otros rasgos característicos del estilo joánico que se encuentran presentes en la literatura veterotestamentaria, tales como la inclusión, el quiasmo, el doble sentido, el malentendido, la ironía y las notas aclaratorias. ¹¹ La inclusión consiste en la mención o alusión al final de un pasaje de

⁹ Ver Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio*. Para otra descripción de esta estructura ver Kysar, *John...*, 19-24.

¹⁰ El hecho de que este paralelismo resulte más elaborado y evidente en el Prólogo se debería a que en este caso se trataría propiamente de un himno y en los otros casos se trataría más bien de discursos. Ver Brown, *El Evangelio...*, 172. No obstante, como veremos, no todos los estudiosos coinciden en considerar al Prólogo como un himno.

¹¹ Cabe destacar que, además de estos rasgos, existe una importante cantidad de peculiaridades del estilo joánico, de su terminología y de su vocabulario. Ver Eugen Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums: Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen* (Freiburg, Schweiz: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co, 1988), 291-303, donde se enumeran hasta cincuenta características de redacción que se repiten a lo largo de todo el evangelio. También John R. Kohlenberger, Edward W. Goodrick y James A. Swanson, *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1995). Estas peculiaridades del estilo joánico no carecerán de relevancia teológica, como ha señalado Norman R. Petersen, *The Gospel of John and the Sociology of Light: Language and Characterization in the Fourth Gospel* (Valley Forge: Trinity Press International, 1993), 88-89, quien sostiene que Juan ha creado un “anti-lenguaje” con el fin de legitimar la identidad de la comunidad como una “anti-sociedad”, de modo que cuando Pilato pregunta a Jesús si es el “rey de los judíos” (Jn 18,33), por ejemplo, Jesús responde que su reino no es

algo mencionado al comienzo del pasaje, con el fin de delimitar una unidad o subdivisión del texto, como se observa en Jn 2,11 y 4,46-54; 1,28 y 10,40; 1,29 y 19,36. El quiasmo o paralelismo inverso será la correspondencia del primer versículo y el último versículo, el segundo y el penúltimo, etc., entre dos unidades que comparten ciertos rasgos paralelos, como en Jn 6,36-40; 18,28-19. El doble sentido es el uso de términos con más de un significado, como se puede observar en Jn 3,3 (ἀνωθεν: “de arriba” y “de nuevo”); 4,10-11 (ζῶν: “viva” y “corriente”); 7,8 (ἀνάβητε: “subir” a Jerusalén y “subir” al Padre). El malentendido consiste en la interpretación literal o la incompreensión de lo que Jesús dice, tal como en Jn 6,32; 2,19-22. La ironía se encontrará en el uso de afirmaciones despectivas o inadecuadas por parte de los adversarios de Jesús, que adquirirán un significado verdadero en un nivel de interpretación que ellos no alcanzan y que sólo los creyentes captan, como en Jn 4,12; 7,35-42; 8,22; 11,50. Por último, las notas aclaratorias son los comentarios explicativos insertados en el curso narrativo del relato, que tienen como fin brindar el significado de nombres o símbolos (Jn 1,38-42; 2,21), corregir malentendidos (Jn 4,2), recordar acontecimientos conexos (Jn 3,24) o señalar personajes significativos (Jn 7,50).¹² Este recurso en particular puede ser considerado uno de los indicios del complejo proceso redaccional del texto en diferentes etapas y hasta en diferentes lenguas, como veremos a continuación.

Para muchos estudiosos, debemos considerar la posibilidad de que el Evangelio de Juan no tuviese un único autor y de que su redacción se haya dado en diferentes momentos.¹³ Existirían varios motivos para sostener esta posibilidad, que podrían resumirse en tres principales. Primero, las diferencias estilísticas que se observan,

de este mundo (Jn 18,36), es decir, se emplea un anti-lenguaje que adopta los términos y expresiones del lenguaje común oponiéndoles un significado alternativo.

¹² A estos recursos estilísticos se suma una característica que resultará de gran importancia para la exégesis patrística del evangelio: el simbolismo y las lecturas alegóricas. En el evangelio de Juan es constante el uso de elementos simbólicos y de lecturas alegóricas de las Escrituras que asignan referencias invisibles a las cosas visibles, tal como se puede observar en los títulos que se dan a Jesús —pan (Jn 6,35), luz (Jn 9,5), puerta (Jn 10,9), pastor (Jn 10,11), vida (Jn 11,25), camino (Jn 14,6), vid (Jn 15,1)—, en las descripciones del momento del día —la noche (Jn 3,2 y Jn 13, 30), el mediodía (Jn 4,6 y Jn 19,14)— o en las referencias a la liturgia religiosa —la Pascua y el éxodo (Jn 6,1-12 y Jn 19,31-42), la fiesta de la luz (Jn 8,12)—. Ver Luis Heriberto Rivas, *El Evangelio de Juan: introducción, teología, comentario* (Bs. As.: Ágape Libros, 2020), 48.

¹³ Ver John Ashton, ed., *The Interpretation of John* (London: Fortress Press, 1986); Schnackenburg, *El Evangelio de San Juan: versión y comentario*; Robert Kysar, “The Gospel of John in Current research”, *Religious Studies Review*, Vol. 9/4 (1983): 314-321.

cuyo más claro ejemplo es la diferencia que existe entre el prólogo y el resto del evangelio: el prólogo está escrito conforme a un esquema poético cuidadosamente contruido que casi no se encuentra luego y utiliza términos teológicos que no se encuentran en el resto del evangelio (λόγος, χάρις, πλήρωμα).¹⁴ Segundo, los cortes, saltos y fallos en la continuidad que indicarían inserciones y alteraciones en la organización del texto: existen contradicciones entre diversas afirmaciones del relato, un capítulo se localiza en un sitio distinto del anterior o se encuentra otro capítulo cuando se había anunciado la conclusión del evangelio (Jn 1,29-34 y 3,26-30; 2,11 con 2,23 y 4,54; 7,3-5 y 5,13, 36 con 14,5 y 16,5; 10,40-42 y 12,37-43; 20,30-31 y 21). Tercero, las repeticiones casi literales aplicadas a diferentes situaciones (Jn 5,19-25 y 5,26-30; 6,35-50 y 6,51-58; 14,1-31 y 16,4-33) y también los pasajes evidentemente fuera de contexto (Jn 12,36 y 12,44-50). Por ello es que se han ofrecido diversas explicaciones para estas características del evangelio, tales como las teorías de los desplazamientos accidentales —antes de que el evangelio se difundiera se habría perdido el orden original de determinados pasajes, que habrían quedado desplazados de su lugar inicial o bien se habría modificado el orden de las hojas del código o de los fragmentos de papiro—, las teorías de las fuentes múltiples —el evangelio habría sido escrito combinando varias fuentes independientes escritas u orales de diferente extensión, estas podrían denominarse J1 y J2 o bien “la fuente de los signos”, “la fuente de los discursos de revelación” y “la fuente del relato de la pasión y la resurrección”—,¹⁵ o las teorías de las redacciones múltiples —un conjunto básico de materiales evangélicos experimentó diversas redacciones hasta alcanzar su forma actual, sea de un mismo redactor o de diferentes redactores—. ¹⁶

¹⁴ Como veremos luego, para estudiosos como Daniel Boyarin, *Espacios fronterizos: Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía* (Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2013), o Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio*, esto sería discutible y por ello proponen una lectura rigurosamente narrativa y cronológica del prólogo, en lugar de una lectura lírica o himnica.

¹⁵ Esta última es la propuesta que se encuentra en Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary* (Oxford: Basil Blackwell, 1971).

¹⁶ Según Brown esto podría haber sucedido en cinco momentos diferentes. En una *primera etapa* habría existido un cuerpo de materiales tradicionales sobre los hechos y dichos de Jesús. En una *segunda etapa* una comunidad o escuela seleccionó, meditó y estructuró estos materiales para su propia predicación y enseñanza oral. En una *tercera etapa* se realizó la primera redacción del evangelio por parte de un predicador principal de tal comunidad, el “evangelista” (Jn 19,35). En una *cuarta etapa* el redactor inicial habría reelaborado su redacción incluyendo nuevos materiales, dirigidos a diferentes necesidades y auditorios. En una *quinta etapa* algún discípulo del evangelista (Jn 21,24) efectuó la redacción final del evangelio, añadiendo los materiales que no habían sido insertados en las dos redacciones previas (tal vez el prólogo y el capítulo 21). Ver Brown, *El*

Pero, aunque muchas de estas sugerencias resultan convincentes, no es posible encontrar un acuerdo unánime entre los estudiosos acerca de las posibles explicaciones a las características literarias específicas del Evangelio de Juan. Por lo que resulta posible afirmar que ya desde la dimensión de su lengua y redacción, este evangelio presenta una complejidad que difícilmente se pueda simplificar mediante una explicación única.

A partir de esto, se comprende mejor la razón por la que ha resultado tan discutida también la identidad del autor de este evangelio, pues tal como existen desacuerdos cuando se intenta determinar la lengua, el estilo y las etapas de redacción del texto, del mismo modo se presentan opiniones diferentes cuando se trata de establecer quién fue su autor. Es evidente que el propio evangelio no permite establecer de forma concluyente quién fue su autor, a pesar de las sugerencias que se pueden obtener de algunos de sus pasajes. Por ello, desde que Ireneo de Lyon, remitiéndose a Policarpo de Esmirna y a Papías de Hierápolis,¹⁷ afirmó que el autor del cuarto evangelio habría sido el apóstol Juan, hijo de Zebedeo, y lo identificó con “el discípulo amado” mencionado en Juan (Jn 13,23; 19,26-27; 20,2; 21,7; 21,20), la discusión al respecto no ha cesado.¹⁸ Ya Eusebio de Cesarea señaló que Papías, al referirse a Juan, distinguía entre Juan el apóstol y Juan el presbítero, quien vivía en Éfeso.¹⁹ Asimismo, Polícrates de Éfeso mencionaría a Juan de Éfeso, un sacerdote judío, como el discípulo amado, pero sin identificarlo con Juan el apóstol (autor del evangelio).²⁰ Por otra parte, en los Hechos de los Apóstoles (Hch 18,19-21 y 19) se relaciona a la comunidad de Éfeso con el apóstol Pablo y en ningún momento se sugiere que el apóstol Juan hubiera tenido alguna actividad en esa ciudad.²¹ Del

Evangelio..., 40-47.

¹⁷ Ireneo de Lyon, *Contra las herejías*, V, 33, 4. Texto latino y traducción: Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, ed. por Adelin Rousseau y Louis Doutreleau (Paris: Les Éditions du Cerf, 1965-1979).

¹⁸ Ireneo, *Contra las herejías*, III, 1, 1. Ireneo procuraba mostrar el origen apostólico del evangelio porque se encontraba ante dos fenómenos que, aunque de diferentes maneras, dejaban el Evangelio de Juan en manos de los gnósticos: por un lado, Ptolomeo y Heracleón, que comentaban este evangelio como si fuera obra de un gnóstico, y, por otro lado, aquellos que lo rechazaban por sospechar que había sido escrito por un gnóstico —a quienes Epifanio llamaba *Alogi* y que constituían un movimiento nacido en la iglesia de Roma bajo el liderazgo de un presbítero llamado Caio, que se oponía a Montano—. Ver Epifanio, *Panarion*, IV, 51. Texto griego y traducción: Epifanio, *Panarion*, ed. por Carlos Andrés Blanch (Córdoba: Universidad Nacional de Villa María, 2019).

¹⁹ Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, III, 39, 4-7. Texto griego y traducción: Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, ed. por Argimiro Velasco Delgado (Madrid: BAC, 2002).

²⁰ Eusebio, *Historia eclesiástica*, III, 31, 3 y V, 24, 2-3.

²¹ En cualquier caso, este tal vez no sería un argumento suficiente, puesto que en el propio relato se

mismo modo, Ignacio de Antioquía, cuando escribe a los efesios, recuerda a Pablo pero no menciona a Juan.²² Estos testimonios antiguos, discutiendo la asociación entre el discípulo amado y Juan, han dificultado más aún la identificación precisa del autor del evangelio. A pesar de ello, muchos estudiosos han propuesto más recientemente diversas hipótesis al respecto, que podríamos resumir en cuatro principales —sin pretender con ello, por supuesto, proponer aquí una síntesis exhaustiva de las posiciones acerca de este problema, sobre el que existe una enorme cantidad de importantes investigaciones—.²³ En primer lugar, debido al carácter ejemplar de su conducta, se ha propuesto que el discípulo amado no habría sido una persona concreta, sino más bien un símbolo para referirse al perfecto discípulo cristiano, la comunidad joánica o la rama helenística de la iglesia cristiana.²⁴ En segundo lugar, considerando el modo en que el evangelio se refiere a Lázaro (Jn 11,3; 11,5; 11,11; 11,35-36) como el único personaje masculino del que se afirma que era amado por Jesús, se ha considerado también que posiblemente el discípulo amado fuese Lázaro.²⁵ En tercer lugar, la influencia lucana, la localización principal de los eventos en Jerusalén, la relevancia de Pedro, del templo y las fiestas religiosas hace suponer que el discípulo amado podría haber sido el apóstol Juan Marcos.²⁶ En cuarto lugar, la importancia de Juan hijo de Zebedeo, su estrecha relación con Pedro (atestiguada también en Hch 3-4) y el hecho de que siempre se lo mencione sólo de manera indirecta, permitiría sugerir que él fue el discípulo amado y el autor del evangelio, tal como lo había afirmado la tradición antigua expuesta por Ireneo.²⁷ Sin embargo, todas estas hipótesis resultan cuestionables en algún punto y es muy difícil

observa que en Éfeso existían también ciertos “discípulos” bautizados que aún no habían recibido el bautismo de Pablo (*Hch* 19, 1-7), lo que indicaría que la comunidad cristiana de Éfeso sería más bien heterogénea.

²² Ignacio de Antioquía, *Carta a los efesios*, 12, 2.

²³ Para un análisis más detallado del tema ver James H. Charlesworth, *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?* (Valley Forge: Trinity Press International, 1995).

²⁴ Ver Alfred Loisy, *Le quatrième Évangile* (Paris: Alphonse Picard, 1903) y Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*.

²⁵ Ver Floyd V. Filson, “Who Was the Beloved Disciple”, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 68/2 (1949): 83-88 y John E. Sanders, “Those Whom Jesus Loved”, *New Testament Studies*, Vol. 1 (1954), 29-41. Aunque cabe señalar que para Sanders el discípulo amado no sería el autor del evangelio.

²⁶ Ver Pierson Parker, “John and John Mark”, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 79/2 (1960): 97-110 y, más recientemente, Dean Furlong, *The John also called Mark. Reception and Transformation in Christian Tradition* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020).

²⁷ Esta sería la hipótesis sostenida en Brown, *El Evangelio según Juan*.

contar con argumentos decisivos a favor de una u otra.²⁸

Similares dificultades nos encontramos al momento de establecer el lugar y la fecha de composición de este evangelio. Para algunos el cuarto evangelio habría sido escrito en Alejandría —debido a su gran circulación en Egipto—, para otros en Antioquía —debido a su relación con la teología de Ignacio de Antioquía—, y para muchos en Éfeso —debido a su vínculo con Apocalipsis, a las polémicas con la sinagoga, con los discípulos de Juan el Bautista y a los testimonios de la tradición—. Asimismo, su datación permanece incierta, pero se considera que muy probablemente fue escrito entre los siglos I y II, por las siguientes razones: el propio evangelio presenta indicios de que fue compuesto luego de la muerte de Pedro (Jn 21,18-19), probablemente acaecida durante la persecución a los cristianos del año 64 o 67; el evangelio supone una comunidad cristiana separada de la sinagoga (Jn 9,22; 12,42; 16,2), algo que habría sucedido en los últimos años del siglo I; es citado por Teófilo de Antioquía, que reproduce el texto de Jn 1,1-3,²⁹ entre los años 170 y 183; es mencionado por Ireneo de Lyon en la segunda mitad del siglo II; el *Diatéssaron* de Taciano, escrito hacia el año 170, incluye elementos de Juan; múltiples papiros datados en el siglo II contienen fragmentos de este evangelio.

Tomando esto en consideración, resulta evidente que el Evangelio de Juan, ya desde su aspecto literario, presenta condiciones que dejan abierta la posibilidad de múltiples interpretaciones y permiten proponer alternativas de comprensión válidas que en ciertos casos hasta pueden ser opuestas entre sí. Pero, como veremos, estas condiciones y posibilidades no se limitan a su aspecto literario, sino que también se observan en su aspecto cultural y en su aspecto filosófico. Por ello, siguiendo una tendencia reciente, aquí nos ocuparemos principalmente del Evangelio de Juan como “producto final”, con todas sus antinomias y tensiones vistas como parte de un todo literario y conceptual complejo.³⁰

²⁸ Hasta tal punto se trata de un problema difícil de resolver que incluso Raymond Brown cambiará su postura acerca de la identificación entre el discípulo amado y Juan hijo de Zebedeo, considerando que, al destacar al discípulo amado frente a Pedro (representante de los doce), el cuarto evangelio parece indicar que era uno que estaba fuera del grupo de los discípulos mejor conocidos. Para una discusión más detallada de estas hipótesis ver Brown, *El Evangelio...*, 120-25; Brown, *La comunidad...*, 34; Rivas, *El Evangelio...*, 31-42.

²⁹ Teófilo de Antioquía, *Ad Autholycum*, III, II, 22.

³⁰ Seguimos en esto la opinión de Hartwig Thyen, *Das Johannesevangelium* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 5.

I. 3. El aspecto socio-cultural de la comunidad joánica

Considerar el contexto social y cultural en que se gestó el Evangelio de Juan puede resultar muy útil para determinar el conjunto de condiciones y motivaciones que dieron lugar a la conformación del pensamiento joánico, contribuyendo así a una mejor comprensión de sus diferencias y peculiaridades con respecto a otras tradiciones de pensamiento religioso de la época. En este sentido, hay que señalar que el contexto social general en que se sitúa la emergencia del cristianismo joánico es el de la provincia romana de Judea —ocupada por los romanos en 63 a. C. y anexada formalmente desde 6 d. C.— o Palestina —a partir del año 135 d. C.— durante el siglo I. Esta región, predominantemente dedicada a la agricultura, estaba caracterizada por lo que se ha llamado “modo de producción asiático” y “modo de producción esclavista”, o también “aristocracia agraria comercializada”.³¹ El modo de producción asiático se basaba en la apropiación de la tierra por una entidad comunitaria que recibía una delegación de una unidad superior, la cual estaba por encima de todos y se ocupaba de las obras más importantes (edificios públicos, canales de riego, murallas, etc.) y se apropiaba del excedente del trabajo de estas comunidades (utilizándolo para la guerra o el comercio). Por su parte, el modo de producción esclavista, característico del Imperio romano, se basaba en la apropiación total de la tierra y de la fuerza de trabajo por un segmento de la población que era libre y que, mediante la fuerza, privaba de toda libertad y derecho a quienes producían los bienes.³² A propósito de esto, entre los estudiosos existe el acuerdo de

³¹ Karl Marx y Eric J. Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas* (Barcelona: Crítica, 1984); Heinz Kreissig, “The Economic Situation of Judah in the Achaemenid Period”, *EAZ - Ethnographisch-Archaeologische Zeitschrift*, Vol. 11/3 (1970): 372-77; Jacques Annequin (ed.), *Formas de explotación del trabajo y relaciones sociales en la antigüedad clásica* (Madrid: Akal, 1979); John H. Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires* (London; New York: Routledge, 1997), 68. Para una breve síntesis de la discusión sobre las bases económicas de la sociedad romana antigua, ver Ekkehard W. Stegemann y Wolfgang Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas* (Navarra: Verbo Divino, 2008), 15-18.

³² Crossan, siguiendo a John Kautsky, también caracteriza al Imperio romano como un imperio agrario comercializado, en el que la aristocracia dominante no sólo toma el excedente del campesinado, como en el imperio agrario aristocrático tradicional, sino que también toma la tierra del campesinado. Así, mientras un imperio aristocrático tradicional se apropia del trabajo y la productividad de los campesinos, el imperio aristocrático agrario comercializado los priva incluso de su verdadera identidad y dignidad, empujando a un número creciente de campesinos hacia abajo, desde el pequeño propietario, el agricultor arrendatario y el jornalero, hacia el mendigo y el bandido. Ver John Dominic

que, en el mundo grecorromano, las estructuras socio-económicas generales de las ciudades y de las zonas rurales (incluida Judea) estuvieron modeladas por factores análogos durante todo el período de aparición de las primeras comunidades cristianas.³³ En cualquier caso, conviene señalar que los primeros seguidores de Jesús, la primitiva comunidad de Jerusalén y las comunidades de Judea, deben ser históricamente situados en el período anterior a la catástrofe de la guerra judeo-romana (70 d. C.), mientras que las comunidades mesiánicas urbanas que produjeron los evangelios de Mateo y de Juan se sitúan con toda probabilidad en el período posterior al año 70 d. C.³⁴

Durante todo este período la región de Judea se dividía en al menos cuatro grandes zonas (de norte a sur) gobernadas por el procurador, los sacerdotes y la corte real: Galilea, Samaria, Perea y Judea. Galilea era más fértil y rica que Judea, estaba dotada de grandes rutas comerciales y dedicada fundamentalmente a la producción agrícola. Sus clases sociales dominantes eran la nobleza laica y los escribas, que tenían como clases subordinadas a los comerciantes, jornaleros, pescadores y esclavos. Mientras que Judea era menos fértil, más aislada y su vida se concentraba en torno al templo de Jerusalén. Sus clases sociales dominantes eran los sacerdotes, ancianos y escribas, teniendo también como clases subordinadas a los jornaleros, pescadores y esclavos.³⁵ Estos diferentes sectores sociales pertenecían a determinados grupos político-religiosos que sostenían posiciones distintas acerca de la situación del pueblo y del orden social vigente.³⁶ Los más sobresalientes de estos grupos religiosos judíos durante el siglo I fueron los saduceos, los fariseos, los zelotes, los esenios y los bautistas. Los saduceos (Σαδδουκαῖος, los justos o rectos), surgidos aproximadamente en el siglo II a. C., representaban a la nobleza sacerdotal y laica, tenían una actitud favorable al pago de tributos a los imperios extranjeros, se ocupaban de la administración del templo, creían sólo en la *Torá* escrita y no aceptaban la doctrina de la resurrección. Los fariseos (Φαρισαῖος, los separados),

Crossan, *El nacimiento del cristianismo* (Santander: Sal terrae, 2002), 188.

³³ Stegemann, *Historia social...*, 9; 135; 254.

³⁴ Stegemann, *Historia social...*, 140.

³⁵ Esther Miquel Pericás, *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales* (Madrid: Verbo Divino, 2011), 71-90.

³⁶ Joachim Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980), 105-281.

surgidos también en el siglo II a. C., representaban a los comerciantes y artesanos, se oponían a la dominación extranjera (aunque la toleraban), formaban comunidades cerradas con reglas muy estrictas, creían en la *Halaká* oral y pretendían extender las prescripciones de pureza sacerdotal a todo el pueblo. Los zelotes (ζηλωτής, los celosos), surgidos con la dominación romana, representaban a los sectores populares y conformaban grupos armados nacionalistas que luchaban contra la dominación extranjera. Los esenios (εσσηνοί, los piadosos o los terapeutas), surgidos en el siglo II a. C., formaban comunidades enemigas de la dominación extranjera, se apartaban del conjunto de la sociedad y se ocupaban de una literatura apocalíptica centrada en las esperanzas de purificación y salvación. Los bautistas, por último, surgidos ya en la época de Jesús de Nazareth, retomaban la tradición profética judía de denuncia de la corrupción moral y de la opresión del pueblo de Israel. Estos serían muy próximos al movimiento de Jesús, que representará en este contexto una forma nueva de mesianismo orientado hacia el pueblo, con la prédica del establecimiento universal del Reino de Dios (βασιλεία τοῦ θεοῦ).³⁷

En este contexto social general se desarrollaron las situaciones y experiencias que definieron a la comunidad joánica y que, con las modificaciones propias de los acontecimientos posteriores al año 70 d. C., pueden verse reflejadas en el Evangelio de Juan. Luego de la guerra de los judíos contra Roma y de la destrucción del templo de Jerusalén, Judea siguió siendo una provincia romana y Jerusalén se convirtió en sede de una legión romana. Las propiedades de cultivo de la mayoría de los judíos se convirtieron en propiedades del emperador y la mayor parte de los labradores judíos quedaron transformados en arrendatarios. La destrucción del templo puso fin al culto y a muchos deberes religiosos ligados al mismo, cesaron las funciones de los

³⁷ Acerca de las características del mesianismo judío y de su reinterpretación por parte de las comunidades cristianas ver Joseph Coppens, “Le messianisme royal (VI). Jésus et l’accomplissement de l’attente royale messianique”, *Nouvelle Revue Théologique*, Vol. 90/9 (1968): 936-975. También James D. G. Dunn, “Messianic ideas and their influence on the Jesus of history”, en James H. Charlesworth (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 365-381; Marta Alesso, “Mesianismo y política en la Alejandría helenística”, en *6º Coloquio Internacional. Agón: Competencia y Cooperación. De la antigua Grecia a la Actualidad*, http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4007/ev.4007.pdf; John Paul Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico II/1ª parte: Juan y Jesús. El reino de Dios* (Madrid: Verbo Divino, 1999); Gerd Theissen, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores* (Salamanca: Sígueme, 2005), 249-296; Richard Horsley, *La revolución del reino* (Santander: Sal Terrae, 2005).

sacerdotes en el templo, el ministerio del sumo sacerdote y las tareas tradicionales del sanedrín, que tenía su sede en el templo. Por lo que se impuso una renovación de la vida religiosa y social en la que tuvo una gran importancia la superación del «fraccionamiento» existente hasta entonces entre los diversos grupos judíos. El período del judaísmo que comienza a partir de este momento es conocido con el nombre de “judaísmo rabínico” o “judaísmo clásico” y en el curso de su proceso de integración tuvieron lugar exclusiones de grupos judíos que no aceptaban el consenso de la mayoría, entre ellos los grupos seguidores de Jesús. Las tensas relaciones entre la población mayoritaria judía y las comunidades mesiánicas de Jesús encuentran aquí su punto de inicio.³⁸ Los grupos de judíos creyentes en Cristo o mesiánicos no pertenecían al nuevo consenso judío, por el hecho evidente de que no sólo la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios no era compartida por la mayoría de los judíos, sino también porque sus convicciones sobre la explicación de la *Torá*, las normas de la pureza ritual y el sábado, eran interpretadas de manera divergente por las comunidades cristianas. Por lo que estos grupos se excluían de la corriente principal del judaísmo que se estaba reformulando.

De modo que la composición del Evangelio de Juan ha de ser entendida en el marco de este conflicto con el judaísmo en proceso de reestructuración. Lo que significa que en su presentación de Jesús y del judaísmo intervinieron las experiencias que tuvieron los seguidores en el período posterior al año 70 d. C., proyectadas reflexivamente al origen del grupo. Así, el retrato polémico de los “judíos” en general, particularmente característico de Juan —las tensiones entre los partidarios de Jesús y los del Bautista (Jn 3,25; 4,1-3; 5,31-36; 10,40-42), las diferentes reacciones de la población judía con respecto a Jesús (Jn 6,66; 7,10-44; 8,31), el cisma (σχίσμα) que tuvo lugar en el pueblo a causa de Jesús (Jn 7,43; 10,19), el

³⁸ Así, Adele Reinhartz, *Cast Out of the Covenant: Jews and Anti-Judaism in the Gospel of John* (Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2018), ha sostenido incluso que el Evangelio de Juan contiene explícitos elementos de “anti-judaísmo”, es decir, representaciones negativas hacia los judíos, su religión y su liderazgo en la época, que estarían relacionadas con las tensiones propias de la definición de las identidades religiosas emergentes. Sin embargo, creemos que la investigación de Daniel Boyarin ha demostrado que conviene matizar y complejizar las diferencias entre las comunidades cristianas y los judaísmos de la época. Lo que de algún modo se reconoce en Adele Reinhartz, *Befriending The Beloved Disciple: A Jewish Reading of the Gospel of John* (New York: Continuum, 2002), al destacar la elusividad, ambivalencia, ambigüedad y profundidad del cuarto evangelio. Ver especialmente Daniel Boyarin, *Los Evangelios judíos: la historia del Cristo judío* (Bs. As.: Prometeo, 2016).

miedo a los Judíos (Jn 9,22; 12,42; 19,38; 20,19), la simpatía secreta por Jesús de parte de algunos dirigentes del judíos (Jn 3,1; 12,42; 19,38)—, señalaría estos acontecimientos sociales y culturales.³⁹ Pero existe cierta coincidencia entre los estudiosos acerca de la posibilidad de señalar al menos dos etapas en el desarrollo de la comunidad joánica: un período primitivo en que la comunidad se componía mayormente de judíos cuya fe en Jesús asimilaba una cristología relativamente baja y un período posterior en que una cristología más alta (o cristología de la preexistencia) agudizó el conflicto con la mayoría de los judíos.⁴⁰ Aunque cabe destacar que esto no necesariamente supone algún tipo de ruptura en la comunidad, sino más bien que la tradición de la comunidad originaria se convirtió en una fuente de reflexión y de doctrina cuando la comunidad se orientó hacia una cristología más alta. En tal sentido, es posible considerar que las similitudes de Juan con doctrinas de la literatura de Qumran —el dualismo de luz y tinieblas, de verdad y mentira; el príncipe angélico de la luz o espíritu de verdad que conduce a los hijos de la luz en contra de los hijos de las tinieblas; la ley como agua que da vida— evidenciarían estos cambios en la comunidad y la inclusión en ella de esenios y seguidores de Juan Bautista.

Por ello, considerando que los textos de la comunidad son los productos culturales que transmiten las concepciones de su ambiente y reflejan sus condicionamientos,⁴¹ algunos estudiosos han propuesto la comprensión de la conformación y características sociorreligiosas y culturales específicas del cristianismo joánico a partir de los modos en que la propia comunidad concibió su origen e identidad. Así, se ha destacado que el redactor del evangelio manifiesta el fin de la misión de Jesús en cuanto proceso de iniciación del grupo joánico a una nueva forma de vida de orden divino.⁴² Esto se observa ya desde el comienzo del evangelio, en el prólogo, que puede ser considerado como un diseño explícito en el que se condensa una formulación integral del sistema conceptual y simbólico que subyace a la narración posterior, con la cual se entrelaza como un esquema organizador. De esta estructura

³⁹ Stegemann, *Historia social...*, 305. También Jack T. Sanders, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants: The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations* (London: SCM Press, 2012).

⁴⁰ Brown, *La comunidad del discípulo amado: estudio de la eclesiología joánica*.

⁴¹ Adriana Destro y Mauro Pesce, *Antropologia delle origini cristiane* (Bari: Laterza, 2008), 3-17.

⁴² Adriana Destro y Mauro Pesce, *Cómo nació el cristianismo joánico* (Bilbao: Sal Terrae, 2002).

conceptual expuesta en el prólogo se pueden destacar tres puntos principales: a) la identidad de Jesús —Jesús es el Λόγος preexistente de Dios (Jn 1,1-5)—; b) su misión —vino a los suyos (εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν) y no lo recibieron (Jn 1,11)—; c) el resultado de su misión —los que lo recibieron llegaron a ser hijos de Dios (τέκνα Θεοῦ γενέσθαι) y recibieron vida eterna (Jn 1,12-13 y 5,24)—.⁴³ Es decir, el prólogo concibe en términos conceptuales la conformación de la comunidad joánica como una nueva creación que da existencia a lo que debía ser desde el principio. Lo que se ha formado adquiere la forma del nacimiento desde lo alto de aquello que Dios quiso desde el inicio. El escenario social implícito es que el fundador de un nuevo sistema religioso se encuentra ante el rechazo del ambiente cultural dominante y la aceptación por un nuevo grupo fundado directamente por él. Este escenario, con sus consecuentes ideas, se desarrolla a lo largo del evangelio mediante la contraposición simbólica y temporal entre los judaísmos institucionalizados (Jn 5,1: τῶν Ἰουδαίων) y un nuevo sistema religioso naciente (el grupo de Jesús o la comunidad joánica),⁴⁴ tal como se evidencia desde el capítulo 2 hasta el capítulo 19 del evangelio, en una serie ininterrumpida de ocasiones rituales judías (Jn 2,6 y 3,25: purificación; Jn 2,13 y 4,21: peregrinación al templo; Jn 2, 15: sacrificio; Jn 4,20-24: adoración; Jn 2,13 y 4,45: *Pesaj*; Jn 5,1-17: *Shabuot*; Jn 6, 1-70: *Pesaj*; Jn 7,1 - 10,21: *Sukkot*; Jn 10,22 - 11,54: *Hannukah*; Jn 12 hasta 19: *Pesaj*) —aunque no se siga estrictamente la sucesión cronológica de estos ciclos rituales y festividades— resignificadas por los ritos y tiempos internos del grupo de Jesús. En la narración del evangelio el grupo de Jesús, o el del redactor, se define a través de la exclusión del grupo religioso dominante, señalando un distanciamiento constante y alternando los eventos en ambientes religiosos oficiales con desplazamientos del grupo a solas en lugares alejados o cerrados (Jn 6,2-3: la montaña; Jn 7,1: Galilea; Jn 11,54: el desierto; Jn 12-17: el recinto de la cena; Jn 20,19-26: el recinto con “puertas cerradas”). Esta articulación entre la instrucción pública y la privada, que tiene su momento principal

⁴³ Destro y Pesce, *Cómo nació...*, 185.

⁴⁴ En sentido sociológico y antropológico, la comunidad joánica puede entenderse como nuevo sistema religioso en cuanto se trata de un grupo de individuos que comparten una visión del mundo en relación con lo divino y un conjunto coherente de normas y de prácticas conectadas con ella, que resulta diferente a las formas de judaísmo instituidas en su composición (no sólo judíos), en sus revelaciones divinas (proceden de Jesús, Hijo de Dios) y en su praxis ritual (independiente de la judía). Ver Destro y Pesce, *Cómo nació...*, 10-13.

entre los capítulos 13 y 17, durante la última cena,⁴⁵ expresa un proceso iniciático en que Jesús elige (Jn 1,33-51), purifica (Jn 2 - 12) e introduce a los discípulos en una nueva condición (Jn 13,1 - 21).⁴⁶ Este proceso se representa en el evangelio en una estructura articulada de acciones rituales⁴⁷ en tres grandes momentos finales, situados antes de la “hora” (Jn 12,23) de Jesús, durante la “hora” y después de la “hora”. Primero, el gesto del lavado de pies (Jn 13,1-20), acción hospitalaria comúnmente realizada por esclavos y que en el mundo antiguo se asociaba a la entrada o tránsito de fuera a dentro, presenta en Juan un significativo desplazamiento —del lavado por parte de los esclavos en el momento inicial de una reunión al lavado por parte del señor en medio de la reunión— que lo revela como un acto iniciático de inversión modélica de *status* e ingreso a una nueva comunidad con roles equivalentes entre todos sus miembros.⁴⁸ Segundo, la “hora” de Jesús o su arresto, proceso, ejecución y sepultura (Jn 18-19), que representa el momento de la experiencia de impotencia de los discípulos sin su salvador (Jn 15,5), la prueba y la concreción de su identificación con el anonadamiento del propio maestro.⁴⁹ Tercero, las apariciones de Jesús resucitado (Jn 20), exponiendo la realización de las expectativas de salvación en una representación litúrgica, a través de la entrada milagrosa de Jesús vivo en medio de los discípulos, la obtención de la paz prometida mediante el saludo litúrgico performativo reiterado tres veces, la ostensión de los signos de identidad de Jesús en

⁴⁵ Del total de 1786 versículos que conforman el Evangelio de Juan y que relatan cerca de dos años y medio de la vida de Jesús, 313 de ellos (el 17,5%) narran el desarrollo de esta única reunión nocturna. Estas simples cifras por sí mismas ya permiten comprender la importancia que poseería para el redactor esta sección del evangelio.

⁴⁶ La iniciación religiosa —tal como puede observarse en la regla de la comunidad de Qumrán, en la conversión al judaísmo, en el sacerdocio de Isis, en la escuela pitagórica o en el hermetismo— consiste en el proceso de paso hacia una nueva vida a través de acciones rituales ordenadas en ciertas secuencias, cuyas características más frecuentes son la separación del individuo de un grupo de proveniencia, la instrucción y la integración en un nuevo grupo —cabe aclarar, no obstante, que existen formas iniciáticas que tienen como función confirmar un modo de vida preexistente y otras que tienen como función dar inicio a una nueva forma de vida (como en Juan)—. Ver Destro y Pesce, *Cómo nació...*, 55-61, 147-162. También Dodd, *Interpretación...*, 391; Victor Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle: esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins* (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1988); Nagi Edelby, “L'initiation chrétienne: témoignage de l'Église primitive”, *Syria. Archéologie, art et histoire*, 98 (2021): 33-42.

⁴⁷ Acciones rituales en cuanto fórmulas verbales, gestos, posturas del cuerpo y uso de instrumentos dotados de significados específicos con el fin de concretar mediante formas visibles estructuradas ciertas creencias, ideas y principios. Ver Destro y Pesce, *Cómo nació...*, 25.

⁴⁸ Destro y Pesce, *Cómo nació...*, 80.

⁴⁹ Destro y Pesce, *Cómo nació...*, 131.

su cuerpo resucitado, la aflicción convertida en gozo y la culminación de la iniciación constitutiva de la comunidad con la concesión de tres “poderes”: el envío de los discípulos al mundo (Jn 20,21), la transmisión del espíritu (Jn 20,22) y la atribución de la facultad de perdonar los pecados (Jn 20,23).⁵⁰ Así, en el Evangelio de Juan, se explicitan algunas de las exigencias e ideas básicas que caracterizan y distinguen a la comunidad joánica de otros movimientos socioculturales tanto judíos como cristianos: a) la necesidad de un contacto inmediato e interior con Dios; b) la necesidad de nuevas formas asociativas comunitarias; c) la idea de la necesidad de la ayuda divina de Jesús para alcanzar los fines espirituales del individuo y la comunidad; d) la experiencia de estar en el mundo determinada por la oposición entre Dios y lo mundano, con un obrar permanente de Dios.⁵¹

Sin embargo, en estudios recientes se ha destacado la profunda relación existente entre el judaísmo del siglo I y la comunidad joánica, no sólo en lo que respecta al contexto social de la comunidad, sino también en lo que se refiere al pensamiento e incluso a conceptos centrales presentes en el Prólogo del evangelio —que frecuentemente se había considerado como producto de la influencia del helenismo en el pensamiento joánico, excluyendo del helenismo, a su vez, sus componentes judíos—.⁵² En este sentido, se ha propuesto que el prólogo del Evangelio de Juan puede compararse con la literatura exegetica (midrásica) desarrollada en las sinagogas judías de la antigüedad tardía, como el *Targum de Palestina* o el *Targum Neofiti*. En todas las traducciones arameo-palestineses o sinagogaes de las Escrituras el uso del término *Memra* (מִימְרָא o מִימֶר), para traducir términos que en hebreo designan los nombres de Dios, es muy abundante y las funciones que se le asignan al término son idénticas a las que se le asignan al Λόγος o al

⁵⁰ Destro y Pesce, *Cómo nació...*, 136.

⁵¹ Destro y Pesce, *Cómo nació...*, 200.

⁵² Como señala Daniel Boyarin, las dos tendencias predominantes de interpretación del prólogo del Evangelio de Juan durante el siglo XX han rechazado su vinculación con la noción targúmica de *Memra* y lo han relacionado más bien con otras tradiciones. Así, en James Rendell Harris, *The Origin of the Prologue to St John's Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1917), se ha relacionado el prólogo de Juan con los himnos a la Sabiduría del libro de los *Proverbios* (8, 22-31) y con la literatura sapiencial en general (*Eclesiástico* 24; *Baruc* 3, 37 - 4, 1; *Sabiduría*), desvinculándolo de las tradiciones judías posteriores. Mientras que en Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary* y Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1997), se ha relacionado el prólogo con los sistemas y motivos “paganos” (gnósticos y mandeos), entendidos como sistemas alejados del judaísmo. Ver Boyarin, *Espacios fronterizos...*, 181.

δεύτερος θεὸς intermediario entre Dios y la Creación.⁵³ Es por ello que resulta muy probable que el prólogo del Evangelio de Juan se trate no de un himno pagano añadido al cuarto evangelio, sino de un midrash judío sobre Génesis 1 y Proverbios 8,22-31, aplicado a la figura de Jesús. De modo que en Jn 1,1-5 se encontraría una paráfrasis de Génesis 1,1-5 y en el resto del prólogo una expansión cristológica de esta paráfrasis dividida en tres partes: Jn 1,6-8; 1,9-13; 1,14-18.⁵⁴

Ahora bien, lejos de suponer la negación de una novedosa relación de oposición entre la comunidad joánica y los otros judaísmos, la vinculación señalada entre la doctrina joánica del Λόγος y la noción judía de *Memra* confirmaría las ideas ya mencionadas acerca de la resignificación y transformación del judaísmo desarrollada por el pensamiento joánico. Puesto que, aunque la teología del Λόγος pudiese ser también una herencia de los judaísmos precristianos presente también en judaísmos no cristianos de la época, la idea de que este Λόγος se ha hecho carne (ἐνσαρκος) en Jesús el Cristo (Jn 1,14) implicaría una divergencia muy significativa de la *koiné* judía y daría origen al desarrollo del *kerygma* cristiano propio de la comunidad joánica.⁵⁵

De este modo, podemos observar que una de las problemáticas principales en la investigación acerca del cuarto evangelio y de las peculiaridades de la comunidad en la que surgió —y probablemente acerca de la historia del cristianismo como tal—, ha sido determinar si existió una continuidad con los judaísmos previos o bien una ruptura radical con ellos. Buena parte de las discusiones entre los estudiosos se han

⁵³ Existen diversos estudios sobre el llamado “binitarismo” judío pre-rabínico o para-rabínico —la doctrina judeo-helenística de quienes, como Filón de Alejandría, sostenían que entre Dios y el mundo existía una segunda entidad divina llamada Λόγος, *Memra*, *Sophia*, *Metatron*, *Yahoel*, etc.—, pero en este contexto cabe mencionar especialmente Larry Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Edinburgh: T&T Clark, 1998) y Larry W. Hurtado, *Señor Jesucristo: La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 2008). También Alan F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Leiden: Brill, 1977) y Robert Hayward, *Divine Name and Presence: The Memra* (Totowa, N.J.: Allanheld, Osmun & Co, 1981). A propósito de esto, es importante destacar que, como ha observado Charles Harold Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio* (Madrid: Cristiandad, 1978), 266-280, tal noción de Λόγος mediador no se equipara a la noción estoica o platónica de λόγος, ni a la doctrina sapiencial sobre la Sabiduría, sino que se presenta como una síntesis de ellas, característica de las versiones judías y cristianas del medioplatonismo.

⁵⁴ De hecho, en Filón de Alejandría se encuentra también la estrecha conexión entre Λόγος y φῶς que se observa en el prólogo de Juan (Filón de Alejandría, *De migratione Abrahami*, 47-48). Ver Boyarin, *Espacios fronterizos...*, 166-177 y 200.

⁵⁵ Boyarin, *Espacios fronterizos...*, 177. Esto tendría como consecuencia que el judaísmo rabínico insistiera en la *Tora* como reemplazo del Λόγος (Boyarin, *Espacios fronterizos...*, 225).

centrado en establecer cuáles serían y de dónde procederían los elementos que conectarían al pensamiento joánico con otras tradiciones, oscilando entre su vinculación con fuentes e influencias judías o no judías. Esta discusión remite a un problema filosófico mucho más amplio, relativo a la continuidad o discontinuidad histórica, que ha sido intensamente debatido al menos desde el siglo XIX. En este contexto, la filosofía de la historia hegeliana implicó una fuerte afirmación de la continuidad histórica que resultó muy influyente en el pensamiento histórico y filosófico posterior.⁵⁶ Hasta que en el siglo XX se comenzara a insistir en que la historia no posee una continuidad ontológica —que supondría la actividad sintética de un sujeto humano que le otorgaría sentido a la experiencia histórica—, sino que el movimiento de los procesos descritos por el historiador encuentra límites, rupturas y puntos de inflexión, propios de la construcción social de las formaciones discursivas y de la discontinuidad que se produce entre ellas, que no correspondería reconducir a una unidad ininterrumpida.⁵⁷ Sin pretender aquí justificar o adoptar de forma concluyente una posición a propósito de este problema, cabe afirmar que en el caso específico de la comunidad joánica es posible observar tanto sorprendentes líneas de continuidad con tradiciones previas, como puntos de ruptura que no necesariamente se pueden reducir a repeticiones propias de un proceso continuo subyacente. En este sentido, se podría considerar que en el culto a la persona de Jesús, concebido como Λόγος de Dios, se presenta como el más evidente punto de ruptura con las

⁵⁶ Para Hegel el proceso histórico es la actividad continua del Espíritu que se desarrolla siguiendo una sucesión ordenada de superaciones a través de las diversas transformaciones históricas: “La consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia— espíritu uno, cuya naturaleza es una y siempre la misma, y que explicita esta su naturaleza en la existencia universal”. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid: Alianza, 1980), 44.

⁵⁷ Ver, por ejemplo, Michel Foucault, *La arqueología del saber* (Bs. As.: Siglo XXI, 2002), 14-15 y 292: “Para la historia en su forma clásica, lo discontinuo era a la vez lo dado y lo impensable: lo que se ofrecía bajo la especie de los acontecimientos dispersos (decisiones, accidentes, iniciativas, descubrimientos), y lo que debía ser, por el análisis, rodeado, reducido, borrado, para que apareciera la continuidad de los acontecimientos. La discontinuidad era ese estigma del desparramamiento temporal que el historiador tenía la misión de suprimir de la historia, y que ahora ha llegado a ser uno de los elementos fundamentales del análisis histórico. [...] La arqueología no considera el continuo como el dato primero y último que debe dar cuenta del resto; considera, por el contrario, que lo mismo, lo repetitivo y lo ininterrumpido no constituyen un problema menor que las rupturas; para la arqueología, lo idéntico y el continuo no son los que hay que buscar al final del análisis; figuran en el elemento de una práctica discursiva; obedecen ellos también a las reglas de formación de las positivities; lejos de manifestar esa inercia fundamental y tranquilizadora a la cual nos gusta referir el cambio, son ellos mismos activa, regularmente formados”.

tradiciones judías y no judías previas —por supuesto habría otros, como la desterritorialización radical del hecho religioso (Jn 4,21)—, sin que esto suponga la anulación completa de ciertas complejas líneas de continuidad en otros aspectos de la conformación del pensamiento joánico, tales como la doctrina acerca del rol del Λόγος en la Creación divina e incluso la posibilidad misma de la encarnación de la divinidad.

I. 4. El aspecto teológico-filosófico y sus implicancias: nociones teológicas principales

Existe un amplio consenso entre los estudiosos del Evangelio de Juan acerca de la existencia de tópicos teológicos en el texto e incluso acerca de algunos de aquellos tópicos que se podrían considerar principales. Siguiendo las exposiciones que ofrecen Raymond Brown⁵⁸, Dwight Moody Smith⁵⁹, Charles Harold Dodd⁶⁰, Rudolf Schnackenburg⁶¹ y otros estudiosos ya clásicos de la teología joánica, el pensamiento teológico de Juan podría caracterizarse, a grandes rasgos, por el modo en que se concibe a Dios, a Jesús y a la escatología. De la perspectiva teológica de Juan acerca de estos temas se derivan a su vez múltiples ideas sobre el Reino, la filiación, el Espíritu o Paráclito (παράκλητος), la resurrección, la ecclesiología, los sacramentos, etc. Por ello, aunque no es nuestro objetivo realizar aquí una exposición de la teología joánica, conviene mencionar algunas de las características elementales del modo en que se concibe a Dios, a Jesús y a la escatología en Juan, con el objeto de destacar algunas de las particularidades de la dimensión teológica del cuarto evangelio.

Como han señalado algunos expertos, el modo en que se concibe a Dios en el Evangelio de Juan a menudo no fue tan estudiado como otras temáticas de este evangelio hasta hace algunos años.⁶² Esto se ha debido mayormente al carácter

⁵⁸ Brown, *El Evangelio según Juan*.

⁵⁹ Dwight Moody Smith, *The Theology of the Gospel of John* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995).

⁶⁰ Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio*.

⁶¹ Rudolf Schnackenburg, *El Evangelio según Juan*.

⁶² Esta relativa escasez de estudios acerca de Dios en el Nuevo Testamento fue señalada hace tiempo por Nils Dahl, "The Neglected Factor in New Testament Theology", *Reflection*, 73 (1975): 5-8. No obstante, hoy contamos ya con importantes estudios a propósito de Dios en el Evangelio de Juan,

notoriamente cristológico de la reflexión teológica propia del cuarto evangelio.⁶³ No obstante, el Evangelio de Juan presenta una caracterización de Dios que posee rasgos propios en comparación con los otros evangelios y que resulta especialmente importante.⁶⁴ Entre las caracterizaciones de Dios como “Uno”, “Creador”, “Señor supremo”, “Juez justo” o “Misericordioso”, propias de la tradición judía de la época, se destaca en el Evangelio de Juan la consideración de Dios como “Padre”.⁶⁵ Esto se observa claramente en la cantidad de veces que es posible encontrar el término “Padre” en el Evangelio de Juan. La palabra “Dios” (θεός) aparece en Juan 108 veces y la palabra “Padre” (πατήρ, πατρός, etc.), para referirse a Dios, se encuentra 120 veces, lo que supone una mayor cantidad de menciones que en el conjunto de los otros evangelios. La primera mención de Dios como Padre se encuentra ya en el prólogo (Jn 1,14) para referirse a Jesús, el Logos, como Unigénito (μονογενής) de Dios Padre.⁶⁶ Esto señala que en Juan la idea de Dios debe considerarse principalmente desde la perspectiva de la figura de Jesús como hijo de Dios y como revelación del Padre. En este sentido, podría afirmarse que también el modo de concebir a Dios es cristológico en el Evangelio de Juan, puesto que el modo de presentar a Dios sería la propia presentación de Cristo como Hijo de Dios.⁶⁷ El

entre los cuales se pueden citar a modo de ejemplo: M. M. Thompson, ““God's Voice You Have Never Heard, God's Form You Have Never Seen”: The Characterization of God in the Gospel of John”, *Semeia*, 63 (1993): 177-204; P. W. Meyer, “The Father: The Presentation of God in the Fourth Gospel”, en R. A. Culpepper y C. C. Black, eds., *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1996), 255-273; F. Tolmie, “The Characterization of God in the Fourth Gospel”, *JSNT*, 69 (1998): 57-75; Adele Reinhartz, “Father as Metaphor in the Fourth Gospel”, *Semeia* 85. *God The Father in The Gospel of John* (1999): 1-11; Birger Olsson, “*Deus semper maior?* On God in the Johannine Writings”, en Johannes Nissen y Sigfred Pedersen, eds., *New Readings in John: Literary and Theological Perspectives. Essays from the Scandinavian Conference on the Fourth Gospel* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 143-171; Marianne Meye Thompson, *The God of the Gospel of John* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2001); Joshua J. F. Coutts, *The Divine Name in the Gospel of John: Significance and Impetus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017).

⁶³ Así, Moody Smith, por ejemplo, incluso afirma que “[...] sería un error comenzar una presentación de la teología joánica con la doctrina de Dios, porque esa doctrina se ha formado, o reformado, sobre la base de la revelación de Dios en Jesucristo. Por tanto, el único punto de partida viable es Jesucristo mismo, o la presentación de Él en el Evangelio de Juan”, ver Moody Smith, *The Theology...*, 80.

⁶⁴ Así, para Zumstein, la cuestión de Dios es la cuestión central de la cristología joánica. Ver Jean Zumstein, “Quand l'exégète rencontre le manuscrit: le P66”, en Claire Clivaz y Jean Zumstein, eds., *Reading New Testament Papyri in Context* (Leuven: Peeters, 2011), 221-239.

⁶⁵ No obstante, cabe señalar que también son muy importantes para el pensamiento joánico las definiciones de Dios como espíritu (Jn 4,24: ὁ θεὸς πνεῦμα ἐστίν), luz (1 Jn 1,5: ὁ θεὸς φῶς ἐστίν) y amor (1 Jn 4,8 y 16: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν), como veremos posteriormente.

⁶⁶ Marianne Meye Thompson, *The God...*, 57.

⁶⁷ P. W. Meyer, “The Father: The Presentation of God in the Fourth Gospel”, en R. Alan Culpepper y C. C. Black, eds., *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith* (Louisville, KY:

contenido de la revelación de Dios sería Cristo mismo y no habría otro misterio de lo divino más que la vida y muerte de Cristo, pues conocemos a Dios por Cristo y como Padre de Cristo. Pero Cristo es quien ha sido *enviado* (ἀποστέλλειν)⁶⁸ por el Padre y quien cumple la voluntad del Padre. Pese a la importancia de la relación entre el Hijo y el Padre, esta misma relación supone una distinción que se mantiene a lo largo del evangelio. Por ello es importante comprender también en este evangelio el sentido y alcance de la consideración del Hijo como emisario o enviado de Dios.

Si bien Jesús en los otros evangelios es denominado también como “el que viene” (ὁ ἐρχόμενος), es en el Evangelio de Juan donde este título mesiánico adquiere su mayor relieve.⁶⁹ Jesús en el cuarto evangelio es ante todo el Mesías (μεσσίας) enviado por Dios, aunque este término no sea comprendido del mismo modo por todos los actores del evangelio. Ninguno de los otros evangelios expone una preocupación tan grande por la naturaleza del mesianismo, ni realiza una revisión tan explícita y radical del mismo.⁷⁰ La presencia de Jesús en el mundo es descrita como cumplimiento de las expectativas mesiánicas ya desde el prólogo del evangelio (Jn 1,12). Al comienzo del Evangelio, Juan el Bautista niega que él mismo sea el Cristo (Jn 1,20) y saluda a Jesús como el Cordero de Dios (Jn 1,29,36) y el Hijo de Dios (Jn 1,34). Cuando sus discípulos siguen a Jesús, Andrés encuentra a su hermano Simón y le anuncia a Jesús como el Mesías o Cristo (Jn 1,41). Luego Felipe aclara que este Mesías es aquel de quien hablaron Moisés y los profetas (Jn 1,45). También la mujer samaritana llega a la conclusión de que Él es el Mesías (Jn 4,29).⁷¹ Posteriormente Jesús se retira de la multitud por temor a que lo hagan rey (Jn 6,15). La multitud de Jerusalén se pregunta si Jesús es el Cristo y algunos así lo creen (Jn 7,31-40), aunque

Westminster/John Knox Press, 1996), 255.

⁶⁸ La importancia en el cuarto evangelio de la noción del Hijo como “enviado” ha dado lugar a la llamada *Gesandtenchristologie* de Juan, ver Walter Bauer, *Das Johannesevangelium* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1933), 58-60. El hecho de que el Hijo sea considerado como enviado por el Padre desde la eternidad es especialmente relevante para sostener también la preexistencia del Hijo antes de la creación del mundo, tal como se observa en Jn 1,1 y Jn 17,5.

⁶⁹ La relevancia que adquieren los títulos mesiánicos de Jesús en el Evangelio de Juan es una de las razones por las que se lo ha considerado una respuesta a las controversias con los judíos que no aceptan a Jesús como Mesías. Ver C. H. Dodd, *Interpretación...*, 233.

⁷⁰ Moody Smith, *The Theology...*, 102 y ss.

⁷¹ Lo que probablemente ella entendería más precisamente como el *Taheb* (el que vuelve, el restaurador), considerando que la teología samaritana se oponía a las pretensiones de la dinastía davídica y de Jerusalén. Ver John Bowman, “The Fourth Gospel and the Samaritans”, *Samaritan Studies. Bulletin of the John Rylands Library*, Vol. 40 (1957-58), 298-329.

las autoridades lo rechazan (Jn 7,45-49). Las autoridades llegan a amenazar con expulsar de la sinagoga a cualquiera que confiese que Jesús es el Mesías (Jn 9,22) y los judíos le preguntan si Él es el Cristo (Jn 10,24). Marta expresa abiertamente su creencia de que Jesús es el Cristo (Jn 11,27). Jesús entra en Jerusalén como una figura real mesiánica (Jn 12) y se dice que muchas de las autoridades creían en Jesús, pero no lo confesaban por temor a ser expulsados de la sinagoga (Jn 12,42). Finalmente, el tema de su realeza se convierte en tema principal del relato de la pasión y se desarrolla allí mucho más claramente que en los otros evangelios, especialmente en el diálogo entre Jesús, Pilato y los judíos (Jn 18,28-19). Pilato se abstiene de crucificar al rey de los judíos, pero los judíos afirman que sólo César puede ser su rey (Jn 19,15). Pilato cuelga de la cruz de Jesús la inscripción “Jesús de Nazaret, el Rey de los judíos” en hebreo, latín y griego, mientras los judíos protestan (Jn 19,20-22). Así, Jesús es ejecutado como rey y hasta el final del Evangelio se afirma la creencia de que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios (Jn 20,31). Sin embargo el mesianismo de Juan ya no es exactamente el mesianismo de la tradición judía previa y supone un cierto desplazamiento en relación con ella, se trata de un nuevo modo de entender la figura del Mesías. El Mesías o Ungido del cuarto Evangelio es el cumplimiento escatológico de la expectativa bíblica, pero esto ya no supone la restauración de la realeza davídica y de la independencia de Israel, como la tradición mesiánica judía esperaba. Porque ahora el Mesías es también el crucificado y el resucitado, y precisamente porque “fue” y “es” debe ser considerado sin dudas el Mesías: Él es el Λόγος preexistente de Dios descendido de los cielos (Jn 1,1; Jn 3,13; Jn 17,5), hecho carne (Jn 1,14), muerto y resucitado para atraer hacia sí a todos los hombres (Jn 12,32) y otorgarles así la salvación que es la vida eterna (Jn 11,25). Es por ello que se ha sostenido que el Evangelio de Juan expone una “cristología más alta”, en la cual se insiste especialmente sobre el *status* divino de Jesús y se aplica el término θεός a todas las etapas de la existencia de Jesús: al Λόγος pre-existente (Jn 1,1), al Λόγος encarnado (Jn 1,18) y a Jesús resucitado (Jn 20,28).⁷²

Este nuevo modo de concebir la figura del Mesías, desde una perspectiva universal y

⁷² Brown, *La comunidad...*, 43 y ss. Como bien señala Brown, ya Orígenes había advertido esto, cuando en *Clo* I, IV, 22 afirmaba acerca de los otros evangelios y la divinidad de Jesús: “Ninguno de ellos mostró su divinidad de una manera tan absoluta como Juan”. Ver también Moody Smith, *The Theology...*, 86.

no meramente nacional, supone también un nuevo modo de interpretar la expectativa escatológica de la tradición. Si la salvación era considerada previamente de modo predominantemente “horizontal”, es decir, como una salvación en y a través del curso de la historia (de Israel) —Dios guía a los hombres hacia la culminación del acontecer histórico—, la salvación en el Evangelio de Juan ya no será exclusivamente “horizontal”, sino eminentemente “vertical”, es decir, el Hijo de Dios descenderá de lo alto para liberar a los hombres del dominio de la existencia terrena.⁷³ Como se ha señalado previamente, la concepción del Hijo unigénito (μονογενής) como “enviado” del Padre para la salvación de los hombres, constante en el Evangelio de Juan, conlleva un contraste permanente entre dos dimensiones: una dimensión celestial y una dimensión terrenal (Jn 3,31; Jn 8,23). La presencia de ambas dimensiones de la salvación, que podrían considerarse como una combinación de concepciones helenísticas y hebreas,⁷⁴ tal vez se observaría también en el modo de referirse a la idea de βασιλεία τοῦ θεοῦ, en algunos casos como escatología realizada en el ministerio de Jesús (Jn 3,19; Jn 5,24) y en otros casos como una escatología apocalíptica (aunque reinterpretada) en la que Dios intervendría y pondría fin a la historia (Jn 5,28-29; Jn 6,39-40).⁷⁵ A lo que se puede añadir que la meta escatológica principal y la esencia misma de la salvación radicarán para Juan, con mayor preeminencia que en los otros evangelios, en la vida eterna (ζωή αἰώνιος), entendida como vida de Dios y única vida real: Jesús es la vida (Jn 11,25-26) y quien lo recibe proviene (ἐγεννήθησαν) de Dios (Jn 1,13).⁷⁶

⁷³ Brown, *El Evangelio...*, 147. Esta misma característica del pensamiento joánico, retomada por Orígenes, será la que permitirá afirmar a Taubes que en Orígenes la escatología se aparta del espectáculo del final del mundo para desplazarse hacia el interior del drama del alma en la dinámica del ser. Ver Jacob Taubes, *Escatología occidental* (Bs. As.: Miño y Dávila, 2010), 100-106.

⁷⁴ Brown, *El Evangelio...*, 149. Debido a esta presencia simultánea de un aspecto “vertical” y otro “horizontal” en la escatología joánica es que, para Brown, una interpretación gnóstica de Juan no haría justicia a la totalidad de este Evangelio.

⁷⁵ Para algunos estudiosos el motivo de la escatología final sería una formulación temprana del pensamiento joánico —como Marie-Émile Boismard, “L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques”, *Revue Biblique*, 68 (1961): 507-524—, mientras que para otros sería una formulación tardía —como Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1981), 455—. Para un análisis de esta discusión, ver Brown, *El Evangelio...*, 149-156.

⁷⁶ De ahí que algunos miembros de la comunidad joánica llegaran a pensar que el discípulo amado no moriría (Jn 21,23). Ver Moody Smith, *The Theology...*, 150.

I. 5. El aspecto teológico-filosófico y sus implicancias: fe y filosofía

Sin embargo, a diferencia de lo que sucede con estas ideas teológicas generales del Evangelio de Juan, afirmar que también es posible encontrar ciertas nociones filosóficas en el cuarto evangelio y señalar algunas de ellas, requiere que expongamos previamente las razones por las cuales consideramos posible tal afirmación.⁷⁷ Para ello nos remitiremos a dos series de argumentos diferentes, que brindan razones para considerar los distintos aspectos filosóficos de un texto como el Evangelio de Juan. Por un lado, expondremos algunos de los argumentos o contribuciones acerca del aspecto filosófico de la revelación cristiana que podríamos denominar “antiguos” (patrísticos), procedentes especialmente de Orígenes, pero también de Justino —sólo como ejemplo que permite evidenciar que tales ideas no se encuentran en un único pensador de la época—,⁷⁸ y, por otro lado, presentaremos algunos de los argumentos o contribuciones que podríamos denominar modernos o contemporáneos, sustentados en pensadores modernos y en estudiosos actuales. De este modo esperamos evidenciar el alcance filosófico de un texto como el de Juan, que hace posible considerar desde múltiples puntos de vista filosóficos

⁷⁷ La discusión acerca de los posibles aspectos filosóficos del Evangelio de Juan, frecuentemente centrada en la idea de λόγος, ha sido reiterada. A propósito de ello, como ha señalado Gitte Buch-Hansen, *It is the Spirit that Gives Life: A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel* (Berlin/New York: De Gruyter, 2010), 4, la exégesis joánica de la primera mitad del siglo XX se caracterizó por el consenso de que la visión del mundo del cuarto evangelio no era filosófica. En este sentido, el artículo de Adolf von Harnack, “Über das Verhältniß des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk”, *ZTK* 2 (1892): 189-231, dejó firmemente de lado las referencias filosóficas que habían caracterizado a la exégesis durante el siglo XIX, afirmando que el cuerpo del Evangelio de Juan no proveía material para la identificación entre Cristo y el concepto metafísico alejandrino de λόγος. Hasta que, durante la segunda mitad del siglo XX, especialmente a partir de la publicación en 1953 del estudio de Charles Harold Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio* (Madrid: Cristiandad, 1978), se reconociera la relación entre Juan y las doctrinas estoicas y platónicas sobre el λόγος, iniciando así una nueva etapa en el estudio de las conexiones entre el cuarto evangelio y la filosofía.

⁷⁸ La elección de Justino y Orígenes como pensadores representativos en este sentido se debe a la especial relevancia de ambos, tanto para el cristianismo antiguo como para la posteridad, dado que Justino, como ha señalado Francisco García Bazán, puede ser considerado el primer filósofo católico, mientras que Orígenes, según muchos estudiosos, es el pensador cristiano más importante e influyente de la antigüedad. No obstante, entendemos que no se trata, evidentemente, de los únicos pensadores de este período que podrían incluirse en estas consideraciones, las obras de Ireneo de Lyon o de Clemente de Alejandría, por ejemplo, también son muy importantes en este sentido, aunque no resulte posible ocuparse de ellas en esta exposición. Ver Francisco García Bazán, “Justino de Roma, el primer filósofo católico”, *Teología y Vida*, Vol. LII (2011), 11-34 y Hans Küng, *Grandes pensadores cristianos* (Madrid: Trotta, 1995), 48. También Leszek Misiarczyk, “The Influence of Justin Martyr on Origen's Argumentation in Contra Celsum”, en *Origeniana Decima. Origen as Writer*, ed. por Sylwia Kaczmarek, Henryk Pietras y Andrzej Dziadowiec (Leuven: Peeters, 2011), 251-265.

(cosmológicos y antropológicos) algunos de los que podrían ser sus conceptos más relevantes desde la perspectiva de nuestra indagación.

I. 5. a. Contribuciones patrísticas acerca de la relación entre filosofía y fe cristiana

Como ha señalado Pierre Hadot, la filosofía griega y el cristianismo tienen su punto de encuentro tanto en el hecho de que una y otro se presentan como estilos de vida o modos de ser estrechamente vinculados con una práctica exegética, como también en la centralidad que posee la noción de λόγος para ambos, especialmente a partir del prólogo del Evangelio de Juan.⁷⁹ Ya los pensadores emergentes proto-ortodoxos y heterodoxos de los primeros siglos de nuestra era advirtieron las posibles conexiones filosóficas del prólogo del Evangelio de Juan y no dudaron de hacer uso de ellas en sus consideraciones acerca del mensaje cristiano.⁸⁰

Esta relación entre la filosofía⁸¹ y los textos de los evangelios fue ya claramente señalada por Justino Mártir, quien no sólo se definió a sí mismo como filósofo y fue

⁷⁹ Ver Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* (México, D. F.: FCE, 1998), 257-273: “Debido a la ambigüedad de la palabra Logos fue posible una filosofía cristiana. Desde Heráclito, la noción de Logos era un concepto central de la filosofía griega, en la medida en que podía significar al mismo tiempo ‘palabra’, ‘discurso’ y ‘razón’. En particular, los estoicos imaginaban que el Logos, concebido como fuerza racional, era immanente al mundo, a la naturaleza humana y a cada individuo. Por eso, al identificar a Jesús con el Logos eterno y el Hijo de Dios, el prólogo del *Evangelio de Juan* permitía presentar al cristianismo como filosofía”.

⁸⁰ Ver Maurice F. Wiles, *The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), 99. Utilizamos aquí la expresión “proto-ortodoxos” o “iglesia mayoritaria” porque es un uso frecuente para referirse a algunos de los grupos protagónicos del cristianismo emergente, pero entendemos que el cristianismo pre-niceno es un fenómeno heterogéneo con diversos exponentes relacionados con la figura de Jesús de Nazaret. Al respecto, ver por ejemplo, Gerard P. Luttikhuisen, *La pluriformidad del cristianismo primitivo* (Córdoba: El Almendro, 2007).

⁸¹ Somos conscientes de las dificultades que supone la definición de “filosofía” y no pretendemos introducir aquí una definición restrictiva de la misma. Por ello, en una primera aproximación, sólo nos referimos aquí a la filosofía en sentido amplio, como un discurso conceptual y argumentativo “sin prevenciones” —es decir, sin limitaciones establecidas por ninguna autoridad— acerca de los problemas generales del ser, el conocimiento, la moral, etc., o bien, como señalara Platón en su *Carta séptima*, 341c, 5-6, un saber que no puede ser encerrado en fórmulas (μαθήματα). No obstante, esperamos que en el transcurso de la exposición de los pensadores estudiados se perfile de modo más específico aquello que debe entenderse en cada caso como filosofía. Para una caracterización más amplia del saber filosófico entendido como ejercicio de la razón sin prevenciones, ver Remo Bodei, *La chispa y el fuego. Invitación a la filosofía* (Bs. As.: Nueva Visión, 2006), 19 y ss. Sobre la filosofía como saber sin fórmulas, ver Miguel Morey, “Nacimos griegos”, en Jesús Hernández Alonso, Xavier Pericay Hosta y Álvaro Delgado Gal, eds., *La universidad cercada: Testimonios de un naufragio* (Barcelona: Anagrama, 2013), 247-266.

considerado como tal por escritores cristianos posteriores, sino que estableció por primera vez de forma explícita una estrecha relación entre filosofía y fe cristiana.⁸² Así, tanto en el *Diálogo con Trifón*⁸³ como en la *Apología*,⁸⁴ Justino procura exponer el pensamiento cristiano como una forma de culminación de la filosofía griega, la única filosofía segura y provechosa que puede ofrecer el conocimiento de la verdad (τοῦ ἀληθοῦς ἐπίγνωσις)⁸⁵ y la felicidad (εὐδαιμονία):

Luego, dialogando conmigo mismo sobre sus palabras, descubrí que esta era la única filosofía segura y provechosa. Por lo tanto, es de este modo y por esta causa que yo, por mi parte, soy filósofo. Y me gustaría que todos, adoptando las mismas aspiraciones que yo, se aproximen a las palabras del Salvador. Porque ellas tienen, en sí mismas, un cierto poder para despertar el temor, y son suficientes para inquietar a quienes se apartan del camino recto, mientras le ofrecen el descanso más dulce a quienes se aferran a ellas.⁸⁶

Para explicar esto, Justino expone en el *Diálogo con Trifón* un conjunto de razones que también se encontrarán en la *Apología*, en el marco de la discusión sobre la herejía (αἵρεσις) y la divina filosofía (φιλοσοφίαν θεῖαν)⁸⁷. El argumento principal de Justino será que el conocimiento de la verdad y del bien, propios de la filosofía, tendrá como fin el conocimiento de Dios, puesto que Dios es la fuente de toda verdad y de todo bien (y, por consiguiente, también la fuente de la filosofía). Este argumento es sostenido por Justino en el marco de la descripción de su itinerario infructuoso entre los filósofos y sus ideas (estoicos, epicúreos, peripatéticos, escépticos), hasta el punto en que logra conocer a los pitagóricos y los platónicos, cuya filosofía es la más adecuada para el conocimiento de Dios, aunque aún insuficiente. A partir de este punto surge la necesidad de culminar este itinerario con el hallazgo de la más divina filosofía, aquella cuyos adeptos son santos y profetas que han tomado contacto con el

⁸² Para esta exposición de la relación entre el pensamiento de Justino y la filosofía seguimos el análisis del tema presentado en el artículo de Francisco García Bazán, “Justino de Roma, el primer filósofo católico”, *Teología y Vida*, Vol. LII (2011), 11-34.

⁸³ Philippe Bobichon, ed., *Dialogue avec Tryphon: édition critique*, Vol. 1 (Fribourg: University of Fribourg, 2003).

⁸⁴ Charles Mounier, ed., *Apologie pour les chrétiens. Introduction, traduction et commentaire* (Paris: Cerf, 2006).

⁸⁵ I Tim 2, 4; II Tim 2, 25; II Tim 3, 7; Tit 1, 1; Hebr 10, 26.

⁸⁶ Justino, *Diálogo con Trifón*, 8, 1-2.

⁸⁷ Justino, *Apología*, II, 12, 5.

Λόγος de Dios, es decir, la filosofía que se encuentra en la palabra sagrada de las Escrituras. Sólo en este Λόγος resultará posible encontrar la filosofía en su plenitud y no ya un mero aspecto parcial de ella, pues es en virtud de la posesión del Λόγος divino que se puede vivir conforme a la razón y a la verdad en sentido pleno.⁸⁸

No obstante, tal modo de entender la relación entre filosofía y teología no sería una contribución exclusiva de Justino. Es especialmente en Platón (*República*, 379a) donde encontramos por primera vez de forma explícita esta asociación general entre filosofía y teología (θεολογίας)⁸⁹, resultado de concebir a la teología como un discurso verdadero acerca de lo divino, que debe representar al dios *como realmente es* (οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν)⁹⁰. Pero sí es un aporte propio de Justino su modo de vincular estas consideraciones procedentes de la filosofía griega con el cristianismo, puesto que con él comenzará una tradición de reflexión explícita sobre la complementariedad entre filosofía y revelación cristiana (teología revelada), que concibe a esta última como consumación de la filosofía —tradición cuyos alcances se proyectarán incluso hasta nuestros días—.

Por su parte, Orígenes, continuando con esta línea de reflexión propia de la época —especialmente importante en la ciudad de Alejandría—, ofrecerá una amplia justificación de la relación entre la filosofía y los textos de las Escrituras, tanto en su

⁸⁸ Justino, *Apología*, II, 8, 1-3: “Aquellos que siguieron las doctrinas de los estoicos, porque son excelentes, al menos en su discurso ético, como también lo ha sido el de los poetas, en parte, en virtud de la semilla del Logos implantada en todo el género humano, sabemos que han sido odiados y muertos: Heráclito, como dijimos antes, y Musonio, en nuestro tiempo, y otros también. 2. En efecto, como ya lo explicamos, los demonios siempre trabajan para hacer odiosos a todos aquellos que, del modo que sea, se esforzaron por vivir según la razón y huir del mal. 3. Nada hay de sorprendente, entonces, si los demonios, que nosotros acusamos, se ocupan de hacer odiosos con mayor empeño a aquellos que se esfuerza por vivir, no ya según una participación en el Logos seminal [σπερματικοῦ Λόγου], sino según el conocimiento y la contemplación del Logos total [παντός Λόγου], es decir de Cristo; ellos recibirán el justo castigo y los tormentos que merecen, aprisionados en un fuego eterno”. Ver también I, 46, 3-4 y II, 13, 3.

⁸⁹ Existe una discusión acerca del sentido que debe otorgársele al término θεολογίας en Platón que se puede resumir en dos grandes posiciones al respecto, una posición, que se encuentra expuesta en Werner Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1953), sostiene que el término debe entenderse como “filosofía primera” (ἡ πρώτη φιλοσοφία), otra posición, expuesta principalmente en Victor Goldschmidt, *La religion de Platon* (Paris: PUF, 1949) y especialmente en Victor Goldschmidt, “Théologia”, *Revue des Études Grecques*, 63 (1950), 20-42, sostiene que el término debe entenderse más bien como “mitología” (μυθολογία). Para un análisis más detallado de esta problemática ver Gerard Naddaf, “Plato's Theologia Revisited”, *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 198 (1995), 1-17. Sobre el término teología ver también Christoph Marksches, *Christian Theology and Its Institutions in the Early Roman Empire. Prolegomena to a History of Early Christian Theology* (Texas: Mohr Siebeck-Baylor University Press, 2015), 1-20.

⁹⁰ Platón, *República*, II, 379a.

reflexión sobre la exégesis espiritual de los textos y la comprensión de la fe, como en el propio despliegue de su pensamiento acerca de muchos aspectos del mensaje cristiano.⁹¹ Como ha señalado Samuel Fernández,⁹² Orígenes manifiesta tanto la preocupación por ofrecer una exposición de la fe que resulte adecuada a los cristianos ilustrados, como la convicción de que el mensaje de la fe se encuentra en perfecta armonía con las afirmaciones de la razón y que incluso constituyen en conjunto un mismo *corpus* orgánico. La preocupación por una presentación de la fe adecuada a los cristianos ilustrados es expresada claramente por Orígenes:

Pero ahora, con el pretexto de un conocimiento [más profundo], los heterodoxos se levantan contra la Santa Iglesia de Cristo y producen tratados, formando una multitud de libros que prometen una explicación de los escritos evangélicos y apostólicos. Si nosotros guardamos silencio y no les oponemos la doctrina verdadera y saludable, se harán dueños de las almas ávidas que, por falta de un alimento liberador, tomarán con apresuramiento estos alimentos prohibidos, verdaderamente impuros y abominables. He aquí la razón por la cual, me parece necesario que si alguien puede ocuparse solícitamente en favor de la doctrina de la Iglesia y refutar a los manipuladores de la pretendida gnosis, se levante para oponer a las invenciones de los heréticos la sublimidad de la predicación evangélica [...].⁹³

⁹¹ El problema de la relación entre fe y filosofía en el pensamiento de Orígenes ha sido ampliamente estudiado y sigue siendo objeto de análisis y controversias. Frecuentemente los estudiosos han oscilado entre considerar a Orígenes como filósofo y creyente a la vez (Koch) o predominantemente como creyente que utiliza la filosofía de modo meramente instrumental (Daniélou, Crouzel). No obstante, actualmente la relación entre fe y filosofía en Orígenes se considera cada vez más como una compleja relación de confluencia. Un claro ejemplo de la vigencia de esta problemática en los estudios origenianos se observa en el título de la reciente conferencia *Origeniana Tertia Decima*, realizada en la ciudad de Münster (Alemania) en el mes de agosto de 2022: *Origen and Philosophy. A Complex Relation*. A propósito de este tema ver Jean Daniélou, *Origène* (Paris: La Table Ronde, 1948); Hal Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (Berlin, Leipzig: De Gruyter, 1932); Henri Crouzel, *Origène et la philosophie* (Paris: Aubier, 1962); Joseph Trigg, *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church* (Atlanta: John Knox Press, 1983); Rôbert Somos, “Christianity as Practical Philosophy in Origen”, en *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of His Time*, ed. por György Heidl y Rôbert Somos (Leuven: Peeters, 2009), 327-336; Joseph Stephen O’Leary, *Christianisme et philosophie chez Origène* (Paris: Les éditions du Cerf, 2011); Vito Limone, *Origene e la filosofia greca: Scienze, testi, lessico* (Roma: Morcelliana, 2018). Posteriormente nos referiremos más específicamente a la problemática del vínculo entre el pensamiento de Orígenes y la filosofía platónica.

⁹² Samuel Fernández, “El encuentro entre filosofía y revelación en el *De principiis* de Orígenes”, *Revista Philosophica*, 43-44 (2013), 121-136.

⁹³ *Clo*, V, VIII. Para el texto griego de esta obra ver Origène, *Commentaire sur saint Jean*, Tome I-V, ed. Cecile Blanc (Paris: Les Editions Du Cerf, 1966-1992). Para la traducción al español ver Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan*, trad. Patricia Ciner (Madrid: Ciudad Nueva, 2020).

De modo que el alejandrino asumirá la tarea de ofrecer una presentación de la fe que resulte satisfactoria a aquellos que no pueden tolerar una fe “irracional y vulgar” (ἄλογος καὶ ἰδιωτική)⁹⁴ y que por ello corren el riesgo de adherir a las doctrinas heréticas que pueden escudriñar racionalmente la fe.⁹⁵ Pero a esta preocupación se añade la convicción de que existe una profunda coherencia entre las verdades de la fe y las de la razón, tal como la exégesis espiritual de las Escrituras permite comprender. Esta idea que, como veremos, se confirmará en el modo de entender la noción misma de λόγος, estará enunciada explícitamente en *Sobre los principios*, tal como puede observarse:

Así pues, de acuerdo al mandato que dice: ‘Iluminaos vosotros mismos con la luz del conocimiento’ (Os 10, 12), es necesario que estos como elementos y fundamentos sean utilizados por todo el que desea realizar, por medio de la razón, a partir de todos ellos, un cierto ordenamiento y conjunto orgánico; para que busque cuál es la verdad que está en cada una de las afirmaciones evidentes y necesarias; y constituya, como dijimos, un único conjunto orgánico, con ejemplos y afirmaciones, tanto con las que haya encontrado en las santas escrituras, como con las que haya descubierto a partir del examen de la misma concatenación lógica.⁹⁶

No obstante, este conjunto orgánico (*corpus efficiat*) de afirmaciones, procedentes tanto de la fe como del examen racional, no será una mera adaptación artificial de la fe a la filosofía helenística ni de la filosofía a la fe,⁹⁷ sino más bien una cierta confluencia entre ambas, posibilitada por su fuente (πηγῆς) común en un único Λόγος. De hecho, habría en Orígenes una concepción muy profunda acerca del propio examen racional —cuyo precedente, como se ha observado, se encontraría en

⁹⁴ *Clo*, V, VIII.

⁹⁵ *Prin* IV, 4, 5. Ver también *Prin* IV, 1, 1. Para el texto latino y griego de esta obra ver Origène, *Traité des Principes*, Tome I-V, ed. Henri Crouzel, Manlio Simonetti (Paris: Les Editions Du Cerf, 1978-1984). Para la traducción ver Orígenes, *Sobre los principios*, ed. por Samuel Fernández (Madrid: Ciudad Nueva, 2015).

⁹⁶ *Prin* I, 10.

⁹⁷ Para una historia general del problema de la “helenización” del cristianismo y sus críticas modernas ver Juan Ignacio Ruiz Aldaz, *El concepto de Dios en la teología del siglo II. Reflexiones de J. Ratzinger, W. Pannenberg y otros* (Navarra: EUNSA, 2006) 60 y ss. Ver también Christoph Marksches, *Hellenisierung des Christentums: Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Konzepts* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012).

Justino y Clemente—, puesto que todo λόγος procede, en última instancia, del Λόγος que llegó a ser hombre en Cristo —aunque, evidentemente, no todo λόγος sería ó Λόγος—. ⁹⁸ En este sentido, contamos en *Sobre los principios* con un pasaje acerca de la conexión entre el Λόγος y los λογικοί que puede resultar muy esclarecedor:

Que la actividad del Padre y del Hijo se realiza tanto en los santos como en los pecadores queda claro por el hecho de que todos los que son racionales [λογικοί] participan del Logos de Dios, es decir de la Razón [Λόγος], y por esto llevan implantada en sí como una cierta semilla de la Sabiduría y de la Justicia, que es Cristo. ⁹⁹

En virtud de esto, como puede observarse, el λόγος mismo puede presentarse en Orígenes también como punto de encuentro entre fe y filosofía. Puesto que el λόγος es aquello que nos hace capaces de ser racionales, es la virtud divina en la que los seres humanos participan por su creación “a imagen” (εἰκόν) del Λόγος de Dios, la primera semilla de luz, que los seres humanos pueden cultivar para devenir más racionales y llegar a ser libres de toda irracionalidad. Es gracias al λόγος otorgado por Dios que los seres humanos pueden comprender tanto aquello que corresponde a lo divino como aquello que se presenta como racional en general, porque se trata del principio intelectual que brinda la posibilidad del conocimiento y que establece un puente entre Dios y la criatura. ¹⁰⁰ Toda mente humana, toda actividad de búsqueda de conocimiento y toda verdad contenida en la mente dependen, según Orígenes, de la participación providente de Dios en el cosmos. ¹⁰¹ Dios y su Λόγος incluso sostienen constantemente la capacidad de pensar y las criaturas intelectuales participan de la divinidad en cuanto comienzan a ejercitar sus facultades racionales:

[...] así también es llamado Logos, porque Él nos quita todo lo que está privado de razón y

⁹⁸ *CIO* II, II, 15: “Porque, de la misma manera que el Dios soberano es el «Dios» y no simplemente un Dios, así también la fuente [πηγή] del Logos que se encuentra en cada uno de los seres dotados de logos es el «Logos», mientras que el logos que está en cada uno no debería, como el primer Logos, ser nombrado y llamado en sentido propio Logos”.

⁹⁹ *Prin* I, 3, 6. Ver también *Prin* I, 3, 8.

¹⁰⁰ A propósito de esto ver Marguerite Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (Paris: Éditions du Seuil, 1958), 124-128. También Henri Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, BAC (Madrid, 2015), 266.

¹⁰¹ Peter W. Martens, *Orígenes y la Escritura. Vocación exegética y hermenéutica bíblica* (Salamanca: Sígueme, 2018), 97.

hace de nosotros seres verdaderamente dotados de logos, que disponen todo para la gloria de Dios, hasta el beber y el comer y que por el Logos, cumplen para la gloria de Dios todos los trabajos de la vida, desde los más comunes a los más perfectos.¹⁰²

Por ello para Orígenes también puede existir una analogía entre la exégesis de las escrituras sagradas y la comprensión del mundo natural. Como ha señalado Afons Fürst,¹⁰³ Orígenes postula una analogía entre la autorrevelación de Dios en las Escrituras y en el mundo natural, y esta analogía contribuye a fundamentar, a su vez, la analogía entre la interpretación de la fe contenida en las Escrituras y la interpretación del mundo que ofrece la filosofía. Motivo por el cual es posible poner las partes de la filosofía en paralelo con las partes de las Escrituras, tal como hace Orígenes en su *Comentario al Cantar de los cantares*,¹⁰⁴ porque hay un principio racional en cada objeto particular del mundo natural así como en el texto bíblico. Comprender las Escrituras y comprender el mundo suponen el mismo principio, la exégesis de las Escrituras y el conocimiento filosófico de la naturaleza o del ser descansan sobre la misma racionalidad del λόγος. La οἰκονομία de Dios actúa de la misma manera en las Escrituras y en el mundo natural, por lo que se pueden trazar analogías profundas entre los esfuerzos para comprender el mundo, ya sea en la interpretación de las Escrituras o en la filosofía:

Veamos esta analogía: en la creación del mundo, el arte divino no se manifiesta sólo en el cielo, en el sol, en la luna y en las estrellas —lo vemos discurrir a través de todos estos cuerpos—; está igualmente en la tierra en la materia más vil, porque el artesano no desprecia ningún cuerpo de los seres vivos, por pequeños que sean, y menos aún su alma, recibiendo cada uno en ella algún carácter específico que le asegura su supervivencia sin la razón; ni

¹⁰² *Clo* I, XXXVII, 267-269. Ver también; *Clo* II, III, 20-23 y *Clo* II, IV, 37-40, donde Orígenes explica que así como hay una única verdad de la que participan todas las verdades, así también hay un único Λόγος del que participan todos los λογικοί.

¹⁰³ Alfons Fürst, “Origen: Exegesis and Philosophy in Early Christian Alexandria”, en *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, ed. Josef Lössl and John W. Watt (Surrey: Ashgate, 2013), 13-32.

¹⁰⁴ Ver *CCt Prol.* 3, 1-22. En este texto, siguiendo una tradición del judaísmo y del cristianismo alejandrino, Orígenes sostiene que los sabios griegos habrían tomado sus ciencias de Salomón y hasta las habrían dividido del mismo modo: “Por consiguiente Salomón, puesto que quería distinguir y separar entre ellas a estas tres ciencias que más arriba dijimos ser generales, esto es, la moral, la natural y la contemplativa, las dio a conocer en tres libros, dispuestos separadamente por su orden lógico”.

desprecia las plantas de la tierra, pues cada una posee dentro de sí el arte creador en relación con sus raíces, sus hojas, eventualmente sus frutos, sus diversas cualidades; del mismo modo, en cuanto a todo lo que ha sido escrito por inspiración del Espíritu Santo, creemos que la sagrada providencia que ha dado al género humano una sabiduría sobrehumana por medio de las letras, ha sembrado en cada letra, en cuanto fue posible, oráculos saludables, rastros de sabiduría.¹⁰⁵

Esto se vería confirmado también por el hecho de que para Orígenes no existiría una separación entre el conocimiento propiamente místico y el conocimiento racional. El provecho (*profectum*) que supone el paso de un saber limitado hacia la sabiduría y la santidad es un avance en el grado de perfección (*profectuum gradus*) del proceso de conocer, no un salto hacia otra actividad.¹⁰⁶ El conocimiento es perfección y cumplimiento de la fe,¹⁰⁷ y ni siquiera el éxtasis místico hace salir de la inteligencia, es decir, no es irracional (ἀλόγιστος), sino que consiste en un ἐνθουσιασμός que hace salir de lo humano hacia lo divino siempre en virtud del λόγος divino.¹⁰⁸ De hecho, puesto que uno de los principales criterios de verdad de la exégesis es su coherencia (εἰρμός) y razonabilidad (εὐλογος), es decir, la *consequentia* necesaria entre las ideas expuestas, resulta claro que la dimensión racional del discurso se encuentra en el centro mismo de la exégesis espiritual y que no es un mero añadido accidental.¹⁰⁹ Como señala Orígenes, las Escrituras pueden carecer en ciertas ocasiones de un aparente sentido literal, es decir, su sentido literal puede parecer imposible (ἀδύνατος) o absurdo (ἄλογος) para la inteligencia, pero siempre poseen un sentido espiritual coherente.¹¹⁰ Por ello es necesaria una lectura de las Escrituras que siga un proceder alegórico y una adecuada formación del intérprete en los saberes propios de

¹⁰⁵ *Phil* 2, 4.

¹⁰⁶ *Prin* I, 3, 8 y *Prin* II, 9, 4.

¹⁰⁷ *Prin* Pref. 3; *Clo* XIX, III, 16 - IV, 25; *Clo* XIX, XI, 66 - XII, 71; y especialmente *Clo* XX, XXXIII, 287 - XXXIV, 309. Ver también Henri Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, BAC (Madrid, 2015), 163.

¹⁰⁸ Crouzel, *Orígenes...*, 185. Acerca de esto, dice Orígenes en *Clo* I, XXX, 206: “Si el corazón es el pensamiento y si lo que lo alegra es el Logos más deleitable que quita las preocupaciones humanas, produciendo una exaltación [ἐνθουσιᾶν] que viene de Dios y suscita una embriaguez [μέθην] no irracional [ἀλόγιστον], sino divina —como la que yo pienso que Josué produce a sus hermanos— es razonable que la vid que ha dado *el vino que alegra el corazón del hombre*, sea la verdadera viña”.

¹⁰⁹ *Prin* IV 2, 9 y IV, 3, 3.

¹¹⁰ *Prin* IV, 3, 4-5. Este será un aspecto importante de su discusión con los “literalistas” en el Comentario al Evangelio de Juan. Ver, por ejemplo, *Clo* X, XXV, 143-144; X, XL, 273-279; XIII, VII, 41-42; XIII, XXXIX, 250-259; XIII, LIII, 352-361; XX, XXXIII, 287 - XXXIV, 309.

los filósofos,¹¹¹ al igual que una profunda consideración del sentido místico de las Escrituras.¹¹² Pues el sentido místico de las Escrituras evidencia que su comprensión no se opone a las prácticas interpretativas frecuentes en la cultura griega, tales como la exégesis alegórica, utilizada ya por Platón, Filón y otros, sino que incluso las requiere. Las Escrituras, cuyo sentido puede dividirse básicamente en un aspecto literal (o evidente) y un aspecto espiritual (o no evidente),¹¹³ exigen un esfuerzo de comprensión que incluya también las herramientas filológicas utilizadas por los estudiosos griegos. Orígenes sostendrá esto con insistencia, afirmando, tanto contra paganos como contra cristianos recelosos con la cultura helenística, que la alegoría (ἀλληγορία) no es ajena a las Escrituras y que sus intérpretes no deben ser negligentes al momento de realizar el estudio de los textos sagrados:

Más yo quisiera que utilizaras toda la fuerza de tus mejores disposiciones naturales teniendo como fin el cristianismo. Como medio para hacer esto, yo desearía que tomaras de la

¹¹¹ Ver Martens, *Orígenes y la Escritura...*, 39-57. Este tema es ampliamente tratado por Bernhard Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, 2 vols. (Basel: F. Reinhardt, 1987). Ver también Marguerite Harl, *Le déchiffrement du sens. Etudes sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, (Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes, 1993), 82-83: "[Orígenes] exige al exégeta el conocimiento de la «lógica», τὰ λογικά, es decir, de la ciencia del lenguaje. [...] Orígenes adaptó los métodos de los eruditos «alejandrinos» al campo de la exégesis bíblica". Cabe destacar que, como ha indicado Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* (México, D. F.: FCE, 1998), 163-174, en la Antigüedad tardía (aproximadamente desde el siglo I a. C. y hasta el siglo III d. C.), como resultado de la dispersión de las escuelas filosóficas por todo el territorio mediterráneo, se produjo una cierta redefinición de la práctica filosófica que conllevó una "etapa exegética" de la filosofía, es decir, el ejercicio cada vez más frecuente de explicar el texto de un filósofo acreditado por medio de un comentario. De ahí que durante todo este período resulta posible considerar los saberes vinculados a la interpretación y comentario de textos como parte de los saberes propiamente filosóficos. Ver también Ilsetraut Hadot, "Les introductions aux Commentaires exégétiques chez les auteurs néo-platoniciens et les auteurs chrétiens", en Michel Tardieu, *Les règles de l'interprétation* (Paris: Les Editions du Cerf, 1987), 99-122.

¹¹² Sobre la importancia místico-teológica de la exégesis de las Escrituras para la redención del alma ver Karen Jo Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* (Berlin - New York: De Gruyter, 1986). En Orígenes, ver por ejemplo *Clo* XX, XXXIII, 287 - XXXIV, 309. Ver también Agnès Aliaud-Milhaud, "Progrès du texte, progrès de l'individu dans le Commentaire de Jean d'Origène: Les techniques d'exégèse appliquées au thème du progrès", en *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of His Time*, ed. por György Heidl y Róbert Somos (Leuven: Peeters, 2009), 13-24 y Sarah J. Spangler, "«The Firstfruits of Our Activities»: «Examination of the Gospel» and the Pedagogical Functions of Scripture in Origen's Prologue to the Commentary on the Gospel according to John", en *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of His Time*, ed. por György Heidl y Róbert Somos (Leuven: Peeters, 2009), 337-344.

¹¹³ Así, en *CC* II, 68-69 encontramos una presentación clara de estos dos aspectos de las Escrituras: "Lo que se escribe haber acontecido a Jesús no agota su verdad entera en la mera letra e historia [ἐν φιλῇ τῇ λέξει καὶ τῇ ἱστορίᾳ]. Más hay que contemplar. Y es así que se puede demostrar cómo cada uno de esos acontecimientos es símbolo de otra cosa [σύμβολόν τινος εἶναι] para los que con mayor inteligencia leen la Escritura".

filosofía griega todo aquello que pudiera servir como introducción o propedéutica para el cristianismo; al igual que de la geometría, de la astronomía y de todo aquello que fuere útil para la interpretación de las Escrituras Sagradas.¹¹⁴

Orígenes intentará demostrar que las Escrituras habían sido escritas conteniendo en sí este sentido alegórico (que también se llamará σύμβολον, ὑπόνοια, τροπολογία, ἀνάγω y πνευματικός),¹¹⁵ y que la interpretación alegórica no se trataba de una práctica ajena a ellas, tal como permiten observarlos diversos textos paulinos (I Cor 9,9-10; I Cor 10,1-4; Ef 5,31-32; Heb 8,5) e incluso anteriores a Pablo (Sal 77,1-3 o Sal 118,18).¹¹⁶ Por lo que, en lo referido a la formación del intérprete, Orígenes expresará la necesidad de que el hermeneuta ideal de las Escrituras sea instruido en la filosofía y diestro en todo lo referido a los principios del discurso (τά λογικά).¹¹⁷ De ahí que el alejandrino pudo ser presentado él mismo como filósofo y fue reconocido por sus contemporáneos, cristianos o no, como tal.¹¹⁸

Estas consideraciones acerca del vínculo intrínseco entre el saber racional de la filosofía y la revelación se afirman explícitamente en la idea origeniana de una *divinae philosophiae*¹¹⁹ que se describe en diversos textos. Así, por ejemplo, el alejandrino se referirá a la fertilidad de una filosofía sanada por Jesús,¹²⁰ a la

¹¹⁴ EpGr 1. Sobre la alegoría en Orígenes ver Richard Patrick C. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture* (London: SCM Press, 1959).

¹¹⁵ Acerca del empleo intercambiable de estos términos ver, por ejemplo: ἀλληγορία en CIo 20, 74; σύμβολον en CIo 20, X, 69; ὑπόνοια en CC 4, 38; τροπολογία en CC 4, 48; ἀνάγω en CIo I, 180; πνευματικός en CIo 20, 67. Para un análisis más amplio de este tema ver Peter W. Martens, "Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen", *Journal of Early Christian Studies*, 16/3 (2008): 283-317.

¹¹⁶ CC IV, 49: "Además, si los que hoy pasan, según Celso, por moderados entre judíos y cristianos fueran los únicos en interpretar alegóricamente la Escritura, acaso pudiera suponerse algún viso de probabilidad a lo que dice nuestro adversario; pero el hecho es que los padres mismos de nuestros dogmas y los mismos escritores practican la interpretación tropológica. Pues ¿qué da eso a entender sino que esas cosas fueron escritas para ser interpretadas tropológicamente en su sentido principal?".

¹¹⁷ CC III, 58 y Phil 14, 2. Los saberes acerca del lenguaje incluían la crítica textual (διορθωτικόν), la lectura en voz alta (ἀγγνωστικόν), el análisis literario e histórico (ἐξηγητικόν) y la valoración estética o moral (κρίσις ποιημάτων). A su vez, el análisis literario e histórico incluía la clarificación del sentido de las palabras (γλωσσηματικόν), el análisis gramatical y retórico (τεχνικόν), las consideraciones sobre métrica y estilo (μετρικόν), y el estudio de las realidades históricas del texto (ιστορικόν). Ver Martens, *Orígenes y la Escritura...*, 59-89. También Bernhard Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, 2 vols. (Basel: F. Reinhardt, 1987), 85 y ss.

¹¹⁸ PanOrat 6 y HE VI, 18, 2-4.

¹¹⁹ CCt Prol. 3, 20.

¹²⁰ HGn VI, 2-3.

depuración de lo inútil de la filosofía para conservar lo mejor de ella¹²¹ o al hecho de que el cristiano no deja en ruinas la “ciudad de los pensamientos” sino que la reconstruye.¹²² En todos los casos, se trata de recuperar aquello que resulta “divino” en la filosofía para integrarlo a ese conocimiento que debe dar cumplimiento al camino iniciado con la fe.¹²³ Y, aunque en ciertos pasajes de su obra también se observan cuestionamientos al saber filosófico —especialmente dirigidos a epicúreos y otros que niegan la providencia divina—, cuando Orígenes afirma la preeminencia de la palabra de Jesús sobre las doctrinas¹²⁴ o cuando equipara el apego a las opiniones con la idolatría,¹²⁵ esto no supone un rechazo de la importancia de la filosofía y de su confluencia con la fe, sino más bien todo lo contrario: es el reconocimiento de la necesidad de una filosofía que no se encuentre separada de la revelación. Hasta tal punto es así que el alejandrino llega a afirmar explícitamente incluso que Dios se ha revelado también a los filósofos griegos:

Y amadores como somos de la verdad, damos testimonio de que algunos filósofos griegos conocieron a Dios, pues Dios mismo se les reveló, siquiera no lo reconocieran como a Dios ni le dieran las gracias [...].¹²⁶

¹²¹ *HLv* VII, 6, 3.

¹²² *HNm* XIII, 2.2: “Si ves un gentil entregado a una vida poco digna y a los extravíos de su religión, no dudarás en decir de él que es la ciudad de Jesbón, en el reino del rey Sijón, pues reina en sus pensamientos un rey estéril y orgulloso. Si se acerca a este hombre Israel, esto es, un hijo de la Iglesia, y utiliza los dardos de la palabra de Dios y opone contra él *la espada del Espíritu*, destruye en él todas las fortalezas de las doctrinas de los gentiles y quema con el fuego de su verdad las vanaglorias de sus argumentos, entonces dirás de él que ha sido destruida Jesbón, la ciudad de Sijón. Pero éste, en el que han sido volcadas las creencias de los paganos, no queda sin más desierto y abandonado, pues no es la regla de los hijos de Israel dejar en ruinas las ciudades que habían destruido, sino que, cuando hayan abatido y derribado en el hombre las malas intenciones e impíos pensamientos, edifican de nuevo en el corazón de aquél que han destruido, los buenos pensamientos y los sentimientos piadosos; e insertan en él la doctrina de la verdad [...].”

¹²³ A diferencia de lo que han sostenido algunos intérpretes previamente mencionados, como Henri Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, BAC (Madrid, 2015), 227, esto no necesariamente significaría convertir la filosofía en teología, sino precisamente en “divina filosofía”, porque en Orígenes no existe una escisión entre razón y revelación, y porque el aspecto estrictamente intelectual no permanecerá en un lugar secundario ante el aspecto espiritual, sino más bien al contrario. Ver, por ejemplo, *Cto* I, XIX, 109-118; XIII, LIII, 352-354; XIX, III, 16 - IV, 25; XIX, XII, 71; XX, XXVIII, 245-251.

¹²⁴ *HNm* XX, 3.3.

¹²⁵ *Hler* XVI, 9.

¹²⁶ *CC* IV, 30. Acerca de este acuerdo entre la filosofía de los griegos y la doctrina cristiana ver también *CC* III, 81; *CC* VI, 3; *CC* VII, 45-46.

De modo que en Orígenes, en su comprensión de la exégesis de las Escrituras, en sus consideraciones sobre el conocimiento y en su pensar como tal —posteriormente veremos con detalle la relevancia del *Evangelio de Juan* para sus ideas sobre κόσμος y ἄνθρωπος—, no se presenta una mera asimilación ingenua de la filosofía de su época, ni tampoco un mero uso instrumental de la ciencia y la filosofía, sino una profunda reflexión sobre la articulación entre las diversas ciencias y la fe cristiana, que hace del pensamiento filosófico y del discurso racional en general una dimensión central de la vida espiritual. Es por ello que para Orígenes, por razones teológicas —su fuente común en el Λόγος de Dios—, filosóficas —el movimiento de perfeccionamiento gradual del conocer y la existencia de un orden providencial común a todo— y filológicas —las herramientas propias de la exégesis espiritual—, las Escrituras y la filosofía podrán confluir e iluminarse mutuamente, ofreciendo así una mayor comprensión de la realidad y de cuanto se refiere a la divinidad.¹²⁷ En este sentido, el pensamiento de Orígenes se presenta como un antecedente de gran importancia para cuantos posteriormente —tanto en la antigüedad como en la

¹²⁷ A esto podría agregarse cuanto es relativo al propio contexto histórico general en que Orígenes se sitúa. ¿Cuál es la experiencia histórica de la que surgirá el pensamiento origeniano (y valentiniano)? Como ha señalado Eric R. Dodds, en el mundo de los grandes imperios se había perdido ese sentimiento de seguridad que la vida de la ciudad antigua podía darle a las personas. Una persona no era ya simplemente un miembro de una comunidad íntima y pequeña, en la que los pormenores de su vida, su código moral y sus prácticas religiosas se hallaban determinados por la usanza, el medio ambiente y el urgente apremio de la opinión pública, representada por un cuerpo compacto de ciudadanos. En consecuencia, las personas se sentían aisladas en el mundo como nunca antes se habían sentido, pues sabían que los antiguos fundamentos de la fe y la conducta habían desaparecido y nada tenían para reemplazarlos. Se trata entonces de la experiencia de la escisión en la πόλις, pero también en la φύσις misma. De la experiencia de una crisis. Siguiendo a Dodds, esto se expresa en la cosmología como la división del cosmos y en la antropología en las ideas sobre el hombre separado de este mundo (peregrino sufriente) o separado en sí mismo (cuerpo/alma). Así, la línea divisoria que Aristóteles, siguiendo ciertas sugerencias de Platón, había trazado en el cosmos entre mundo sublunar y esferas celestiales, se acentuó hasta servir como punto de partida de una moral que contraponía el mundo terrenal (mutable y mortal) y el mundo celestial (inmutable y eterno). De modo que, en el contexto del siglo III, en medio de la enorme diversidad social, religiosa y cultural, la pregunta acerca de “¿quién soy yo?” adquiere una importancia excepcional. La ὁμοίωσις platónica (*Teeteto* 176 B), la asimilación del hombre a Dios, será una de las vías de respuesta a este interrogante. Así, como leemos en Eric R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), 126: “Para el hombre de la calle, el término «filosofía» llegó a significar cada vez más la búsqueda de Dios; como dice el autor del hermético *Asclepio*, «la filosofía consiste únicamente en aprender a conocer a la divinidad mediante la contemplación habitual y la piadosa devoción». Contra esta descripción de la época, ver Christoph Marksches, *Die Gnosis* (München: Verlag C. H. Beck, 2001), 114. Sin embargo, creemos que Marksches se centra más bien en las estructuras económico-políticas del Imperio y no tanto, como Dodds, en las experiencias de la vida comunitaria, lo que explicaría su discrepancia con Dodds.

modernidad y la contemporaneidad— explorarán también las diversas posibilidades de lectura filosófica de las Escrituras y, particularmente, del Evangelio de Juan.

I. 5. b. Contribuciones modernas acerca de la relación entre filosofía y fe cristiana

En el caso del pensamiento moderno, Hegel será sin duda uno de los mejores ejemplos de la continuidad de una lectura filosófica del mensaje cristiano y, más específicamente, del prólogo del Evangelio de Juan. Hegel se ocuparía desde muy pronto de los vínculos entre fe, teología, filosofía e historia, prestando especial atención a ciertas ideas del cristianismo joánico. Así, ya desde escritos de juventud como *El espíritu del cristianismo y su destino*,¹²⁸ es posible observar claramente la temprana aparición de conceptos cardinales de su pensamiento posterior —“desgarramiento” (*Zerreißen*), “reconciliación” (*Versöhnung*), “superación” (*Aufheben*), “antítesis” (*Untithesen*) y “síntesis” (*Synthese*), entre otros—, relacionados con la aparición histórica del cristianismo y la idea joánica de Λόγος. Por lo que convendría resumir aquí brevemente al menos algunas de estas ideas, que prefiguran el pensamiento maduro de Hegel acerca de la religión cristiana y que permiten observar la importancia que el Evangelio de Juan tendrá para la filosofía moderna, aunque sin entrar en detalles relativos a las modificaciones posteriores de

¹²⁸ Herman Nohl, ed., *Hegels theologische Jugendschriften. Nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907). Traducción al español: G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud* (Madrid: FCE, 1978). La publicación de estos escritos juveniles de Hegel por Nohl daría lugar a una polémica acerca de la centralidad de la perspectiva teológica en el pensamiento de Hegel. Roger Garaudy ha resumido los diversos enfoques al respecto en las posiciones de Jean Wahl y George Lukács. Así, en Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris: PUF, 1951), se sostendrá que en la raíz del pensamiento hegeliano hay que encontrar una experiencia eminentemente religiosa e incluso “una especie de intuición mística” de “la transformación de la desgracia en felicidad”. Por su parte, en George Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (México, D. F.: Grijalbo, 1963), a pesar de que se considere que la idea de un Hegel teólogo es propia de la derecha hegeliana, se aceptará que “es un rasgo esencial de la filosofía idealista el sobrestimar desmedidamente el papel histórico de la religión” y que “esta sobrestimación atraviesa permanentemente todo el desarrollo de Hegel” y no se libera de ella nunca. De modo que entre ambas posiciones existiría al menos un cierto acuerdo respecto a la importancia que la problemática teológica cristiana tendría para el pensamiento filosófico hegeliano. En tal sentido, Roger Garaudy señalará que para Hegel “los problemas políticos y religiosos no son más que uno” en el intento de superar a la vez “la crisis de la sociedad de su tiempo y su desgarramiento interno, la contradicción siempre en aumento”. Ver Roger Garaudy, *Dios ha muerto* (Buenos Aires: Editorial Platina, 1965) y Roger Garaudy, *El problema hegeliano* (Buenos Aires: Ediciones Calden, 1969).

estas nociones en el conjunto de la obra de Hegel.

Situando al cristianismo en el contexto social e histórico del pueblo judío, Hegel intentará comprender si la religión cristiana puede ofrecer en la modernidad la superación de las contradicciones de la vida, la superación de la contradicción de los hombres entre sí, de los hombres con el mundo, de los hombres con Dios, etc. La dimensión “vertical” o propiamente teológica del problema de la religión aparecerá claramente equiparada con la dimensión “horizontal” o filosófico-histórica.¹²⁹ Por ello, el problema analizado en el primer fragmento de *El espíritu del cristianismo y su destino* (*El espíritu del judaísmo*) será el judaísmo, como trasfondo de la figura de Jesús, considerado en su dimensión fenomenológica y en su historia religiosa, en su aspecto tanto teológico como filosófico. Para Hegel el judaísmo se caracterizaría por encontrarse en un estado de disociación (*Trennung*), de separación o, más propiamente, de alienación (*Entfremdung*). El judío sería un ser “enajenado”, dividido, fundamentalmente porque le faltaría el amor unificador. Además del aislamiento de la naturaleza, en el que todos los hombres se encontrarían como consecuencia del diluvio, el judío estaría también aislado de los otros hombres e incluso de Dios, como lo habían estado Noé o Abraham, figuras típicas del judaísmo. El Dios de los judíos es una divinidad que se presenta como extraña a los hombres, un “objeto totalmente sublime”, “el objeto infinito”, “el objeto invisible”, algo meramente “pensado”, una “separación radical”, una proyección y objetivación de aquello que al hombre le faltaría. Es un Dios que, desde una trascendencia insuperable, se opone a su propio pueblo, que sólo puede ser su siervo. Pero esta descripción de la relación entre los judíos y Dios no se limita al judaísmo, la crítica de Hegel al judaísmo es de hecho una crítica a Immanuel Kant, porque la moral legalista de Kant constituye para Hegel un modo de retorno al judaísmo. El hombre de la moral kantiana se encuentra separado de Dios, de igual modo que el judío, y está también dividido en sí mismo (entre razón y sensibilidad, deber e inclinación, etc.). Desde la perspectiva hegeliana, en la modernidad, a partir de la filosofía kantiana, todo suspira por una reconciliación. Pero precisamente porque en el

¹²⁹ Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* (Barcelona: Herder, 1974), p. 162. Seguimos en este punto el análisis que efectúa Küng de esta obra.

pensamiento de Kant está condensado lo esencial de todo lo que la modernidad contiene, la crítica que Hegel hace del judaísmo va dirigida también contra ella, pues ha retornado a la oposición entre Dios y hombre, hombre y hombre, pueblo y pueblo, propia del judaísmo. De modo que el legalismo de Kant es criticado por Hegel en la figura del judaísmo legalista, como modelo del hombre dividido entre deber e inclinación, entre razón y sensibilidad, entre inteligencia y vida. Para Hegel no bastaría con substituir un legalismo exterior por uno interior, la diferencia entre la heteronomía legal y la autonomía moral consiste sólo en que aquél pone a su señor fuera de sí, mientras este último lo lleva dentro de sí, pero sin dejar de ser su siervo.¹³⁰ En este sentido, el antijudaísmo de Hegel es de carácter filosófico, en el sentido de que observa en el judaísmo el anti-ideal de la unidad y totalidad del hombre y de la humanidad a la que su filosofía aspiraba. En la disociación y alienación de los judíos respecto de la naturaleza, de los demás hombres y de Dios, Hegel encuentra la disgregación y la alienación del hombre ilustrado en general. El judaísmo y la modernidad coinciden en la desaparición del misterio de la naturaleza, la servidumbre en lo político y la objetivación de Dios.

Por ello la figura de Jesús, como superación del desgarramiento propio del judaísmo (y de la modernidad), será el tema de reflexión del segundo fragmento de *El espíritu del cristianismo y su destino*. Hegel introducirá a Jesús en su análisis de la historia judía resaltando la necesidad histórica de su venida, dada la decadencia política y religiosa del judaísmo tardío. Oponiéndose a Kant, Hegel ve a Jesús entrelazado con la historia judía, pero no como un continuador de ella, sino como un auténtico revolucionario. Jesús no aspiraba a revivificar el judaísmo escindido, sino a abolirlo, y fue por ello que sucumbió dentro del judaísmo. La forma de entender a Dios experimenta un cambio radical con Jesús, pues ya no se trata de la servidumbre a un extraño bajo una religión positiva, donde él es un hombre determinado y dominado y Dios es el señor. Ni tampoco se tratará, como en Kant, de una moralidad donde el hombre se halla bajo una ley moral interna, es decir, todavía “bajo un poder extraño”. Por el contrario, con Jesús se alcanza “una vida real de la divinidad” en todos y la verdad (αλήθεια) se convierte en una realidad libre que no domina a los hombres ni es dominada por ellos, a diferencia de lo que sucedía entre los judíos, para quienes la

¹³⁰ G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud* (Madrid: FCE, 1978), 335.

existencia de Dios se presentaba como un mandamiento.¹³¹ Ni la razón teórica con sus síntesis, que contrapone al sujeto con la realidad objetiva, ni la razón práctica con su subjetividad, que disuelve al objeto, pueden colmar el abismo de la separación y crear la verdadera religión. Únicamente el amor (ἀγάπη) puede hacerlo, porque supone una igualdad fundamental que no quiere dominar ni ser dominada. Solamente en el amor, que une a Dios y al hombre, es donde ni Dios ni el hombre son puro objeto, donde Dios y el hombre no se oponen como sujeto y objeto, pues en él se experimenta la unidad supraobjetiva de ambos. Y sólo de este modo se puede dar lugar a la verdadera religión, puesto que la finalidad de la religión es la reconciliación (*Versöhnung*).¹³² Por eso Jesús puede ser afirmado como “el hombre que quería restaurar al hombre en su totalidad”, porque el amor reconcilia al hombre con la virtud, es decir, reconcilia entre sí las distintas virtudes y supera sus limitaciones en la unidad. La supresión del dominio y la liberación del hombre, que la ley no consigue, el amor sí la consigue. Esa es la razón por la que, para Hegel, Jesús no eligió ni la lucha del rebelde ni el dolor sumiso de la impotencia, sino la superación del destino en el amor. Porque el destino no sobreviene al hombre por una acción o una fuerza extraña, sino que el comportamiento que el hombre adopta con su acontecer decide sobre el sentido o sobre el carácter absurdo de su destino. Jesús, al aceptar libremente el destino, lo superó. Por ello, para que el hombre ya no esté disociado en sí mismo, debe superar la escisión entre Dios y mundo, entre Dios y hombre. Pero tal superación de la oposición no debe producirse en el plano meramente mundano, no debe ser una mera reconciliación del hombre consigo mismo, puesto que no se trata de moral, sino de religión. A diferencia de lo que pensaba Kant, Jesús tiene importancia no sólo para la moral, sino también para la religión y para la filosofía. Con Jesús la religión será la plenitud del amor, como el amor es la plenitud de la moral y la moral la plenitud de la positividad. En la religión es donde se produce en primer lugar la unidad, no sólo la unidad del hombre con el hombre en el plano de la moral, sino también la del hombre con el fundamento de

¹³¹ Hegel, *Escritos...*, 295.

¹³² Para Hegel los actos religiosos “son un intento de unificar hasta las separaciones que se hacen necesarias por el desarrollo humano e intentan exhibir la unificación en el ideal como plenamente existente, como algo que ya no se opone a la realidad; es decir, que intentan expresar y reforzar esta unificación en un hacer”. Hegel, *Escritos...*, 304

todo lo real, con un Dios que no es postulado de la moral, sino una realidad experimentable. Por ello el cristianismo será la religión del amor, entendido como conciencia de la unidad de la vida infinita (del Absoluto), opuesta a la religiosidad meramente exterior e impuesta de la conciencia escindida o desgarrada. En esta religión surgirá la reflexión y la conciencia de la interrelación de toda vida en el amor. El amor, que no es una unidad indeterminada, quedará reafirmado por la reflexión, lo que significa que Dios será concebido como Espíritu.

De manera que lo decisivo para la fe en Jesús no es el maestro humano, sino el Dios en Jesús que se enuncia enfáticamente en el Evangelio de Juan: “Convertirlo en mero maestro de los hombres equivale a despojar al mundo, a la naturaleza, al hombre, de la divinidad”.¹³³ Así, el “Dios en Jesús” adquiere su explicación final precisamente a partir del prólogo del Evangelio de Juan, puesto que en Juan “es más bien Cristo mismo: mayor contenido religioso”.¹³⁴ Por lo que el lenguaje con frecuencia objetivante (o “judaico”) de la reflexión que aparece en los evangelios debe ser entendido de modo adecuado, sus expresiones no han de ser tomadas sin espíritu, sino que han de interpretarse espiritualmente. Por ello Hegel no quiere limitarse a interpretar las expresiones acerca del Λόγος en el cuarto evangelio sólo como individualidad (particular) o como razón (universal), sino que pretende reunir ambas en una, conforme a lo enunciado en Juan. Lo que el entendimiento, por medio de sus contraposiciones, desarticula en diferencias, debe ser visto en una relación religiosa viva. La filiación divina no significa, por tanto, una mera unidad lógica, una unidad sólo propia del pensamiento, sino más bien una unidad vivida y experimentada. Hijo de Dios significa “lo divino en una figura singular”, “una modificación de lo divino”, que es también Hijo del Hombre.¹³⁵ Lo divino tiene así forma como vida humana:

Jesús, sin embargo, no se llama solamente Hijo de Dios; se llama también Hijo del Hombre. [Podría pensarse que si] «Hijo de Dios» expresa una modificación de la divinidad, Hijo del Hombre es una modificación del hombre.¹³⁶

¹³³ Hegel, *Escritos...*, 274.

¹³⁴ Hegel, *Escritos...*, 272.

¹³⁵ Hegel, *Escritos...*, 349.

¹³⁶ Hegel, *Escritos...*, 351.

Por lo que se observa que lo fundamental para esta unidad del Dios-hombre es la unidad de la vida total, en la que lo finito y lo infinito, lo divino y lo humano no están separados. Hegel entiende la realidad del Hijo de Dios y del Hijo del Hombre, del Hombre-Dios, desde la totalidad de la vida. En ello radica que se trate de un misterio sagrado que requiere hablar de fe, diferenciándose del conocimiento del entendimiento, que separa y por eso destruye sin comprender la relación de Jesús con el Padre. Pero a pesar de esta unidad en lo divino, la fe no será tampoco el estado ideal o final. La auténtica plenitud de la unidad consistirá en que se elimine la contradicción entre Jesús y los discípulos, para que queden todos completamente llenos del espíritu. Lo que se dice de Jesús deberá poder decirse de todos, Jesús no debería quedar separado de los muchos, sino que los muchos deberían ser elevados hasta Él para convertirse así en seres autónomos, que ya no necesitan de la fe ni de Cristo. A esto tiende todo el devenir histórico, a esta unidad en Dios, a esta unidad de naturalezas que, estando ya dada desde un principio, debe ser concretada a través de todas las separaciones.

Sin embargo, la religión cristiana no podrá alcanzar todavía esta unidad completa, esta reconciliación plena. Para Hegel el cristianismo se encontrará atrapado en su destino, en un desgarramiento inevitable, porque se mantendrá restringido en el amor mismo, en un Reino de Dios separado (puro) o confrontado (impuro) con el Reino del Mundo (*Jn* 18, 36: Ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου), del Estado, de las particularidades de la vida social (como la propiedad), tal como puede verse en Juan. De modo que Hegel concluirá que la religión cristiana, incluso en su expresión joánica, no ha logrado todavía la superación definitiva de lo falso e incompleto de la vida social: las instituciones meramente exteriores e impuestas. La superación de la enajenación, la mediación (reconciliación) viviente entre subjetividad (vida individual) y objetividad (instituciones sociales), entre la humanidad y lo divino no se ha logrado del todo en el plano de la religión. En obras posteriores de Hegel, como la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* o la *Fenomenología del espíritu*, veremos que sólo cuando haya dejado atrás el mundo de los símbolos religiosos y de la fe, introduciéndose en el pensamiento especulativo, el ser humano se verá libre de las contradicciones en que la fe se enreda por la

distinción absoluta que todavía establece entre Dios y los hombres. Para Hegel la religión cristiana ha comenzado de manera válida la tarea de reflexión acerca de la unidad mediada entre lo infinito y lo finito, pero tal tarea ha resultado insuficiente, porque la religión piensa siempre en términos de símbolos y se mantiene en el plano del sentimiento. Por tanto, cuando el entendimiento —que constituye la siguiente etapa de desarrollo del pensamiento (sentimiento, imaginación, entendimiento, razón)— comienza su tarea de análisis y crítica destructivos, mostrando el carácter marcadamente inadecuado de los símbolos que la fe ha propuesto, la fe no puede responder de manera convincente. Por ello será la filosofía la que permitirá acceder a un nivel donde la separación entre Dios y el hombre, que permanecía todavía en el nivel de la religión, desaparezca y quede disuelta en la plena identidad. Porque es sólo en el desarrollo de lo finito que lo infinito y absoluto (o Dios) logra la conciencia de sí mismo, la historia será el devenir de esa conciencia que Dios adquiere de sí mismo en el proceso de la experiencia humana, hasta llegar a su punto culminante en la filosofía de la Razón Absoluta. Por lo que sólo en este sentido cabría afirmar propiamente que el Λόγος se hizo carne y habitó entre nosotros, como se afirmaba en Juan.

Así, resulta evidente que la idea de unión entre lo divino y lo humano, tomada inicialmente de la afirmación joánica del Λόγος encarnado como ἄνθρωπος y reformulada por la filosofía del Espíritu, será uno de los aspectos principales del pensamiento hegeliano que tendrá su origen explícito en su interpretación del prólogo del Evangelio de Juan. Aunque la interpretación hegeliana de Juan se limite a ciertas ideas y aspectos del texto de Juan, inscribiéndolos en una concepción muy específica tanto de las características de la religión y de la filosofía como de sus relaciones mutuas (la filosofía del Espíritu), es posible observar la incidencia del pensamiento joánico en el desarrollo de la construcción filosófica de Hegel. A partir de lo cual se comprende la relevancia del vínculo entre las Escrituras —especialmente el cuarto evangelio— y la filosofía, no sólo en el periodo inicial del cristianismo, sino a lo largo de buena parte de la historia de la filosofía posterior.

De ahí que también en la contemporaneidad, algunos estudiosos, reflexionando sobre las razones históricas y hermenéuticas que permiten considerar el aspecto filosófico

de los evangelios —y del pensamiento joánico en especial—, hayan señalado diversos motivos por los cuales es posible afirmar que pueden encontrarse ciertos contenidos de carácter filosófico en ellos.¹³⁷ Como se ha mencionado, durante la segunda mitad del siglo XX, especialmente a partir de la publicación del estudio de Charles Harold Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, en 1953, se ha reconocido la relación entre Juan y las doctrinas estoicas o platónicas sobre el λόγος, el κόσμος, etc., iniciando así una nueva etapa en el estudio de las conexiones entre el cuarto evangelio y la filosofía. Así, se ha comenzado por destacar que, en la antigüedad, filosofía y teología no se encontraban separadas como sucederá con frecuencia posteriormente. Las cuestiones filosóficas y religiosas no se percibían entonces como formas separadas de conocimiento y de vida en el sentido actual. Toda filosofía implicaba un modo de vida concreto y tenía un cierto potencial religioso, tal como cada religión tenía también su potencial filosófico. Por otra parte, si bien hasta no hace mucho tiempo se pensaba que los autores de los evangelios y de las cartas de Pablo pertenecían a los estratos más bajos de la sociedad y de la educación de la época, en el presente se considera que los cambios en las convenciones literarias tradicionales, la argumentación retórica, el uso del lenguaje simbólico con connotaciones conceptuales profundas (λόγος, κόσμος, αλήθεια, πνεῦμα, ζωή, σημειών) y el diseño de unidades de texto complejas, suponen una educación exhaustiva en las escuelas de gramática y retórica.¹³⁸ Por lo que cabe suponer que la mayoría de los autores del Nuevo Testamento poseían una educación considerable, que incluía conocimientos filosóficos, ya que no sólo crearon géneros literarios nuevos, sino que también tuvieron que construir una estructura de pensamiento nueva. Pero tal vez el más importante de estos argumentos acerca del contenido filosófico de los textos evangélicos es aquel que se refiere a los prerequisites hermenéuticos, culturales e históricos propios de un movimiento religioso. Como se sabe, la vida humana y las acciones de los seres humanos son generalmente

¹³⁷ En este punto seguimos el análisis de Udo Schnelle, “Philosophische Interpretation des Johannesevangeliums Voraussetzungen. Methoden und Perspektiven”, en Jan G. van der Watt, R. Alan Culpepper and Udo Schnelle (eds.), *The Prologue of the Gospel of John: Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 161-187.

¹³⁸ Tor Vegge, *Paulus und das antike Schulwesen. Schule und Bildung des Paulus* (Berlin, New York: De Gruyter, 2006), 494.

interpretadas y pensadas por diversos discursos. De modo que el discurso de cada religión, cada filosofía, cada ideología política y hasta cada teoría científica es un proceso abierto que interpreta y explica la vida siguiendo ciertos patrones culturales para dar sentido a acciones y prácticas. De manera que, en cuanto movimiento religioso, el cristianismo no ha sido ajeno a este proceso, caracterizado por el desarrollo de lenguajes, ritos, mentalidades, paisajes y discursos de diversa índole (filosóficos, religiosos, políticos, artísticos, etc.). Así, lo que un evangelio puede decir sobre la vida, la muerte, la fe, el espíritu, la paz, el amor, etc., no es sólo información limitada a una comunidad cerrada, sino también parte de discursos superpuestos y complementarios que siempre han existido en espacios culturales y están en constante cambio.¹³⁹ Por lo que es necesario considerar que el pensamiento joánico no sólo es susceptible de una interpretación filosófica, sino que está integrado por conceptos de las culturas judía y grecorromana existentes en su entorno cultural y debe entenderse también como una contribución significativa a los discursos de su contexto cultural.

Un ejemplo de esto puede observarse en las definiciones de algunos términos joánicos mencionados anteriormente: λόγος, κόσμος, ἀλήθεια y πνεῦμα. El λόγος, un término con una extensa historia literaria y filosófica, como se sabe —tanto en el pensamiento griego como en el judaísmo helenístico—,¹⁴⁰ aparece en Juan, de modo similar que en la tradición filosófica griega, como principio central que expresa la unidad originaria entre lo humano y lo divino. Pero también como una entidad específica (Jesús: Jn 1,10-14), individual, surgida de la unidad original con Dios, origen y meta de todo ser, conocido por la comunidad, es decir, como una recodificación integral del concepto griego de λόγος, como un concepto rector cristológico en el que encuentra su fin la historia antigua de la religión y del pensamiento.¹⁴¹ Asimismo, el término κόσμος recibe un tratamiento complejo y

¹³⁹ Ver Esther Miquel Pericás, *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales* (Madrid: Verbo Divino, 2011), 14-15.

¹⁴⁰ Para un estudio general sobre la noción de λόγος en el pensamiento griego, ver Néstor Luis Cordero, *El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega. El origen y las transfiguraciones de la noción de λόγος* (Bs. As.: Ediciones Colihue, 2017). También Michel Fattal, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque* (Paris: L'Harmattan, 2001). Sobre la noción de λόγος en el judaísmo helenístico, ver Burton Lee Mack, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973), 96.

¹⁴¹ Udo Schnelle, "Philosophische Interpretation des Johannesevangeliums Voraussetzungen.

estructurante en el Evangelio de Juan, en parte presentando algunos sentidos que ya poseía como concepto en la filosofía griega (“mundo” y “mundo humano”) y en parte desarrollando una serie de características que le confieren nuevos sentidos como creación divina dinámica que puede adquirir un aspecto neutro —como mundo en general—, un aspecto positivo —como creación y objeto del amor de Dios— o un aspecto negativo —como conjunto de aquellos que rechazan a Dios—. ¹⁴² A su vez, al referirse a la ἀλήθεια, Juan resignifica también otro término central de la filosofía antigua, puesto que para el pensamiento joánico la verdad se presenta como un acontecimiento que posee un carácter personal y no ya como un concepto puramente noético, como la constatación intelectual de una realidad o como el consenso de supuestos subjetivos. En Juan, ἀλήθεια es Cristo revelando al Padre y liberando a los seres humanos de los poderes de la muerte, el pecado y las tinieblas (Jn 14,6) —lo que supone también cierta exclusividad de la verdad para el cristiano (de ahí que Pilato, en Jn 18, 38, no pueda comprender la verdad)—. Por último, Juan, al definir a Dios explícitamente como πνεῦμα (Jn 4,24: ὁ θεὸς πνεῦμα ἐστίν), φῶς (1 Jn 1,5: ὁ θεὸς φῶς ἐστίν) y, sobre todo, ἀγάπη (Jn 15,10; 1 Jn 4,8 y 16: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν), introducirá en la historia intelectual un modo radicalmente nuevo de pensar y definir a Dios. ¹⁴³ Aunque estos no serán, por supuesto, los únicos contenidos filosóficos presentes en el Evangelio de Juan, pues siempre resultará posible advertir aspectos filosóficos en el texto del evangelio cuando se introduzca o utilice un término que claramente posea connotaciones filosóficas, cuando se trate un tema que esté determinado por la historia de la filosofía, cuando se involucre un debate sobre la filosofía de su tiempo o cuando haya paralelismos en el contenido entre los textos joánicos y los textos de los filósofos antiguos (por ejemplo, en aspectos cosmológicos o antropológicos).

Como cabe inferir, además de la disciplina clásica de la crítica de las fuentes,

Methoden und Perspektiven”, en Jan G. van der Watt, R. Alan Culpepper and Udo Schnelle (eds.), *The Prologue of the Gospel of John: Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 180. Ver también Gitte Buch-Hansen, *It is the Spirit that Gives Life: A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel* (Berlin/New York: De Gruyter, 2010).

¹⁴² Hermann Sasse, “κοσμέω, κόσμος, κόσμος, κοσμικός”, en *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. III, ed. por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 867-898.

¹⁴³ Culpepper and Schnelle, *The Prologue...*, 184.

también el pensamiento y la teoría literaria de la segunda mitad del siglo XX han aportado argumentos y perspectivas teóricas que permiten sustentar estos postulados para el análisis de los conceptos filosóficos en el texto de los evangelios. El concepto de *intertextualité*, propuesto inicialmente por la filósofa y teórica de la literatura Julia Kristeva, a partir de la lectura de la obra de Mijaíl Bajtín, —pero desarrollado también por Gérard Genette, Michael Riffaterre, Harold Bloom, Tzvetan Todorov, Roland Barthes o Jacques Derrida, entre otros— cobrará especial importancia en este caso.¹⁴⁴ En un sentido general, la intertextualidad será entendida como el conjunto de relaciones que todo texto establece con otros textos (orales o escritos). La concepción más amplia y más radical de la idea de intertextualidad sostiene que en la comunicación no hay *tabula rasa*, es decir, que el espacio en el que un texto individual se inscribe siempre es ya un espacio escrito. Todo enunciado es reacción a enunciados precedentes, y éstos son reacciones a otros, y así sucesivamente en un *regressus ad infinitum*. Todo objeto al que un texto pueda referirse siempre es ya un objeto del que se ha hablado o escrito, y cada uno de sus elementos estructurales (las palabras, la sintaxis, los modelos y propiedades generales del texto) no le pertenece solamente a un texto, sino que lo comparte con todos los otros textos. Todo texto, lejos de ser una unidad cerrada y autónoma, es entonces un conjunto de presuposiciones de otros textos, un conjunto de relaciones con otros textos y con los sistemas de sentido en los que ellos se encuentran —lo que podría llamarse un “intertexto”—. Así, la intertextualidad no se limitará a la relación de una obra con textos particulares anteriores (cita, parodia, centón, palinodia, paráfrasis, pastiche, alusión, plagio, etc.), sino que se referirá también a la participación del texto en todo el espacio discursivo de una cultura, a la relación entre un texto y los diversos lenguajes de una cultura.¹⁴⁵ Por lo que el estudio de la intertextualidad no sería

¹⁴⁴ Julia Kristeva, “Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman”, *Critique*, N.º 239 (1967): 438-465: “[...] la palabra (el texto) es un cruce de palabras (de textos) en el que se lee por lo menos una otra palabra (texto). En Bajtín, por lo demás, esos dos ejes, que él llama respectivamente diálogo y ambivalencia, no están claramente distinguidos. Pero esa falta de rigor es más bien un descubrimiento que Bajtín es el primero en introducir en la teoría literaria: todo texto se construye como mosaico de citas, todo texto es absorción y transformación de otro texto. En el lugar de la noción de intersubjetividad se instala la de intertextualidad, y el lenguaje poético se lee al menos, como doble”. Para una breve historia de este concepto, ver Desiderio Navarro, “*Intertextualité*: treinta años después”, *Versión*, N.º 18 (2006): 15-25.

¹⁴⁵ Sobre este punto existirán, no obstante, algunas discrepancias entre los teóricos, pues para algunos la intertextualidad se restringirá a las referencias conscientes e intencionadas (Klaus W. Hempfer) y

solamente la investigación tradicional de fuentes e influencias definidas de una obra, sino que incluiría además las prácticas discursivas anónimas y los códigos cuyos orígenes precisos están perdidos. Porque el texto participa en el universo de los textos no sólo cuando cita determinados enunciados o textos individuales de forma consciente, deliberada e identificable, sino que está inscrito en estructuraciones inconscientes, reminiscencias semienterradas y huellas de pensamiento ajeno activas en todo el lenguaje.¹⁴⁶ En este sentido, Roland Barthes, haciendo posible la clara visualización de aquello que interconecta las formas tradicionales y modernas de la intertextualidad, dirá:

La intertextualidad, condición de todo texto, sea cual sea, no se reduce evidentemente a un problema de fuentes o de influencias; el intertexto es un campo general de fórmulas anónimas, cuyo origen rara vez es identificable, de citas inconscientes o automáticas, mencionadas sin comillas. Epistemológicamente, el concepto de intertexto es lo que aporta a la teoría del texto el volumen de la socialidad: todo el lenguaje, anterior y contemporáneo, llega al texto, no por la vía de una filiación identificable, de una imitación voluntaria, sino por la vía de una diseminación, una imagen que asegura al texto el estatuto, no de una reproducción, sino de una productividad.¹⁴⁷

Desde esta perspectiva, un texto como el Evangelio de Juan, por ejemplo, no podría estudiarse tampoco como una unidad cerrada y desconectada del mundo cultural y discursivo de su época (y de épocas anteriores) sin ejercer sobre él un recorte arbitrario, una reducción ingenua de su lenguaje y de su inserción en un mundo social e histórico. Correspondería pues leer un texto como el de Juan intentando seguir las huellas de su mundo discursivo, que incluirá, por supuesto, su proceso de formación y las referencias directas a la religiosidad judía (citas de las Escrituras, fórmulas, selecciones temáticas, formas de exégesis, descripción de ritos, etc.), pero también aquellas ideas propias de la cultura grecoromana que se encuentran profundamente vinculadas, a su vez, con diversos discursos y prácticas de carácter

para otros todo texto aparecerá como el hilo de un intertexto universal (Julia Kristeva). A propósito de esto, ver Manfred Pfister, "Concepciones de la intertextualidad", *Criterios*, N.º 31, 1-6 (1994): 85-108.

¹⁴⁶ Manfred Pfister, "Concepciones de la intertextualidad", *Criterios*, N.º 31/1-6 (1994): 85-108.

¹⁴⁷ Roland Barthes, *Variaciones sobre la escritura* (Barcelona: Paidós, 2002), 146.

filosófico. En este sentido, Thomas Römer ha sido muy claro al afirmar que no es posible establecer una división tajante entre la cultura griega y la cultura hebrea, ni siquiera en los estudios acerca del Antiguo Testamento:

Quien se interese en la Biblia no puede ignorar el mundo helenístico, y no solamente a causa de los Setenta, las traducciones griegas de los textos bíblicos que, en ciertos casos, han sido hechas a partir de documentos hebreos diferentes de los que están en el origen del texto masorético oficial. Los autores de la época helenística, como Hecateo, Manetón, Artapan y Flavio Josefo, nos permiten acceder a las tradiciones (notablemente las de las guerras de Moisés), que pudieron existir en la época de la formación del Pentateuco, pero han sido censuradas por sus redactores. [...] No hay un muro entre Grecia y el Cercano Oriente antiguo en lo que respecta la formación de la Biblia. Desde el siglo VII antes de nuestra era, al menos, circulan los mercaderes y con ellos, los mitos.¹⁴⁸

Por su parte, también la reflexión hermenéutica contemporánea, aunque desde otro punto de vista, contribuirá significativamente con la consideración de tradiciones subyacentes, entramados discursivos y enfoques divergentes desde los que resulta posible comprender los textos de los evangelios. Así, desde una perspectiva amplia, la hermenéutica narrativa de Paul Ricoeur subrayará que el ser humano sólo puede dar sentido a su experiencia radical e inevitable del tiempo por la mediación de la configuración narrativa —la aprehensión de la vida en forma de relato, es decir, mediante la acción temporal del lenguaje—, pero los seres humanos sólo pueden ser agentes de la historia en la medida en que también son sus pacientes.¹⁴⁹ De modo que nunca los discursos se encuentran en una condición de absoluta innovación, sino que siempre se encuentran primero en la condición de herederos o transformadores de otros discursos. Esta situación se debe ante todo, lo mismo que en el pensamiento de Hans Georg Gadamer,¹⁵⁰ a nuestra condición lingüística, pues la lengua sería la gran institución que nos precede desde siempre a todos. En cuanto seres que hablamos, los

¹⁴⁸ Thomas Römer, *Monoteísmo y poder. La construcción de Dios en la Biblia hebrea* (San José de Costa Rica: UBL, 2018), 45-46.

¹⁴⁹ Esta idea se sustenta a su vez en el análisis heideggeriano de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) y el cuestionamiento de la representación del tiempo como mera sucesión lineal de puros instantes abstractos. Ver Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998), 348 y ss.

¹⁵⁰ Hans Georg Gadamer, *Verdad y método I* (Salamanca: Sígueme, 1994), 405 y 452.

seres humanos no sólo dependemos del sistema de la lengua, en un sentido estructural, sino también de las cosas ya dichas, oídas y recibidas previamente. El mundo tal como lo experimentamos es un mundo que se expresa en un lenguaje y a través de una cierta identidad histórica ya recibida. Ésta es la razón por la cual el distanciamiento o la libertad respecto a los contenidos transmitidos no pueden ser la primera actitud al momento de producir un discurso o de interpretarlo: siempre estamos precedidos y atravesados por construcciones de sentido. En ello radica el carácter “trágico” de la condición humana, que no llegará nunca a una comprensión totalizante y transparente de sí misma, a pesar de la continua respuesta del hombre a esta aporía, que es la parte de iniciativa que le toca en cuanto ser capaz de reconfigurar su mundo.¹⁵¹ Por lo que no resultaría cauteloso excluir modos de interpretación que contribuyen a la conformación de un cierto discurso o conceptos que pueden encontrarse presentes aunque sea de forma implícita en ese discurso. Porque, como se ha señalado, el texto, en un primer momento, en cuanto intento de narración del acontecimiento, realiza una selección de los hechos y privilegia una cierta experiencia dejando otras en la sombra —lo que constituye una interpretación del suceso—, es decir, procede mediante una cierta clausura de la polisemia de la lengua. Pero luego, cuando el texto ya ha sido fijado —cuando existe una distancia con su emisor, su receptor y su horizonte histórico-cultural—, se abre nuevamente a la polisemia propia de su misma condición lingüística y de la situación en la que emerge: “al horizonte finito del autor le sucede una infinitud textual”.¹⁵² Así, cada lectura, en cuanto producción a su vez de un discurso y un sentido (e interpretación), también operará cierta clausura de la polisemia, transformará lo que dice el texto y aquello sobre lo que dice —aunque ocultando esa transformación—. De ahí que los intentos de “fijar” el sentido de un texto siempre terminarán “en fórmulas que, con el tiempo, necesitan a su vez ser releídas, lo que significa que la pretensión de encerrar el sentido de un texto es vana e irreal”.¹⁵³

Por supuesto, no se puede ignorar que algunas de las restricciones en la reflexión sobre los múltiples aspectos de los evangelios y de los discursos que pueden

¹⁵¹ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado* (Madrid: Siglo XXI, 2003), 953-264.

¹⁵² José Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido* (Bs. As.: Lumen, 1994), 39.

¹⁵³ Croatto, *Hermenéutica bíblica...*, 37.

encontrarse o producirse a partir de ellos proceden de una larga historia de conflictos en torno a la exégesis de las Escrituras, conflictos que han tenido motivaciones que pueden resultar comprensibles y que posteriormente analizaremos más detenidamente.¹⁵⁴ Pero en cualquier caso, por lo que antecede queda claro que estas restricciones, en particular en lo que se refiere al discurso filosófico, nunca fueron aceptadas de modo unánime y están lejos de resultar unánimemente aceptadas hoy, desde las muy diversas perspectivas de los actuales estudios semióticos, literarios, hermenéuticos y filosóficos.

De modo que, incluso más allá de estos argumentos, que justifican la posibilidad de diversas lecturas filosóficas de los textos del Evangelio de Juan tanto por los propios elementos conceptuales del texto como por razones epistemológicas y metodológicas más generales de la interpretación, resulta evidente que existen de hecho diversas lecturas filosóficas del texto de Juan. Estas lecturas filosóficas se encuentran claramente presentes en el pensamiento antiguo (patrístico), tal como vimos al referirnos a Justino u Orígenes —acerca de los modos de interpretación y también de construcción de conceptos como λόγος, κόσμος, αλήθεια, πνεῦμα—, y también en el pensamiento moderno, como vimos en el caso de Hegel. Pero esta multiplicidad de modos de lectura no se agota en las obras filosóficas patrísticas y modernas, sino que continúa vigente hasta nuestros días.

En este sentido, en el texto de François Jullien titulado *Les ressources du christianisme*,¹⁵⁵ en el cual se presentan una serie de ideas que tratan de destacar específicamente los múltiples recursos filosóficos del cristianismo, se puede encontrar un ejemplo muy reciente de otra lectura filosófica del Evangelio de Juan. Jullien lee el texto de Juan interrogándose sobre su coherencia y su pertinencia, pero sin plantearse el problema de la adhesión, con la intención de realizar una exploración de sus recursos de pensamiento que resulte fuente de “nuevos efectos en la vida”. Desde esta perspectiva, para Jullien, en Juan se encontraría un pensar sobre la posibilidad del acontecer de un devenir (en Jn 1,3: ἐγένετο, del verbo γίγνομαι) no

¹⁵⁴ Ver Julio Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid: Trotta, 1993), 550-587. También Manlio Simonetti, Anders Bergquist, Markus Bockmuehl y John A. Hughes, *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis* (New York: T&T Clark, 2001).

¹⁵⁵ François Jullien, *Les ressources du christianisme* (Paris: Éditions de L’Herne, 2018).

opuesto al ser (en Jn 1,1: ἦν, del verbo εἶμι), un devenir articulado con el ser, al que Jullien llama con mayor precisión un *advenir*. El término “advenir” (ἐγένετο), que estructura todo el texto de Juan (en el prólogo: Jn 1,3; Jn 1,6; Jn 1,10; Jn 1,14; Jn 1,17) y que Jullien considera matricial, supondría aquí una distinción decisiva, porque señalaría que Juan intenta pensar no un mero devenir inconsistente, tal como el que había sido pensado por algunos filósofos griegos, sino un puro acontecer, un devenir inédito que escapa a la lógica de la causación, abriendo un porvenir que no está causado por aquello que lo precedió, que no es exterior a ello y que tampoco es ya su mera repetición, sino su transformación o regeneración interna. Quien hace posible esta regeneración, este acontecer, e inserta este devenir en el corazón del ser, convirtiéndolo en una posibilidad existencial y no meramente lógica u ontológica, es el Λόγος, Cristo, por quien lo advenido es precisamente la vida (Jn 1,4). El advenimiento es la vida (ζωή) que torna viviente (ζωοποιεῖν), la vida no cualificada que hace tener en sí sobreabundancia (περισσόν) de vida y no meramente un “estar con vida” —conservar el soplo vital (ψυχή)—, la vida constantemente renovada y que, por ello, se diferencia tanto de la vida buena (βίος) como del mero soplo vital (ψυχή), en cuanto espiritualiza ambas (Jn 12,25). Se trataría para Juan de un no contentarse con estar con vida, de un intentar volver la vida efectivamente viva y de alcanzar “lo que hace vivir” en el seno de la vida, lo que brota y no muere en ella, lo que eterniza la vida (ζωή αἰώνιος). Es el acontecimiento de esta nueva experiencia y posibilidad del devenir vivo lo que intenta pensar Juan, y lo hace mediante un procedimiento que Jullien llama *des-coincidencia*, que sería característico del cristianismo joánico. Descoincidir sería sustraerse a la adecuación o adaptación tanto a uno mismo como al mundo (Jn 12,25), para volver a desplegar las posibilidades que allí se hallan retraídas o reificadas y reabrirle a la vida un porvenir, un devenir de continuo advenimiento que hace acceder a lo vivo de la vida. Esta sería la lógica viviente que se da en Dios en cuanto des-coincide consigo mismo por su Λόγος (Jn 1,1), en cuanto siendo Dios Padre se envía a sí mismo como Dios Hijo, siendo celestial se encuentra en la tierra, siendo eterno muere en la cruz y yéndose viene (Jn 14,28: ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς) para advenir como Dios vivo. La des-coincidencia que abre, distiende e interioriza la vida es en Juan el núcleo de la

enseñanza de Jesús —puedo estar vivo (ζωή) si no me aferro a conservar la ψυχή, puedo estar con otros si reabro un “entre” con ellos, puedo ser parte del pueblo de Dios si no me encierro en el fariseísmo, puedo llegar a Dios siempre que reciba a Cristo—. Por ello en el Evangelio de Juan las palabras de Jesús siempre fisuran la obviedad de las palabras de sus interlocutores, las desajustan consigo mismas, las espiritualizan y las transforman desde dentro de sí mismas para mostrar lo que brota en su interior, para hacer escuchar en ellas lo inaudito (Jn 4,7-14: el agua de la samaritana y el agua de vida; Jn 6,32-35: el maná del desierto y el pan de vida; Jn 8,51-58: Abraham y Jesús). Lo inaudito por excelencia se resume en la afirmación de Jesús en Jn 14, 6: Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή (“Yo soy el camino y la verdad y la vida”). Este enunciado establece, para Jullien, que la *verdad* (ἀλήθεια) es reconfigurada para la vida (ζωή), que la vocación de verdad consiste en abrirse a la vida en tanto que está viva, pues esa vida viva es la fuente de la verdad. Por lo que la verdad es referida no tanto a un contenido objetivo, sino a un “yo” vivo, produciéndose así una des-teorización de la verdad. La verdad ya no deriva del conocimiento, sino de lograr “ser de la verdad” (Jn 18,37: πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς), porque la verdad es aquello donde hay que ser para vivir en verdad. Es por ello que en el relato de Juan se trata continuamente de identificar a ese “yo” verdadero de Jesús (Jn 1,19-21: Σὺ τίς εἶ) que, mediante su descoincidencia, escapa a una correlación fija de lo subjetivo y lo objetivo —no puede ser identificado sólo como “este” o “aquel”— para conducir a una progresiva auto-revelación de la singularidad de su “yo” tal como es en sí mismo —totalmente Dios y totalmente hombre— y no como el mundo pretende fijarlo. Lo que supondrá una nueva relación con la verdad a partir de ese “sí mismo”: la verdad ya no deberá ser probada, sino creída (πιστεῦειν) y atestiguada (μαρτυρεῖν) —como se cree y atestigua a una persona— por un yo que se compromete existencialmente con ella a pesar de las condiciones impuestas por el mundo. De este modo, por medio de la verdad de Cristo, se suprimirá la separación entre el “sí mismo” del hombre y el de Dios, porque siendo “sí mismo” en lo vivo de la vida, el hombre está llamado a desaislarse dentro del “sí mismo” de Dios que lo acoge y lo regenera. Este devenir “sí mismo” hace entonces que se exceda la medida del mundo dentro del mundo, que el sujeto se

desadhiera del mundo (Jn 17,13-23), agrietando su clausura y llegando propiamente a una *ex-sistencia* sobreabundante de vida. Es sólo este existir como sí mismo no sometido al mundo lo que hace posible, a su vez, que surja un “otro” no reducido al mundo. Por ello el individuo debe mantenerse en la verdad de la vida, fuera de la clausura del mundo y de sus reseca identificaciones exteriores, para alcanzar la interioridad compartida, para poder ser en el otro y para que el otro pueda ser en él (Jn 14,19-23), para poder amar. Porque sólo un amor (ἀγάπη) tal permitirá superar simultáneamente el aislamiento, el deseo posesivo y el mero afecto, llegando hasta más allá de la muerte. Lo que demuestra que el potencial filosófico de un texto como el de Juan permanece plenamente abierto y no cesa de ser motivo de una renovada atención a las ideas de devenir, *logos*, vida, verdad y amor.

De manera que, considerando lo expuesto hasta aquí, resulta evidente que existen suficientes razones para afirmar que son posibles diferentes interpretaciones filosóficas del cuarto evangelio, que se pueden encontrar ciertas nociones filosóficas específicas en él y que, de hecho, se han realizado múltiples lecturas filosóficas de Juan desde la antigüedad hasta el presente. Ciertas perspectivas filosóficas han estado presentes desde muy pronto en los modos de leer el Evangelio de Juan e incluso en el mismo proceso de gestación del pensamiento joánico, si atendemos a lo ya mencionado, por lo que resulta muy improbable que una exégesis de Juan pudiese despojarse por completo de una cierta perspectiva filosófica. De ahí que, al momento de considerar las diferencias entre las exégesis del prólogo del Evangelio de Juan, siempre deberíamos atender a tales perspectivas y considerarlas como válidas, al menos en principio, evitando así el sesgo que supondría no asumir la complejidad de las construcciones de sentido que constituyen una interpretación.

I. 6. La complejidad de las nociones presentes en el prólogo del Evangelio de Juan: las nociones de κόσμος y de ἄνθρωπος

Entre las nociones del prólogo del Evangelio de Juan que entendemos como centrales para realizar un análisis de las exégesis de Orígenes y de Heracleón, sin duda se debe destacar la idea de κόσμος y lo que ella supone acerca de la noción de ἄνθρωπος. La idea de κόσμος es tan importante para Juan que incluso se ha propuesto que la

experiencia de lectura del llamado “lector implícito” —la imagen del lector previsto o proyectada por el texto— del cuarto evangelio implica el discernimiento de un relato cosmológico en la narrativa. Por lo que la dimensión narrativa fundamental del evangelio consistiría en el relato cosmológico acerca de “la Palabra (Λόγος) en el mundo (κόσμος)”, que sirve como auténtica clave para la interpretación del Evangelio de Juan. El escenario de este relato sería el κόσμος. Su marco de tiempo sería la eternidad (αἰών). Su héroe sería el Λόγος de Dios preexistente. Y su villano, el diablo, gobernante del mundo (ἄρχων τοῦ κόσμου). Así, la trama del relato —que incluiría tres etapas: preexistencia, presencia en el mundo y salida del mundo— se desarrollaría mayormente en torno al conflicto entre Jesús y el diablo. Encontrando su punto culminante en la descripción de la pasión, en la que la muerte de Jesús representa la finalización exitosa de su misión, con la expulsión del diablo como gobernante del mundo, el regreso del héroe a Dios y una nueva etapa en la relación de Jesús con sus discípulos, a través del Paráclito. De lo que se infiere también cuáles son las intenciones del autor implícito —la imagen del autor establecida o proyectada por el texto—: animar a todos los lectores a aceptar su perspectiva (la del “discípulo amado”), creyendo en Jesús y encontrando así salvación en su nombre. Así, el cuarto evangelio contendría tres relatos: un relato histórico —el relato principal sobre la vida de Jesús de Nazaret en la Palestina del siglo I—; un relato eclesiológico —un subrelato inferido del evangelio, vinculado con el destino posterior de la comunidad joánica— y un relato cosmológico —un meta-relato sobre Jesús en cuanto Λόγος de Dios en el κόσμος—. Pero, aunque estos tres relatos se entrelacen en el texto y resulten paralelos entre sí, el relato cosmológico sería el que proporcionaría el marco temporal, espacial, teológico y narrativo más general del Evangelio de Juan.¹⁵⁶

Por ello es evidente que conviene determinar aquí especialmente qué es lo que en Juan se entiende como κόσμος. La importancia del propio término resulta evidente ya en la cantidad de ocasiones en que aparece en el evangelio. De las 185 veces que aparece el término κόσμος en todo el Nuevo Testamento, 78 veces aparece en el Evangelio de Juan, 24 veces en las epístolas de Juan, sólo 8 veces en Mateo, 3 en Marcos, 3 en Lucas y 3 en las epístolas de Pedro. De modo que el significado que se

¹⁵⁶ Adele Reinhartz, *The Word in the World: The Cosmological Tale in the Fourth Gospel* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1992).

atribuya al término en el cuarto evangelio (totalidad, tierra, humanidad, enemigos de Dios, etc.) adquiere una gran importancia para la comprensión del pensamiento joánico como tal, sobre todo considerando que Juan conceptualiza una compleja idea mediante este término y no siempre lo utiliza exactamente en el mismo sentido.

Pero ya en el significado del término κόσμος en la tradición literaria griega se observa la dificultad e importancia de esta noción, pues el término ha sido utilizado para referirse a ideas tan diversas como “orden” (Homero, *Odisea* VIII, 179 e *Iliada* II, 214; Heráclito, *fr.* 124, DK 22 B 124), “unidad” (Heráclito, *fr.* 10, DK 22 B 10) “estructura” (Parménides, *fr.* 8, 52, DK 28 B 8), “ordenamiento humano” (Homero, *Odisea* XIII, 76; Platón, *Leyes* VIII, 846d; Aristóteles, *Política* V, 7, 1307b6), “ornamento” (Homero, *Iliada* XIV, 187; Platón, *República* II, 373b), “mundo” o “universo” (Anaxímenes, *fr.* 2, DK 13 B 2; Anaximandro, *fr.* 9, DK 12 B 9; Platón, *Gorgias* 507e - 508a), “cielo” o “esfera de los cuerpos celestes” (Aristóteles, *Acerca del cielo* III, 2, 301a17), etc., —variedad de significados en la que posiblemente residía su potencial para convertirse en uno de los términos más importantes de la filosofía griega—. ¹⁵⁷

Algo que ocurre asimismo con el uso del término en la *Septuaginta*, en la que κόσμος se utiliza para referirse a “hueste” o “ejército” del cielo (Gn 2,1; Dt 4,19), “ornamento” (Ex 33,5; Prov 20,29; Is 3,24; Nah 2,10; Eclo 47,10), “orden” (Eclo 29, 26 y 50, 14), “humanidad” (Sab 6, 24 - 14, 6), “mundo” o “universo” (2 Mac 2,15 - 13,14; Sab 2,24 - 13,2), etc., traduciendo con ello diversos términos hebreos como “cielos y tierra” (Gn 1, 1: : וְאֵת הָאָרֶץ, transliterado, *haš-šā-ma-yim wə-’ēṭ hā-’ā-reṣ.*) o “todo” (Gn 2,20; Ecl 3,1: לְכֹל / לְכָל, transliterado, *lak-kōl / la-kāl*). Tal como se observará luego también en los evangelios, en las cartas de Pablo, etc. Así, por ejemplo, κόσμος se usará para referirse a “ornamento” en Mt 25,7: “arreglaron (ἐκόσμησαν) sus lámparas”; en 1 Pe 3,5: “Así se adornaban (ἐκόσμουον) en otro tiempo”; 1 Tim 2,9: “que las mujeres, vestidas decorosamente (κοσμίῳ), se adornen (κοσμεῖν) con pudor y modestia”. Y, de igual modo, encontraremos el término κόσμος usado para referirse al “mundo” en Hch 17,24: “El Dios que hizo el mundo

¹⁵⁷ Hermann Sasse, “κοσμέω, κόσμος, κόσμιος, κοσμικός”, en *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. III, ed. por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 867-898.

(κόσμον) y todo lo que hay en él”; Rom 3,19: “el mundo (κόσμος) entero se reconozca”; Rom 5,12: “entró el pecado en el mundo (κόσμον)”; 2 Cor 5,19: “Dios reconciliando al mundo (κόσμον) consigo”.¹⁵⁸

Sin embargo, será en el Evangelio de Juan donde se presentará el uso más extendido del término, articulado en tres sentidos generales: κόσμος en sentido neutro, como mundo en general (Jn 1,10; 7,4; 11,9; 12,19; 13,1; 16,21-28; 17,5-24; 18,20-36; 21,25); κόσμος en sentido positivo, como objeto del amor de Dios (Jn 1,29; 3,16-17; 4,42; 6,33-51; 8,12; 9,5; 10,36; 11,9; 12,46-47); κόσμος en sentido negativo, como conjunto de aquellos que rechazan a Dios (Jn 3,13-20; 7,7; 9,39-41; 12,31; 14,17; 15,18-19; 16,11; 17,14).¹⁵⁹

Así, como ha señalado Heinrich Schlier,¹⁶⁰ cuyo análisis seguiremos en este punto, para Juan κόσμος significará, en primer lugar, “todo”, todo lo que ha llegado a ser y existe, cuanto está ante los ojos de los hombres —se trata del κόσμος en sentido neutro—, como se afirma en Jn 1,3: “Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe (πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν)”. Y en Jn 1,10: “En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por ella, y el mundo no la conoció (ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω)”. Este mundo es entonces, según su origen, un don del Λόγος de Dios, no debe su ser a sí mismo, sino que existe por medio de este Λόγος y Él es su auténtica “razón”. Por ello el Λόγος también está en el mundo, en cuanto el Λόγος es “la vida” y “la luz” de todo cuanto ha sido hecho (Jn 1,4), la fuerza vital de todo cuanto ha sido y es.¹⁶¹ De ahí que el mundo pueda ser el lugar en que los seres humanos (ἄνθρωπος) habitan, la tierra (γῆς), de manera que cuando se nace se “viene” al mundo (Jn 1,9; 16,21; 18,37), mientras se vive se “está” en el mundo (Jn 17,11; 1,10; 9,5) y cuando se muere se “pasa” de él o se le “deja” (Jn 13,1; 16,28).

No obstante, el mundo no se define sólo por aquello que incluye en sí, la totalidad, la vida o el ámbito en que viven los seres humanos (la tierra), sino que también existen

¹⁵⁸ Sasse, “κοσμέω, κόσμος, κόσμος, κοσμικός”, 867-898.

¹⁵⁹ Stanley B. Marrow, “Κόσμος in John”, *The Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 64/1 (January 2002): 90-102.

¹⁶⁰ Heinrich Schlier, *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento* (Madrid: Fax, 1970), 317-333.

¹⁶¹ Acerca de la importancia y las características generales del concepto de “luz” también en el pensamiento griego ver Werner Beierwaltes, *Lux Intelligibilis: investigación sobre la metafísica de la luz de los griegos* (Bs. As.: Ágape Libros, 2024).

modos de relación específica entre el mundo y los hombres que le otorgan otro sentido al término κόσμος. Así, según Jn 15,19: “Si fuerais del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero, como no sois del mundo, porque yo al elegiros os he sacado del mundo, por eso os odia el mundo (εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει· ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ, ἀλλ’ ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, διὰ τοῦτο μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος)”. Es decir, el mundo ama a los suyos y los “suyos” son los hombres (ἄνθρωπος) que proceden del mundo, son del mundo o pertenecen a él (Jn 8,23; 17,14-16), por lo tanto, el κόσμος indica también cómo el ἄνθρωπος acontece en el mundo. De este modo, cuando Jn 3,31 dice: “El que viene de arriba está por encima de todos: el que es de la tierra, es de la tierra y habla de la tierra (Ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν· ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστὶν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ)” destaca esta relación de pertenencia a lo alto (οὐρανοῦ, el cielo) o a lo bajo (γῆς, la tierra) que es también el mundo. El mundo se entiende entonces como la tierra en el sentido de lo bajo, el mundo tal como lo encuentra el hombre. Este mundo puede darle al hombre su modo de ser, de manera que el hombre que vive en el mundo puede dejarse abarcar por el mundo y puede existir por él. Así, cuanto más intensamente el hombre usa y entiende al mundo como principio de vida, tanto más el mundo se le muestra propio. Aunque le sea extraño, porque el mundo se manifiesta con la exterioridad o extrañeza de un poder que se impone y dispone del hombre como de quien no es libre. Por lo que el hombre cuya procedencia es el mundo es también el hombre que se pierde a sí mismo.¹⁶²

Esto permite ver que κόσμος no se refiere en Juan solamente al todo natural o al espacio habitado por los hombres, sino especialmente a lo que entenderíamos como mundo humano o histórico, es decir, al ἄνθρωπος mismo, tal como se expresa en Jn 1,10: “En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por ella, y el mundo no la conoció (ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω)”. Al igual que en Jn 3,19: “Y el juicio está en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas (αὕτη δέ ἐστὶν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα)”; o en Jn 7,4; 12,19; 16,8; etc. Por ello del mundo se puede decir lo que se dice también del hombre, que el mundo ve

¹⁶² Schlier, *Problemas exegéticos...*, 320.

(Jn 14,17), conoce (Jn 14,31; 17,23), recibe (Jn 14,17), odia (Jn 7,7), persigue (Jn 15,18), peca (Jn 1,29; 16,8), muere (Jn 8,21-24), es juzgado (Jn 12,31), se salva (Jn 3,17; 4,42), goza (Jn 16,20), da paz (Jn 14,27) y tiene el amor de Dios (Jn 3,16). El mundo es el mundo vivido por los hombres, por ello para Juan el mundo es también principalmente el mundo judío de su época, en cuanto representación o modelo de todos, como se puede observar muy claramente en Jn 12,19: “Entonces los fariseos se dijeron entre sí: «¿Veis cómo no adelantáis nada?, todo el mundo se ha ido tras Él» (οἱ οὖν Φαρισαῖοι εἶπαν πρὸς ἑαυτοῦς Θεωρεῖτε ὅτι οὐκ ὠφελεῖτε οὐδέν· ἴδε ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν)”. Hasta tal punto los judíos son para Juan los típicos representantes del mundo, que aquellos que se han distanciado del mundo por la fe ya no se describen como judíos, aunque lo sean por su procedencia. Así, por ejemplo, Juan el Bautista se encuentra apartado de los judíos y enfrentado con ellos (Jn 1,19; 1,31-33), al igual que Jesús, a quien se reconoce expresamente como procedente de los judíos (Jn 4,9-22), al hablar de la Ley judía dice “vuestra Ley”, no “nuestra Ley” (Jn 8,17; 10,34; con la excepción de 7,51). Algo evidente también en el narrador, que habla generalmente de los judíos con un sentido de visible de extrañeza, al referirse a los ritos purificatorios “de los judíos” (Jn 2,6), a la “Pascua de los judíos” o a la “fiesta de los judíos” (Jn 2,13; 5,1; 6,4; 7,2; 19,40-42). Resulta evidente que Jesús y los suyos no son los “judíos”, aunque pertenezcan al pueblo judío, porque los judíos son considerados como el mundo.¹⁶³

Así, la vida originariamente abierta y manifiesta del mundo, tal como llegó a ser inicialmente por medio del Λόγος, se encontraría cerrada y oscurecida en la historia de los hombres —en ello consistiría el sentido negativo del κόσμος—. El mundo ya no se presenta en su naturaleza iluminada y viva, sino como en “tinieblas” (σκοτία). Por ello la presencia de Jesús en el mundo, en cuanto Λόγος encarnado, puede describirse como en Jn 1,5: “y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron (καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν)”. Lo

¹⁶³ Schlier, *Problemas exegéticos...*, 322. En tal sentido, κόσμος refleja también la expresión neotestamentaria “esta época” (ὁ αἰὼν οὗτος) contrapuesta a “la época futura” (αἰὼν μέλλων), que a su vez refleja la distinción judía entre “este mundo” del tiempo previo al Mesías (הָעוֹלָם הַזֶּה, transliterado: *‘olam ha-ze*) y “el mundo que viene” del tiempo del Mesías (הָעוֹלָם הַבָּא, transliterado: *‘olam ha-ba*). Ver Leander E. Keck, “Derivation as Destiny: “Of-ness” in Johannine Christology, Anthropology, and Soteriology”, en *Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith*, ed. por R. Alan Culpepper and C. Clifton Black (Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996), 280.

que significa que el mundo ha devenido tinieblas porque los hombres, cuya vida no se hace iluminar por la luz del Λόγος, caminan “en tinieblas” y prefieren la oscura gloria de los hombres antes que la luz (Jn 8,12; 12,35-46). Aquí σκοτία no es una mera expresión retórica, sino que describe la constitución metafísica real que presenta el mundo de los hombres, pues el mundo tal como existe ahora es tinieblas en la medida en que no ha creído en la luz (Jn 12,46). La oscuridad es el espacio que ha cubierto a los hombres y los ha encerrado dentro de sí, pero es también un poder que se expande, que persigue y daña, un poder del que deben librarse quienes reciben nuevamente la luz, porque este poder ciega y hace que la existencia en el mundo sea oscura. Quien ama las tinieblas por la maldad de sus propias obras queda encarcelado en ellas y evita la luz (Jn 3,19-20), sometiéndose al dominio de la mentira, el pecado y la muerte, es decir, al dominio del poder del mundo o del “príncipe de este mundo” (Jn 12,31: ἄρχων τοῦ κόσμου) que no es más que encubrimiento y falsedad, tal como se afirma en Jn 8,38-44 acerca de los judíos. El mundo y la existencia quedan así oscurecidos por las tinieblas de aquel cuya “característica” (τό ἴδιον) es la mentira, del que es padre de la mentira porque la engendra al “decirla” continuamente (λαλεῖ το ψεῦδος). El mundo, que en verdad sólo pertenece a la luz del Λόγος de Dios, se encierra mediante este proceder en una falsa gloria propia, que hace creer engañosamente en un poder que no procede del Λόγος Dios, alejando a los hombres de la luz, la vida y la verdad. Este mundo es entonces el mundo oscurecido por el pecado (Jn 1,29; 8,21-46; 9,41; 15,22-24; 16,8-9) de la injusticia (Jn 7,18: ἀδικία) y la anomia (1 Jn 3,4: ἀνομία) que esclaviza a los hombres eneguecidos por la falsedad (Jn 9,41), como se manifiesta en Jn 8,34: “Jesús les respondió: «En verdad, en verdad os digo: todo el que comete pecado es un esclavo (ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας)”. Por lo tanto, se trata del camino que conduce a la muerte (Jn 8,24-35), a la nada, a la inexistencia que se encubre tras la falsa gloria del mundo que se ha alejado de la luz del Λόγος por el que todo ha llegado a ser.¹⁶⁴

No obstante, el mundo no es sólo tinieblas —aquí se encuentra el sentido positivo del κόσμος—, porque en el evangelio se hace evidente que los hombres tienen sed y hambre de vida (Jn 4,15; 6,31-32), que no son ciegos, como se observa en Jn 9,40:

¹⁶⁴ Schlier, *Problemas exegéticos...*, 328.

“Y dijo Jesús: «Para un juicio he venido a este mundo: para que los que no ven, vean; y los que ven, se vuelvan ciegos». Algunos fariseos que estaban con Él oyeron esto y le dijeron: «¿Es que también nosotros somos ciegos?». Jesús les respondió: Si fuerais ciegos, no tendríais pecado; pero, como decís: “Vemos” vuestro pecado permanece» (καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς Εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται· ἤκουσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων ταῦτα οἱ μετ’ αὐτοῦ ὄντες, καὶ εἶπαν αὐτῷ Μὴ καὶ ἡμεῖς τυφλοὶ ἐσμεν; εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς Εἰ τυφλοὶ ἦτε, οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν· νῦν δὲ λέγετε ὅτι Βλέπομεν· ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει)”. Por ello la muchedumbre sigue a Jesús —aunque no tenga plena comprensión de sus signos y discursos— y se divide en relación con Él (Jn 7,11; 9,16; 10,19; 11,45; 12,13-42; 19,8). Esto expresaría el rechazo del hombre a su situación, a las tinieblas en que se encuentra y su necesidad de recuperar la luz divina. Rechazo que procedería de que en el hombre todavía actuaría la virtud del Λόγος primordial que ilumina la vida y por ello la verdad no puede ser del todo ocultada. Pero esta sed y esta visión de los hombres, por sí misma, no puede salvar al mundo de las tinieblas en que se ha encerrado a sí mismo. Sólo la nueva aparición del Λόγος encarnado en medio del κόσμος de los hombres puede traer nuevamente la luz y restaurar la existencia del ἄνθρωπος deteriorado por el pecado.¹⁶⁵

De ello se desprende la importancia que también la noción de Λόγος posee en el prólogo del Evangelio de Juan. Esta noción, por supuesto, entrama un conjunto de usos y significados que proceden de diversas tradiciones y que pueden resultar difíciles de separar de manera absoluta. No obstante, conviene distinguir aquí al menos a grandes rasgos los sentidos principales que adquiere el término en la cultura griega, en la tradición veterotestamentaria y particularmente en el Evangelio de Juan, para comprender mejor su presencia y alcance tanto en el pensamiento jánico como en las primeras exégesis del cuarto evangelio.

En el mundo griego λόγος —del verbo λέγειν (λέγω): recoger, reunir, ordenar, seleccionar, contar, decir, hablar—, comunmente significó reunión o colección de elementos (lingüísticos o numéricos) en cierta relación u orden y, por ello, también explicación, definición o clarificación de algo en lo referido a su significado, realidad

¹⁶⁵ Schlier, *Problemas exegéticos...*, 333.

o ley.¹⁶⁶ Aunque la riqueza del término permitió que también fuese usado de muchos otros modos vinculados con este sentido inicial: discurso, relato, habla, dicho, sentencia, proporción, etc. De ahí que λόγος pudiese llegar a ser para la filosofía un término para referirse a una hipóstasis cosmológica, una realidad metafísica o una ley primaria e inteligible de las cosas, aquello que hace posible la clarificación racional y la determinación de la realidad. Tal como se observa en Heráclito, para quien constituye el sentido del κόσμος, el significado, la ley o el principio de las cosas (Heráclito, *fr.* 1, DK 22 B 1; Heráclito, *fr.* 2, DK 22 B2; Heráclito, *fr.* 31, DK 22 B 31; Heráclito, *fr.* 50, DK 22 B 50; Heráclito, *fr.* 72, DK 22 B 72). Como posteriormente para Antístenes, para quien el λόγος será aquello que dice lo que es, es decir, lo que revela el ser de las cosas, como se observa en PROCL. *in Plat. Cratyl.* c. 37 (SSR V. A. 155): “[...] cada λόγος, decía, afirma la verdad. Porque quien dice, dice algo. Y quien dice algo, dice lo que es. Y quien dice lo que es, afirma la verdad [...]”.¹⁶⁷ Luego, con Platón, se desarrollará la idea de que el λόγος, término que aparece en su obra dos mil cuatrocientas ochenta y cuatro veces —casi siempre con el sentido de discurso, razonamiento, argumento o enunciado, como se puede constatar, por ejemplo, en *Banquete* 172b; *Apología* 17b; *Eutifrón* 5c; *Alcibiades I* 105d; *Cármides* 156c; *Laques* 179c; *Lisis* 206b; *Menexeno* 234c; *Hipias menor* 369a; *Protágoras* 320c; *Eutidemo* 283b; *Gorgias* 448d; *Crátilo* 407e; *Fedón* 88d; *República* 344d; *Teeteto* 143b; *Filebo* 20b; *Timeo* 27c; *Critias* 106a; *Las Leyes*; 626d; etc.—, es aquello que presupone un vínculo armónico entre el intelecto y la realidad. El λόγος interrelaciona los diferentes aspectos de la realidad, por ello la verdad se alcanza cuando el λόγος del conocimiento interpreta el λόγος de las cosas (*República* 534b1; *Sofista* 259e6, 260b1 y 262c6). Aunque se presentará, sin embargo, un análisis que complejiza esta idea que ya se encontraba en la filosofía anterior, pues en el *Sofista* se indagará también acerca de la posibilidad de un λόγος no verdadero, que dice “como si fuesen” cosas que no son (*Sofista* 263b9) y que, de algún modo, supondrá un antecedente para el tratamiento aristotélico del λόγος

¹⁶⁶ Ver Néstor Luis Cordero, *El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega. El origen y las transfiguraciones de la noción de logos* (Bs. As.: Ediciones Colihue, 2017), 20.

¹⁶⁷ “[...] πᾶς γάρ, φησί, λόγος ἀληθεύει· ὁ γὰρ λέγων τι λέγει· ὁ δὲ τι λέγων τὸ ὄν λέγει· ὁ δὲ τὸ ὄν λέγων ἀληθεύει [...]”. Para el texto griego seguimos aquí la edición de Gabriele Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Vol. 2 (Nápoles: Bibliopolis, 1990).

ἀποφαντικός, como tipo específico de proposición que pone en evidencia o declara cómo son las cosas —por lo que es susceptible de ser una proposición verdadera o falsa—.¹⁶⁸ En Aristóteles el λόγος se considera como una función superior del alma (ψυχή) propia del ser humano, un instrumento que resulta posible en virtud del νοῦς y que es estudiado minuciosamente por el Estagirita como lenguaje, entendiéndolo generalmente como habla, discurso, noción, significación o definición. No obstante, será del uso del término propio de la filosofía previa, establecido en gran medida por Heráclito, de donde surgirá posteriormente la concepción estoica del λόγος, que será posiblemente la más próxima a la concepción cristiana. Para los estoicos antiguos, si el ser humano es un ser que, como afirmara Aristóteles, está dotado de λόγος (“ζῷον λόγον ἔχον”, *Política* I.2.1253a9-10 y VII.13.1332b5) y es parte de la φύσις, entonces se debe concebir la φύσις también como dotada de λόγος [ND 2.22 (*SVF* 1.113; *FDS* 850)]. Es decir, el ser humano no cuenta meramente con un λόγος pronunciado (λόγος προφορικός) como discurso, por el que difiere de los animales, sino también con el λόγος interno (λόγος ἐνδιάθετος) que se encuentra en el mundo y en la propia divinidad. De modo que el κόσμος será una totalidad racional que contiene múltiples λόγος σπερματικὸς mediante los que se determinan y desarrollan las cosas particulares. Los estoicos procuran establecer esto sirviéndose generalmente de dos familias de argumentos complementarios. Por un lado, la que se basa en la idea de que lo racional es superior a lo no-racional y, puesto que no hay ninguna cosa superior al cosmos, el cosmos debe ser racional. Y, por otro lado, la que se basa en la idea de que el alma humana racional es parte del cosmos y, dado que el todo no puede carecer de lo que está en la parte —o la causa de lo que se encuentra en lo causado—, el cosmos debe ser racional.¹⁶⁹ Pero tal racionalidad (*ratio*), que de ahora en adelante será el sentido más característico del λόγος, no se trata de un aspecto más de la φύσις, sino del principio mismo que ordena el κόσμος, que lo anima y lo rige. Así, la amplitud propia del término y la preeminencia que adquiere en todos los aspectos de la realidad, permitirá que los estoicos lleguen a denominar

¹⁶⁸ Cordero, *El descubrimiento de la realidad...*, 130.

¹⁶⁹ Marcelo D. Boeri y Ricardo Salles, *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014), 272. Seguimos esta edición para los textos estoicos griegos, latinos y su traducción.

λόγος incluso al dios supremo.¹⁷⁰ Esta preminencia divina del λόγος se evidenciará también, y de modo especialmente relevante, en el intento de Filón de Alejandría de unir la filosofía griega y la tradición religiosa judía. Para Filón el λόγος, que procede de Dios, se caracterizará como poder creador divino personal que ordena y gobierna el mundo, como λόγος θεοῦ (ὁ θεῖος λόγος) mediador entre Dios y el mundo.¹⁷¹ El λόγος es simultáneamente la razón divina (τὸν θεῖον λόγον) o el pensamiento de Dios (su δύναμις), el lugar (τόπος) en que se encuentran las ideas (αἱ ἰδέαι) o el mundo inteligible (κόσμος νοητός) y quien ordena (διακοσμοῶν) las ideas.¹⁷² Es decir, mediante la concepción filoniana del λόγος las ideas se encuentran en Dios, al mismo tiempo que se distinguen de Dios y se subordinan a un principio divino que las crea y las ordena. Luego será también el λόγος quien se ocupe de la creación, quien se manifieste o imprima en ella su racionalidad inmanente y quien actúe como su principio rector, presentándose como puente entre la bondad de Dios, el cosmos y el ser humano.¹⁷³ Por lo que el λόγος es para Filón el ser más grande y perfecto después de Dios, el mediador que crea el cosmos sin alterar la trascendencia divina, la imagen a partir de la cual todo fue creado conforme al mundo de las ideas y el poder que interviene en lo creado uniendo, separando, gobernando y realizando una armonía

¹⁷⁰ DL 7, 134 (SVF 1.85; 493; 2.299-300; LS 448; FDS 744-745): “Creen que los principios del universo son dos, lo activo y lo pasivo. Ahora bien, lo pasivo es la sustancia sin cualidad, la materia; lo activo, en cambio, es la razón que se da en ella, dios. En efecto, dado que éste es eterno, produce demiúrgicamente cada cosa a través de la totalidad de la materia”. Ver también acerca de esto Jean-Joël Duhot, “Du logos stoïcien au code génétique”, en *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, ed. por Michel Fattal (Paris: L’Harmattan, 2003), 135-145.

¹⁷¹ Cher. 127: “Ahora bien, dejando las construcciones, particulares, contempla la más grande casa o ciudad, es decir, este mundo [κόσμον]. Hallarás, en efecto, que su causa es Dios, por quien ha sido creado; que su materia son los cuatro elementos de que está compuesto; que el instrumento es el logos de Dios [λόγον Θεοῦ], mediante el cual fue construido; y que la causa final de la construcción es la bondad del Constructor [ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ]”. Para el texto griego seguimos aquí la edición de Francis H. Colson, George H. Whitaker, eds., *Philo*, Vols. I-X (London-New York: Heinemann, 1929-1939). Para la traducción José María Triviño, *Obras completas de Filón de Alejandría*, Vols. I-V (Bs. As.: Acervo Cultural, 1975-1976).

¹⁷² Opif. 20: “Así, pues, como la ciudad concebida previamente en el espíritu del arquitecto no ocupa lugar alguno fuera de él, sino se halla impresa en el alma del artífice, de la misma manera el mundo de las formas ejemplares [ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος] no puede existir en otro lugar alguno que no sea el logos Divino [τὸν θεῖον λόγον], que las forjó con ordenado plan. Porque, ¿qué otro lugar habría apto para recibir y contener en su pureza o integridad, no digo todas, pero ni siquiera una sola cualquiera de ellas, aparte de Sus potencias?”.

¹⁷³ Jos. 29: “Este mundo [κόσμος] es, en efecto, el gran estado y se rige por un solo gobierno [πολιτεία] y una sola ley [νόμω], que no es otra que el λόγος de la naturaleza [φύσεως], que prescribe cuanto debe hacerse y veda lo que no debe ser hecho”. Acerca del importante tema del λόγος filoniano como rector del κόσμος ver John Wesley Martens, *One God, one Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman law* (Leiden: Brill, 2003).

perfecta.¹⁷⁴ Evidentemente este modo de concebir las relaciones entre el λόγος, Dios, el cosmos y los seres humanos debe mucho a la filosofía griega, pero también a la tradición religiosa judía, como resulta posible ver en las Escrituras y en la literatura sapiencial.

En los textos del Antiguo Testamento, como lo atestigua la Septuaginta, דָּבָר (*dabar*) es el principal término equivalente de λόγος (y ῥῆμα) y significa generalmente “palabra” o “habla”. En el Pentateuco, Job, Josué, Jueces y Rut es más frecuente la traducción de דָּבָר (*dabar*) como ῥῆμα, pero en los demás libros históricos, poéticos y en los profetas predomina el uso de λόγος. Etimológicamente el término דָּבָר (*dabar*) estaría vinculado con el significado de “atrás”, por lo que aludiría al trasfondo, contenido, significado o cosa de la que se habla. De modo que palabra, pensamiento y cosa se encuentran muy estrechamente asociadas ya desde su etimología. De ahí que las palabras pronunciadas tengan una eficacia propia o actúen por sí mismas — una bendición, por ejemplo, siempre continúa bendiciendo, al igual que una maldición siempre continúa maldiciendo—.¹⁷⁵ Esto se expresa y amplía en las Escrituras, donde la palabra es dinámica, posee un poder que es sentido por aquellos que la reciben, es independiente de su recepción y coextensiva con lo que nombra (Sl 119,154 y 119,160). Por ello el discurso, especialmente el profético, que posee su raíz en la palabra recibida de Dios, puede ser llamado palabra de Dios y requiere de un proceso espiritual para ser recibido (2 Sam 23,2; Nm 24,2; Os 9,7), pues Dios mismo es el que habla (1 Sam 3) y su palabra es un llamamiento que le da poder a quien lo recibe para hablar la palabra de Dios (1 Sam 9,27; Os 1,1; Mi 1,1; So 1,1). Así, se agrega a la palabra la idea de revelación, que establece una relación personal entre Dios y su pueblo, y comienza a darse la transición hacia la comprensión de todas las Escrituras como palabra de Dios. Los mandamientos serán entonces las palabras de la alianza (Ex 34,28), el mandamiento de Deuteronomio (Dt 30,11) será equiparado con la palabra de Dios (Dt 30,14) y el mundo mismo tendrá su origen en la palabra divina (Gn 1) —concepto del poder realizador o creador de la palabra aparecerá

¹⁷⁴ Her. 205: “El Padre que todo lo ha creado ha concedido a Su λόγος, mensajero supremo y primero en jerarquía, la especial prerrogativa de que, ubicado en medio [μεθόριος], señale el límite entre la criatura y el Creador. Este λόγος es, por una parte, suplicante ante el Inmortal a favor de la raza mortal y, por otra, mensajero del Soberano ante Sus súbditos”.

¹⁷⁵ Charles Harold Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio* (Madrid: Cristiandad, 1978), 267.

también en Ez 34,4; Is 40,26; Sl 147,15; etc.: “por la palabra del Señor fueron hechos los cielos” (Sl 33,6)—.¹⁷⁶

Luego, en los textos que componen el Nuevo Testamento, los términos λόγος y λέγω serán usados en diversos sentidos, desde los más cotidianos hasta los más propiamente teológicos, ya sea para referirse a palabras humanas vanas (Ef 5,6), malignas (3 Jn 10), falsas (2 Pe 2,3), aduladoras (1 Te 2,5), llenas de error (Sant 3,2), cartas, discursos, relatos, rumores (Mt 7,28; Mc 7,29; 2 Te 2,2; 2 Cor 10,11; He 2,41; 1,22; Lc 5,15), o bien para referirse a la responsabilidad escatológica de “dar cuenta” (Mt 18,23 y 25,19; Lc 16,2; 1 Pe 3,15; Mt 12,36; Heb 13,17; Flm 15; Heb 4,13), a la eficacia propia de la autoridad divina (He 3,6; 1 Cor 7,10), a la palabra de Dios (2 Cor 2,17; 1 Cor 1,18; 2 Tim 2,9), a la palabra pronunciada en el acontecimiento de Cristo (Lc 1,1-2; Tit 1,9; Mc 11,4; Col 1,25) y, en definitiva, a Cristo mismo, como veremos claramente en el Evangelio de Juan. Este uso tan amplio del término, determinado generalmente por el contexto, se debería a que se trata siempre del hecho de decir algo, en todos los casos el sentido básico del término sería similar: se trata de una palabra hablada, pronunciada, no de un mero concepto.¹⁷⁷

En el Evangelio de Juan también se usará λόγος en muchas combinaciones, como palabra de Dios (Jn 10,35), de Isaías (Jn 12,38), de Jesús (Jn 18,32), etc., y como ó λόγος en sentido absoluto. Charles H. Dodd ha ordenado estos usos en los siguientes grupos: primero, λόγοι, en plural, como palabras dichas por Jesús o por otros (intercambiable con ῥήματα); segundo, λόγος, en singular, para designar un dicho, afirmación o discurso; tercero, λόγος y λόγοι para referirse al mensaje o mandamiento de Jesús, al sentido del conjunto de sus palabras; cuarto y principal, λόγος como revelación, palabra de Dios, verdad y vida. En consecuencia, resulta evidente que Jesús es quien da el λόγος y también quien es el λόγος (Jn 14,6 y 6,35,63). Esta identidad entre Jesús y λόγος coincidirá con los usos específicos de λόγος en el Nuevo Testamento y, especialmente a partir del Prólogo del cuarto evangelio, se presentará como su culminación.¹⁷⁸ Pero lo más característico de Juan

¹⁷⁶ G. Kittel, G. Friedrich y G. Bromiley, *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (Bs. As.: Libros Desafío, 2002), 499.

¹⁷⁷ Kittel, *Compendio del Diccionario...*, 500-503.

¹⁷⁸ Sobre esto, es especialmente significativo lo que afirma Dodd, *Interpretación...*, 271: “El prólogo difiere del resto del Evangelio en que trata, aunque muy brevemente, de cosmología y antropología, en que usa el término logos en un contexto cosmológico y en que afirma que en Cristo, como Hijo único

será la idea de la preexistencia del λόγος —Jn 1,1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος— y su transición hacia la historia —Jn 1,14: Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ Πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας— (también Jn 1,30; Jn 6,33,46,50,62; Jn 8,23,38, etc.). Así, el λόγος se remonta al vínculo con la palabra creadora en el principio, en el origen de todas las cosas (el ἐν ἀρχῇ de Jn 1,1), conduciendo a que el λόγος y el “dijo Dios” de Génesis 1,1 sean lo mismo.¹⁷⁹ El λόγος es pronunciado como λόγος de Dios y por eso ya no es sólo una función, sino una realidad que existe incluso antes que el mundo y que es idéntica a la persona en quien el λόγος se hizo carne: la preexistencia del λόγος es la del propio Cristo.¹⁸⁰ Según refiere el Prólogo, todas las cosas fueron hechas por la palabra de Dios, que se reveló al mundo como vida y luz, pero la humanidad no la recibió, haciendo que Dios enviara su palabra a Israel mediante los profetas, que también fueron rechazados, lo que condujo finalmente a que el Λόγος de Dios se encarnara en una persona, el unigénito de Dios, Jesucristo. Tal como se observó anteriormente, aunque la idea de λόγος que aparece en Juan presenta ciertas semejanzas con la idea de λόγος de la tradición filosófica griega —como principio central que expresa la unidad originaria entre lo humano y lo divino—, el Λόγος en el cuarto evangelio adquiere además una entidad específica (Jn 1, 10-14: Jesús), personal, surgida de la unidad original con Dios y conocida por la comunidad.

A partir de esto, cabe la pregunta acerca de si en el prólogo del Evangelio de Juan el uso del término λόγος debe ser considerado más próximo a la idea veterotestamentaria de דְבַר (*dabar*) o bien más cercano a la idea de principio racional tal como se presenta, por ejemplo, en los estoicos y en Filón de Alejandría. Como ya se ha mencionado, las dos tendencias predominantes de interpretación del prólogo

de Dios, se encarnó el logos”.

¹⁷⁹ Dodd, *Interpretación...*, 272: “La afirmación del Génesis de que Dios habló encerraba mayor significado que una afirmación similar entrañaría naturalmente para nosotros: significaba que al pronunciarla, Dios trajo a la existencia una palabra que existía sustantivamente y comunicaba un poder creador. Por tanto, la palabra existía, es decir, existía sustancialmente —«el logos existía»—, no simplemente fue pronunciada. Existía, pues, antes que el mundo existiese, «en el principio» (v. 1). En el acto de la creación, la palabra iba a salir de Dios, pero antes de que la creación comenzara «estaba con Dios». Existía como hipóstasis distinta de Dios y, sin embargo, permanecía con él (v. 2); cf. Sal 118(119),89: «tu palabra, Señor, permanece en el cielo por siempre»”.

¹⁸⁰ Kittel, *Compendio del Diccionario...*, 503-504.

del Evangelio de Juan durante el siglo XX han relacionado la noción de Λόγος de Juan, por un lado, con los himnos a la Sabiduría del libro de los Proverbios (1,29; 8,22-35) o con la literatura sapiencial en general (Eclesiástico 24; Baruc 3,37-4,1; Sabiduría 3,19; 7,22-30; etc.), y, por otro lado, con los sistemas o motivos “paganos” (griegos, gnósticos o mandeos), entendidos como sistemas alejados del judaísmo.¹⁸¹ Una de las razones principales para señalar esta última relación se encontraría en la dificultad para establecer una equivalencia exacta entre λόγος y דָּבָר (*dabar*) en el versículo 1,1 de Juan, específicamente en la proposición “Θεὸς ἦν ὁ Λόγος”, y en el versículo 1,14, específicamente en la proposición “Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο”, ambas expresiones sin precedentes exactos en los textos hebreos del Antiguo Testamento.¹⁸² No obstante, en el contexto del judaísmo helenístico de los siglos I y II ya existían ciertas concepciones que sugerirían una idea similar de λόγος creador y revelador. Esto se observa claramente en Filón de Alejandría, para quien el λόγος no es sólo la palabra o ley de Dios, sino también el sentido, orden y gobierno a la vez trascendente e inmanente del κόσμος —inmanencia del λόγος que podría prefigurar la idea joánica de encarnación en cuanto concentración final del sentido del cosmos en Cristo—.¹⁸³ Porque, como vimos anteriormente, para Filón el pensamiento de Dios es formado dentro de la mente eterna y proyectado luego objetivamente: el λόγος es Dios mismo en cuanto revelado —o, con palabras de Pablo referidas a Cristo: “Él es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en Él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, los Tronos, las Dominaciones, los Principados, las Potestades: todo fue creado por Él y para Él, Él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en Él su consistencia” (Col 1,15-17)—. En este sentido, Daniel Boyarin ha señalado recientemente que el uso del término *Memra* (מִמְרָא o מִימָר) para traducir términos que en hebreo designan los nombres de Dios es muy abundante en todas las traducciones arameo-palestineses o sinagogales de las Escrituras, y las funciones que se le asignan al término son

¹⁸¹ Daniel Boyarin, *Espacios fronterizos: Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía* (Madrid: Trotta, 2013), 181.

¹⁸² Dodd, *Interpretación...*, 275.

¹⁸³ Dodd, *Interpretación...*, 279. Este uso, permitido por las connotaciones propias del término griego, también se advertiría en el uso que hace Orígenes del término λόγος en el *Comentario al evangelio de Juan*, alternando interpretaciones que suponen dar a λόγος el sentido de “palabra” e interpretaciones que suponen darle el significado de “principio racional”, como también advierte Dodd.

idénticas a las que se le asignan al Λόγος o al δεύτερος θεός intermediario entre Dios y la Creación. Por ello resulta muy probable que el uso de la noción de Λόγος del Evangelio de Juan sea también muy próximo al de la literatura midrásica de la antigüedad tardía, como el *Targum de Palestina* o el *Targum Neofiti*, pero aplicado a la figura de Jesús.¹⁸⁴ Esta vinculación entre la doctrina joánica del Λόγος y la noción judía de *Memra*, sin excluir sus raíces comunes en la idea veterotestamentaria de דְבָר (dabar), confirmaría lo señalado antes acerca de la resignificación y transformación del judaísmo desarrollada por el pensamiento joánico. Puesto que, aunque la teología del Λόγος pudiese ser también una herencia de los judaísmos precristianos presente también en judaísmos no cristianos de la antigüedad tardía, la idea de que este Λόγος se ha hecho carne (ἐνσαρκος) en Jesús el Cristo (Jn 1,14) implicaría una significativa divergencia respecto de la “κοινή” judía y daría origen al desarrollo del κήρυγμα cristiano propio de la comunidad joánica.¹⁸⁵

I. 7. Las tradiciones cosmológico-antropológicas subyacentes en el prólogo del Evangelio de Juan

Como muchas otras ideas presentes en el Evangelio de Juan, las nociones κόσμος y ἄνθρωπος no carecen de relaciones con otros discursos religiosos y filosóficos de la época. En los estudios sobre el cuarto evangelio se han señalado algunas de las principales tradiciones que se podrían identificar como trasfondo del pensamiento joánico. Entre ellas se ha incluido al judaísmo (helenístico y rabínico), la literatura hermética, al mandeísmo y el gnosticismo.¹⁸⁶ Pero para nuestro propósito, consideramos que es importante ocuparnos aquí especialmente de los vínculos entre Juan y el pensamiento de los llamados “gnósticos” valentinianos.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Ver Boyarin, *Espacios fronterizos...*, 166-177 y 200.

¹⁸⁵ Boyarin, *Espacios fronterizos...*, 177 y 225.

¹⁸⁶ Hay muchos estudios al respecto, pero sólo mencionaremos a modo de ejemplo dos obras ya clásicas: Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio* y Brown, *El Evangelio según San Juan*.

¹⁸⁷ Sobre la problemática general del concepto de “gnosticismo” o de “gnósticos” y de las consecuentes formas de clasificación de diversos pensadores de la época, ver, por ejemplo, Einar Thomassen, *The Coherence of “Gnosticism”* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2020) y David Brakke, *Los gnósticos. Mito, ritual y diversidad en el cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 2013). También Karen L. King, *What Is Gnosticism?* (Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 2003); Christoph Marksches, *Die Gnosis* (München: Verlag C. H. Beck, 2001); y Michael A. Williams, *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category* (New Jersey: Princeton

No obstante, conviene aclarar que nuestro objetivo no será ofrecer una caracterización general de todos aquellos movimientos e individuos que han sido llamados “gnósticos” —sobre todo considerando que este fenómeno no es homogéneo y requiere siempre un examen pormenorizado de sus diversas expresiones, como veremos posteriormente—, sino sólo referirnos a las relaciones entre algunas expresiones del pensamiento de ciertos “gnósticos” (el valentiniano Heracleón) y el Evangelio de Juan, específicamente en lo que se refiere a las nociones de κόσμος y ἄνθρωπος.¹⁸⁸ Debido a esto, no adoptaremos en este punto, ni tampoco en las consideraciones posteriores sobre el tema, una posición rígida en el marco de las polémicas sobre la clasificación de diversas escuelas y pensadores como “gnósticos” —por ejemplo, los valentinianos—, limitándonos sólo a reflejar en cada caso el uso del término que algunos pensadores y estudiosos han hecho.¹⁸⁹

Desde nuestro punto de vista, el modo de concebir las nociones de κόσμος y ἄνθρωπος en el Evangelio de Juan evidenciaría ciertas coincidencias y diferencias con el modo en que algunos textos valentinianos las comprendían, lo que confiere fundamento a los análisis de muchos estudiosos al respecto. Como ha señalado Charles H. Dodd, los lectores de Juan en el siglo II parecen haber sido conscientes de cierta afinidad entre los “gnósticos” y el cuarto evangelio, tal como se evidencia en la frecuencia e importancia de las citas del cuarto evangelio presentes en las

University Press, 1996). En este sentido, creemos que resultará muy oportuno tener en cuenta la observación que ofrece Thomassen, *The Coherence...*, 5: “Difícilmente será satisfactorio considerar las numerosas ideas y posiciones teológicas atestiguadas en este material como simples variedades individuales del cristianismo primitivo. Ciertamente debemos renunciar a cualquier ambición de caracterizar este material como una unidad por medio de fórmulas esencialistas. Pero es igualmente inútil tratarlo meramente como un revoltijo arbitrario de fragmentos inconexos. La tendencia deconstructiva de las últimas dos décadas necesita ser contrarrestada por nuevos intentos de síntesis histórica reconstructiva que detecten la coherencia entre una gama más amplia de fuentes de las que la erudición especializada actual suele estar dispuesta a reconocer”. Sin duda los estudios de Thomassen representan un importante aporte para la reconstrucción de tal *Entwicklungslogik* de las ideas clasificadas por la tradición como “gnósticas”.

¹⁸⁸ En cualquier caso, analizaremos luego más detalladamente las ideas de κόσμος y ἄνθρωπος en el contexto del pensamiento “gnóstico” valentiniano, cuando nos ocupemos de la exégesis de Juan realizada por Heracleón.

¹⁸⁹ Por lo que respecta a nuestra investigación, posiblemente la discusión más significativa sería precisamente la relativa a la clasificación de los pensadores valentinianos como “gnósticos”. Así, basándose en Ireneo, *Contra las herejías*, I, 11, 1, Brakke, *Los gnósticos...*, 156-157, por ejemplo, considera que Valentín no era un gnóstico “y parece que se esforzó en distinguir sus ideas de las enseñanzas gnósticas, las cuales fueron una de las muchas fuentes de su pensamiento. Sin embargo, no se limitó a rechazar esas doctrinas; antes bien, creó un nuevo mito que era menos complicado y se centraba más en Cristo. Además, rehuyó el modelo apocalíptico pseudónimo de los escritos gnósticos, defendiendo en cambio su propia intuición visionaria y su autoridad filosófica”.

descripciones de las doctrinas gnósticas que hacen Ireneo e Hipólito, en los documentos que presentan la enseñanza de Basílides y Valentín o en los primeros comentarios del cuarto evangelio realizados por los valentinianos Ptolomeo y Heracleón.¹⁹⁰ Luego, ya en el siglo XX, algunos expertos en el Evangelio de Juan han observado que existía una cierta relación e incluso algunas ideas “gnósticas” en la composición y el contenido del cuarto evangelio. Así, el uso del término Λόγος para referirse a Jesús, la contraposición entre luz y tinieblas, espíritu y carne, arriba y abajo, el énfasis en el conocimiento (γνῶσις) como medio para acceder a Dios, la idea de que Jesús revela al Padre desconocido, la ausencia de relatos de exorcismos o milagros materiales, la presencia de personajes femeninos como María Magdalena y la samaritana o la crítica al judaísmo como religión legalista e incapaz de reconocer a Jesús, serían elementos del Evangelio de Juan que supondrían cierta relación con los “gnósticos”. Por ello, Rudolf Bultmann sugirió que los tres motivos que podían discernirse en los discursos del Evangelio de Juan —el Revelador que se presenta a sí mismo; la invitación a venir a Él; la consecuencia de la aceptación o el rechazo que se hace conocer como promesa y amenaza— presentaban un patrón y un estilo cercano a los textos gnósticos (orientales), que caracterizan la figura de Jesús como el Revelador que trae el conocimiento de Dios a los hombres.¹⁹¹ Más recientemente, Jeffrey Trumbower ha sostenido también la existencia de un trasfondo gnóstico en el Evangelio de Juan, que se expresaría en la explicación de la creencia o la incredulidad en Jesús a partir de “orígenes fijos” de los seres humanos. Según Trumbower, en el cuarto evangelio la creencia en Jesús revela el status predeterminado de un ser humano por su origen (“nacido de arriba” o “de abajo”), pero no lo cambia. Esto sería lo evidenciado, por ejemplo, por Jn 1,13 —“la cual no nació de sangre, ni de deseo de hombre, sino que nació de Dios”—; Jn 8,47 —“El que es de Dios, escucha las palabras de Dios; vosotros no las escucháis, porque no sois de Dios”—; Jn 10,26 —“pero vosotros no creéis porque no sois de mis ovejas”— y Jn 11,52 —“y no sólo por la nación, sino también para reunir en uno a

¹⁹⁰ Charles Harold Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio* (Madrid: Cristiandad, 1978), 113. Ver también Kyle Keefer, *The Branches of the Gospel of John. The reception of the Fourth Gospel in the Early Church* (London: T&T Clark, 2006). Para un estudio amplio sobre la relación entre los gnósticos y el NT ver también PHEME PERKINS, *The Gnostic Dialogue: The Early Church and the Crisis of Gnosticism* (New York, Toronto: Paulist, 1980).

¹⁹¹ Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary* (Oxford: Basil Blackwell, 1971), 7.

los hijos de Dios que estaban dispersos”—. De modo que la antropología de Juan sería “implícitamente herética” y resultaría más próxima a la antropología valentiniana —representada por Heracleón, Teódoto, el *Evangelio de la Verdad* y el *Tratado Tripartito*—, en la que se divide a los seres humanos en categorías dependientes de su origen anterior a la aparición del redentor y que determinan su respuesta a él, que a la antropología ortodoxa fuertemente condicionada por el pensamiento de Pablo.¹⁹² La antropología procedente de Pablo establece la idea de una naturaleza humana monolítica y pecaminosa, según la cual todos los seres humanos han pecado y, por lo tanto, son iguales ante Dios en la necesidad de perdón y gracia —la gracia de Dios elegirá a algunos para la salvación—. Pero para Juan no todos los seres humanos comparten la condición universal de culpa y pecado, sino que algunos carecen de culpa y pecado porque estaban determinados para la salvación en virtud de su origen. De ahí que no existan casos de arrepentimiento en el Evangelio de Juan y que la curación del ciego (Jn 9,1-41), como modelo de creyente, muestre que el defecto de los creyentes es la ceguera y no el pecado original. Los motivos de transferencia —de la muerte a la vida o de la ceguera a la vista— son interpretados por el evangelio desde la perspectiva de los “orígenes fijos”: Jesús viene porque los orígenes fijos no son suficientes y a quienes están destinados a la salvación todavía se les debe enseñar la verdad, que será la línea divisoria entre los salvados y los no salvados. Sin embargo, Trumbower reconoce que este dualismo determinista no se extiende a la cosmología joánica, que sería monista, por lo que no procedería de ella, y señala que el evangelio carece de una explicación de las causas de las dos diferentes categorías de seres humanos, porque es posible que el evangelista (y sus lectores) hayan presupuesto un mito implícito conocido por todos y que por ello no sería necesario mencionar.¹⁹³

¹⁹² Jeffrey A. Trumbower, “Origen's Exegesis of John 8:19-53: The Struggle with Heracleon over the idea of Fixed Natures”, *Vigiliae Christianae*, Vol. 43, N° 2 (Jun., 1989): 138-154.

¹⁹³ Jeffrey A. Trumbower, *Born from Above: The Anthropology of the Gospel of John* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1992). Entre las críticas que se han hecho a la tesis de Trumbower cabe mencionar la referida a los diversos sentidos de la preposición ἐκ (“de” con función de causa, pertenencia, procedencia, etc.) y a la expresión “nacido de arriba” (Jn 3,3: γεννηθῆναι ἄνωθεν), que no necesariamente es equivalente a “ser de arriba” y, en este sentido, existen textos del evangelio (Jn 1,1; 1,14; 16,28 o 17,5) que distinguen claramente a Jesús de los creyentes. Aunque esto no implicaría que no exista una predeterminación para la salvación, esta predeterminación podría no ser ya por origen, sino por elección y gracia de Dios, no siendo el lenguaje del “determinismo de los orígenes” necesariamente más fundamental que el lenguaje de la elección. Lo que, desde nuestra perspectiva,

Pero, especialmente a partir del estudio de los textos de Qumran y de la literatura judía de los siglos I y II, la hipótesis acerca de la posible identificación entre las doctrinas gnósticas y el cuarto evangelio fue cuestionada por estudiosos como Charles Harold Dodd, Louis Martyn o Raymond Brown.¹⁹⁴ Así, Dodd argumentará que el Evangelio de Juan muestra muchos contrastes con las doctrinas “gnósticas”, a pesar de los paralelismos terminológicos. Según Dodd, si bien ha resultado posible asociar el Evangelio de Juan con los “gnósticos” —tal como los caracterizaron los heresiólogos—, debido al uso de un lenguaje similar —subir y bajar (Jn 3,13); luz y tinieblas (Jn 1,5; 8,12; 12,46); espíritu y carne (Jn 3,6); arriba y abajo (Jn 8,23); semilla de Dios (Jn 3,9); Λόγος—, los gnósticos comprenderían ese lenguaje de un modo diferente a Juan. Las diferencias radicarían en el significado y la valoración que se les otorga a tales términos, tal como se puede observar en las ideas acerca del κόσμος y ἄνθρωπος. En este mismo sentido, se ha sostenido que sería la elusividad y la polivalencia del lenguaje y del estilo joánicos, junto con la centralidad de sus preocupaciones sobre la salvación y la comprensión —como también la interpretación alegórica o la división de las personas según ciertos grupos—, lo que daría a los gnósticos valentinianos un evangelio que podían hacer suyo más fácilmente.¹⁹⁵ Pero para comprender esto antes es necesario considerar al menos brevemente el modo en que ciertas doctrinas llamadas “gnósticas” han concebido estas ideas.

En términos generales, sin avanzar ahora en un examen detallado de las diversas doctrinas clasificadas como “gnósticas” y siguiendo solamente las observaciones de Dodd acerca de la relación con el Evangelio de Juan, se puede afirmar que muchos “gnósticos” —según la interpretación heresiológica tradicional que Dodd acepta—

también permitiría comprender la importancia de la idea de “llegar a ser” (γίγνομαι) en el vocabulario conceptual joánico. Ver Leander E. Keck, “Derivation as Destiny: “Of-ness” in Johannine Christology, Anthropology, and Soteriology”, en *Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith*, ed. por R. Alan Culpepper and C. Clifton Black (Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996), 274-288. Posteriormente nos ocuparemos nuevamente de esto.

¹⁹⁴ C. E. Hill, “The Gospel of John”, en *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, ed. por Paul Blowers y Peter Martens (Oxford: Oxford University Press, 2019), 601-617. Raymond E. Brown, *El evangelio y las cartas de Juan* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2010), 25: “Basta una mirada superficial a estos nuevos documentos para mostrar una diferencia profunda entre ellos y el Evangelio de Juan. La teoría según la cual Juan tomó prestados elementos de ese gnosticismo no es plausible. Es más probable que el gnosticismo del siglo II se inspirara en Juan, no a la inversa”.

¹⁹⁵ Keefer, *The Branches of the Gospel of John...*, 43.

pretenden ofrecer un conocimiento (γνῶσις) acerca de la estructura metafísica del mundo y del hombre. Según la cosmología revelada por este conocimiento, el ser humano se encuentra encerrado en un orden de cosas material contrapuesto a un orden superior de naturaleza espiritual. De modo que la realidad se divide en el κόσμος propiamente dicho (correspondiente al llamado κένωμα) y una dimensión “supracósmica” (ὑπερκόσμια, correspondiente al llamado πλήρωμα), separadas por un “límite” (μεθόριον, o también ὄρος) que impide el contacto entre ambas esferas.¹⁹⁶ Pero si bien el hombre es parte de este mundo inferior, algunos hombres no del todo “materiales” (χοϊκοί o ὠλικοί), los hombres “psíquicos” (ψυχικοί) y “espirituales” (πνευματικοί), logran alcanzar el mundo superior.¹⁹⁷ Así, aunque este mundo inferior, por sus defectos y errores, no puede ser considerado obra de la auténtica Sabiduría de Dios (Σοφία), sino que sería obra de una Sabiduría caída (Ἀχαμώθ) y de un Demiurgo inferior,¹⁹⁸ la redención de esta Sabiduría caída y los rastros de esta redención en el mundo inferior —que habría ocurrido antes de la existencia de la humanidad— explicarían la tendencia de los hombres al mundo superior.

Como ya se mencionó, estas dos esferas de la realidad —“las cosas de arriba” y “las cosas de abajo”— también atraviesan la obra de Juan, de modo similar a lo que sucede en ciertos textos “gnósticos”. Ambas esferas de la realidad se distinguen también por su naturaleza —son luz y tinieblas, o espíritu y carne—, y la pertenencia a una de ellas excluye la pertenencia a la otra —los que son “de aquí abajo” no pueden entender al que es “de arriba” (Jn 6; 8,23)—. Asimismo, el orden inferior no carece totalmente de relaciones con el superior —la luz brilla en las tinieblas (Jn 1,5) y en el mundo hay hombres que, habiendo recibido el Λόγος, tienen el derecho a ser hijos de Dios (Jn 1,12)—, es decir, hay hombres en los que reside la “semilla de Dios” (1 Jn 3,9).¹⁹⁹ E incluso se encuentran en Juan las ideas de Λόγος como

¹⁹⁶ Ver Hipólito de Roma, *Refutación de todas las herejías*, VII, 23, 1. Traducción en inglés: M. David Litwa, ed., *Refutation of All Heresies* (Atlanta: SBL Press, 2016).

¹⁹⁷ Clemente de Alejandría, *Extractos de Teódoto*, 51 y 54. Traducción: Clemente de Alejandría, *Extractos de Teódoto. Éclogas Proféticas. ¿Qué rico se salva? Fragmentos* (Madrid: Ciudad Nueva, 2010).

¹⁹⁸ Ver NHC I, 5, 100-106. Traducción: A. Piñero, J. Montserrat, F. García Bazán (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I* (Madrid: Trotta, 1997), 190-194.

¹⁹⁹ Esta es una expresión que supone la “filiación” divina de ciertos hombres y es muy importante en el vocabulario gnóstico valentiniano. Ver Clemente de Alejandría, *Extr. Teod.*, 38, 41, 42 y 49. También Patricio de Navascués Benlloch, “Hombres y Filiaciones en el Pensamiento Valentiniano”, en *Filiación. Cultura pagana, Religión de Israel, orígenes del cristianismo*, ed. por Juan José Ayán

mediador, de “Hijo del Hombre” (Jn 3,13: Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), en cuanto tipo del hombre perfecto, y de “conocimiento” de Dios (Jn 14,7), que también serán centrales en las doctrinas gnósticas.

Ahora bien, además de que esto no supondría tanto un Juan “gnóstico” como un posible uso gnóstico de Juan, se podrían señalar también ciertas diferencias en el modo en que Juan y los gnósticos utilizan estos términos e ideas.²⁰⁰ Como puede observarse en el texto del cuarto evangelio, para Juan el conocimiento que es vida eterna por medio de Cristo no es tanto un secreto sobre los orígenes y la estructura del mundo y del hombre, sino principalmente una revelación acerca del amor de Dios, de quién es Jesús y con qué autoridad habla a los hombres. De modo que el conocimiento de Dios que Jesús trae a los hombres toma la forma del amor, la confianza y la obediencia a su Padre, con el que es eternamente uno, tanto en la tierra como en el cielo. Del mismo modo, mientras el Hijo del Hombre gnóstico se presenta como una abstracción metafísica o un mito, con una realidad a la que se llega fuera de la realidad concreta de la experiencia común, el Hijo del Hombre en el cuarto evangelio es más bien una persona concreta, un individuo concreto e histórico de la raza humana, Jesús de Nazaret, hijo de José (Jn 1,45), que siente alegría, se entristece, llora, sufre y muere, que se relaciona con otros hombres con amor y confianza (Jn 13,13). E incluso su gloria se presenta como la transfiguración de una vida humana por medio de un acto supremo de autosacrificio, como muchos hombres lo han hecho, entrega su vida por sus amigos (Jn 15,13).

Pero la diferencia más significativa aquí se encontraría en lo que atañe al κόσμος, porque Juan muestra que el cosmos exhibe un sentido divino en la vida de Jesús. Así, el prólogo del evangelio sería una narración sobre la vida de Jesús presentada como descripción del Λόγος eterno en sus relaciones con el mundo y con los seres humanos. Mientras que el resto del evangelio sería la narración acerca del Λόγος presentada como relato de la vida de Jesús en el mundo. Entre ambas narraciones, la

Calvo, Patricio de Navascués Benlloch y Manuel Aroztegui Esnaola (Madrid: Trotta, 2005), 353-369.

²⁰⁰ Dodd, *Interpretación...*, 120. En este sentido, es también muy oportuna la observación de Wayne A. Meeks, *In Search of the Early Christians: Selected Essays* (New Haven, London: Yale University Press, 2002), 56: “El mito gnóstico típico con el que Bultmann comparó el modelo joánico es una abstracción, que oscurece la variedad de mitos gnósticos reales en los textos existentes. Además, el mito sintético de Bultmann depende en gran medida de la terminología del Cuarto Evangelio; casi no hay ningún documento aparte de Juan en el que se muestren íntegramente todos los elementos del “mito gnóstico del redentor” enumerado por Bultmann en su artículo de 1925”.

proposición “Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο”, en Jn 1,14, serviría como nexo y expresión última de la relación del Λόγος con los hombres y con su mundo.²⁰¹ Relación de la que se deriva que el κόσμος no sería una realidad metafísica caracterizada intrínsecamente por la ignorancia y por el mal, sino más bien una creación buena del Dios supremo, que expresa tanto su gloria como la sabiduría de su Λόγος. El mundo, como hemos visto, aunque transitoriamente oscurecido o dañado por los pecados de los hombres, es en sí mismo una realidad procedente de la gracia divina. Por ello Dios ha enviado a su propio Hijo al mundo, con el propósito de que lo restaure y lo salve. En este sentido, la oscuridad no es tampoco una realidad metafísica opuesta a la divinidad y creada por un ser inferior, sino sólo el resultado de la respuesta humana a Dios y a su Hijo. La luz es Jesús mismo, que ilumina a todo hombre y le da la vida verdadera, y la oscuridad no es más que la condición de los que rechazan a Jesús y prefieren las tinieblas del pecado. Por ello el conocimiento es también una relación personal y comunitaria con Dios y con Jesús, basada en el amor, no un privilegio puramente intelectual. De modo que, según Dodd, las coincidencias terminológicas entre el Evangelio de Juan y algunos textos gnósticos se deberán no tanto a un origen teológico común, sino al clima cultural general en el que vivían el autor del evangelio y los gnósticos, es decir, a un sustrato común anterior del que se servirían ambas tradiciones de pensamiento.²⁰²

En cualquier caso, la disputa entre “gnósticos” (valentinianos) y cristianos “proto-ortodoxos” emergentes acerca del κόσμος se produciría especialmente a partir del modo de considerar la relación entre el aspecto físico-material del mundo y su aspecto humano. Aunque tanto para los gnósticos como para los otros cristianos el mundo físico no se encuentra separado del devenir espiritual de los seres humanos,

²⁰¹ Dodd, *Interpretación...*, 287.

²⁰² Dodd, *Interpretación...*, 122 y 124. En relación con esto, cabe citar la observación de Wayne A. Meeks, *In Search of the Early Christians: Selected Essays* (New Haven, London: Yale University Press, 2002), 56: “En la actualidad, se acepta comúnmente que el mito de la sabiduría judía se encuentra, de alguna forma, detrás de la cristología joánica y de los mitos gnósticos del alma y del salvador. La cuestión es si tanto el mito joánico como el gnóstico son variantes independientes del mito judío, o si uno ha influido en el otro”. Ver también George W. MacRae, “The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth”, *Novum Testamentum*, Vol. 12, 2 (1970): 86-101. Desde otra perspectiva, célebres estudiosos de los textos gnósticos, como Elaine Pagels, sugerirán que el Evangelio de Juan podría haber sido usado por un sector del cristianismo mayoritario con el objeto de ofrecer una respuesta polémica a obras gnósticas como el *Evangelio de Tomás*. Ver Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos* (Barcelona: Grijalbo, 1996), 171. Ver también Antoine Guillaumont, Henri-Charles Puech, Gilles Quispel, trans., *The Gospel According to Thomas* (Leiden: Brill, 1997).

del mundo humano y de su historia, no obstante, para los gnósticos el mundo físico es una realidad que, debido a la sustancia material, poseería por naturaleza una cierta independencia o extrañeza respecto al mundo humano espiritual. Mientras que para los cristianos proto-ortodoxos esa extrañeza no dependería de la misma naturaleza del mundo físico sino sólo del devenir humano. Esto supondría un carácter dinámico de la totalidad del cosmos (incluido el material) para los cristianos proto-ortodoxos y un carácter algo más estático del cosmos (especialmente el material) para ciertos gnósticos. Pues para los cristianos proto-ortodoxos los diversos momentos de la historia de la salvación de Dios llegan incluso a re-crear el cosmos, el cosmos entero es creado nuevamente en cada momento de intervención salvífica de Dios.²⁰³ De modo que el cosmos no recibe siempre una misma valoración positiva o negativa, no es una realidad con una naturaleza material siempre negativa, como sería entre algunos de los llamados “gnósticos”, sino que es una realidad dinámica, su bondad o maldad dependerá de cada momento de la historia salvación: cuando el cosmos es degradado por la acción de los hombres resulta enteramente sometido por el mal y cuando es salvado por la intervención de Dios se ve totalmente recreado en su bondad inicial.

Sin embargo, como veremos luego más detalladamente, es posible matizar y discutir los modos en que los “gnósticos” valentinianos habrían comprendido tanto el κόσμος y su relación con los hombres y la divinidad, como la tripartición de la humanidad. Así, en el *Tratado Tripartito*, por ejemplo, observamos una compleja relación entre la dimensión pleromática, el λόγος (ΠΛΟΓΟΣ), el mundo y los hombres, en la que es muy significativa la necesidad pedagógica del mundo como escuela o “lugar para recibir conocimiento” (ΟΥΜΑ ΝΧΙCΒΩ), como se afirma en *NHC I*, 5, 123, 12.²⁰⁴ De manera que no siempre resulta aceptable sostener que entre los valentinianos existía una consideración negativa del cosmos en cuanto realidad esencialmente mala. Del mismo modo, también se ha cuestionado que la doctrina de las diferencias naturales

²⁰³ Acerca de la relación entre creación y salvación en el contexto bíblico ver, por ejemplo, José Severino Croatto, *Historia de la salvación. La experiencia religiosa del pueblo de Dios* (Bs. As.: Ediciones Paulinas, 1970), 83.

²⁰⁴ Ver Paul Lijamaa, *The Ethics of The Tripartite Tractate (NHC I, 5). A Study of Determinism and Early Christian Philosophy of Ethics* (Leiden: Brill, 2019), 190-226. También Ismo Dunderberg, “The School of Valentinus”, en *A Companion to Second-Century Christian “Heretics”*, ed. por Antti Marjanen & Petri Luomanen (Leiden: Brill, 2005), 64-99.

y fijas entre los seres humanos sea común a todos los llamados “gnósticos”, para los valentinianos podría ser más bien el hombre individual y no la humanidad en conjunto quien estaría constituido por tres naturalezas en tensión, siendo la aceptación o el rechazo de la gnosis revelada por el Salvador lo que manifestaría el predominio de una substancia u otra.²⁰⁵ Por ello, aunque también en lo referido a las nociones de κόσμος y ἄνθρωπος convendría tener especialmente en cuenta la vinculación de Juan con las tradiciones judías previas y contemporáneas, como han propuesto muchos estudiosos y como hemos observado anteriormente, no conviene perder tampoco de vista el modo en que tales nociones habrían confrontado con otras tradiciones de pensamiento o habrían sido resignificadas por ellas.

Así, desde el punto de vista de nuestra investigación, más allá de las particularidades de la cosmología y antropología joánicas, es muy importante destacar aquellos aspectos del pensamiento joánico que permanecen próximos a planteos “gnósticos” valentinianos y que habrían motivado tanto la preferencia de los valentinianos por este evangelio, como la plausibilidad de sus interpretaciones. Porque evidentemente no fue sólo la casualidad lo que ocasionó el temprano interés de los círculos “gnósticos” en el Evangelio de Juan, ni fue mero capricho lo que impulsó a los “Alogi”, como se ha mencionado, a atribuir su autoría a Cerinto.²⁰⁶ Aunque sea discutible el carácter específicamente valentiniano de ciertas ideas del cuarto evangelio, que varían según los distintos estudiosos, sí resulta innegable la importancia que tendrá la presencia de una dimensión cosmológico-antropológica en el pensamiento de Juan para dar lugar múltiples especulaciones de orden teológico y filosófico.

²⁰⁵ Karen L. King, *What Is Gnosticism?* (Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 2003), 200-208. También Mariano Troiano, “De la substancia del diablo. Orígenes y la dinámica del sistema valentiniano de las tres naturalezas”, *Teología y Vida* 55/3 (2014): 607-629.

²⁰⁶ Wiles, *The Spiritual Gospel...*, 97. Sobre los “Alogi” ver Epifanio, *Panarion*, IV, 51.

CAPÍTULO II

Las implicancias cosmológicas y antropológicas del prólogo del Evangelio de Juan en sus primeras exégesis

II. 1. La interpretación y los manuscritos

En el momento en que nace el cristianismo los textos considerados importantes desde el punto de vista religioso se transmitían conjuntamente con un gran número de tradiciones orales y exegéticas muy variadas.²⁰⁷ Ya los primeros cristianos, basándose en gran medida en los cuatro géneros principales de la hermenéutica judía —*pésát* (interpretación literal), *péser* (interpretación profético-escatológica) y *déras* o *midrás* (interpretación simbólica y alegórica)— citarán los textos sagrados en general con mucha libertad, como se observa incluso en los evangelios.²⁰⁸ Los textos se presentarán seleccionados, abreviados e incluso modificados en función de la interpretación cristológica, puesto que se consideran como una realidad viva transmitida dentro de la tradición de interpretación judía y existe la necesidad de adaptarlos también al nuevo auditorio grecoparlante.²⁰⁹ No obstante, esta libertad tampoco estará exenta de disputas, conflictividad y discrepancias acerca de la autoridad atribuida a los textos o a sus intérpretes. Entre los cristianos y los judíos mayoritarios existieron diversos enfrentamientos, tanto acerca de la interpretación adecuada como acerca de los propios textos. En general se presentaban discrepancias en lo relativo a la interpretación de los textos proféticos, Justino, por ejemplo, interpretaba el Salmo 110 como una profecía mesiánica referida a Jesús de Nazaret, mientras que los judíos lo referían exclusivamente al rey Ezequías —algo similar sucedía con la frecuente disputa sobre Is 7,14: “He aquí la virgen (παρθενος) concebirá y dará a luz un hijo”, puesto que para los cristianos el texto de la versión griega era una profecía del nacimiento virginal de Jesús, mientras que para los judíos el sentido de la palabra hebrea *'almâ* no era “virgen”, sino “muchacha”, y el pasaje sólo se refería al rey Ezequías—. ²¹⁰ Por otra parte, en lo que a los textos mismos se refiere, Justino acusaba a los judíos de haber suprimido pasajes completos del

²⁰⁷ Julio Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid: Trotta, 1993), 527.

²⁰⁸ Es importante destacar en este punto que el concepto de “Escrituras” no tendría aún la rigidez que lo caracterizará posteriormente y que será ampliamente discutida. Ver Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana...*, 106-116 y 141-247.

²⁰⁹ Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana...*, 535. Más adelante, al referirnos a las variaciones textuales de los evangelios, retomaremos la consideración sobre las Escrituras como texto “vivo” o “fluido”.

²¹⁰ Justino, *Diálogo con Trifón*, 33, 1; 67, 1; 68, 7.

Antiguo Testamento (como Jr 11,19),²¹¹ que se encontraban en la versión griega utilizada por los cristianos, pero no en el texto hebreo usado por los judíos —en ciertos casos se trataba de interpolaciones introducidas por los cristianos en el texto de la versión de los LXX, como las palabras “de lo alto del madero” añadidas al Salmo 95(96),10, tras la frase “el Señor ha reinado”—.²¹² Por ello, a continuación nos ocuparemos de exponer, en primer lugar, algunos de los problemas relativos a la exégesis e interpretación de los textos considerados sagrados en el marco de la polémica entre Orígenes y Heracleón y, en segundo lugar, a describir algunas de las dificultades relativas a la transmisión textual de los manuscritos de los evangelios. Puesto que entendemos que ambas problemáticas inciden de manera especialmente significativa y contribuyen a la comprensión de las consideraciones de Heracleón y Orígenes sobre las nociones cosmológicas y antropológicas del prólogo del Evangelio de Juan.

II. 1. a. Concepciones de la exégesis

Pero esta conflictividad a propósito de las escrituras consideradas sagradas y de su exégesis no se reducirá a las relaciones con el judaísmo, sino que se extenderá también al modo de interpretar las propias escrituras cristianas, como resulta evidente en las disputas de los cristianos proto-ortodoxos emergentes con los marcionitas y los llamados gnósticos, de las que el *Comentario al Evangelio de Juan* de Orígenes será una clara expresión. Así, para Ireneo de Lyon, las escrituras proféticas ayudan a la predicación del evangelio al haber ofrecido predicciones y dado fe del cumplimiento de estas predicciones en los acontecimientos de la venida de Jesús de Nazaret. Por ello “la iglesia” sigue los “primeros principios del evangelio”²¹³ y se sostiene en la convicción de que Dios se hizo hombre en Jesús de Nazaret, que nació “hacia el año cuarenta y uno de Augusto”, “reinó”, vivió, sufrió y murió “en la carne” y resucitó de entre los muertos según la profecía.²¹⁴ Pero los gnósticos desafían la autoridad de estos “primeros principios”, no necesariamente

²¹¹ Justino, *Diálogo con Trifón*, 71, 2.

²¹² Treballe Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana...*, 551.

²¹³ Ireneo, *Contra las herejías*, III, 11, 6.

²¹⁴ Ireneo, *Contra las herejías*, III, 21, 1-2.

negando que estos acontecimientos hayan ocurrido en la historia, sino restándoles relevancia teológica. Para ellos, quienes se apegan al aspecto literal de los acontecimientos de la vida de Jesús se mantienen en lo meramente exterior y pasan por alto la verdad interna que estos acontecimientos significan.²¹⁵ Esta perspectiva es particularmente evidente en Heracleón, quien sostendría que incluso los discípulos de Cristo interpretaban frecuentemente sus palabras de forma literal:

Incluso aunque Heracleón suponga que «los discípulos han dicho esto en un sentido carnal, porque ellos pensaban de manera poco elevada e imitaban a la samaritana, cuando decía: *No tienes con qué sacar agua y el pozo es profundo*», vale la pena que examinemos si, al considerar esto, existe alguna cosa más divina que el que los discípulos se digan entre sí: *¿alguien le habrá llevado algo de comer?*²¹⁶

La falencia de los discípulos y de cuantos se mantienen en su mismo nivel de interpretación consistiría en confundir eventos históricos literales con verdades espirituales e invisibles, en no lograr reconocer tales hechos como “imágenes” de realidades espirituales más elevadas. Para captar su verdadero significado se debería ver que los eventos en sí mismos no efectúan la redención, sino que sólo sirven para simbolizar un proceso de redención que tiene lugar dentro de quienes perciben su significado espiritual.²¹⁷ Evidentemente esto supondrá trasladar el binomio platónico entre cuerpo y alma a la hermenéutica de los textos. Por ello Heracleón desautorizará a los cristianos, afirmando que quienes comprenden los acontecimientos relacionados con Jesús sólo de modo simple o “literal”, quienes los comprenden como si los acontecimientos mismos fueran la revelación, caen en “la carne y el error”, pues sólo se trata de “imágenes” (εἰκόνες) que debe remitirse a su sentido espiritual real para ser comprendidas:

En cambio Heracleón considera que la expresión «nosotros adoramos» indica al que está en el eón y a los que vienen con él; porque «éstos, dice, sabían a quién adoraban de acuerdo con

²¹⁵ Elaine Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John* (Nashville & New York: Abingdon Press, 1973), 13.

²¹⁶ *CJo* XIII, XXXV, 226.

²¹⁷ Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis...*, 14.

la verdad». Por otra parte la frase «la salvación viene de los judíos», se explica —dice— porque nació en Judea, pero no entre ellos —puesto que ninguno de ellos le complació— y porque a partir de aquel pueblo han salido la salvación y el Logos hacia toda la tierra habitada». Él explica que «en sentido espiritual, la salvación viene de los judíos, porque los considera imágenes de aquellos que están en el pléroma».²¹⁸

De manera que para comprender estas verdades figuradas, ocultas en ciertos textos, se requeriría seguir un método hermenéutico que se ocupe del aspecto alegórico de ellos y que sería muy próximo al método propio de los intérpretes de la poesía clásica.²¹⁹ Es sabido que entre los poetas y gramáticos de la antigüedad existía también una amplia comprensión del uso de la alegoría para la ἐξηγεῖσθαι de Homero y otros poetas clásicos.²²⁰ En este sentido, se ha señalado que un texto célebre que se ocupa de la explicación de las palabras ἀλληγορία e ὑπόνοια es *De audiendis poetis*, de Plutarco, cuya primera idea es que el discurso alegórico, que por definición no es exteriorizado, puede decirse que es silencioso:

Pero con Homero, es en el silencio que se hace la enseñanza de este género, y es ventajoso hacer un examen profundo de los muchos mitos que el poeta introdujo; porque son estos mitos los que, gracias a los “significados ocultos” de las anteriormente y ahora llamadas “alegorías” (ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις αλεγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις), algunos violan y distorsionan, diciendo por ejemplo que Afrodita seducida por Ares sugiere (μενύειν) el Sol.²²¹

Asimismo, Platón utiliza el término ὑπόνοια (conjetura, sentido oculto, supuesto), en la *República* II, 378d, cuando se refiere a los significados ocultos en los poemas y a la necesidad de excluir de la ciudad la teomaquia de Homero. También Jenofonte menciona en el *Convivium*, III, 6, que “los rapsodas no conocen los significados

²¹⁸ *Clo* XIII, XIX, 114-115.

²¹⁹ Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis...*, 15. También Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana...*, 559.

²²⁰ Seguimos a continuación el análisis de estas nociones exegéticas de la época ofrecido por Jean Pepin, “Terminologie exégétique dans les milieux du paganisme grec et du judaïsme hellénistique”, en *La Terminologia esegetica nell'antichità: atti del primo Seminario di antichità cristiane*, Bari, 25 ottobre 1984, ed. por Carmelo Cruti, Jean Gribomont, Marcello Marin, Giorgio Otranto, Jean Pépin, Manlio Simonetti, Paolo Siniscalco (Bari: Edipuglia, 1987), 9-24. Ver también Giuliano Chiapparini, “L’allegoria gnostica: note sul significato e sull’uso dell’interpretazione allegorica nello gnosticismo antico”, *Annali di scienze religiose*, Vol. 7 (2014): 89-124.

²²¹ Plutarco, *De audiendis poetis*, 4, 19E.

ocultos”. Aunque el empleo retórico del término ἀλληγορία se encuentra por primera vez en el epicúreo Filodemo, aproximadamente en el año 60 a. C., en *De rhetorica*, IV, 2, donde la alegoría es definida como un tropo próximo a la metáfora. También en los textos de Filón de Alejandría se encuentra frecuentemente tanto el término “alegoría” como el término “conjetura” (o supuesto, o sentido oculto), en las mismas obras y en los mismos pasajes, pero no necesariamente como sinónimos —un término se usa en singular y el otro en plural—. Así, en *De opificio mundi*, por ejemplo, es posible encontrar un pasaje muy importante en el que se expresa que los relatos de las Escrituras que parecen mitos son en realidad signos de una expresión figurada, de una alegoría, en la que es necesario comprender un sentido oculto:

Pero estos relatos no son invenciones míticas de aquellas en las que se complacen los poetas y los sofistas, sino indicaciones de signos, las cuales nos invitan a la interpretación alegórica según las explicaciones logradas mediante sentidos ocultos. Y siguiendo una conjetura verosímil, estaremos en lo justo si decimos que la serpiente en cuestión es un símbolo del placer.²²²

Aquí se observa que la alegoría se refiere a un tipo de exégesis, mientras que la conjetura (o supuesto, o sentido oculto) se refiere a un sentido implícito. De modo que Filón no establecerá una distinción entre la relación simbólica y la relación alegórica, σύμβολον es para él un término técnico que funciona como sinónimo de la exégesis figurada, como ya vimos que sucedía también en Orígenes. Pero esto no sucederá sólo con Filón, sino que la supervivencia del término ὑπόνοια junto al término ἀλληγορία, continuará también mucho tiempo después de Filón, a través de la patrística, como se observa en Clemente de Alejandría (*Stromata*, V, 4, 24, 1), Basilio (*Hexameron*, II, 5) o en Gregorio de Nacianzo (*Discursos*, 31, 16).

Los términos ὑπόνοια y ἀλληγορία se asemejan en que ambos poseen una definición etimológica muy evidente. Los tratados de retórica antiguos dicen que ἀλληγορεῖν es ἄλλα γορεύειν, decir otra cosa, y ὑπόνοια es ὑπό νοεῖν, pensar debajo o implicar (suponer), ocultar un sentido bajo el sentido aparente. Pero esta definición también permite notar que ambos términos no poseen exactamente el mismo sentido: la

²²² *Opif.* 157.

alegoría sería una actividad del lenguaje, mientras que la conjetura (o el supuesto) sería un ejercicio del pensamiento. No obstante en ambos casos se incluye una idea de movimiento —que es posible diferenciar—: el movimiento horizontal de un discurso a otro en la alegoría y el movimiento vertical de un sentido profundo a una formulación superficial, o a la inversa, en la conjetura (o supuesto).²²³ A esto debe agregarse que las palabras de la familia ἀλληγορεῖν poseen dos usos distintos, porque pueden designar la técnica de expresión de un autor mediante la cual se dice una cosa para dar a entender otra, como se observa en los tratados de gramática y retórica, o también se puede entender como el método de interpretación desempeñado por un lector o exégeta. Un ejemplo de este último uso se encuentra en Sinesio, quien afirma en *Epistulae*, 146: “Escuché que uno de estos eruditos interpreta el mito por alegoría (καὶ ἀλληγοροῦντος τὸν μῦθον). Porque las sirenas para ellos dan a entender (αἰνίττεσθαι) los placeres sensuales”. Aunque sin duda estos dos sentidos, expresivo e interpretativo, se articulan recíprocamente, la interpretación alegórica toma por objeto un discurso en el que se supone, por error o con razón, que el autor se ha expresado en alegoría, e inversamente, un autor se dedica a la expresión alegórica con la esperanza de ser interpretado por alegoría.²²⁴

Por lo que puede comprenderse que el sentido oculto que los gnósticos buscarían mediante su exégesis alegórica no sería una mera ocurrencia arbitraria, sino que obedecería a la naturaleza misma de la hermenéutica de una extensa tradición antigua, tanto judía como griega.²²⁵ A lo que debe agregarse, en todo caso, que la práctica exegética gnóstica no se reduciría sólo a la alegoría o a la interpretación espiritual, sino que también incluiría las otras dimensiones de la hermenéutica común en la época (“literal” y “moral”) —siguiendo una distinción procedente del estoicismo entre la realidad moral o “psíquica” y la realidad física o “material”,

²²³ Trifón, *De tropis*, 9-12: “La alegoría es un discurso que, en sentido propio, designa una cosa (λόγος ἕτερόν μὲν τι κυρίως δεικνύων), pero inspira el pensamiento de otra cosa (ἑτέρου δὲ ἔννοιαν παριστάνων), casi siempre por semejanza, de este modo”. También Quintiliano, *Institutio Oratoria*, VIII, 6, 44: “la alegoría en otras palabras, muestra otro sentido”.

²²⁴ Trifón, *De tropis*, 18-22: “Los tropos son llamados poéticos porque la mayoría de sus usos se encuentra en los poetas, y porque los gramáticos los utilizan cuando hacen la exégesis (ἐξηγούμενοι) de aquello que los poetas han dicho en sentido propio o figurado (κυρίως ἢ τροπικῶς)”.

²²⁵ Ansgar Wucherpfennig, *Heracleon Philologus: Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002) ha expuesto con claridad el modo en que la actividad exegética de Heracleón se sustenta en las prácticas académicas de la época.

reorientada en sentido platónico al incluir una realidad puramente espiritual—, al igual que una exégesis narrativa o una reescritura actualizante de los relatos bíblicos ampliamente utilizada en el contexto judío.²²⁶ De modo que las discrepancias al respecto con el resto de los cristianos, o al menos con algunos de ellos (como Orígenes), no radicarían tanto en los principios básicos de este método exegético alegórico, sino más bien en el modo específico de asumir la tradición subyacente y de efectuar esa exégesis en el marco de ciertos límites. A lo que puede sumarse el desacuerdo en cuanto corresponde a la atribución de la autoridad espiritual tanto a ciertas tradiciones, como a ciertos textos y a sus exégesis.

Así, por un lado, a diferencia de los gnósticos como Heracleón, los cristianos proto-ortodoxos declaran tener la intención de desarrollar la reflexión teológica conforme a los postulados comunes de la fe de la iglesia y a su autoridad, por lo que no rechazan el “logos hecho carne” o el “nivel literal” de los relatos evangélicos que narran los acontecimientos de la encarnación, sino que los entienden como parte de la regla (*regula* o *kanón*) básica para el desarrollo de la comprensión teológica.²²⁷ Mientras que sus oponentes valentinianos, por el contrario, afirmarían que tales postulados, meramente literales, obstruirían la comprensión espiritual de los acontecimientos y serían causa de “ignorancia y error”. Por otro lado, los cristianos como Orígenes acusarían a los gnósticos de carecer de suficiente discernimiento al momento de realizar sus exégesis, introduciendo en el cristianismo elementos externos corrompidos, procedentes de ciertos filósofos griegos contrarios a la fe.²²⁸ Esta idea acerca de la necesidad de discernimiento para una exégesis adecuada de las Escrituras será expresada por Orígenes en reiteradas oportunidades mediante diversas interpretaciones alegóricas.²²⁹ Entre ellas se encontraría, por ejemplo, aquella relativa a Dt 21,10-13 —donde se establece el modo de purificar a “una mujer hermosa”

²²⁶ Ver Chiapparini, “L’allegoria gnostica: note sul significato e sull’uso dell’interpretazione allegorica nello gnosticismo antico”, 107-109. También Ilaria Ramelli y Giulio Lucchetta, *Allegoria. Volume I. L’età classica* (Milano: Vita e Pensiero, 2004). Asimismo, Antonio Orbe, *En los albores de la exégesis Iohannea. (Io I,3). Estudios Valentinianos, Vol. II*, (Roma: Pontificiae Universitatis Gregorianae), 59, ha señalado que los valentinianos distinguieron distintos grados de alegoría: uno inmediato o psíquico y otro oculto o espiritual.

²²⁷ *Prin* Pref.; *Clo* I, VII, 43 y *Clo* XXXII, XVI, 186-193.

²²⁸ Orígenes menciona en muchas ocasiones la afinidad entre pensadores paganos y cristianos heterodoxos, por ejemplo, en *CC* II, 27 y VI, 22-28; *CMt* XV, 4; *HGn* II, 4; *Hlos* 18, 3; *Hlud* I, 1; *HEz* VII, 7; etc.

²²⁹ Al respecto, ver Martens, *Orígenes y la Escritura...*, 153-162.

obtenida de los enemigos, para poder tomarla como esposa—, en la que Orígenes explicita la necesidad de depurar los conocimientos literarios procedentes de los enemigos:

Pero en verdad yo también frecuentemente fui a la guerra contra mis enemigos, y he visto allí, en el botín, “una mujer hermosa”. En efecto, todo aquello que nosotros encontramos expresado de manera buena y razonable entre nuestros enemigos, si nosotros leemos en ellos una sentencia escrita con sabiduría y ciencia, es nuestro deber purificarla, arrancarla de la ciencia que existe entre ellos, y cortar todo lo muerto e inútil —que son todos los cabellos de la cabeza y las uñas de la mujer capturada entre los despojos de los enemigos—, para que esté en condición de hacerla nuestra esposa, cuando ya no tenga nada de lo que se dice muerto por infidelidad, que no tenga nada muerto en su cabeza, nada en sus manos, de modo que, ni en sus pensamientos ni en sus acciones se produzca algo impuro o muerto. Porque las mujeres de nuestros enemigos no tienen nada de pureza, porque no hay en ellos ninguna sabiduría que no esté mezclada con alguna impureza.²³⁰

De modo que existirán múltiples coincidencias entre el método exegético de Heracleón y el de Orígenes, pero también diferencias significativas —de ahí que se llegara a afirmar que no es posible unificar la hermenéutica origeniana—²³¹, que se observarán especialmente en el resultado de sus exégesis acerca de los aspectos cosmológicos y antropológicos del evangelio y también en la atribución de la autoridad a las mismas. Por ello entre los propósitos de los comentarios de los textos bíblicos realizados por Orígenes se encontrará también demostrar que la exégesis puede servir como una práctica ortodoxa que se ajusta a la teología de la iglesia mayoritaria.²³² En *Sobre los principios*, como se señaló, propone explícitamente que la práctica de la interpretación espiritual se atiene a la regla de la fe. Es decir, a pesar

²³⁰ *HLv* VII, 6. Ver también *HGn* XI, 2; *HNm* IX, 1, 2 y XX, 3, 3; *Hlos* VII, 7.

²³¹ Jean Daniélou, *Orígenes* (Bs. As.: Editorial Sudamericana, 1958), 251. Por su parte, Hanson, *Allegory and Event...*, 361-362, destacará que el uso de la alegoría por Orígenes, a diferencia de los “gnósticos”, no rechazará el sentido literal y procurará mantenerse dentro de la tradición apostólica ortodoxa.

²³² Como veremos a continuación, para John Anthony McGuckin, “Structural Design and Apologetic Intent in Origen’s *Commentary on John*”, en *Origeniana Sexta: Origène et la Bible*, ed. por Giles Dorival y Alain Le Boulluec (Leuven: Peeters, 1995), 441-457, el propósito de Orígenes no habría sido sólo la defensa de la exégesis ortodoxa frente a la exégesis de los heterodoxos, sino también la defensa de su propia práctica exegética y teológica frente a ciertos sectores de la propia ortodoxia.

de su importancia, el propósito de Orígenes no será exclusivamente la confrontación con los heterodoxos acerca de ciertas interpretaciones teológicas específicas y de la autoridad (ἐξουσίαν) misma para enunciarlas, sino también la defensa de la autoridad de su propio modo de interpretar las Escrituras.²³³ En tal sentido, creemos que John Anthony McGuckin ha señalado con total claridad este aspecto sumamente importante de la exégesis origeniana que, dada su importancia, retomaremos luego —ocupándonos más ampliamente de la noción misma de autoridad espiritual—:

De la misma manera, su contexto de argumentación en el *ComJn* está lejos de ser un verdadero compromiso con el gnosticismo, incluso concediendo una preocupación mínima para dirigirse a antiguos seguidores gnósticos como Ambrosio. Su preocupación, al utilizar el anticuado comentario de Heracleón (al que critica regularmente por su descuido y falta de disciplina literaria), es abordar lo que él ve como cuestiones clave en el estado actual de la iglesia de su época. Pretende reivindicar la posición de superioridad de la “ortodoxia” para el intelectualismo cristiano y definir el cargo clave en la iglesia como el de Διδάσκαλος, el profesor, no el ἱεροῦργος o administrador. Cuando se reconoce, este enfoque de su apologética conduce a importantes reevaluaciones necesarias en la forma en que se ve que ha utilizado a Heracleón, ya que sus palabras críticas no están realmente dirigidas a los herejes gnósticos, sino a los administradores y simples auditores de las iglesias; los primeros se sentían cada vez más incómodos con su creciente reputación como icono público del cristianismo, y los segundos estaban más que inquietos con su estilo teológico y homilético descaradamente elitista.²³⁴

Lo que evidencia que la caracterización de su modo de concebir la exégesis se encontraría idealmente expresado en los propios comentarios a los textos bíblicos.²³⁵ Así, en el *Comentario al Evangelio de Juan*, Orígenes manifiesta en reiteradas ocasiones que Heracleón adultera la práctica de la exégesis a partir de los supuestos de su propia teología sectaria, señala las deficiencias que, desde su perspectiva, se

²³³ *Clo* VI, XX, 111.

²³⁴ McGuckin, “Structural Design and Apologetic Intent in Origen’s *Commentary on John*”, 444. También Jean Scherer, introduction a *Entretien d’Origène avec Héraclide*, de Origène (Paris: Les Éditions Du Cerf, 1960), 39-40, ha señalado la importancia de esta problemática a lo largo de la vida de Orígenes.

²³⁵ La importancia de abordar la hermenéutica origeniana en la práctica exegética de sus comentarios a las Escrituras es también sugerida por Torjesen, *Hermeneutical Procedure...*, 12.

encontrarán en las interpretaciones del gnóstico y expone lo que considera su falta de autoridad. Poniendo especial atención, como veremos luego, en dos ideas principales y en sus derivaciones, que considera erróneas: la separación entre el Dios del Antiguo Testamento y el Dios del Nuevo Testamento —con la consecuente creación del κόσμος (inferior) a través de un Demiurgo ignorante— y la diferencia substancial entre los seres humanos —con la consecuente negación de la igualdad y de la libertad humanas—. ²³⁶ Pero en este marco también explicita ampliamente su propia concepción de la exégesis y fundamenta su autoridad.

Por tales razones, el *Comentario al Evangelio de Juan*, como ha sido señalado, sería la obra principal para observar las exégesis de Orígenes y de Heracleón, analizar su proximidad y sus diferencias, con el objeto de comprender mejor tanto las ideas de ambos pensadores, como las consideraciones posteriores sobre la praxis exegética cristiana. ²³⁷ A lo que puede agregarse que, para Orígenes, la exégesis espiritual se encuentra enraizada en el propio modo de comprender la idea de εὐαγγέλιον y es posible encontrar un ejemplo óptimo de su comprensión de la idea de evangelio en los propios comentarios a los textos bíblicos —como el *Comentario al Evangelio de Juan*, tal vez el más importante de sus comentarios—, ²³⁸ especialmente en lo referido en esta obra acerca de la noción de εὐαγγέλιον αἰώνιον. Por ello, consideramos que es conveniente exponer ahora más ampliamente el modo en que el propio Orígenes concibe la exégesis espiritual, en el marco de su comprensión del evangelio en el comentario al texto de Juan.

En las primeras páginas del *Comentario al Evangelio de Juan*, Orígenes procura determinar el sentido específico que él atribuye al término εὐαγγέλιον. Con este fin, el alejandrino comienza por señalar que el evangelio debe ser entendido como “primicia” (ἀπαρχήν) de todas las Escrituras —frente a textos como los del Antiguo Testamento que representarían más bien los “primeros frutos” (πρωτογέννημα) de las

²³⁶ Ver Martens, *Orígenes y la Escritura...*, 148-149.

²³⁷ Antonio Castellano, “La exégesis de Orígenes y de Heracleón en el Libro VI del «Comentario a Juan»”, *Teología y Vida*, Vol. XXXI (1990): 309-330.

²³⁸ En relación con esto, McGuckin, “Structural Design and Apologetic Intent in Origen’s *Commentary on John*”, 441, ha escrito: “Orígenes quedó deslumbrado por la rica diversidad de su texto, primicia de los Evangelios, y a su vez produjo un texto deslumbrante por derecho propio, un comentario de grandeza magistral que se erige como una de las obras principales de su teología, su exégesis y su misticismo, si para fines de clasificaciones modernas pudiéramos diferenciar su intención sistemática”.

Escrituras—, lo que exige ocuparse especialmente de su estudio.²³⁹ Según Orígenes, el evangelio puede considerarse primicia de las Escrituras porque “muestra” (δεικνύουσα [δεικνύω]) a “aquel que está por venir”.²⁴⁰ El Evangelio no se limita a “anunciar” a Cristo, no es una mera noticia de su llegada, como el uso común del término griego podría suponer, sino que el Evangelio *muestra* a Cristo, lo presenta y ofrece a quien quiere recibirlo.²⁴¹ Esto implica que el Evangelio no sea una escritura entre otras, sino la encarnación misma del Λόγος,²⁴² que en las Escrituras se cubre con un sentido literal tal como se cubrió de carne en María.²⁴³ Por esta razón, el evangelio propiamente dicho supondrá la “presencia” (παρουσίαν) del Λόγος, tal como Orígenes lo explicita en su definición de Evangelio:

El evangelio en efecto, es un discurso conteniendo el anuncio [ἀπαγγελίαν] de hechos bien fundamentados, que por el beneficio que proporciona, alegran al oyente que lo reciben desde el momento en que escucha lo anunciado [ἀπαγγελλόμενον]. Tal discurso no es menos una buena nueva si se lo considera en función de las disposiciones de aquel a quien se dirige. Por lo tanto, un evangelio es un discurso que da al que lo acepta la presencia [παρουσίαν] de un bien —o también un discurso anunciando la presencia [παρεῖναι] de un bien esperado.²⁴⁴

Como puede observarse en este texto, el sentido del término εὐαγγέλιον dependerá para Orígenes de la diferencia entre “mostrar” (δεικνύουσα [δεικνύω]) y “anunciar” (προκηρύσσουσα [προκηρύσσω]) a Cristo. Esta sutil distinción del alejandrino establecerá el criterio teológico y hermenéutico para distinguir y a la vez jerarquizar las Escrituras del Antiguo Testamento y las del Nuevo Testamento. Mediante esta distinción Orígenes destacará la relevancia de los evangelios, aunque sin anular la importancia de las Escrituras que no han sido denominadas propiamente evangelios, como las epístolas de Pablo o las Escrituras pertenecientes al Antiguo Testamento. Así, a través de la correlación entre anuncio y revelación, Orígenes defenderá la

²³⁹ *Clo* I, II, 13.

²⁴⁰ *Clo* I, III, 17.

²⁴¹ G. Kittel, G. Friedrich y G. Bromiley, *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (Bs. As.: Libros Desafío, 2002), 212.

²⁴² Rolf Göglér, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes* (Düsseldorf: Patmos, 1963), 301. También Torjesen, *Hermeneutical Procedure...*, 36-48.

²⁴³ *HLv* I, 1.

²⁴⁴ *Clo* I, V, 27.

unidad, coherencia y autoridad de todas las Escrituras frente a “gnósticos” y marcionitas, al mismo tiempo que establecerá la preponderancia del Nuevo Testamento frente al judaísmo.

De este modo, la definición de evangelio a partir de la noción de “presencia” (παρουσίαν) del Λόγος permitirá a Orígenes precisar el sentido estricto de la noción de evangelio sin recurrir a una separación rígida entre las Escrituras y sin ceñirlas a una secuencia temporal exclusivamente progresiva.²⁴⁵ La inexistencia de una separación rígida entre las Escrituras resultará evidente cuando Orígenes afirme que, con la llegada de Cristo, todas las Escrituras consideradas sagradas se han transformado de algún modo en evangelio. La llegada de Cristo permitirá leer todas las Escrituras como evangelio, aunque en sentido restringido o inmediato εὐαγγέλιον sólo sea el relato de las acciones y palabras de Cristo. A propósito de esto, Orígenes dirá:

Porque ha venido y porque ha realizado la encarnación del Evangelio, el Salvador por el Evangelio, ha hecho todo como un evangelio.²⁴⁶

Esto se debe a que la llegada de Cristo ha quitado el velo que recubría la ley de Moisés y los profetas, otorgando la posibilidad de su sentido místico (μυστικὸν λόγον)²⁴⁷ a todas las Escrituras. La presencia del Salvador ha comenzado a mostrar el carácter divino de todas las Escrituras y ha hecho comprender —a quienes quieren devenir sus discípulos— cuál es la verdad de los hechos referidos por ellas y qué se conocía sólo como sombra de la verdad revelada.²⁴⁸ Por ello, quienes han llegado a comprender las Escrituras no se atienen exclusivamente a la sola letra —no adoran a Dios en Jerusalén, por ejemplo, como hacían los judíos, o en el monte Gerizim, como los samaritanos—, sino que sirven a Dios en espíritu y en verdad. En esto consiste parte de la novedad (καινότητα) que supone el evangelio, que “ha liberado la vejez de la letra” y ha hecho comenzar a brillar el sentido espiritual de las Escrituras.²⁴⁹

²⁴⁵ *Clo* I, III, 19.

²⁴⁶ *Clo* I, VI, 33.

²⁴⁷ *Clo* II, I, 4.

²⁴⁸ *Clo* I, VI, 34.

²⁴⁹ *Rm* 7,6.

Es en este punto de sus consideraciones sobre la noción de Evangelio que Orígenes va aún más lejos e introduce explícitamente una idea de máxima importancia en su exégesis de las Escrituras, idea que conducirá a la explícita determinación del sentido dinámico de la expresión εὐαγγέλιον αἰώνιον. Se trata de la idea de la “venida inteligible” (νοητὴν γεγονέναι)²⁵⁰ del Cristo-Λόγος antes de su venida en un cuerpo.²⁵¹ Esta idea supondrá que no es posible reducir el advenimiento del Λόγος a su presencia corporal y que, precisamente en virtud del advenimiento de Cristo, tampoco sería posible reducir la noción de evangelio al Nuevo Testamento. En este sentido, Orígenes afirma con toda claridad que la plenitud espiritual de los tiempos ya había sido realizada para los más perfectos (τοῖς τελειότεροις) antes de Cristo:

Sin embargo es necesario no ignorar que antes de la venida de Cristo en un cuerpo, hubo una venida inteligible para los que llegados a la perfección no eran más niños bajo la autoridad de pedagogos o tutores y en quienes había sido realizada la plenitud espiritual de los tiempos. Esto sucedió por ejemplo, para los patriarcas, para Moisés el servidor y para los profetas, quienes contemplaron la gloria del Cristo.²⁵²

De ahí la necesidad de ampliar el alcance del concepto de εὐαγγέλιον y de no limitar la noción a un recorte temporal —o escriturario— aislado. Para Orígenes, la relación entre las Escrituras y sus diversos planos de sentido no estará ceñida a una temporalidad meramente progresiva.²⁵³ Si bien es posible una lectura en ese sentido, especialmente desde la perspectiva profética del Antiguo Testamento, la presencia de Cristo también hace posible una exégesis espiritual en sentido contrario a la dirección temporal progresiva, y la presencia del Λόγος que se revela en esta misma exégesis supone una consideración ampliada de la idea de Evangelio: como presencia (παρουσίαν) *inteligible* (νοητὴν) de Cristo. En este sentido, podría considerarse que la progresión *entre* los libros de las Escrituras y la progresión *en* la comprensión de

²⁵⁰ *Clo* I, VIII, 46.

²⁵¹ Acerca de la relevancia de esta temática para el pensamiento de Orígenes ver P. Ciner, “Teología y experiencia mística en Orígenes: ¿Una cuestión mal planteada?”, *Scripta Medievalia*, Vol. 1 (2008): 71-90.

²⁵² *Clo* I, VII, 37.

²⁵³ Henri Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido* (Madrid: BAC, 1998), 103: “La exégesis espiritual es en cierto modo el proceso inverso a la profecía: esta última mira hacia adelante, pero la primera se vuelve de adelante hacia atrás”.

los libros se presenta como la correlación entre una progresión horizontal (literal y moral) de la revelación y una progresión vertical (mística) en el misterio divino.²⁵⁴

Esta consideración resultará confirmada por la noción de εὐαγγέλιον αἰώνιον de Ap 14,6, tal como será interpretada por Orígenes.²⁵⁵

Los dos sentidos generales de la noción de evangelio que Orígenes ha distinguido explícitamente, el sentido místico-espiritual del evangelio como presencia del Λόγος y el sentido inmediato como relato de las acciones y discursos de Jesús, encontrarán su articulación y la evidencia de su dinamismo en la interpretación origeniana de la noción de εὐαγγέλιον αἰώνιον. Esta noción, presente en el Apocalipsis, evidenciará claramente que tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo Testamento pueden considerarse como simple letra (ψιλὸν γράμμα) o comprenderse según las realidades espirituales (γραφὴ κατὰ τὰ πνευματικὰ μὴ νενοημένη) —es decir, como evangelio en sentido propio—, sin que exista una separación rígida hacia el interior de las Escrituras en este sentido.²⁵⁶ Tanto en la Ley como en el evangelio es posible encontrar un sentido místico-espiritual, que nos ofrece la presencia del Λόγος, o un sentido literal, que nos ofrece sólo la sombra de lo divino. Al respecto, Orígenes no dejará lugar a dudas:

Es necesario saber que lo mismo que hay una ley que contiene la sombra de los bienes futuros revelados por la ley promulgada según la verdad, de la misma manera el Evangelio que uno se imagina comprendido por todo el mundo, enseña la sombra de los misterios de Cristo.²⁵⁷

Es por ello que el εὐαγγέλιον αἰώνιον, del que se habla en Apocalipsis, se presentará para Orígenes como la posibilidad de una revelación universal del sentido místico de todas las Escrituras, que todavía no es accesible a todos. A partir de esto, se puede notar la gran importancia que la noción de evangelio eterno tendrá para el

²⁵⁴ *HLV* 1, 4.

²⁵⁵ “Καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον πετόμενον ἐν μεσουρανήματι, ἔχοντα εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσαι ἐπὶ τοὺς καθημένους ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπὶ πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ γλῶσσαν καὶ λαόν [Y vi otro ángel que volaba en medio del cielo, que tenía un evangelio eterno para anunciarlo sobre los sentados sobre la tierra y sobre toda nación y tribu y lengua y pueblo]”.

²⁵⁶ *Prin* IV, 2, 2.

²⁵⁷ *Clo* I, VII, 39.

pensamiento del alejandrino, puesto que esta noción se presentará simultáneamente como la evidencia escrituraria de la necesidad de una exégesis espiritual para todas las Escrituras, como prueba del carácter inacabado de la misma y como garantía de la salvación universal. La noción de evangelio eterno resaltará el carácter inacabado de todo conocimiento espiritual para Orígenes, ya que el conocimiento de lo divino es un proceso que no ha terminado tampoco con la llegada de Cristo y que no puede ser alcanzado completamente ni siquiera por los perfectos (οἱ τέλειος).²⁵⁸ De modo que si el evangelio eterno se presenta como una realidad dinámica que confiere su verdad última a todas las Escrituras, para Orígenes incluso el perfecto siempre deberá continuar acrecentando su comprensión espiritual. La presencia del Λόγος excede las barreras temporales y corporales y no puede ser limitada a un aspecto de su conocimiento o a un momento del mismo. A esto aludirá la noción misma de εὐαγγέλιον αἰώνιον para Orígenes, en cuanto evangelio espiritual (εὐαγγέλιον πνευματικῶν), tal como aparece en el *Comentario al Evangelio de Juan*:

Y lo que Juan llama “evangelio eterno”, el cual podría propiamente ser llamado evangelio espiritual, claramente presenta a los que lo comprenden de frente, todo lo que concierne al Hijo de Dios y muestra también los misterios contenidos en sus palabras y las realidades de las cuales eran enigmas sus acciones.²⁵⁹

Sólo la comprensión mística (μυστικῶν νοῶν) del evangelio espiritual permitirá acceder a la presencia plena de lo divino en las Escrituras, a sus misterios y realidades.²⁶⁰ Pero esta comprensión no será completa para todos hasta el fin de los

²⁵⁸ Ver Gaetano Lettieri, “Progresso”, en *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. por Adele Monaci Castagno (Roma: Città Nuova, 2000), 379-392. Torjesen, *Hermeneutical Procedure...*, 29-32, utiliza el término “viaje del alma” (*journey of the soul*) en referencia a la exégesis origeniana, para destacar que la vida espiritual no se trata como una realidad estática, sino como un proceso. La exégesis no se limita a describir la vida espiritual, sino que se trata de una efectiva παιδεία mediante la que el Λόγος conduce al oyente paso a paso en la búsqueda de la comunión perfecta (κοινωνία) con Dios. Ver también Aliau-Milhaud, “Progrès du texte, progrès de l'individu dans le Commentaire de Jean d'Origène: Les techniques d'exégèse appliquées au thème du progrès”, 13-24 y Spangler, “«The Firstfruits of Our Activities»: «Examination of the Gospel» and the Pedagogical Functions of Scripture in Origen's Prologue to the Commentary on the Gospel according to John”, 337-344.

²⁵⁹ *Clo* I, VII, 40.

²⁶⁰ *Clo* I, XV, 89. A propósito de esto dirá Harl, *Le déchiffrement du sens...*, 39: “Para Orígenes, como para Clemente, el lenguaje bíblico comunica su «entusiasmo» sólo a quienes están bien dispuestos a recibirlo. Jeremías enseñó que hay dos maneras de escuchar un texto: «con los oídos», o «con la inteligencia», «en secreto»: sólo así se puede percibir lo indecible y secreto que hay en él. Para esta

tiempos, y si bien resulta posible a los perfectos alcanzar el sentido inteligible de las Escrituras, y una cierta comprensión del evangelio eterno, no es posible afirmar que puedan hacerlo de modo definitivo hasta la llegada del ἔσχατον. Por ello Orígenes señalará en reiteradas oportunidades el carácter inacabado de la comprensión espiritual, incluso entre los perfectos, tal como puede observarse claramente en este significativo pasaje del *Comentario al Evangelio de Juan*:

Pienso que todas las Escrituras, aun comprendidas con muchísima precisión, son algunos breves elementos iniciales y una pequeña introducción del conocimiento completo.²⁶¹

Ahora bien, como se sabe, Orígenes presentó de forma explícita, en el libro cuarto de *Sobre los principios*, el método exegético que consideraba más adecuado a las Escrituras. Allí el alejandrino, a partir de Pr 22,20-21, señala que es necesario considerar tres veces el sentido de las Escrituras, primero según el cuerpo, luego según el alma y posteriormente según la ley espiritual (Rm 7,14) que contiene “una sombra de los bienes futuros”.²⁶² A partir de esto, demarca tres niveles de sentido diferentes en las Escrituras, correspondientes a la forma de comprensión de los llamados simples (ἀπλούστερος), avanzados (ἀναβεβηκώς) y perfectos (τέλειος) —y conforme a la estructura antropológica misma del ser humano (σῶμα, ψυχή, πνεῦμα) —.²⁶³ Los simples alcanzan el primero de los niveles, los avanzados el primero y el

escucha espiritual, el hombre tiene una facultad especial, que Orígenes llama, siguiendo el libro de Proverbios (2,5), el «sentido divino» del hombre, su θεία αἴσθησις. Ella permite al alma percibir un eco del πάθος con el que fue inspirado. Es notable que Orígenes termine su obra más especulativa, el *Peri Archon*, con una petición de escucha de este tipo: dado que el lenguaje humano, dice, es incapaz de nombrar la verdad, debemos comprender el significado de los textos religiosos tal como puede ser captado por la inteligencia a través de las palabras, no según las palabras tomadas en su sentido propio”.

²⁶¹ *Clo* XIII, V, 30. Esto también se encuentra expresado en muchos otros textos del alejandrino (*Prin* II, 3, 7; *Prin* IV, 2, 2; *Prin* IV, 2, 4; etc.), pero valga aquí como ejemplo representativo lo afirmado en *Prin* IV, 3, 14: “En efecto, por más que uno avance en la investigación y progrese en el cielo interior, incluso auxiliado por la gracia de Dios y con la mente iluminada [por ella], no podrá alcanzar hasta la perfección la meta de aquello que se busca. Ninguna inteligencia creada es capaz de comprender cualquier tipo de cosas, sino que cada vez que alcanzara un poco de lo que busca, nuevamente ve otras cosas que se deben buscar; y si llegara hasta ellas, una vez más, a partir de ellas, verá muchas más que deben ser examinadas”.

²⁶² Hb 10,1.

²⁶³ *Prin* IV, 2, 4: “De modo que, el demasiado simple se beneficie, por así decirlo, de la carne de la Escritura (de esta manera llamamos a la interpretación inmediata); el que ha ascendido un poco (se beneficie) de algo así como del alma de la (Escritura); y el perfecto (se beneficie) de la ley espiritual”. La distinción entre simples (ἀπλούστερος), un poco más elevados (ἐπὶ ποσὸν ἀναβεβηκώς) y perfectos

segundo y los perfectos los tres niveles de sentido de la Escritura —aunque, como se ha señalado, no alcancen este sentido de forma plena—. El primero de los tres sentidos, llamado sentido corporal, literal o histórico, más allá de su importancia, en ciertas ocasiones puede estar ausente en la Escritura para que resulte evidente la necesidad de un sentido espiritual —por ejemplo, en el caso de Mt 5,29, donde se propone quitarse el ojo que ha sido ocasión de pecado—. ²⁶⁴ El sentido intermedio, llamado psíquico o moral, no fue claramente definido por Orígenes, pero suele introducirse como un tipo de interpretación individual referida a la relación entre un alma y el Λόγος divino. ²⁶⁵ El tercer sentido, que es propiamente cristológico, llamado inteligible, espiritual o místico, es aquel en que comienza a revelarse el misterio inefable de la realidad divina y se presenta generalmente como una interpretación alegórica del texto sagrado. ²⁶⁶

De este modo, parecería haber en Orígenes una doble forma de considerar la comprensión de la Escritura. Por un lado se encontraría la caracterización esquemática de la exégesis en tres niveles, tal como se presenta en el libro cuarto de *Sobre los principios*, y, por otro lado, se hallaría la distinción entre sentido inmediato del texto y plena comprensión mística, tal como se observaría en la interpretación de la noción de εὐαγγέλιον αἰώνιον en el *Comentario al Evangelio de Juan* y también en *Sobre los principios* IV 3, 13. Pero estas dos formas de considerar la comprensión de la Escritura, incluso en un mismo texto, como puede verse en el libro cuarto de *Sobre los principios*, no serían consecuencia de algún tipo de confusión o indefinición por parte de Orígenes al momento de referirse a los diversos planos de sentido de las Escrituras, sino que serían fruto del intento de mostrar con toda claridad la eminencia del conocimiento místico de lo divino y también, en el caso del

(τέλειος) es un tema constante en el pensamiento de Orígenes, como veremos. Para un análisis de esta temática ver, entre otros, Josep Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes* (Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1970), 222, y Patricia Ciner, “El Evangelio Espiritual y los perfectos en la Teología de Orígenes”, *Cadernos Patristicos. Textos e Estudos. À imagem e semelhança de Deus: o itinerário antropológico do cristianismo antigo* III - 6 (2008): 65-76.

²⁶⁴ *Prin* IV, 2, 9.

²⁶⁵ Manlio Simonetti, “Scrittura Sacra”, en *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. por Adele Monaci Castagno (Roma: Città Nuova, 2000), 424-437.

²⁶⁶ Esta distinción entre los tres sentidos de la Escritura se encontraría atravesada por la relación de modelo a imagen (realidad/imagen/sombra) propia del pensamiento de Platón, tal como señala Henri Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido* (Madrid: BAC, 1998), 114.

Comentario al Evangelio de Juan, su carácter universal e inacabado.

En este sentido, no sería injustificado concluir que la caracterización esquemática de la exégesis en tres niveles se presenta en Orígenes como modelo o método general de lectura de las Escrituras, mientras que la comprensión mística del εὐαγγέλιον αἰώνιον es el conocimiento pleno que anima toda exégesis, su dinámica interna, que será universalizada en el fin de los tiempos. Desde esta perspectiva, la noción de εὐαγγέλιον αἰώνιον no sería una mera metáfora de la exégesis alegórica, sino una forma más clara de referirse a los aspectos o matices más profundos y misteriosos de un conocimiento místico universal y todavía no plenamente alcanzado de la presencia divina.²⁶⁷ Así, Orígenes destacaría mediante su interpretación de la noción de εὐαγγέλιον αἰώνιον la radical diferencia entre dos formas compatibles de conocimiento, entre la forma de comprensión que se ha llamado “horizontal” — literal, pero también moral y, en cierta medida, alegórica— y el dinamismo de la forma “vertical” (mística o espiritual) de conocimiento de lo divino que continuará hasta el fin de los tiempos y que está más allá de un mero esquema progresivo rígido.

II. 1. b. Presupuestos filosóficos de las exégesis

A partir de esto, puede observarse que el modo de comprender el evangelio estará fuertemente condicionado por el modo de concebir la exégesis del mismo. Pero este modo de concebir la exégesis estará condicionado a su vez por aquellas tradiciones y discursos (filosóficos, teológicos, literarios, etc.) que constituirían, al menos en cierta medida, tal concepción de la exégesis. Por lo que la interpretación que se realice del evangelio estará doblemente condicionada: por sus propias bases discursivas y por aquellas tradiciones y discursos que subyacerían al propio evangelio. Es decir, el mundo discursivo de Orígenes y Heracleón estaría presente en sus respectivas concepciones de la exégesis, tal como el mundo discursivo de Juan estaría presente en el propio Evangelio de Juan. Como demostramos anteriormente, al ocuparnos de

²⁶⁷ La forma de conocimiento aludida por la interpretación origeniana de la noción de εὐαγγέλιον αἰώνιον se aproximaría tal vez, aunque obviamente no como una formulación literal, al sentido *anagógico* tal como lo ha entendido Henri de Lubac. Ver Henri de Lubac, *Histoire et esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris: Aubier, 1950). También Henri de Lubac, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture* (Paris: Cerf, 1993).

las diversas posibilidades de interpretación filosófica del Evangelio de Juan, actualmente la mayor parte de los estudiosos, de las más diversas perspectivas teóricas y metodológicas, coinciden en reconocer la enorme importancia de la multiplicidad de voces que subyacen en un texto —del carácter intertextual del propio texto—. De modo que en este punto ya contamos con suficientes razones para afirmar que cuanto Orígenes y Heracleón encontrarán en el Evangelio de Juan, y la forma en que lo interpretarán, será en gran medida el resultado tanto de su modo de posicionarse en su propio mundo discursivo, como el resultado de asumir esa multiplicidad de voces subyacentes en el texto mismo de Juan. De ahí las diferencias que podremos advertir en los modos en que Orígenes y Heracleón comprenden las ideas de κόσμος y ἄνθρωπος en el prólogo del Evangelio de Juan, en cuanto implicancias posibles de la complejidad conceptual (y textual) del propio prólogo de Juan.

Sin pretender establecer una “influencia” directa y específica a propósito de alguna idea propia del pensamiento de Orígenes o de Heracleón, cabe señalar sin embargo algunos de los aspectos generales del mundo discursivo en el que sus ideas emergieron, específicamente en lo referido a la filosofía, para explicitar así su momento de problematicidad. Este mundo discursivo de Orígenes y Heracleón, respecto al cual ambos se posicionarán de modo diferente, como veremos, estará fuertemente marcado por ciertas tradiciones filosóficas que podrían enumerarse, según Jean Daniélou, del siguiente modo: 1. El aristotelismo representado por Alejandro de Afrodisia y Adrasto, que niega la providencia y la inmortalidad del alma; 2. El epicureísmo, que profesa un ateísmo negador de toda religiosidad; 3. El escepticismo representado por Sexto Empírico, que duda acerca de todo saber relativo al mundo y a los dioses; 4. El pensamiento de los cínicos, que buscan bastarse a sí mismos y se mantienen indiferentes a la religión; 5. El estoicismo de Zenón de Citio, Cleantes, Crisipo, Epicteto, Marco Aurelio y Lucio Anneo Cornuto, que defienden la interpretación alegórica de los mitos, la providencia y la noción de un λόγος (sutil, pero material) que penetra y gobierna toda la realidad; 6. Los pitagóricos representados por Moderato de Gades o Nicómaco de Gerasa, que creían en la inmortalidad del alma y en la vida pura o meditativa.²⁶⁸

²⁶⁸ Seguimos en esta sección la exposición de Jean Daniélou, *Orígenes* (Bs. As.: Editorial

Pero hay razones para optar por el platonismo, en sentido amplio —incluyendo al platonismo medio y al neoplatonismo—, al momento de ejemplificar cuáles han sido las filosofías que han adquirido mayor importancia para el estudio del pensamiento origeniano y también valentiniano (de Heracleón). Una de estas razones es la opinión de gran parte de los especialistas que, desde hace mucho tiempo, le han adjudicado un carácter muy relevante y controvertido a la relación entre el pensamiento del alejandrino y la filosofía de Platón (y de sus sucesores).²⁶⁹ Así, según Ilaria Ramelli, por ejemplo, Orígenes puede ser descrito como un “platónico cristiano” que criticó las “falsas filosofías” así como las “herejías”, pero no la filosofía de Platón, a quien admiraba. Orígenes no sólo leyó las Escrituras a la luz del platonismo, reflejando el método exegético de los platónicos, sino que adoptó y presentó como verdaderas ciertas teorías de Platón como, por ejemplo, el ideal de asimilación/semejanza con Dios, que era un principio tanto de la ética de Platón como de las Escrituras. Además, Orígenes llamó “teoría general sobre el alma” a la doctrina platónica y la aceptó —aunque con la salvedad de que el alma preexiste al cuerpo y luego se viste de carne y sangre por diversas razones—.²⁷⁰ También se apropió de la definición de Dios de Platón, “padre del universo”, presentándolo como propio de aquellas filosofías que postulaban la providencia, e incluso censuró a Aristóteles por repudiar las doctrinas de Platón sobre la inmortalidad del alma y de las Ideas, ambas aprobadas por

Sudamericana, 1958), 105-135.

²⁶⁹ Como hemos señalado anteriormente, el problema de la relación entre fe y filosofía en el pensamiento de Orígenes es ampliamente estudiado y debatido hasta hoy —se ha oscilado entre considerar a Orígenes como filósofo y creyente a la vez (Koch), predominantemente como creyente que utiliza la filosofía de modo meramente instrumental (Daniélou, Crouzel) o, más actualmente, como un pensador en una compleja relación de confluencia entre fe y filosofía (Limone, Ramelli)—. Pero además de los estudios citados anteriormente acerca de la relación general entre fe y filosofía en la obra de Orígenes, cabe citar aquí los siguientes análisis de la relación específica de Orígenes con la filosofía de Platón y de sus sucesores: Henri Crouzel, *Origène et Plotin: Comparaisons doctrinales* (Paris: Téqui, 1991); Patricia Ciner, *Plotino y Orígenes: el amor y la unión mística* (Mendoza: Ediciones del Instituto de Filosofía, UNCuyo, 2001); Ilaria Ramelli, “Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism.” *Vigiliae Christianae*, Vol. 63, Num. 3 (2009): 217-263; Christian Hengstmann, “The Neoplatonism of Origen in the First Two Books of his Commentary on John”, en *Origeniana Decima. Origen as writer*, ed. por Sylwia Kaczmarek, Henryk Pietras y Andrzej Dziadowiec (Leuven: Peeters, 2011), 75-87; Ilaria Ramelli, “Origen the Christian Middle Neoplatonist: new arguments for a possible identification”, *Journal of Early Christian History*, Vol. 1, Num. 1 (2011): 98-130; Francisco Bastitta Harriet, “La tradición platónica acerca de los principios en Orígenes de Alejandría”, *Diánoia*, Vol. LVII, Núm. 68 (2012): 141-164; Ilaria Ramelli, “Origen and the Platonic Tradition”, *Religions* 8, 21 (2017): 1-20; y Erini Artemi, “The Platonism and Neo-Platonism influence on Origen’s exegesis of the Bible”, *Mirabilia Journal. Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages*, Vol. 36 (2023): 244-258.

²⁷⁰ *Clo* II, XXX, 182.

Orígenes.²⁷¹ De ahí que según Ramelli:

“Entre los “pocos filósofos griegos” que “conocieron a Dios” (CC IV, 30) se encuentra sin duda Platón. Orígenes no rechaza la filosofía a secas, sino la “de este mundo”, es decir, “toda filosofía basada en conceptos falsos”; contrapone la filosofía de Platón, que no es de este tipo, al epicureísmo, al estoicismo y al aristotelismo (CC I, 13), y cita la *Sexta Carta* 322DE, donde el propio Platón distingue entre la sabiduría humana y la divina, llamando a esta última “verdadera sabiduría” (CC VI, 12-13). Éste es el platonismo cristiano de Orígenes”.²⁷²

También Christian Hengstermann, a partir de su lectura de los dos primeros libros del *Comentario al Evangelio de Juan*, ha considerado que no se puede excluir una perspectiva neoplatónica básica del sistema “soterionológico” origeniano. Orígenes no sólo lucha por reconciliar la doctrina neoplatónica con el texto bíblico, tal como se observa en la doctrina de la generación del Hijo y su conocimiento del Padre trascendente, sino que su preocupación existencial primordial —la relación íntima del hombre con la Deidad trina en el proceso redentor— también remite a ella, dado que tanto la noción de una cadena ininterrumpida del ser desde el Padre hacia la creación, como la idea correspondiente de la contemplación creativa resultan indispensables para la metafísica de la salvación de Orígenes. Por ello, según Hengstermann, teniendo en cuenta las dos características definitorias del pensamiento neoplatónico —la procesión de la realidad a partir del Uno trascendente y la idea de la contemplación creativa—, Orígenes debería incluso ser considerado un neoplatónico:

“Su soteriología considera la realidad como una cadena de seres que se origina en, y eventualmente regresa a, una unidad primordial que es absolutamente una y simple. Lo mismo se aplica al principio neoplatónico principal de la participación contemplativa que informa tanto su doctrina de la relación entre el Padre y el Hijo, es decir, la autocomunicación completa de la Deidad paterna al Hijo que participa plenamente en ella, como su soteriología ética, la contemplación del Hijo por parte del alma caída que la

²⁷¹ *Prin* I, 3, 1.

²⁷² Ramelli, “Origen and the Platonic Tradition”, 3.

restablece a su estado original de felicidad”.²⁷³

Aunque no se trataría solamente de un enfoque neoplatónico, porque el neoplatonismo de Orígenes es cristiano: si bien la “gramática ontológica” de la teología de Orígenes sigue los modelos neoplatónicos, todo su contenido es cristiano. A lo largo de su comentario a Juan, su atención se centra en el proceso redentor tal como se evidencia en la historia de la salvación universal revelada por las Sagradas Escrituras, vinculando a Dios y al mundo histórico de maneras inimaginables para un neoplatónico no cristiano. Por ello no habría en realidad una antítesis entre un enfoque cosmológico de tipo neoplatónico y un enfoque antropológico propio del cristianismo, sino una interpretación de la salvación como una realidad que involucra a toda la comunidad de seres racionales y al cosmos en su totalidad.

De modo que, sin procurar ofrecer aquí una presentación completa del platonismo, por supuesto, sería útil para nuestro fin explicitar al menos cómo se presenta en el pensamiento platónico en general la relación entre los seres plenamente reales, es decir, las ideas o formas (εἶδος), el alma (ψυχή) y el mundo (κόσμος). Puesto que esto nos permitirá luego comprender mejor el medio y la procedencia de algunos problemas e ideas cosmológicas y antropológicas implicados en las exégesis del prólogo del Evangelio de Juan realizadas por Orígenes y de Heracleón.

Como se sabe, para Platón habría en la realidad una separación (χωρισμός) en dos dimensiones (τόπος) que, sin ser exactamente la misma, estará también muy presente en el pensamiento tanto de Orígenes como de Heracleón: una dimensión de las sustancias o esencias (οὐσία) eternas, llamadas Ideas (εἶδος) o formas, que constituiría el cosmos inteligible (κόσμος νοητός), cognoscible por el intelecto (ἐπιστήμη), y una dimensión de las apariencias que sólo son por “participación” (μέτεξις) en la formas, que constituiría el cosmos sensible (κόσμος αἰσθητός)

²⁷³ Hengstermann, “The Neoplatonism of Origen in the First Two Books of his Commentary on John”, 87. Se trata, por supuesto, de una afirmación discutible, pero nuestro propósito sólo es mostrar mediante ella la importancia del pensamiento platónico en general, como señalamos antes, para los debates acerca del pensamiento de Orígenes y de Heracleón. Para una discusión acerca del neoplatonismo en Orígenes ver Patricia Ciner, introducción al *Comentario al Evangelio de Juan*, de Orígenes (Madrid: Ciudad Nueva, 2020), 67-71, quien sostiene que la idea de κένωσις de Dios Padre, a través de la encarnación del Hijo —conforme a la exégesis bíblica—, es central en el pensamiento origeniano y no se puede reducir a ninguna otra categoría filosófica.

accesible a los sentidos (δόξα).²⁷⁴ Las formas serían causadas por una realidad o causa (αἰτία) suprema en la cual se encuentran contenidas, el Bien (ἀγαθός), que es una forma y más que una forma, como sostiene Platón en la *República* VI, 508a - 509b, es la más alta y universal de todas ellas, el “sol del mundo inteligible”, la causa de las otras formas y del conocimiento que de ellas tenemos, el primer principio y la explicación última de la realidad, que incluso es “superior al ser”. Las formas constituyen los únicos objetos del conocimiento verdadero (ἐπιστήμη: διάνοια o νόησις), mientras que el mundo percibido por nuestros sentidos es un perpetuo fluir de apariencias eternamente cambiantes, de las que no es posible obtener ningún conocimiento real (sólo δόξα: εἰκασία o πίστις). La doctrina platónica del alma, que constituye la base de su antropología, se hallará inseparablemente ligada con esta doctrina de la dimensión de las formas eternas. En este mundo de apariencias individuales nada hay que pueda revelarnos la existencia de ese otro mundo de inmutables verdades universales, sin embargo, el alma aprende verdades cuando se halla en el cuerpo. Esto lo logra gracias a la “reminiscencia” (ἀνάμνησις), porque el alma ha conocido las formas durante su existencia divina, antes de estar en un cuerpo, y las recuerda al percibir por los sentidos los objetos particulares de este mundo que “participan” de ellas. Así el alma llega a tener conocimiento de las verdades universales, sus propiedades y relaciones gracias a que ella misma pertenece a la dimensión de las formas. De modo que el alma se presenta como la personalidad intelectual y moral, la parte más importante del hombre, mucho más real que el cuerpo y verdaderamente divina en el sentido griego de la palabra. Se trata de un ser inmortal por derecho propio, no por gracia de alguna divinidad superior, ha existido siempre, aún antes de residir en un cuerpo y seguirá existiendo. Según Platón el alma tiene una estructura compleja, compuesta de tres partes. En primer término está la razón, el legítimo conductor del conjunto, que en un alma convenientemente ordenada percibe la verdad y dirige todas las actividades del hombre de acuerdo con lo que ella ve. Luego aquella parte donde tienen su asiento las emociones superiores (el amor a la fama, por ejemplo, o el justo enojo). Por

²⁷⁴ En cualquier caso, cabe mencionar que en las descripciones del propio Platón acerca de este χωρισμός entre dos aspectos de la realidad (*República* VI, 502d - VII, 535a; *Simposio*, 192e10), el término griego utilizado será τόπος y no κόσμος. Ver Conrado Eggers Lan, *El sol, la línea y la caverna* (Bs. As.: Colihue, 2013), 66.

último, la parte a que pertenecen todos los apetitos y deseos más bajos y carnales. Debido a esta división en tres partes, además de la vigilancia individual de la razón en el alma bien ordenada, Platón admite otra fuerza unitaria y, por lo tanto, en cierto modo unificadora que es ἔρως, el deseo. En este marco, el mundo sensible — dividido a su vez en dos partes: el mundo superior de los cuerpos celestes (dioses) y el mundo inferior de la tierra con su atmósfera circundante— recibe del alma su movimiento, gobierno y dirección, aunque el alma pertenezca al mundo superior. El artesano divino o Δημιουργός, que según el *Timeo* ordena el alma y el cuerpo del universo sensible partiendo de una materia preexistente y siguiendo el modelo que contempla en el mundo de las formas, es un símbolo del alma en el desempeño de su función cósmica. Se trata de la inteligencia que contempla las formas y mueve y ordena todas las cosas materiales para un fin bueno, con el mayor grado posible de perfección que admite la materia. Siendo la materia un caos de incesantes movimientos rectilíneos (sólo el movimiento circular es perfecto) que constituye el elemento irracional del cosmos y que se encuentra en el interior del “receptáculo”, lugar o “nodriza del devenir” del mundo sensible.

Este modo de entender las relaciones entre formas (εἶδος), el alma (ψυχή) y el mundo (κόσμος) continuará desarrollándose entre los seguidores posteriores del pensamiento de Platón. Luego de que la Academia media de Platón fuera dirigida por Arcesilao de Pitana, Carnéades, Clitómaco y Filón de Larisa, y de que el escepticismo se convirtiera en la línea filosófica dominante en ella, no tardó en surgir en la tercera Academia, a partir de la dirección de Antíoco de Ascalón, un intento de retornar al aspecto metafísico y místico del pensamiento de Platón acerca del alma y del cosmos, protagonizado por un grupo de filósofos eclécticos que en la historia de la filosofía serán conocidos como pertenecientes al llamado platonismo medio. Sus objetivos fundamentales fueron el conocimiento de la verdad acerca del mundo divino y el logro de la semejanza con él (la divinización o θεώσις), tal como se observaría en Plutarco de Queronea, Numenio de Apamea o en Albino, de quien procedería la influyente idea de la teología como parte de la filosofía que se ocupa del conocimiento de las causas primeras (αἰτία ἀρχικά), que conducirá a que Orígenes titule “Περὶ ἀρχῶν” a una de sus obras fundamentales. Por ello la teología o

metafísica del platonismo medio, con su manera propia de considerar la naturaleza y el destino del alma humana, poseería una importancia fundamental para Orígenes, y también para Heracleón.

En este sentido, una de las más importantes doctrinas del platonismo medio será la colocación de una inteligencia suprema o Dios en la cima de la jerarquía de los seres, como principio primero de la realidad.²⁷⁵ Las formas (εἶδος) platónicas aparecen consideradas como pensamientos de esa inteligencia suprema; ellas no constituyen tan solo su contenido y el objeto de su pensar, sino que la inteligencia suprema es, en realidad, la causa de esas formas. El platonismo medio siguió a Jenócrates al identificar su Inteligencia suprema o Dios con el Bien de Platón, como también lo siguió el ecléctico Eudoro de Alejandría, bajo la influencia del neopitagorismo, al llamarla el Uno. Esa remota y trascendente Inteligencia suprema se verá exaltada a una altura tal que no es posible considerarla en contacto directo con el mundo material, ni accesible al alma humana en este mundo excepto en ocasionales destellos de iluminación. Para el platonismo medio el Dios supremo, aunque no está más allá de toda jerarquía, es la culminación de la jerarquía de los seres y, por lo tanto, está muy lejos de nosotros y de nuestro mundo y sólo es posible alcanzarlo a través de intermediarios. Los intermediarios entre esta Inteligencia y el mundo sensible serán, según Albino y Numenio, la Inteligencia Segunda o Dios y el Alma de Mundo. Mientras que para Apuleyo o Máximo los intermediarios serán los dioses, los cuerpos celestes y los dáimones. Por lo tanto, si tuviésemos que dar un cuadro generalizado de la realidad tal como la ve la el platonismo medio, este sería más o menos el siguiente. En la cima de la jerarquía se halla una Inteligencia suprema o Dios, inefablemente remota y eminente, que reúne en sí el motor inmóvil de Aristóteles y la Forma del Bien de Platón. Luego vienen seres intermediarios (la Inteligencia Segunda, los dioses menores, los astros, los dáimones) que gobiernan y ordenan y, algunos de ellos, habitan el universo visible, el cual, como en el *Timeo*, es un ser viviente animado por un Alma del Mundo. En lo relativo a la formación del universo visible, el platonismo medio se hallará dividido. El *Timeo* de Platón ejerció una gran

²⁷⁵ Para una amplia exposición de las ideas del platonismo medio ver John M. Dillon, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220* (New York: Cornell University Press, 1996). También Salvatore Lilla, *Introduzione al medio platonismo* (Roma: Ist. Patristico Augustinianum, 1992).

influencia sobre su pensamiento y muchos rasgos importantes de su teología provienen de interpretaciones de algunas partes del gran mito platónico: ahora bien, el *Timeo*, si lo consideramos literalmente, parece denotar la formación del universo visible en un momento definido en el tiempo, idea aceptada por algunos platónicos medios, especialmente por Plutarco. Pero otros, sin embargo, afirmaron el carácter puramente simbólico de la narración del *Timeo* y, en consecuencia, se resolvieron por la eternidad del mundo, parecer que finalmente prevaleció. Esto desde luego, es lo que muchos eruditos modernos atribuyen al propio Platón y lo que había sostenido en el seno de la Academia desde sus comienzos. De igual modo, otro punto controvertido entre los platónicos medios será el del origen del mal. Una creencia ampliamente difundida entre los platónicos del siglo II, compartida entre otros por Plutarco y Ático, era la de que la causa del mal se encuentra en un Alma mala, que es inherente a la materia y mantiene bajo su dominio a todo el mundo material. Para Numenio la misma materia era mal y el enemigo activo de Dios y de todo bien. Albino no adoptó una visión tan negativa del universo material, no identificó a la materia con el mal, ni afirmó la existencia de un alma cósmica maligna, pero no propuso otra explicación para ofrecer como alternativa, si bien, como todos los platónicos, insiste en la idea de que los males que nos afligen son el resultado necesario de la corporización y de que Dios no es el responsable de ellos.

Teniendo en cuenta esto, es posible notar muchos aspectos del pensamiento de Platón y de sus sucesores que se encontrarán presentes también, aunque con múltiples modificaciones, en el pensamiento de Orígenes y en sus discusiones con otros pensadores: transcendencia del principio divino supremo; primer principio como inefable (ἄρρητος, también en 2 Cor 12,4); incorporeidad del Bien supremo; seres intermediarios; segundo Dios creador engendrado por la contemplación del primero —Δημιουργός/Λόγος: en cuanto θεώρημα o contemplación que resume las formas intelectivas que se proyectarán en la creación—; título de βασιλεύς atribuido al principio divino supremo; tríada divina de Bien-Demiurgo-Cosmos (Numenio); doctrina de las dos almas; preexistencia de las almas (Albino); posibilidad de las intervenciones sobrenaturales; oposición del ser y del devenir; mundo hecho según un modelo inteligible (εἶδος/Λόγος); materia primera como informe; concepción

educativa-medicinal del sufrimiento; interpretación alegórica de los mitos (Plutarco); imágenes como σημεῖα para el pueblo; oración no como petición sino como conversación con los dioses (Máximo de Tiro); teología como conocimiento de las causas primeras. A lo que sin duda debería agregarse todo lo propio de aquellas ideas que procederían también del estoicismo, especialmente acerca de la noción de λόγος, πρόνοια, οἰκονομία y κόσμος, que habrían sido muy importantes para el platonismo medio y el neoplatonismo.

No obstante, hay especialistas que han negado categóricamente que Orígenes pueda ser considerado como un pensador influenciado por el platonismo o como un filósofo platónico.²⁷⁶ Así, Mark J. Edwards sostendrá que Orígenes no puede ser considerado platónico porque en la antigüedad tardía el platonismo se caracterizaba por las siguientes ideas, que Orígenes rechazó: 1. Los objetos en el mundo son fugaces y susceptibles de una definición sólo porque participan de las formas eternas que no habitan inmanentemente en seres particulares materiales, sino en un reino incorpóreo y atemporal. 2. El universo, si bien no tiene un comienzo temporal, es creación de un intelecto demiúrgico y es en sí mismo bueno, pero solo por participación en la forma del Bien mismo. Incluso cuando se supone que el Demiurgo es el autor del paradigma que copia en la formación del mundo, en el mejor de los casos es la segunda mente. Aunque el principio supremo es un requisito previo de todo ser, es algo remoto y se describe mejor mediante lo que no es o mediante afirmaciones contradictorias. 3. La actividad principal del alma humana es contemplar las formas y cada alma comienza su existencia como un habitante incorpóreo del cielo. Si la encarnación no es un castigo por alguna transgresión en esta esfera superior, no obstante, la transgresión es el resultado inevitable de la encarnación. En cualquier caso, el alma es cautiva del cuerpo (σῶμα δεσμός) y, si ama el conocimiento o la verdadera belleza, añorará su libertad. 4. Pocas almas regresan al cielo al final de la vida terrenal, porque la caída original se ve agravada por nuevas caídas y el recuerdo de las formas resulta dañado por nuevas pasiones. Por consiguiente, la suerte de las almas cuando se liberan del cuerpo es pasar a otro cuerpo, eligiéndolo en el intervalo entre vidas y entrando luego de que se hayan borrado todos los recuerdos previos. 5. Las obscenidades o los absurdos de Homero y de los de los misterios populares,

²⁷⁶ Mark J. Edwards, *Origen against Plato* (Aldershot/Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2002).

ocultan profundas verdades que los antiguos no querían divulgar a la multitud. El filósofo, al suponer una congruencia entre los mitos arcaicos y los de Platón, es capaz de alcanzar la *dianoia* de la narración.

De manera que Orígenes, siguiendo con la exposición de Edwards, frente al platonismo: 1. Niega que cualquier ser, excepto los miembros de la Trinidad, pueda sobrevivir sin un sustrato para preservar su forma e individualidad. Por tanto, niega que pueda haber una creación sólo de entidades incorpóreas. Incluso en su *Sobre los principios* sostiene con claridad que las Ideas o Formas de Platón son meras quimeras. Los mundos que, según las Escrituras, él cree que han desaparecido antes que nosotros, eran mundos físicos como el presente. Si sugiere que las formas y géneros de todas las especies y particulares han subsistido eternamente en la inteligencia divina, eso sería lo que el propio Pablo quiso decir cuando escribió que toda la creación está cumpliendo el plan de Dios y que Él elige a sus santos para la gloria antes de la fundación del mundo. 2. Lejos de ser superior al pensamiento y a la predicación, el Dios de Orígenes es una verdad que trasciende lo que llamamos mente y que permanece invisible a la razón, pero ofrece voluntariamente un conocimiento de sí mismo a través de la revelación, sobre todo a través de la revelación de su Hijo, del Λόγος eterno, cuyas operaciones cósmicas son inseparables desde su encarnación en el tiempo. 3. Aunque sostiene que toda criatura racional sería incorpórea por naturaleza, en ninguna parte de sus obras habla expresamente de una caída del alma del cielo, sólo le concede al alma una preexistencia instantánea ligada a Dios antes de la encarnación. Los pasajes de sus escritos que se supone que implican la preexistencia del alma podrían referirse a sus acciones en la vida presente. Por lo que el propósito de la encarnación no sería el castigo, sino la posibilidad del ejercicio de la virtud, para que la imagen de Dios en la creación pueda ser completada por la semejanza, que se habría negado deliberadamente. La meta de la vida cristiana, entonces, no sería que el alma pueda ser liberada del cuerpo, sino que tanto el alma como el cuerpo puedan subsumirse en el espíritu. Así, el objeto de la visión consumadora no será la forma del Bien, sino Dios. 4. No admite que las almas cambien de cuerpos, sino que sostiene que nuestro carácter puede volverse bestial o angélico, dependiendo del descenso o ascenso de

nuestras almas en la virtud. Si bien sostiene que un demonio es un ángel caído, no afirma que un ser humano pueda hundirse en tal condición. Del mismo modo, es sólo en pocas ocasiones un ángel desciende del cielo para habitar una figura humana. En tales ocasiones, el ángel asume un cuerpo diferente, pero esto no equivale a una transmigración porque no hubo muerte. 5. Sostiene que las Escrituras son triples, es decir, que poseen cuerpo, alma y espíritu. El espíritu de las Escrituras absorbe tanto el alma como el cuerpo sin destruirlos y, por ello, el intérprete espiritual sostiene el significado literal de la mayoría de los pasajes. Asimismo, la verdad corporal o histórica nunca es una explicación suficiente en la Sagrada Escritura y siempre se debe buscar el sentido espiritual más profundo. De manera que el sentido literal se purifica pero no se rechaza, así como el cuerpo se purifica pero no se pierde en el último día, cuando se vuelve transparente al hombre interior.

En cualquier caso, independientemente de la pertinencia de algunos de estos cuestionamientos de Edwards a los posibles aspectos filosóficos procedentes del platonismo (o del estoicismo)²⁷⁷ en el pensamiento de Orígenes, es evidente que el platonismo se presenta como un conjunto de doctrinas que forman parte del mundo discursivo en que se inserta la obra del alejandrino y también la obra de Heracleón, ya sea de manera directa o indirecta, ya sea en acuerdo o en confrontación con sus ideas. De modo que, como la propia exposición de Edwards lo atestigua al situar la doctrina origeniana en polémica con el platonismo, no es posible suprimir las filosofías de la época, especialmente el platonismo, del conjunto de discursos y tradiciones que conforman unas veces el marco y otras el sustrato del pensamiento y de la exégesis tanto origeniana como gnóstica. Por lo que muchas de las discrepancias que se observarán especialmente en el modo en que Orígenes y Heracleón interpretan conceptos presentes en los evangelios, tales como λόγος, κόσμος y ἄνθρωπος, remitirán también al distinto alcance y tratamiento del

²⁷⁷ Acerca de la relación entre el pensamiento de Orígenes y el estoicismo ver E. Elorduy, “El influjo estoico en Orígenes”, en *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes*, ed. por Henri Crouzel, Gennaro Lomiento, Josep Rius-Camps (Bari: Instituto di Letteratura Cristiana Antica, Università di Bari, 1975), 277-288; Panayiotis Tzamalikos, “Origen and the Stoic View of Time”, *Journal of the History of Ideas* 52 (1991): 535-61; Ronald E. Heine, “Stoic Logic as Handmaid to Exegesis and Theology in Origen’s Commentary on the Gospel of John”, *Journal of Theological Studies* 44 (1993): 90-117; Ilaria Ramelli, “The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and Its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato”, *International Journal of the Classical Tradition* 18 (2011): 335-71.

pensamiento griego (y judío) en la obra de ambos intérpretes. En este sentido, los puntos de tensión entre el paltonismo y el pensamiento origeniano, señalados anteriormente, pueden presentarse como parte del trasfondo de las discrepancias entre las exégesis del prólogo del Evangelio de Juan ofrecidas por Orígenes y Heracleón.

II. 1. c. Transmisión y variantes de los manuscritos

Ahora bien, más allá de lo relativo a las tensiones entre los posicionamientos filosófico-teológicos propios de la época y a su efecto en las perspectivas exegéticas, todo indica que las diferencias entre el pensamiento de Orígenes y de Heracleón sobre el sentido del prólogo del Evangelio de Juan, específicamente, no procedieran exclusivamente del trasfondo teórico. Es decir, no sólo las diferentes concepciones de la exégesis espiritual —consecuencia, como vimos, de diferentes formas de asumir la autoridad, las tradiciones y los discursos subyacentes, tanto del medio en que se gestó el propio evangelio como del medio en que se producirá su recepción— explicarían las diferentes lecturas de los textos de los evangelios. Es posible considerar también otra causa para estas diferencias, ligada a los aspectos más concretos de la transmisión textual de los evangelios. Algunas de las discrepancias en los modos de comprender el Evangelio de Juan y su prólogo, también se habrían debido a los propios manuscritos del evangelio, que permitían una significativa variedad lecturas. Por ello, cabe exponer a continuación dos hechos significativos que merecen ser tenidos en cuenta para comprender las características de la exégesis antigua: por un lado, la multiplicidad de variantes existentes entre los diversos manuscritos de los evangelios y, por otro, el carácter originariamente instrumental y dinámico de los textos de los evangelios.

Por lo que respecta a la multiplicidad de variantes en los diversos manuscritos de los evangelios, como se sabe, existe una muy extensa cantidad de estudios y perspectivas de análisis que evidentemente no resultaría posible exponer aquí.²⁷⁸ Las dificultades y

²⁷⁸ Para un estudio más amplio de la temática cabe citar, a modo de ejemplo, las obras de Kurt Aland y Barbara Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995); Bart D. Ehrman y Michael W. Holmes, eds., *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the*

discusiones al respecto comienzan ya con la tarea de determinar qué textos deberían considerarse propiamente cristianos y cuáles habrían gozado de cierta importancia o autoridad entre los cristianos de los primeros siglos.²⁷⁹ Por ello, en este punto nos limitaremos a mencionar sólo algunas de las problemáticas relativas al tipo de textos y variantes de los evangelios establecidos como canónicos, prestando atención exclusivamente al Evangelio de Juan y a su prólogo.

Según las investigaciones de reconocidos especialistas, como Brent Nongbri o Larry Hurtado, hasta ahora no contamos con escritos originales de los textos que conforman el Nuevo Testamento y no conocemos las circunstancias precisas en que fueron redactados. Sólo contaríamos con copias fragmentarias de estos textos, realizadas a finales del siglo II o principios del siglo III, que representan aproximadamente el 2% de los manuscritos griegos. La cantidad de copias disponibles aumentó recién a partir del siglo III y IV, cuando los textos comenzaron a copiarse ya no en papiro, sino en pergamino.²⁸⁰ Pero conviene aclarar que, en general, no es posible establecer una datación del todo precisa de estos manuscritos y por ello es frecuente observar diferentes dataciones según los diferentes estudiosos, debido a que los criterios de datación, que suelen ser paleográficos —según el tipo de

Status Quaestionis (Grand Rapids: Eerdmans, 1995); Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance* (Oxford, Berlin: Clarendon Press, 1997); Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts* (New Haven, London: Yale University Press, 1995); Margalit Finkelberg y Guy Stroumsa, eds., *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World. 2* (Leiden, Boston: Brill, 2003); Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2004); Eldon Jay Epp, *Perspectives On New Testament Textual Criticism. Collected Essays, 1962-2004* (Leiden, Boston: Brill, 2005); David C. Parker, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Brent Nongbri, *God's Library: The Archaeology of the Earliest Christian Manuscripts* (New Haven, London: Yale University Press, 2018); Juan Chapa, *La transmisión textual del Nuevo Testamento. Manuscritos, variantes y autoridad* (Salamanca: Sígueme, 2021).

²⁷⁹ Se trata, entre otros, del problema de la canonización de los textos. Ver Ehrman, *The New Testament...*, 1-14. También Christoph Marksches, “The Canon of the New Testament in Antiquity. Some New Horizons For Future Research”, en *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World. 2*, ed. por Margalit Finkelberg y Guy Stroumsa (Leiden, Boston: Brill, 2003), 175-194.

²⁸⁰ Nongbri, *God's Library...*, 22: “En el siglo I, los códices representan un cero por ciento de los libros supervivientes. Los códices constituyen aproximadamente el 5 por ciento de los libros asignados al siglo II, aproximadamente el 24 por ciento de los libros asignados al siglo III, aproximadamente el 79 por ciento de los libros asignados al siglo IV y aproximadamente el 96 por ciento de los libros asignados al siglo V. El cambio más importante parece haber ocurrido en el transcurso de los siglos III y IV, el mismo período en el que muchos cristianos pasaron de ser miembros de una minoría perseguida a ocupar puestos de poder político en el Imperio romano”. Ver también Larry W. Hurtado, *Los primitivos papiros cristianos* (Salamanca: Sígueme, 2010), 71.

escritura y letra, según el estilo literario y según la comparación con otros manuscritos cuya fecha es conocida—, generalmente no resultan del todo exactos.²⁸¹ Independientemente de esto, se dispone de 140 papiros catalogados del Antiguo Testamento —de los cuales 31 papiros corresponden al Evangelio de Juan—, pertenecientes a un periodo de tiempo situado entre los siglos II y IX.²⁸² Una lista de los manuscritos más tempranos del Evangelio de Juan —desde el siglo II a la mitad del siglo IV— incluiría los siguientes testigos: P5, P6, P22, P28, P39, P45, P52, P66, P75, P80, P90, P95, P106, P107, P108, P109, P119, P120 (datación discutible), P121, P134, 0162 (datación discutible).²⁸³ Lo que evidencia que el texto del cuarto evangelio es probablemente el mejor atestiguado de los siglos II y III, principalmente por la cantidad de manuscritos y la extensión del texto transmitido —de todos los capítulos del cuarto evangelio hay testimonio anterior a los grandes unciales del siglo IV (Codex Sinaiticus, Codex Vaticanus, Codex Alexandrinus, etc.)— y porque al menos un códice ha conservado la totalidad del cuarto evangelio (P66) —y otro manuscrito casi dos tercios (P75)—.²⁸⁴ Entre estos papiros, el prólogo se ha conservado en P66 y P75, por lo que se trata para nosotros de los dos manuscritos tempranos más importantes y resulta oportuno describir algunas de sus características

²⁸¹ El margen de error en la datación paleográfica puede ser de aproximadamente 25 años o más, según la perspectiva de los diferentes paleógrafos. Ver Nongbri, *God's Library...*, 64.

²⁸² A propósito de la abundancia de papiros que contienen el Evangelio de Juan, es pertinente la observación de Larry W. Hurtado, *Los primeros papiros cristianos. Un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 2010), 39: “Las numerosas copias de Juan en los papiros egipcios sugieren que este texto era bastante popular, y las copias de otros escritos, procedentes aproximadamente del mismo lugar y de la misma época que el evangelio de Juan, apuntan a que aquellos para quienes Juan resultaba tan popular también disfrutaban de un abanico de textos que reflejan los gustos y las preferencias del cristianismo normal”.

²⁸³ Seguimos en general el listado y la datación ofrecidos en Chapa, *La transmisión textual...*, 50. Por supuesto, como ya se ha señalado, existen otros listados correspondientes a las dataciones establecidas por otros estudiosos, para una discusión al respecto ver, por ejemplo, Michael J. Kruger y Charles E. Hill, eds., *The Early Text of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2012). En cualquier caso, las diferencias respecto a la cantidad de manuscritos tempranos del Evangelio de Juan no son significativas por el momento.

²⁸⁴ Juan Chapa, “The Early Text of John”, en *The Early Text of the New Testament*, ed. por Michael J. Kruger y Charles E. Hill (Oxford: Oxford University Press, 2012), 140-156: “A pesar de estos dos factores, la evidencia actual no nos acerca necesariamente al texto original más que en el caso de otros libros del Nuevo Testamento. Lo que sí confirma la evidencia es la diversificación del texto asociado con el proceso de copia en los manuscritos antiguos. Sin embargo, los manuscritos existentes apuntan a escribas que, en el proceso de copia, intentaron permanecer lo más fieles posible al ejemplar. Si no lograron su objetivo, pudo haber sido porque (a) las intenciones de precisión de los escribas no siempre coincidían con la calidad de su copia y (b) no había un criterio uniforme sobre lo que debía ser una copia fiel”. Esta última observación, y la evidencia de la diversificación del texto de Juan, resultan de gran importancia para nuestro argumento en este punto.

—debido a que se trata de documentos posteriores (de los siglos IV y V) no nos ocuparemos aquí del Codex Sinaiticus (Σ o 01), del Codex Alexandrinus (A o 02), del Codex Vaticanus (B o 03), del Codex Ephraemi Rescriptus (C o 04), del Codex Bezae (D o 05), ni de otros pergaminos—.

El papiro 66 contiene casi todo el Evangelio de Juan: Jn 1-5; 6,1-11.35-71; 7-13; 13,1-10; 14,1-26.29-31; 15,1-26; 16,2-4.6-7.10-33; 17-19; 20,1-20.22-23.25-31; 21,1-9. Data aproximadamente del año 200 y procedería tal vez de Panópolis o Dishna (Egipto). Consta de 75 hojas y mide 14,2 por 16,2 centímetros. Está escrito con una escritura muy cuidada, aunque con ciertos errores corregidos por el escriba —se han señalado 465, muchas de las cuales son ortográficas—. Es parte de la colección creada por Martin Bodmer, fue presentado en 1951 en el VII Congreso Internacional de Papirología de Ginebra y se encuentra actualmente en la *Fondation Martin Bodmer* (Cologny, Suiza).²⁸⁵ Acerca de este manuscrito, Juan Chapa sostiene:

Presenta una ligera tendencia a omitir más que a añadir, pero sus adiciones y omisiones son habitualmente bastante breves. A menudo tiene tendencia a trasponer, a pesar de sus esfuerzos por corregir trasposiciones. La armonización es frecuente, y más a menudo con el contexto inmediato. Intenta suavizar ciertas lecturas duras y en particular tiene a eliminar el asindeton.²⁸⁶

El papiro 75 contiene buena parte del Evangelio de Juan y del Evangelio de Lucas: Jn 1-10; 11, 1-45.48-57; 12,3-13, 1.8-9; 14,8-29; 15, 7-8 / Lc 3-18; 22-24. Data aproximadamente del año 200-275 y procedería quizás de Panópolis o Dishna (Egipto). Consta de 36 folios plegados y mide 13 por 26 centímetros. Está escrito de manera clara y elegante, con un texto bastante cuidado y probablemente más antiguo que el del papiro 66. Es parte también de la colección Bodmer y se encuentra actualmente en la *Bibliotheca Apostolica Vaticana* (Ciudad del Vaticano, Italia).²⁸⁷

Respecto a este manuscrito, afirma Juan Chapa:

²⁸⁵ Victor Martin, *Papyrus Bodmer II. Evangile de Jean, chap. 1-14* (Cologny-Genève: Bibliotheca Bodmeriana, 1956).

²⁸⁶ Chapa, “Los papiros más antiguos del Evangelio de Juan: breve descripción”, 67.

²⁸⁷ Victor Martin y Rodolphe Kasser, *Papyrus Bodmer XV. Évangile de Jean, chap. 1-15* (Cologny-Genève: Bibliotheca Bodmeriana, 1961).

La impresión general es que el escriba copia con cuidado, pero no con el cuidado inusual que a veces se le ha atribuido. Presenta frecuencia baja de añadidos y omite un tercio más de lo que añade. Tanto los añadidos como las omisiones son habitualmente breves, como lo son también los pocos ejemplos de trasposiciones. La armonización es la responsable de unas cuantas de las lecturas singulares del manuscrito, siendo la armonización con el contexto inmediato la más frecuente (sobre todo en Juan). No parece que el escriba tenga una clara tendencia a mejorar el texto desde el punto de vista gramatical o estilístico, aunque tiende a escribir el verbo en singular en lugar de plural cuando el sujeto no ha sido ya expresado (de modo que crea habitualmente lecturas que son variantes ortográficas o que no tienen sentido en el contexto).²⁸⁸

Los textos de ambos manuscritos confirman la diversidad de variantes que existe entre los testigos del Evangelio de Juan.²⁸⁹ En P 66 encontramos, por ejemplo, las siguientes variantes: ουδεν (Jn 1,3); ἐγεννήθησαν (Jn 1,13) —relevante desde el punto de vista teológico: la elección del singular tendría peso en sentido cristológico—; μονογενής ΘΣ (Jn 1,18) —relevante desde el punto de vista teológico: la omisión del artículo, típicamente alejandrina, posiblemente fuera intencional para evitar identificar a Cristo como “el único Dios” o afirmar que es “únicamente Dios”, y el uso de Θεός en lugar de υἱός tiene peso en sentido cristológico—,²⁹⁰ adición de αληθος (Jn 1,49) —relevante desde el punto de vista teológico: tal vez para enfatizar que Jesús era Cristo—, επ’ αυτω (Jn 3,15), οτι en lugar de ουχ (Jn 6,42) —relevante desde el punto de vista teológico: quizás para evitar interpretaciones adopcionistas—, o antes de προφητης (Jn 7,52), omisión de ουκ (Jn 9,27), προ εμου (Jn 10,8), omisión de του θεου (Jn 11,4), βληθησεται εξω (Jn 12,31), παντα (Jn 12,32), ει μη τους ποδας μονον νιψασθαι (Jn 13,10), omisión de ει ο θεος εδοξασθη εν αυτω

²⁸⁸ Chapa, “Los papiros más antiguos del Evangelio de Juan: breve descripción”, 68.

²⁸⁹ Chapa, “The Early Text of John”, 143: “No existen dos manuscritos de Juan exactamente iguales en todos los lugares. Aproximadamente ochenta años después de su composición, el texto presenta una diversidad de variaciones. Así lo confirman P66 y P75, que se remontan a textos que seguramente circularon en las últimas décadas del siglo II”.

²⁹⁰ Acerca de la discusión teológica sobre estas variantes y las siguientes ver Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1993), 79, 57, 160 y 194. Más específicamente sobre P66 ver Peter M. Head, “Scribal Behaviour and Theological Tendencies in Singular Readings in P. Bodmer II (P66)”, en *Textual Variation: Theological and Social Tendencies?*, ed. por H. Houghton y D. Parker (New Jersey: Gorgias Press, 2008), 55-74. También Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (Freiburg: Herder, 1965).

(Jn 13,32), *ει εγνωκατε με* (Jn 14,7), *αλλος*, sin el artículo (Jn 18,15), omisión de *να τελειωθῃ ἡ γραφή* (Jn 19,28) —relevante desde el punto de vista teológico: posiblemente para evitar cualquier interpretación docetista—. En P75 encontramos, entre otras, las siguientes variantes: signo de puntuación después de *ουδε εν* (Jn 1,3) —relevante desde el punto de vista teológico: podría expresar una temprana tendencia antignostica—; *ἐγεννήθησαν* (Jn 1,13) —relevante desde el punto de vista teológico: como en P66, la elección del singular tendría peso en sentido cristológico—; *Θεός* en lugar de *υιος* (Jn 1,18) —relevante desde el punto de vista teológico: como en P66, *Θεός* en lugar de *υιος* tendría peso en sentido cristológico—; adición de *ως* antes de *φραγγελιον* (Jn 2,15) —relevante desde el punto de vista teológico: tal vez se habría añadido para reforzar la idea de Jesús como un Señor pacífico—; *εν αυτω* (Jn 3,15); omisión de *ετι* (Jn 4,35); omisión de Jn 4,37 en su totalidad; *αβρααμ εορακεν σε* en lugar de *αβρααμ εωρακας* (Jn 8,57) —relevante desde el punto de vista teológico: tal vez serviría para explicar mejor la afirmación “antes que Abraham existiera, Yo soy”—; omisión desde *ο δε* hasta *ο ιησους* (Jn 9,38-9); *ο ποιμην* en lugar de *η θυρα* (Jn 10,7); omisión de *προ εμου* (Jn 10,7-8) —relevante desde el punto de vista teológico: posiblemente suavizaría la afirmación de Jesús “los que han venido delante de mí son ladrones y salteadores”—; *εκβληθησεται εξω* (Jn 12,31); adición de *και* (Jn 14,9) —relevante desde el punto de vista teológico: tal vez enfatizaría la distinción entre Cristo y el Padre—. ²⁹¹

Como puede observarse, existe la suficiente cantidad de variantes entre estos papiros y otros como para afirmar que no es posible hablar de una única versión autorizada del Evangelio de Juan (o de su prólogo) al menos durante los dos primeros siglos de su aparición. La gran mayoría de los estudios sobre los manuscritos del Evangelio de Juan y del Nuevo Testamento coinciden respecto a la multiplicidad de variantes que se observan en los textos, independientemente del valor que le otorguen a cada caso. Este hecho fue reconocido desde muy pronto en la historia del estudio de los evangelios e incluso Orígenes se refirió a ello. Orígenes manifestó su preocupación

²⁹¹ Si bien en P66 y P75 se pueden observar múltiples omisiones, adiciones, repeticiones, sustituciones o transposiciones respecto a otros manuscritos, nos limitamos a señalar aquí sólo algunas de las más relevantes desde el punto de vista de nuestra investigación. Para un estudio más completo de ambos textos ver James Ronald Royse, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri* (Leiden: Brill, 2008).

por las variantes en los textos de las Escrituras, motivado tanto por su conocimiento de la tradición filológica clásica, como por su reacción frente a las modificaciones arbitrarias de las Escrituras con posibles consecuencias teológicas, tal como se observa en un pasaje célebre de su *Comentario del Evangelio de Mateo*:

Pero ha llegado a existir una gran [πολλή] diferencia [διαφορά] entre las copias [ἀντιγράφων], bien por la negligencia [ῥαθυμίας] de los escribas [γραφέων], bien por el atrevimiento [τόλμης] de algunos de ellos, bien porque corrigen descuidadamente, bien porque al corregir [διορθώσει] añaden y quitan según su parecer.²⁹²

De modo que las diferencias entre los manuscritos no sólo son múltiples, sino también antiguas, reconocidas desde muy pronto y, en ciertos casos, “substanciales”. En este sentido, uno de los ejemplos más evidentes de estas diferencias, particularmente entre los textos de los manuscritos de Juan, se puede observar en la *pericope adulterae* de Jn 8,1-11, omitida en los papiros P66 y P75, en los códices Sinaiticus (Ⲱ), Vaticanus (B), Washingtonianus (W), Athous Lavrensis (Ψ), en buena parte de las versiones siríacas y coptas, en algunos manuscritos de la Vetus Latina, etc., pero presente en la mayoría de los demás manuscritos, como el código Bezae (D), los manuscritos bizantinos, los manuscritos latinos y la Vulgata. De ahí que resulte muy pertinente el comentario realizado por Bart D. Ehrman:

A pesar de la creciente sensación entre los cristianos proto-ortodoxos de que los escritos apostólicos eran portadores autorizados de la tradición, estos documentos no eran en sí mismos inviolables en ningún sentido real y material. A medida que nos movemos más allá del contexto de nuestro estudio hacia el estudio mismo, este es el único punto que debemos tener en mente constantemente. Los textos de los libros que posteriormente compondrían el Nuevo Testamento no fueron fijados en piedra ni reproducidos impecablemente por

²⁹² *CMt* XV, 14. También *CJo* VI, XLI, 210-216. Acerca del modo en que Orígenes se ocupó de las variantes en los textos del AT y del NT ver Gordon D. Fee, “P75, P66, and Origen: The Myth of Early Textual Recension in Alexandria”, en *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism*, ed. por Eldon J. Epp y Gordon D. Fee (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 257; Bruce M. Metzger, “Explicit References in the Works of Origen to Variant Readings in New Testament Manuscripts”, en *Biblical and Patristic Studies*, ed. por J. Neville Birdsall y Robert W. Thomson (New York: Herder, 1963), 78-95; y Günther Zuntz, *The Text of the Epistles: A Disquisition Upon the Corpus Paulinum. Schweich Lectures on Biblical Archaeology* (London: British Academy, 1953), 82-83.

máquinas capaces de garantizar la exactitud de su réplica. Fueron copiados a mano —cada manuscrito sirviendo como modelo del siguiente, copiado por seres humanos errantes con diferentes grados de habilidad, temperamento y vigilancia.²⁹³

Pero cabe destacar que, precisamente por ello, estas variantes no se habrían producido siempre debido a una intencionalidad apologética, teológica o en el contexto de alguna polémica sobre el sentido del texto.²⁹⁴ En la mayoría de los casos se trata de alteraciones o errores involuntarios, debidos a razones más bien insignificantes, como la habilidad del escriba, sus conocimientos, sus condiciones de trabajo, su estado físico (vista, memoria, etc.), las distracciones del momento y otras causas. En otros casos las variantes se deben a cambios voluntarios en el texto, vinculados a correcciones ortográficas y gramaticales, aclaraciones (históricas, geográficas, etc.) o intentos de armonización — aproximación entre los diversos textos—.²⁹⁵ Aunque también hay casos en que probablemente se trataría de cambios voluntarios debidos principalmente a razones doctrinales y teológicas, como ha señalado Bart D. Ehrman:

¿Fueron algunos de estos “errores” alteraciones intencionales? Los copistas eran cristianos de sangre caliente, que vivían en un mundo de debates teológicos de amplio alcance; la mayoría de los escribas seguramente estaban al tanto de estos debates, y muchos seguramente participaron en ellos. ¿Su contexto polémico afectó la forma en que estos cristianos copiaron el texto que interpretaron como Escritura? Sostendré que así fue, que los escribas de los siglos II y III de hecho alteraron sus textos de las Escrituras en puntos significativos para hacerlos más ortodoxos, por un lado, y menos susceptibles a la interpretación herética, por el otro.²⁹⁶

Entre algunas de las alteraciones con propósito teológico en el Evangelio de Juan,

²⁹³ Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture...*, 25.

²⁹⁴ Kurt Aland y Barbara Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 282-297.

²⁹⁵ Acerca de las armonizaciones en P66 y P75 ver Chapa, *La transmisión textual del Nuevo Testamento...*, 66-67 y Royse, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri...*, 103-197.

²⁹⁶ Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture...*, 25. Ver también Kannaday, *Apologetic Discourse and the Scribal Tradition* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004).

Ehrman menciona en P66: a) la adición de “verdaderamente” (ἀληθῶς) en la confesión de Natanael en Jn 1,49, para resaltar que Jesús era verdaderamente el Cristo;²⁹⁷ b) el énfasis de la ironía mediante el estilo indirecto al sustituir οὐχ por ὅτι en Jn 6,42 —sustituyendo “Y decían: '¿No es éste Jesús, hijo de José, cuyo padre y madre conocemos?'” por “Y decían que este es Jesús, el hijo de José”—, para evitar interpretaciones adopcionistas —lo que para Ehrman sería confirmado por la adición de μου después de ὁ πατήρ, en Jn 6,44 (subrayando así que Jesús viene del cielo) —;²⁹⁸ c) la adición de “hombre” (ὁ ἄνθρωπος) en Juan 9,33 “si este (οὗτος) no fuera de Dios, no podría hacer nada”, para destacar la humanidad de Jesús —intención que también se observaría en Jn 7,46: ουδεποτε ουτως ἄνθρωπος ελαλησεν ως ουτος λαλει ὁ ἄνθρωπος (“Jamás un hombre ha hablado como habla ese hombre”) en lugar de Ουδέποτε ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος (“Jamás un hombre ha hablado como habla ese”) —;²⁹⁹ d) la adición del artículo τόν antes de Θεόν en Jn 10,33, para que al decir “siendo hombre, te haces a ti mismo Dios” (σὺ ἄνθρωπος ὦν ποιεῖς σεαυτὸν Θεόν) Jesús no se presente como igual “a un dios”, sino realmente como Dios;³⁰⁰ e) la omisión de las palabras de Pilato en Jn 19,5 (Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος), que considera intencionada para evitar la descripción de Jesús como mero hombre;³⁰¹ f) la omisión en Jn 19,28 de “para que se cumpliera la Escritura” (ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή), cuando Jesús dijo “Tengo sed”, para evitar que se entendiera que Jesús sólo tenía sed de que se cumplieran las Escrituras y pareciera que no estaba realmente sediento,

²⁹⁷ Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture...*, 160. Sin embargo, esta variante podría ser en realidad una armonización con Mt 14,33, Mt 27,54 o Mc 15,39 —en todos estos casos la confesión va acompañada de ἀληθῶς—. Ver Royse, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri...*, 457.

²⁹⁸ Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture...*, 57. Aunque podrían ser variantes sin relación ni intencionalidad, ya que en Jn 6,42 se corrige esta modificación, mientras que en Jn 6,44 se trata seguramente de una armonización con el contexto inmediato —dado que ὁ πατήρ μου también se encuentra en Jn 5,17; Jn 5,43 y Jn 6,32—. Ver Royse, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri...*, 509-510.

²⁹⁹ Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture...*, 237-238. Pero esta adición también podría deberse al intento de evitar una expresión peyorativa. Ver Royse, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri...*, 509-510.

³⁰⁰ Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture...*, 84. Para otros esta adición tal vez se explicaría mejor como una ditografía o repetición (σεαυτὸν τον Θεόν) corregida. Ver Royse, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri...*, 459.

³⁰¹ Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture...*, 94. No obstante, esto se contrapone con otras menciones de Jesús como hombre sin ningún cambio o incluso agregando el término ἄνθρωπος. Ver Head, “Scribal Behaviour and Theological Tendencies in Singular Readings in P. Bodmer II (P66)”, 70.

como un hombre que sufre.³⁰²

Un muy claro ejemplo de la relevancia teológica de estas diferencias entre los manuscritos para la exégesis se encuentra en la variante de Jn 1,3 en P66 (ουθεν) y P75 (ουδε εν), que sirve para justificar, con más o menos razones, dos interpretaciones divergentes del texto de Juan por parte de Heracleón y de Orígenes. Debido a que para Heracleón la actividad creadora del Λόγος no incluiría al πλήρωμα divino —exterior a la creación— y ello estaría atestiguado porque en Jn 1,3, como se observa en P66, se afirmaba “sin Él nada (ουθεν) llega a ser”, es decir, nada exceptuando el πλήρωμα. Mientras que para Orígenes no habría nada, “ni siquiera una sola cosa (ουδε εν)” de cuanto existe —«Χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν» (C*Io* I, XIII, 91, 100, 101, 105 y 108, también C*Io* VI, XXXVIII, 188 y Dial I, 9)—, como se observa en P75, en lo que no haya intervenido el Λόγος (C*Io* I, XIII, 91-105). En todos los casos Orígenes cita Jn 1,3 conforme a P75 (también A, B, C, Ψ, etc.), pero en un caso (C*Io* XIII, XIX, 118), cuando cita textualmente a Heracleón, lo hace conforme a P66 (también X y D). Esto permite sostener que posiblemente ambos pensadores se sirvieran de manuscritos diferentes del Evangelio de Juan para sus exégesis.³⁰³

No obstante, Peter M. Head y otros, analizando el texto de P66 —considerando especialmente la problemática cristológica y la relación con el judaísmo—, han demostrado que los tipos de adaptación o mejora teológica (o corrupción), que a veces se ha sugerido que eran propios del comportamiento de los escribas cristianos primitivos, no se presentaban como una tendencia clara en cada manuscrito. Lo que daría lugar a la cuestión de cuántos manuscritos exhiben realmente los tipos de

³⁰² Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture...*, 194. Esta interpretación de la variante se opondría a la que hace Ehrman de Jn 19,5 y podría tratarse más bien de una simple negligencia del escriba. Ver Head, “Scribal Behaviour and Theological Tendencies in Singular Readings in P. Bodmer II (P66)”, 70-71.

³⁰³ Ver Bart D. Ehrman, Gordon D. Fee y Michael W. Holmes, *The Text of the Fourth Gospel in the Writings of Origen, Vol. I* (Atlanta: Scholars Press, 1992), 44-45 y, especialmente, Bart Ehrman, “Heracleon, Origen, and the text of the Fourth Gospel”, *Vigiliae Christianae* 47 (1993): 105-118 (109). También Chapa, *La transmisión textual...*, 75; y Timothy M. Law, “Origen’s Parallel Bible: Textual Criticism, Apologetics, or Exegesis?”, *Journal of Theological Studies* 59 (2008): 1-21. Cabe aclarar que en esta investigación no examinaremos desde la perspectiva de la crítica textual el texto del Evangelio de Juan utilizado por Orígenes, sólo señalaremos las variantes textuales que consideramos pertinentes para el análisis de la problemática cosmológica y antropológica derivada de la exégesis del prólogo de Juan. Para un estudio crítico pormenorizado del texto del Evangelio de Juan en Orígenes, ver los estudios de Ehrman en *The Text of the Fourth Gospel in the Writings of Origen* y “Heracleon, Origen, and the text of the Fourth Gospel”.

“alteraciones” o la “corrupción ortodoxa”, teológicamente orientada, que se señalaría a partir de variantes dentro de la tradición textual general del Nuevo Testamento, pero no en escribas o manuscritos particulares.³⁰⁴ Lo más probable, entonces, es que estos cambios en los textos de los manuscritos revelarían más bien que el aspecto formal del texto no se entendía como algo rígido o definitivo, sino como una construcción flexible y susceptible de adoptar formas que expresaran mejor lo que se consideraba el mensaje propio del texto. A propósito de ello, afirma Aland:

De la discusión precedente se desprende que los manuscritos a veces reemplazan palabras que se encuentran en sus ejemplares por sinónimos, o alteran su orden, etc. Los griegos no compartían la visión de los orientales, para quienes la letra misma tenía una santidad propia. El texto hebreo del Antiguo Testamento, como el texto del Corán, es igual en todos los manuscritos (salvo errores involuntarios). Para los griegos, lo sagrado era el mensaje contenido. Una característica de la actitud griega hacia la transmisión de una tradición textual es la declaración del neoplatónico Porfirio sobre su antología de oráculos (Eusebio, *Praeparatio evangelica* IV.7; GCS 43/1: 177): apela a los dioses para que den fe de que no ha añadido ni eliminado nada. Sólo ha corregido las lecturas que eran defectuosas, mejorando su claridad, supliendo omisiones menores y omitiendo añadidos irrelevantes: “pero he preservado fielmente el significado de las palabras”. No se trata de un comentario hecho casualmente, sino de una declaración formal de principios básicos.³⁰⁵

De hecho, sabemos que incluso Orígenes, a pesar de cuestionar el atrevimiento de algunos escribas, como vimos, modifica también ciertos pasajes del evangelio en su *Comentario al Evangelio de Juan*, en algunos casos, con el propósito de esclarecer el sentido que tendría un versículo desde su perspectiva.³⁰⁶ Esto se observa, por ejemplo, en *Clo* XXXII, XXXII, 393-394, donde el versículo interpretado (Jn 13,33)

³⁰⁴ Por ello concluirá que: “Tal vez las lecturas teológicamente innovadoras que daban un buen sentido a un texto (como un sentido «mejor», o al menos «más ortodoxo») tenían más probabilidades de ser copiadas en otros textos y, por lo tanto, perder su condición de «lecturas singulares»”. Ver Head, “Scribal Behaviour and Theological Tendencies in Singular Readings in P. Bodmer II (P66)”, 74. También U. Schmid, “Scribes and Variants: Sociology and Typology”, *Textual Variation: Theological and Social Tendencies?*, ed. por H. Houghton y D. Parker (New Jersey: Gorgias Press, 2008), 1-23.

³⁰⁵ Aland, *The Text of the New Testament...*, 291.

³⁰⁶ Al respecto, sostiene Ehrman en *The Text of the Fourth Gospel in the Writings of Origen*, 11: “Es cierto que Orígenes parafrasea con frecuencia pasajes bíblicos y, con una regularidad inquietante, cita el mismo pasaje en formas algo diferentes”.

decía Ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν, καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι, mientras que el que aparece en el fragmento dice Ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν ἄρτι. Así, el adverbio “ahora” (ἄρτι) es utilizado para enfatizar más claramente y hacer referencia directa al sitio al que podrán dirigirse luego los discípulos con Jesús:

Por eso está escrito para los judíos que morirían en sus pecados: 'Adonde yo voy vosotros no podéis venir' y a los discípulos esto: 'adonde yo voy vosotros no podéis venir, también os lo digo a vosotros por ahora'. Y la conclusión que continúa es la siguiente: «y así como lo dije a los judíos: ‘adonde yo voy vosotros no podéis venir’, por ahora».³⁰⁷

Pero este no es el único caso en el que Orígenes presenta una variante del texto del evangelio, hay también otros ejemplos significativos desde nuestro punto de vista. Así, en el libro VI del *Comentario al Evangelio de Juan*, a propósito de los testimonios dados por Juan el Bautista sobre la pregunta de los fariseos acerca de su identidad, Orígenes afirma:

En cuanto a las palabras *en medio de vosotros está uno a quien vosotros no conocéis*, es necesario explicarlas en relación al Hijo de Dios, al Logos por quien todas las cosas han llegado a ser, que subsiste en su esencia como sustancia y que es idéntico a la Sabiduría. Porque Él ha penetrado a través de toda la creación, a fin de que siempre los seres que han de llegar a la existencia también lleguen a ella gracias a Él y que de todo ser, cualquiera que sea, sea verdad decir: *Todo llegó a ser por Él y sin Él nada llegó a ser y Tú has hecho todo en tu sabiduría*. Si Él ha penetrado toda la creación, también ha penetrado evidentemente a aquellos que preguntan: *¿por qué entonces bautizas tú, si no eres ni el Cristo, ni Elías ni el*

³⁰⁷ *Clo* XXXII, XXXII, 393-394. Ver nota 485 de la traducción de Patricia Ciner en Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan*, Vol. II (Madrid: Ciudad Nueva, 2020), 523. Además de la búsqueda de una mayor claridad en la exposición del texto, en ciertas ocasiones la causa de la diferencia en las citas radica en el hecho de que Orígenes citaba los textos de los evangelios de memoria, o también en el hecho de que habría cambiado los manuscritos utilizados debido a sus viajes y traslados. Pero se trata de algo difícil de establecer en cada caso, como ha señalado Ehrman, *The Text of the Fourth Gospel in the Writings of Origen*, 18: “La cuestión de si los textos de Alejandría y Cesarea diferían es particularmente espinosa: dado que Orígenes ya había memorizado una parte considerable de las Escrituras antes de su traslado en la mediana edad, incluso las citas bíblicas que se encuentran en las obras producidas en Cesarea pueden ocasionalmente (¿generalmente?) preservar la forma del texto que había aprendido cuando era un niño en Alejandría. Además, no hay forma de saber si trajo consigo algunos de sus manuscritos a Cesarea cuando se mudó. De todos modos, dado que hay razones para pensar que comenzó a usar los manuscritos cesarianos del Evangelio de Marcos después de su traslado, nos sentimos animados a investigar la posibilidad de que algo comparable sucediera con el Evangelio de Juan”.

Profeta? Él ha estado en medio, es la palabra misma, la Palabra firme, en todo asegurada por el Padre.³⁰⁸

Se observa aquí que, como han señalado Patricia Ciner y otros estudiosos, en la transcripción del versículo joánico “Μέσος ὑμῶν ἔστηκεν” —que puede traducirse como “En medio de vosotros está”—, Orígenes usa el perfecto del verbo ἵστημι (ἔστηκεν) y no el presente (στέκει), que era el término más frecuente en las versiones del Evangelio de Juan.³⁰⁹ Pero en otros textos, como *Contra Celso* II 9, V, 2, Orígenes sí ha usado este presente de este verbo. Lo que permite afirmar que la razón de tal uso en el *Comentario al Evangelio de Juan* es enfatizar la duración continua que da el tiempo perfecto del verbo ἵστημι y aportar así mayor firmeza a la doctrina de la presencia universal del Λόγος en el cosmos, contra la posición de Heracleón que, a diferencia de Orígenes, sí utilizaba el presente del verbo ἵστημι (στέκει) y sostenía la presencia sólo parcial o momentánea de Cristo en el mundo psíquico. Este proósito del uso de los términos queda muy claro luego, cuando Orígenes escribe:

Heracleón, en cambio, explica la expresión *Él está en medio de vosotros* por [otras parecidas]: «Él ya está presente, Él está en el mundo y entre los hombres, Él se manifiesta para todos vosotros». Con esto Heracleón refuta nuestra suposición sobre la penetración [del Logos] en el mundo entero.

Es necesario, pues, preguntarle: ¿Cuándo no está presente? ¿Cuándo no está en el mundo?³¹⁰

Donde cita el texto de Juan, citado a su vez por Heracleón, utilizando el presente del verbo ἵστημι —“Μέσος ὑμῶν στέκει”— y no el perfecto (ἔστηκεν), como en su propia cita previa de Juan. De manera que, si bien ambos consideran al Bautista inferior al Cristo, no consideran del mismo modo esta inferioridad del Bautista, puesto que Heracleón la interpreta como una evidencia de la inferioridad del Demiurgo del Antiguo Testamento frente al Dios de Cristo, mientras que Orígenes

³⁰⁸ *Clo* VI, XXXVIII, 188-189.

³⁰⁹ Para este ejemplo y los siguientes nos basamos en lo expuesto por Patricia Ciner, introducción al *Comentario al Evangelio de Juan*, de Orígenes (Madrid: Ciudad Nueva, 2020), 63-67.

³¹⁰ *Clo* VI, XXXIX, 194-195.

sostendrá que el Bautista era precisamente el puente que señalaba la unión entre las dos Alianzas. De estas variantes de Jn 1,26 se seguirán, entonces, consecuencias para la argumentación relativa al aspecto cosmológico y antropológico del texto. Porque para Heracleón, a partir de la idea de separación entre el πλήρωμα y el cosmos extrapleromático, el Salvador (Cristo) sólo se encontrará transitoriamente en el cosmos, para rescatar a los espirituales. Mientras que para Orígenes, en cambio, la presencia del Λόγος será una realidad permanente en el cosmos creado y garantizará la posibilidad de perfeccionamiento espiritual de todos los hombres, a partir del reconocimiento de la presencia del Λόγος —comprendido primero como Cristo encarnado en Jesús y luego como Logos-Sabiduría—.

Otro ejemplo de variante utilizada por Orígenes se encuentra en su afirmación sobre Jn 1,28, resultado de sus investigaciones geográficas y etimológicas, de que Juan bautizaba en un lugar llamado “Bethabara” (“casa de preparación”, según Orígenes) y no en Betania (“casa de obediencia”, según Orígenes), mientras que Heracleón habría sostenido que esto sucedió en Betania, como el resto de la tradición.³¹¹ Por su parte, Heracleón también habría utilizado variantes del texto de Juan para sustentar su exégesis, como observamos cuando Orígenes sostiene que no sabe cómo Heracleón, sobre el pasaje de Jn 4,15, “interpretando sobre lo que no está escrito, sostiene que [la samaritana], «apenas estimulada por el Logos, comenzó a odiar desde ese momento el lugar de aquella agua llamada viva»”.³¹² También acerca de Jn 4,18 afirma Orígenes que Heracleón utiliza una variante no atestiguada por ningún manuscrito conocido, al leer “seis maridos” en lugar de cinco, lo que resulta significativo teológicamente, porque Heracleón interpreta que “«los seis maridos indican todo el mal material en la que estaba implicada al vivir en prostitución contrariamente al Logos, siendo luego maltratada, despreciada y abandonada por ellos»”.³¹³ Pero quizás el ejemplo más significativo sea el que se presenta acerca de Jn 1,3, como vimos, por lo que lo abordaremos luego más detalladamente, dada su profunda conexión con las interpretaciones del prólogo de Juan ofrecidas por ambos pensadores.

³¹¹ *CJo* VI, XI, 67.

³¹² *CJo* XIII, XI, 65.

³¹³ *CJo* XIII, XI, 71.

Estos ejemplos nos conducirían al segundo hecho mencionado anteriormente acerca de las características de los textos y de la exégesis antigua, a saber: a la comprensión originariamente instrumental y dinámica de los textos de los evangelios. Porque según muchos estudiosos, y tal como se ha podido constatar hasta aquí, al menos durante los siglos II y III, los textos de los evangelios no eran estáticos y experimentaron cambios, por lo que el texto de los evangelios puede ser considerado como un “texto vivo” durante este periodo.³¹⁴ Como ha expresado David C. Parker, “la obra de los evangelistas no terminó cuando dejaron la pluma”.³¹⁵ A propósito de esto, se ha observado que entre los cristianos de la época el uso de las copias de los evangelios era notoriamente práctico, tal como lo confirmaría el hecho de que los manuscritos se descartaran con tanta frecuencia y facilidad —muchos manuscritos de Oxirrincó han sido encontrados entre los restos de basura de la ciudad antigua, lo que sugeriría que durante los siglos II y III el proceso de canonización de los textos del NT era incipiente y todavía no se había extendido al soporte de los mismos—. ³¹⁶ Por lo que, incluso los testimonios manuscritos más antiguos con los que contamos, no deberían considerarse definitivos acerca de lo que podría entenderse como una tradición absolutamente exacta sobre los dichos y hechos de Jesús de Nazaret.

De ahí que se haya llegado a poner en discusión la propia noción de un texto “original” de los textos de los evangelios, puesto que se trata de una noción muy compleja si se tiene en cuenta que incluye, entre otros, problemas relativos al canon y a la autoridad—¿un texto tiene autoridad para quiénes?, ¿cuándo?, ¿dónde?, etc.—, a la transmisión de tradiciones en diferentes idiomas y a sus traducciones —Jesús hablaba en arameo y nuestros textos están en griego—, a la formación y transmisión de la tradición preliteraria del Nuevo Testamento y a las definiciones mismas de

³¹⁴ David C. Parker, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 346. De igual modo Epp, *Perspectives on New Testament Textual Criticism*, 464. También Aland, *The Text of the New Testament*, 69: “Hasta el comienzo del siglo IV, el texto del Nuevo Testamento se desarrolló libremente. Era un «texto vivo» en la tradición literaria griega, a diferencia del texto del Antiguo Testamento hebreo, que estaba sujeto a controles estrictos porque (en la tradición oriental) el texto consonántico era sagrado”.

³¹⁵ David C. Parker, *The Living Text of the Gospels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 205.

³¹⁶ Chapa, *La transmisión textual...*, 48-49: “Nos encontramos, por tanto, con el hecho de que los textos que poseían un carácter normativo para los cristianos (incluyendo los libros del Antiguo Testamento) no eran considerados, a simple vista, como sagrados”. Ver también AnneMarie Luijendijk, “Sacred scriptures as trash: Biblical papyri from Oxyrhynchus”, *Vigiliae christianae* 64 (2010): 217-254.

autoría, origen (también “originalidad”) y unidad de los escritos.³¹⁷ Por ello, notables estudiosos de los textos del Nuevo Testamento, como Eldon Jay Epp, han concluido que, en lugar de buscar un único “texto original”, convendría limitarse a intentar señalar cuando un texto o una lectura dados serían “lo más cercanos posible” a una forma textual aparentemente no preformulada ni reformulada. Pero independientemente de lo que se concluya acerca de la existencia y búsqueda de un posible texto “original”, lo cierto es que en el periodo que nos ocupa los textos de los evangelios parecen tener un carácter relativamente fluido y abierto.³¹⁸

Es por ello que, desde la perspectiva de Bernard Cerquiglini, John Bryant, Paul Zumthor y otros estudiosos, considerando que los textos se encuentran siempre en una variedad de versiones —también en nuestra época: notas, borradores, pruebas de imprenta, ediciones revisadas, etc.— que deberían ser tenidas en cuenta como norma y no como “corrupción”, también cuando nos ocupamos de un texto de los evangelios tal vez sería conveniente entenderlo como un *fluid text*, como un texto en *mouvance*, dejando de lado la tendencia a encerrarnos en la preferencia por un “mejor manuscrito”. Porque cada “estado del texto” podría ser considerado más que como una enmienda o corrección, como un re-empleo o una re-creación, es decir, el texto puede ser considerado como un proceso, como la unidad compleja constituida por la colectividad de versiones manifestadas en la materialidad.³¹⁹ Y este proceso

³¹⁷ Para un claro y valioso análisis histórico-crítico de esta problemática ver Eldon Jay Epp, *Perspectives On New Testament Textual Criticism. Collected Essays, 1962-2004* (Leiden, Boston: Brill, 2005), 551-593.

³¹⁸ Sin embargo, para una consideración cautelosa acerca de la “fluidez” de los textos de los evangelios ver Lonnie Bell, *The Early Textual Transmission of John: Stability and Fluidity in Its Second and Third Century Greek Manuscripts* (Boston: Brill, 2018). En este sentido, cabe también tener en cuenta lo que sostienen Kurt Aland y Barbara Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 28: “En general, hay que reconocer que las afirmaciones sobre el texto del Nuevo Testamento, ya sean de aficionados o de especialistas, rara vez han reflejado una perspectiva global. Con demasiada frecuencia se ha prestado atención a las variantes que se encuentran en manuscritos o ediciones particulares. Esto es cierto incluso para los aspectos más fundamentales de la crítica textual; al identificar el tipo de texto de un manuscrito es muy fácil pasar por alto el hecho de que el texto imperial bizantino y el texto egipcio alejandrino, por poner dos ejemplos que en teoría son diametralmente opuestos entre sí, en realidad muestran un notable grado de acuerdo, ¡quizá hasta del 80 por ciento! Los propios críticos textuales, y los especialistas del Nuevo Testamento aún más, por no hablar de los profanos, tienden a estar fascinados por las diferencias y a olvidar que muchas de ellas pueden deberse al azar o a las tendencias normales de los escribas, y cuán raramente se dan variantes significativas, cediendo al peligro común de no ver el bosque detrás de los árboles”.

³¹⁹ Ver Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale* (Paris: Éditions du Seuil, 2000), 72-73.

sería incluso lo propio de la escritura y del pensamiento mismo, como ha señalado John Bryant:

En pocas palabras, un texto fluido es cualquier obra literaria que exista en más de una versión. Es “fluido” porque las versiones fluyen de una a otra. A decir verdad, todas las obras (debido a la naturaleza de los textos y la creatividad) son textos fluidos. Esta fluidez no sólo es una condición inherente a cualquier documento escrito, sino que es inherente al fenómeno mismo de la escritura. Es decir, la escritura es fundamentalmente una aproximación arbitraria, por lo tanto inestable y por lo tanto variable, del pensamiento. Además, revisamos las palabras para que se aproximen más a nuestros pensamientos, que a su vez evolucionan a medida que escribimos. Y esta condición y fenómeno de la fluidez textual no es una suposición teórica; es un hecho.³²⁰

Pero no sólo el texto interpretado puede considerarse como el despliegue de sus múltiples variantes, otorgando a todas su correspondiente relevancia como manifestaciones de un texto vivo, sino que incluso la propia exégesis y el comentario se entrelazan con el texto interpretado de modo que subvierten la separación entre su génesis y su transmisión, entre la creación y la recepción del texto. El comentario, como ha señalado Emanuele Coccia, no establecería tanto una relación entre la letra y su significado como entre dos momentos o tiempos: en el comentario acontecería un tiempo en el que coincidirían tanto el pasado, el momento de la creación del texto, como el presente o futuro de su recepción.³²¹ De lo que se derivan también las disputas para defender la particular contemporaneidad que cada comentario pretendería entre el texto y su recepción. Aunque no siempre resulte posible quitar legitimidad, sin arbitrariedad, a las diferentes expresiones de contemporaneidad del texto que acontecen en sus diversas interpretaciones. A lo que puede agregarse la siguiente observación general realizada oportunamente por John Anthony McGuckin, a propósito de la naturaleza de la exégesis origeniana —y que resultaría también aplicable a Heracleón—:

³²⁰ John L. Bryant, *The Fluid Text: A Theory of Revision and Editing for Book and Screen* (Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press, 2002), 1.

³²¹ Emanuele Coccia, *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo* (Bs. As.: Adriana Hidalgo Editora, 2016), 26-44.

El concepto de intención del autor, un esquema históricamente fundamentado que en su día estuvo tan bien asegurado que fue prácticamente canonizado en la “Divini Afflante Spiritus” como la puerta suprema de la verdadera exégesis, ha sido cuestionado últimamente de tal manera que podemos estar más dispuestos a creer que los “excesos de la alegoría” no son meros vuelos de la imaginación de un profesor distraído de Alejandría, sino más bien su conciencia, como la de los intérpretes textuales modernos, de que los textos tienen inevitablemente una multiplicidad de significados y una complejidad de propósitos estructurales que a menudo escapan al diseño consciente de la pluma del escritor y, sin embargo, no por ello son menos significativos.³²²

Por ello consideramos que no sería adecuado ocuparse de las diferencias entre las exégesis del prólogo del Evangelio de Juan realizadas por Heracleón y Orígenes otorgando mayor o menor validez a una de ellas a partir del tipo de manuscritos de los evangelios que habrían utilizado (más “ortodoxos” o más “heterodoxos”) o a las pretensiones de legitimidad de una única interpretación, sino que convendría apreciar la multiplicidad de interpretaciones que el propio texto de Juan permitiría, tanto por su complejidad conceptual como por la propia diversidad en sus redacciones. Porque ya se trate de cambios involuntarios o voluntarios en los manuscritos, con propósitos teológicos explícitos o no, las variantes en los textos siempre pueden tener tanto origen como consecuencias en la interpretación de su significado, adquiriendo por tal motivo valor en los debates exegéticos y doctrinales a partir de ellos —lo que, lejos de suponer un perjuicio para la interpretación, supondría más bien una complejización y un enriquecimiento de la misma—. Del mismo modo que las diversas exégesis del texto pueden actualizar su problematicidad subyacente y permitir una mayor comprensión de sus alcances. Por lo que, al momento de atender a la interpretación del prólogo del Evangelio de Juan realizada por Heracleón y por Orígenes, debemos asumir conscientemente estas diferencias y sus consecuencias en el marco de las consideraciones acerca de las nociones de κόσμος y ἄνθρωπος —especialmente en lo referido a la creación, la caída y la naturaleza de los seres humanos— en el *Comentario al Evangelio de Juan* de Orígenes.

³²² McGuckin, “Structural Design and Apologetic Intent in Origen’s *Commentary on John*”, 442.

II. 2. Heracleón y Juan: κόσμος y ἄνθρωπος en la perspectiva valentiniana

Aunque no sin ciertas ambigüedades, Heracleón ha sido considerado un gnóstico perteneciente a la escuela occidental valentiniana.³²³ Como se sabe, los escritos de Valentín, el pensador cristiano que vivió aproximadamente en el año 150 d. C., se han perdido y sólo quedan algunos fragmentos de sus textos. Lo más probable es que Valentín procediera originalmente de Egipto y llegara a Roma a finales del año 130, para permanecer allí durante quince o veinte años.³²⁴ A diferencia de Marción, nunca fue expulsado de la comunidad cristiana romana. Incluso se cuenta que Valentín se postuló para el cargo de obispo de Roma, pero fue derrotado por un candidato que había confesado públicamente su fe bajo persecución. Aunque hay dudas sobre la fiabilidad histórica de esta historia, su existencia sugiere que Valentín gozó de cierta popularidad en Roma y que tuvo muchos discípulos.³²⁵ Las primeras menciones del nombre “valentinianos”, “aquellos que provienen de Valentín” (frecuente en Orígenes) o la “escuela de Valentín” se encuentran por primera vez en Justino (*Diálogo con Trifón*, 35, 6), Hegesipo (Eusebio, *Historia Eclesiástica*, IV, 22, 5), Ireneo (*Contra las herejías*, I, 30, 15), Clemente de Alejandría (*Extractos de Teódoto*, 2, 1) e Hipólito (*Refutación*, VI, 29). Estos seguidores de Valentín se dividieron en diferentes escuelas, la llamada escuela itálica, de la cual Ptolomeo y Heracleón eran los líderes, y la escuela oriental, a la que pertenecía, entre otros, Teódoto.³²⁶ No está claro si Valentín abandonó alguna vez Roma. Epifanio afirmó que Valentín naufragó en Chipre, se volvió loco allí, pero esta historia parece no ser más que un rumor malintencionado.³²⁷ No obstante, es posible que Valentín regresara a Egipto en algún momento. Menos de una docena de pasajes breves de los escritos de Valentino han sobrevivido en los textos de autores de la naciente iglesia proto-ortodoxa, pero es

³²³ Timothy James Pettipiece, “Heracleon: Fragments of early Valentinian exegesis. Text, translation, and commentary” (tesis de maestría, Wilfrid Laurier University, 2002), <http://scholars.wlu.ca/etd>, 10-11. Ver también Ver Einar Thomassen, *The Spiritual Seed: The Church of the Valentinians* (Leiden: Brill, 2005), 81-82.

³²⁴ Según Ireneo, *Contra las herejías*, III, 4, 3: “Vino a Roma bajo Higinio (136-140 d.C.), pasó lo mejor de su época bajo Pío (140-155 d.C.), y permaneció hasta Aniceto (155-166 d.C.)”.

³²⁵ Ver Thomassen, *The Spiritual Seed: The Church of the Valentinians*. También Christoph Markschies, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentin* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992).

³²⁶ Sobre la “escuela” de Valentín ver Thomassen, *The Spiritual Seed...*, 39-45.

³²⁷ Epifanio, *Panarion*, 31, 7, 2.

posible que algunos de estos pasajes no sean auténticos. Los fragmentos auténticos aunque ofrecen una visión muy limitada de la actividad literaria de Valentín, muestran que compuso cartas, sermones y poemas, y demuestran claramente el perfil cristiano platonizante de sus enseñanzas.³²⁸

Los heresiólogos transmiten relatos contradictorios sobre su doctrina y no es posible saber con certeza qué ideas pertenecían realmente al fundador del grupo o hasta qué punto existía libertad para modificar las doctrinas entre los valentinianos. Incluso las fuentes presentan diferencias de estilo importantes, pues en la *Carta a Flora* o en el *Evangelio de la Verdad* se observa cierta elegancia y concisión, mientras que la información sobre la doctrina de Ptolomeo que ofrece Ireneo en *Contra las herejías* o los *Fragmentos de Teódoto* que brinda Clemente de Alejandría resultan mucho más complejos. En cualquier caso, a partir de las fuentes con que contamos, es posible trazar al menos en líneas generales algunos de los rasgos que caracterizarían el pensamiento de la escuela valentiniana, especialmente en lo que a su cosmología y antropología se refiere. Aunque evidentemente una exposición y discusión completas de la doctrina valentiniana a partir de todas sus fuentes excede las posibilidades y propósitos de esta investigación, de manera que nos limitaremos aquí a destacar sólo algunas de las fuentes e ideas más relevantes para contextualizar el pensamiento cosmológico-antropológico de Heracleón.

Según lo que sostiene Ireneo, los valentinianos admitían a Dios Padre y a Cristo, se servían del Nuevo Testamento, consideraban que seguían la misma doctrina que los otros cristianos y rechazaban ser llamados “heréticos”.³²⁹ De modo que la diferencia entre los valentinianos y los otros cristianos no era fácil de establecer. Por ello, la tarea de los heresiólogos como Ireneo sería precisamente exponer sus doctrinas de manera que resultara clara la divergencia con aquellos que estaban convencidos de seguir la fe ortodoxa. De esta manera Ireneo producirá la primera exposición

³²⁸ Según Epifanio, *Panarion*, 31, 2, 3, Valentín habría estudiado la filosofía platónica y según Clemente, *Stromata*, VII, 106, 4, habría sido discípulo de Teudas, cuyo maestro fue el apóstol Pablo. Ver al respecto Cristoph Marksches, “Valentinian Gnosticism: Towards the Anatomy of a School”, en *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, ed. por J. D. Turner & A. McGuire (Leiden: Brill, 1997), 401-438; Ismo Dunderberg, “The School of Valentinus”, en *A Companion to Second-Century Christian “Heretics”*, ed. por Antti Marjanen & Petri Luomanen (Leiden, Boston: Brill, 2005), 64-99; Giuliano Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico. Il valentinianesimo della «Grande notizia» di Ireneo di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medio platonica* (Milano: Vita e pensiero, 2012), 408.

³²⁹ Ireneo, *Contra las herejías*, III, 15, 2 y 4, 33, 3.

sistemática de la regla de fe (*regula fidei*) que luego será usada para determinar la ortodoxia cristiana y servirá de modelo para Hipólito de Roma, Tertuliano o Epifanio. Así, las doctrinas valentinianas quedarían marcadas por la perspectiva de los heresiólogos, hasta que en 1945 el descubrimiento de la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi sacara a la luz varios textos escritos o compilados por los propios valentinianos. Estos textos darán cuenta de la popularidad de la escuela (διδασκαλεῖον) de Valentín en el siglo IV, cuando fueron copiados, y, a pesar de contener poca información sobre el desarrollo histórico de la escuela, ofrecerán la oportunidad de evaluar las enseñanzas valentinianas en sus propios términos. Gracias a ello, podemos saber que el “sistema” valentiniano descrito por Ireneo no existía como tal antes de él, porque Ireneo reunió en una única doctrina ideas de diversas fuentes escritas y orales sin reproducir estas fuentes textualmente, por lo que su enfoque general tiende a dar una imagen más unitaria y sistemática de la teología valentiniana de la que realmente tenía.³³⁰

Sin embargo, el mito cosmogónico valentiniano descrito por Ireneo, aunque presenta significativas diferencias con los fragmentos de las propias enseñanzas de Valentín que han sobrevivido, no puede considerarse del todo invención de él. Existen múltiples testimonios en otros autores patrísticos o gnósticos (como el *Tratado Tripartito* o el *Apócrifo de Juan*), de la existencia de un cierto mito “gnóstico” básico que se asemeja al que ofrece Ireneo, aunque existan variaciones considerables en los detalles.³³¹ En términos generales, Ireneo sostiene que, según Valentín, el proceso que dio inicio a la creación del κόσμος comenzó en el reino divino o πλήρωμα. En el

³³⁰ Ver Williams, *Rethinking «Gnosticism»*..., 44-45.

³³¹ En este sentido, afirma Einar Thomassen, *The Coherence of “Gnosticism”* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2020), 6: “Por estas razones, sólo los escritos de los Padres de la Iglesia, que pueden fecharse con relativa exactitud, nos proporcionarán puntos de referencia fijos. Cualquier intento de crear un orden cronológico y de rastrear los acontecimientos históricos debe, por tanto, tomar la evidencia patrística como punto de partida. [...] La pieza de evidencia más importante de todas a este respecto es la obra de Ireneo de Lyon. Escrita en los años 180s es el relato más antiguo conservado de las antiguas “herejías” cristianas”. Y luego, en la página 34 de este mismo estudio: “[...] la relación que sostiene Ireneo entre la “secta gnóstica” y los valentinianos ha resultado ser un punto de partida fructífero para reconstruir la coherencia histórica dentro de una parte significativa del campo tradicionalmente llamado “gnosis”. Creo que Ireneo tenía razón en lo fundamental: hay una continuidad entre lo que él llama “la secta gnóstica” y los valentinianos [...] Si bien ya no es fructífero hablar del “gnosticismo” en términos generales, debería ser admisible, no obstante, reflexionar sobre las fuentes de las ideas específicas contenidas en Ireneo 1, 29 y 1, 30 y desarrolladas posteriormente por los valentinianos”. Ver también Giuliano Chiapparini, “Irenaeus and the Gnostic Valentinus: Orthodoxy and Heresy in the Church of Rome around the Middle of the Second Century”, *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, Vol. 18/1 (2014): 95-119.

principio sólo estaba el Padre eterno (Βύθος o Προπάτωρ), incomprensible e invisible en profunda quietud, sólo acompañado por su pensamiento, llamado “Gracia” (χάρις) o “Silencio” (Σιγή).³³² Luego, el Padre decidió “emitir de sí mismo el principio de todas las cosas” y su decisión impregnó su pensamiento, el “Silencio”, del que nacieron otras dos cualidades divinas, “Intelecto” (Νοῦς) y “Verdad” (Ἀλήθεια). Así comenzaría una sucesión que finalmente condujo a la creación del mundo sensible y del ser humano. Primero, nuevas parejas (συζυγίαι) de seres eternos llamados Αἰῶνες (eternidades, pero también vida o espacio de tiempo) nacerán de las uniones de aquellos que ya existían. Estas parejas de eones serán treinta cualidades personificadas de lo divino —Palabra y Vida, Humanidad e Iglesia, Profundidad (o Abismo) y Comunión, Indestructibilidad y Unidad, Autoexistencia y Placer, Inmovilidad y Mezcla (o Conjunto), Autoengendrado y Felicidad, Auxilio o Paráclito y Fe, Paternidad y Esperanza, Maternidad y Amor, Alabanza y Conciencia, Eclesialidad y Beatitud, Perfección y Sabiduría—, organizadas en tres grupos descendentes: Ogdóada (Ὀγδοάδα), Década (Δεκάδα) y Dodécada (Δωδεκάδα).³³³ Todos ellos tendrán en común su deseo de buscar a su Padre, sin embargo, Sabiduría (Σοφία), la más joven de todos los eones, será particularmente audaz siguiendo este deseo, con importantes consecuencias. Según una versión, Sabiduría quiso comprender la grandeza del Padre, pero como tal cosa era imposible debido a la “naturaleza inescrutable” del Padre, el intento de Sabiduría fracasó, despertando en ella emociones que la debilitaron. Según otra versión, Sabiduría quiso crear algo por sí misma y, como su compañero masculino no estaba involucrado en ello, Sabiduría dio a luz a un ser sin forma, que le produjo pena y miedo. En ambas versiones, las intenciones y emociones de Sabiduría son expulsadas fuera del reino divino o Pleroma, convirtiéndose en la sustancia para la creación del mundo (su intención produjo la sustancia espiritual y sus emociones la material).³³⁴ A partir de estas sustancias surgirá una Sabiduría inferior (Ἀχαμώθ) sin forma, que será visitada por el Cristo celestial (Χρυστός), obteniendo así una forma y la capacidad de convertirse a Cristo. En virtud de esta conversión se producirá una tercera sustancia llamada

³³² Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 1, 1.

³³³ Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 1, 3.

³³⁴ Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 4, 1.

“naturaleza psíquica”. De ahí el origen de tres sustancias (espiritual, psíquica y material), sobre las cuales se construiría la división valentiniana de los seres humanos, o de cada hombre, en tres partes: espirituales (πνευματικοί), psíquicos (ψυχικοί) y materiales (χοϊκοί o ὕλικοί).³³⁵ Luego, Achamoth creará con esta sustancia psíquica al Demiurgo (Δημιουργός), quien creará a su vez “las cosas celestiales y terrenales” y a Adán, el primer hombre, haciendo uso de las tres sustancias existentes, imaginando que es el único Dios e ignorando al Dios supremo y a su reino divino.

Ahora bien, también sería conveniente observar el modo en que esta descripción metafísica de la realidad se presenta en textos propiamente gnósticos, como el *Tratado Tripartito*, considerado por muchos estudiosos como un ejemplo de la doctrina valentiniana e incluso atribuido a Heracleón — aunque esta hipótesis sobre su autoría ha sido discutida—. ³³⁶ Este texto, fechado entre los años 150 y 250 d. C. y totalmente desconocido antes del descubrimiento de los manuscritos de Nag Hammadi en 1945, es uno de los tratados más extensos, complejos y mejor conservados de la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y habría sido muy importante para Orígenes.³³⁷ En la primera parte de este tratado (*NHC* I, 5: 51,1 - 104,3) se expone la naturaleza de las realidades trascendentes a partir de la generación eterna desde el Padre (ΠΙΩΤ), el Hijo (ΠΩΗΡΕ), la vida de los Eones (ΝΙΔΙΩΝ) y la vida de Logos (ΠΛΟΓΟΣ). El Padre (o Primera Gloria) es uno —único, anterior a toda existencia, trascendente y eterno—, bueno —plenitud sin falta, sin posibilidad de menoscabo, sin necesidad de nada y generador de todo— e incomprensible —

³³⁵ Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 5, 1-5.

³³⁶ Henri Ch. Puech y Gilles Quispel, “Le Quatrième Écrit Gnostique Du Codex Jung”, *Vigiliae Christianae*, N.º 9 (1955): 65-102; Harold W. Attridge and Elaine Pagels, “The Tripartite Tractate”, en *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex): Notes*, ed. por Harold W. Attridge (Leiden: Brill, 1985), 217-497; Einar Thomassen, “The Tripartite Tractate From Nag Hammadi: A New Translation With Introduction and Commentary” (tesis doctoral, University of St. Andrews, 1982) o también Einar Thomassen, *Le traité tripartite (NH I, 5)* (Québec: Les Presses de l’ Université Laval, 1989). Sobre los textos de Nag Hammadi en general y su relación con los gnósticos valentinianos ver también Einar Thomassen, “Le valentinisme à Nag Hammadi”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Vol. 152/4 (2008): 1759-1770 y Michel Desjardins, “The Sources for Valentinian Gnosticism: A Question of Methodology”, *Vigiliae Christianae*, Vol. 40/Nº 4 (1986): 342-347.

³³⁷ Es la hipótesis de Jean-Daniel Dubois, “Le “Traité Tripartite” (Nag Hammadi I,5) Est-il Antérieur à Origène?”, en *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, Vol. I, ed. por Lorenzo Perrone (Leuven: Peeters, 2003), 303-316.

ilimitado, inmanifiesto, innombrable, inabarcable e imposible de ser comprendido en toda su plenitud—. El Hijo (o Segunda Gloria) autogenerado, es voluntad, intelecto y conocimiento silencioso en el interior del Padre, que se presenta en dos etapas, primero como consubstancial al Padre (germinal) y luego en sí mismo (proferido). También es unigénito —no hay otro más que él en el Padre— y múltiple-uno, porque contiene una multiplicidad de actos de amor hacia el Padre. Luego se presenta la Iglesia (Ἐκκλησία) en cuanto resultado del amor (“beso”) de Padre e Hijo y arquetipo eterno y preexistente de los todos los Eones. De aquí se seguirá el Pleroma (o Tercera Gloria), la manifestación plena o el contenido desplegado gradualmente del Padre en el Hijo, que nombra, glorifica y se reúne con el Padre. En el Pleroma (πληροῦμα) estarán contenidos los Eones o totalidades espirituales con libre albedrío emanadas del Padre a través del Hijo, como nombres y atributos manifiestos del Padre que se orientan en un perfeccionamiento espiritual armónico hacia el Padre —que reside en ellos—. Entre ellos se encontrará Logos, el último Eón. Logos, por su intenso afán de conocer al Padre (buen propósito), intentará ascender inmediatamente al conocimiento directo del Padre (error o pensamiento desordenado), pero esta tentativa errónea y precipitada le impedirá sostener la visión directa del Padre y se verá obligado a descender, permaneciendo solo y en la duda. Sus dudas le ocasionarán la división, el olvido de sí mismo y la caída fuera del Pleroma. En este estado de división de Logos se engendrarán, por una parte, las criaturas psíquicas, como resultado del buen propósito de Logos, y, por otra parte, la semejanza y las sombras materiales —los nombres vacíos, encubridores de la realidad, insubstanciales—, como resultado del error o pensamiento desordenado de Logos. Pero la simpatía del Pleroma por este Logos caído iniciará la recuperación de Logos y hará posible que el Hijo se muestre como rayo de luz Salvador que ilumina y perfecciona el Todo (incluido Logos), permitiendo así la regeneración y retorno de Logos al Pleroma. Logos, en su ascenso, ejercitará mediante la plegaria su pensamiento originario y engendrará de ese modo imágenes espirituales (resultados del buen pensamiento) para, luego de ser restituido como Palabra del Hijo, comenzar la organización inferior del Pleroma, redirigiendo hacia sí lo que tenía en sí y que se encontraba fuera del Pleroma, y ejerciendo su juicio sobre las entidades

extrapleromáticas. Con este propósito distinguirá entre imágenes o seres noéticos (pneumáticos), representaciones o seres dóxicos (psíquicos) y semejanzas o seres conjeturales (hílicos), estableciendo un gran Arconte o Demiurgo (ΠΑΝΜΙΟΥΡΓΟΣ) que los organizará cósmica y naturalmente al servicio del plan de Logos —imitando el orden superior—. Este Arconte creará la estructura cósmica por medio de su nombre —o como imitación de sí mismo—, los cuerpos celestes —como imitación de los lugares luminosos—, las esferas de los arcontes —como imitación del Pleroma— y la esfera sublunar, combinando las semejanzas (pensamiento desordenado), con las representaciones (buen propósito) y con las imágenes (buen pensamiento). Luego, en la segunda parte del tratado (*NHC* I, 5: 104, 4 - 108, 12) se explicará la creación del mundo (ΜΠΚΟΣΜΟΣ) y la vida del hombre, con las diferencias entre los aspectos hílicos (materiales), psíquicos (animados) y pneumáticos (espirituales). La materia del mundo, en cuanto sustrato fluctuante del cosmos cambiante, será el resultado del error de Logos, que circula en las formas y las infiltra con su inestabilidad. Este sustrato es invisible y se hace visible simulando la estabilidad de los seres superiores, haciendo que se visualicen sobre su fondo oscuro las imágenes espirituales (ΘΙΚΩΝ), las representaciones psíquicas (ΕΙΝΕ) y las semejanzas o imitaciones materiales (ΤΑΝΤΝ). En ella, el hombre será el microcosmos que se encuentra en correspondencia con el macrocosmos y cuyo espíritu viviente procede de Logos, al que se agregaría la actividad creadora del Demiurgo. Por ello el hombre está compuesto de tres aspectos: espíritu que asciende (uno/múltiple, identidad/reunión), alma intermediaria (doble) y materia momentánea (antitética). Como resultado del predominio de estas sustancias, existirá un ser humano penumático (†ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ) —resultado del buen pensamiento de Logos y aspirante al conocimiento espiritual—, psíquico (†ΨΥΧ<ΙΚ>Η) —resultado del buen propósito de Logos y aspirante al poder— e hílico (†ΘΥΛΙΚΗ) —resultado del error o pensamiento desordenado de Logos y aspirante al placer—. Partiendo de la distinción entre estos tres aspectos del hombre o tipos de hombres se realizará la exégesis del relato bíblico de la creación.³³⁸ Según

³³⁸ Karen King, entre otros estudiosos, ha cuestionado que la doctrina de las diferencias naturales y fijas entre los seres humanos sea común a todos los gnósticos, ver Karen L. King, *What Is Gnosticism?* (Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 2003), 200-208. Ver también

ella, las tres “razas” (ΠΙΓΕΝΟC) humanas convivían en el Paraíso extrapleromático, cada una con un árbol que la alimentaba, hasta que la serpiente —conjunción híllica de muerte/ignorancia y conocimiento/vida— los conduce a confundir los frutos de estos árboles.³³⁹ Gracias a este desorden, que se presenta primero como castigo, se podrá disolver lo efímero del gozo temporal en las penalidades de la historia y lograr la gracia de que los hombres sean liberados por el Salvador (ΠCΩΤΗΡ). Finalmente, en la tercera parte del tratado (*NHC* I, 5: 108, 13 - 138, 27), se expondrá el devenir histórico de las tres razas de hombres en el mundo, la Restauración final (ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙC) y la gnosis del Padre. En el desorden del tiempo histórico, resultado de la confusión y la caída del Paraíso, aparece la confusión de opiniones de los órdenes inferiores que no alcanzan aún el verdadero conocimiento espiritual. Estas opiniones podrían dividirse en dos grandes grupos de enseñanzas cuya procedencia, no obstante, se mezcla. Por un lado, encontraríamos las doctrinas de los híllicos —representados por los griegos— acerca de: la existencia de una providencia cósmica (estoicos); lo que existe como ajeno a la providencia (epicúreos); lo que existe como destinado a ser tal como es (“astrólogos”); lo que existe como es por naturaleza (“naturalistas”); o lo que existe sólo existiendo por accidente (atomistas). Por otro lado, encontraríamos las doctrinas de los psíquicos —representados por los judíos— acerca de las Escrituras como no proclamadas por Dios; las Escrituras como proclamadas por varios poderes divinos; la simplicidad de Dios; la doble naturaleza de Dios; Dios como único creador; Dios como creador por medio de los ángeles. Frente a estas doctrinas se presentaría la doctrina espiritual verdadera y la Restauración, según la cual el auténtico conocimiento (ΟΥCΑΥΝΕ) revelará todo lo mencionado anteriormente por el tratado acerca de la generación a partir del Uno. Por lo que la naturaleza oculta y verdadera del Salvador implicará la generación de Logos para rescatar las simientes de la Iglesia preexistente y reunir nuevamente el movimiento total de Logos. Debido a ello, el Salvador, por compasión hacia los

Mariano Troiano, “De la substancia del diablo. Orígenes y la dinámica del sistema valentiniano de las tres naturalezas”, *Teología y Vida* 55/3 (2014): 607-629, quien ha sostenido que en el sistema valentiniano sería el hombre individual y no la humanidad en conjunto quien está constituido por tres naturalezas en tensión: estando todo hombre compuesto por tres sustancias, es la aceptación o rechazo de la gnosis revelada por el Salvador lo que manifiesta el predominio de una substancia u otra.

³³⁹ *NHC* I, 5, 106, 20 - 122, 10. Para el término ΠΙΓΕΝΟC ver *NHC* I, 5, 118, 30 - 120, 15.

espirituales más hundidos en el mundo y todavía no restaurados en el Pleroma, ha encarnado en el mundo, asumiendo alma y cuerpo, pero sin estar sometido a ellos. Los elegidos (“el cuerpo nupcial del Salvador”) que se restituirán al Pleroma para continuar su proceso gradual de perfeccionamiento hasta la Restauración final serán, en primer lugar, los espirituales, y, luego, los psíquicos. Mientras los hílcos serían destruidos. A partir de este momento, luego de que se hayan desplegado todas las formas posibles, los seres se despojarán de las impurezas del cosmos y comenzarán su progresivo ascenso hacia la perfecta unidad pleromática. Allí conseguirán el auténtico bautismo (ΠΙΒΑΠΤΙΣΜΑ) que será la redención por la sumersión de todas las Totalidades en el Dios Incomprensible (Padre), que se quiere comprender (Espíritu) y que se comprende silenciosamente (Hijo) en la declaración del Nombre que se dice con muchos nombres.

En síntesis, en el *Tratado Tripartito* la creación del cosmos y de la humanidad se presentará en tres etapas caracterizadas por la actividad de Logos. En la primera etapa de la creación, Logos se confunde debido a su aislamiento del Pleroma y produce a la materia, con los consecuentes sufrimientos y pasiones que ella implica (*NHC* I, 5: 74, 18 - 80, 11). En la segunda etapa de la creación, Logos se aleja de esta creación material inicial y produce sustancia psíquica (*NHC* I, 5: 80, 11 - 85, 15). En la tercera etapa de generación de sustancias para el cosmos, aparece el Salvador y, como resultado de esto, Logos produce sustancia espiritual (*NHC* I, 5: 90, 14 - 95:38), completando de tal modo la creación de las tres sustancias que componen el cosmos y la humanidad. Ahora bien, en todas estas etapas se destaca que esto sucede con el consentimiento y dirección del Padre mismo (*NHC* I, 5: 77, 10-11; 107, 22; 109, 7-11). Así, considerando que Logos juega el papel clave tanto en el ordenamiento de la creación (guiando al Demiurgo) como en la aparición del Salvador (*NHC* I, 5: 114, 4-11), resulta comprensible que el Eón más joven se llame precisamente Logos, porque en este sistema cósmico el Eón más joven es una fuerza activa en todo momento de la creación, proporcionando orden y finalidad a todo. De modo que la aparición de la materia (como primer acto de Logos), a pesar de causar sufrimiento, adquiere también una importante función pedagógica que convertirá al

cosmos en una escuela o entorno de aprendizaje.³⁴⁰ La importancia de tal aprendizaje en el cosmos se observa claramente en lo que sucede con Logos a partir de su recuperación. Así, después de que Logos vuelve a su estabilidad inicial, a causa de la aparición del Salvador (ΕΝΤΑΥΤΑΥ ΑΛΘΟΥΝ ΑΠΕΛΘΕΙΝ), se torna capaz de producir “imágenes vivientes de las personas vivientes” (ΖΗΖΙΚΩΝ ΕΥΘΥΑΝΩ̅̅ ΝΔΕ ΝΙΩΟ ΕΤΑΝΩ̅̅) y se establece en un plano de sustancias espirituales con forma semejante al Pleroma.³⁴¹ Luego, el Demiurgo y sus ayudantes crean a los seres humanos utilizando las sustancias materiales y psíquicas que tenían a su disposición. Pero Logos controla al Demiurgo y le hace insuflar en los humanos también la sustancia espiritual, en virtud de lo cual el primer humano será una formación mixta material, psíquica y espiritual.³⁴² De modo que cuando el Salvador aparece por segunda vez, como un ser humano en el mundo material, quienes lo reconocen inmediatamente pueden conseguir su forma espiritual, quienes dudan pero después de ser instruidos corren con fe hacia él son los psíquicos y quienes lo ignoran son los materiales, las “tinieblas” (ΚΕΚΕΙ) que “rehuyen el resplandor de la luz” (ΕΦΝΑΝΑΖΩ̅̅ ΑΒΑΛ̅̅ ὙΠΡΡΕ ὙΠΟΥΔΕΙΝ)³⁴³ Por lo que resulta claro que los psíquicos, mediante su aprendizaje en la escuela del cosmos, se salvarán y alcanzarán al menos una pálida representación del Pleroma. No obstante, no sólo los psíquicos necesitarán y recibirán instrucción, sino que la adquisición de instrucción será una realidad común en el cosmos e incluso en el Pleroma —los Eones reciben del Padre un impulso hacia el completo y perfecto conocimiento del Padre y son comparados con etapas en una “escuela de conducta (ΟΥΔΝΗΒ ΝΠΟ[Λ]ΙΤΙΑ)—.³⁴⁴ Así, los psíquicos serán aquellos cristianos que obtienen la salvación por la instrucción de los espirituales, como parte de la

³⁴⁰ Paul Lijamaa, *The Ethics of The Tripartite Tractate (NHC I, 5). A Study of Determinism and Early Christian Philosophy of Ethics* (Leiden: Brill, 2019), 190-226. Cabe destacar, como señala Lijamaa, que esta idea del κόσμος como escuela o “lugar para recibir conocimiento” (ΟΥΜΔ ΝΧΙΒΩ), como se expresa en NHC I, 5, 123, 12, también está presente en la idea de παιδεία cósmica de pensadores de otras tradiciones, como Plotino (*Enéadas*, IV), Numenio (*Fragmentos*, 20), textos herméticos como *Poimandres* (*Corpus Hermeticum*, 1, 13-14), pensadores cristianos como Orígenes (*Prin* II, 11, 6) y Basilio de Cesarea (*Hexaemeron*, 1, 5), u otros textos gnósticos valentinianos, como la *Exposición Valentiniana*, donde se afirma que el Demiurgo creó el mundo como una escuela (ΟΥΧΟΛΗ) para el aprendizaje (NHC XI, 2, 37, 25-31).

³⁴¹ NHC I, 5, 90, 31 - 93, 16.

³⁴² NHC I, 5, 106, 18-22.

³⁴³ NHC I, 5, 118, 29 - 119, 11.

³⁴⁴ NHC I, 5, 71, 9-23.

comunidad (πολίτευμα) de aquellos que creen en Cristo y celebran la comunión con los espirituales.³⁴⁵ Mientras que los espirituales serán aquellos cristianos que reciben la instrucción invisible del Salvador y son responsables de la formación de los psíquicos. Porque los espirituales son los apóstoles, los discípulos del Salvador y los maestros de aquellos que necesitan enseñanza.³⁴⁶ Sus actividades pedagógicas reflejan la “iglesia” espiritual que Logos crea luego de la aparición del Salvador, por lo que son conocidos por “su deseo de ser rectos” (ΝΕΥΟΥΩΨΕ ΑΤΡΕΨΤΕΞΟ ΑΡΕΤῆ), su “apertura a la instrucción” (ΟΥΩΡῆ ΑΥCΒΟ Υ), su “ojo para la visión” (ΒΕΛ<Ε>ΟΥΘῆΝΕΥ), su “sabiduría para la mente” (CΟΦΙΑ ΑΠΕCΜΕΥΕ) y su “palabra para hablar” (ΛΟΓΟC ΑΥΘῆΨΕΞΕ).³⁴⁷

Como puede observarse siguiendo estas diferentes versiones de la doctrina valentiniana, la escuela de Valentín habría tomado del platonismo medio la distinción entre el Dios supremo y las figuras creadoras inferiores, aplicándola a la exégesis de las Escrituras. De modo que en el nivel más elevado del ser se encuentran las Ideas (εἶδη), que Valentín parece haber entendido como los pensamientos, movimientos y emociones de Dios —como señala Tertuliano en *Contra los valentinianos*, 4, 2—, personificadas por los Eones, quienes otorgan el elemento divino o, en términos platónicos, la forma por la que se puede convertir a la materia en imagen de las Ideas. Y luego, en un nivel inferior, se encuentran el Demiurgo y los ángeles, que actúan en la creación del mundo material y de la humanidad respectivamente. Así, el mundo y el hombre sólo pueden surgir mediante el concurso de los poderes divinos (los Eones) y demiúrgicos (el mundo), pero los poderes creadores inferiores se encuentran en un estado de ignorancia en relación con sus modelos divinos. Pero esta particular doctrina de Valentín acerca de la ignorancia de lo divino por parte de los poderes creadores, diferiría tanto de las opiniones de la mayoría de los cristianos como de los filósofos platónicos, quienes no considerarán al Demiurgo de modo negativo. Por lo que la doctrina de Valentín supondrá una evolución extrema de la distinción platónica entre el primer principio divino y el creador del cosmos y de los hombres, con las significativas consecuencias para la cosmología y la antropología

³⁴⁵ NHC I, 5, 122, 12-30.

³⁴⁶ NHC I, 5, 116, 17-20.

³⁴⁷ NHC I, 5, 94, 2-9.

que hemos observado en su pensamiento.³⁴⁸ Esto podrá observarse especialmente en el marco de la exégesis del Evangelio de Juan realizada por Heracleón, como veremos a continuación, donde las derivaciones cosmológico-antropológicas de la distinción entre el creador del cosmos y el Dios supremo alcanzarán una especial relevancia.

Hay muy poca información biográfica acerca de Heracleón, pero sabemos que fue un escritor cristiano cuyo periodo de actividad habría seguido al de Valentín (100-160) —quien habría sido su maestro—, aproximadamente durante el año 170, en Roma o Alejandría.³⁴⁹ Su comentario al Evangelio de Juan, conocido sobre todo gracias a las citas ofrecidas por Orígenes en su propio *Comentario al Evangelio de Juan*,³⁵⁰ habría sido el primero conocido, pero no es posible estar seguros acerca de si se trataba de un comentario completo o sólo de un comentario parcial o una edición anotada del evangelio.³⁵¹ También se piensa que habría escrito comentarios a otros evangelios y, a partir del descubrimiento de los textos gnósticos de Nag Hammadi en 1945, se sugirió la posibilidad de que fuese el autor de otras obras, como el *Tratado Tripartito*, aunque esto es algo discutido, como ya señalamos.³⁵²

No obstante, para el propósito de nuestras consideraciones, a partir de los fragmentos conservados por Orígenes es posible exponer algunas de las ideas que habría sostenido Heracleón acerca de la creación, del cosmos y de los hombres, aunque

³⁴⁸ Carl Séan O'Brien, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 206; Jens Holzhausen, "Valentinus and Valentinians", en *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. por Wouter J. Hanegraaf (Leiden: Brill, 2006), 1144-1157. No obstante, hay que destacar que el Demiurgo valentiniano no sería equiparable al mal o al diablo, como destaca Dunderberg, "The School of Valentinus", 68. Ver también John Peter Kenney, "The Platonism of the Tripartite Tractate (NH I, 5)", en *Neoplatonism and Gnosticism*, ed. por Richard T. Wallis (New York: State University of New York Press, 1992), 187-206.

³⁴⁹ Ver Pettipiece, "Heracleon: Fragments of early Valentinian exegesis. Text, translation, and commentary"; Bart Ehrman, "Heracleon, Origen, and the text of the Fourth Gospel", *Vigiliae Christianae* 47 (1993): 105-118; Einar Thomassen, *The Spiritual Seed: The Church of the Valentinians* (Leiden: Brill, 2005), 103-118; Elaine Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John* (Nashville & New York: Abingdon Press, 1973), 17-19.

³⁵⁰ También contamos con fragmentos procedentes de Clemente de Alejandría (*Éclogas proféticas*, 25, 1 y *Stromata*, IV, 71-72) y Focio (*Epístola* 134). En total, disponemos de 51 fragmentos de Heracleón, 48 de los cuales proceden de Orígenes.

³⁵¹ Michel Desjardins, "The Sources for Valentinian Gnosticism: A Question of Methodology", *Vigiliae Christianae*, N.º 40 (1986), 342-347; Yvonne Janssens, "L'épisode de la Samaritaine chez Héracléon", *Sacra Pagina*, Vols. 12-13 (1959), 77-85.

³⁵² Puech y Quispel, "Le Quatrième Écrit gnostique du Codex Jung". Contra esta hipótesis ver Thomassen, "The Tripartite Tractate from Nag Hammadi: A New Translation With Introduction and Commentary".

siempre con las precauciones que exige el caso, pues se trata de textos mediados por la perspectiva de un pensador que confronta con la doctrina gnóstica. De cualquier modo, no realizaremos aquí un examen crítico de la naturaleza del texto de Heracleón y de todos sus fragmentos desde una perspectiva estrictamente filológica o histórica, sino que atenderemos sólo a la problemática filosófica presentada en los fragmentos directamente vinculados a la interpretación del prólogo —es decir, principalmente a los tres primeros fragmentos de Heracleón que se encuentran en Orígenes (*Clo* II, XIV, 100-104; *Clo* II, XXI, 137-139; en menor medida *Clo* VI, III, 13-14) y aquellos más directamente relacionados con nuestro análisis de la problemática cosmológico-antropológica (especialmente en *Clo* VI, XXXIX, 194-203; *Clo* XIII, X, 57 - XI, 74; *Clo* XIII, XIX, 114 - XX, 122; *Clo* XIII, XXV, 147-150; *Clo* XIII, LX, 416-426; *Clo* XX, XXIII, 198 - XXIV, 219; *Clo* XX, XXVIII, 252-255)—.³⁵³ Asimismo, intentaremos evitar referirnos en este punto a la interpretación de Orígenes al respecto, puesto que nos ocuparemos ampliamente de ella posteriormente.

Ahora bien, según lo que se desprende de los fragmentos que se encuentran en el *Comentario al Evangelio de Juan* de Orígenes, Heracleón sostuvo la idea acerca de la existencia del Demiurgo inferior, aunque no contamos con referencias claras al relato de la caída de Sabiduría. En principio, el creador que habría utilizado al Demiurgo como su herramienta sería el Logos-Cristo y no exactamente Sabiduría, tal como se expresaba en el testimonio de Ireneo que hemos expuesto previamente. Al respecto, podemos leer tres significativas citas de Orígenes, que nos servirán de marco general para reconstruir, al menos en parte, el pensamiento de Heracleón acerca del cosmos:

Él ha comprendido también de modo particular «todas las cosas llegaron a ser por medio Él» [Jn 1,3] y ha sostenido que aquel que ha provisto al demiurgo la causa de la génesis del

³⁵³ Para un análisis detallado de las características del texto de los fragmentos de Heracleón ver los estudios de Carl Johan Berglund, *Origen's References to Heracleon: A Quotation-Analytical Study of the Earliest Known Commentary on the Gospel of John* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020) y Pettipiece, "Heracleon: Fragments of early Valentinian exegesis. Text, translation, and commentary". Para las citas de los fragmentos en español seguimos las traducciones de Patricia Ciner, en Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan* (Madrid: Ciudad Nueva, 2020) y de Francisco García Bazán, ed., *La gnosis eterna I: Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos* (Madrid: Trotta, 2003), 210-229.

mundo es el Logos, que es aquel no «de quien» o «por quien», sino aquel «por medio de quien». Heracleón interpreta entonces, el texto al revés del lenguaje usual. En realidad, si la verdad de las cosas era tal como él la piensa, sería necesario que fuera escrito que todas las cosas llegaron a ser por el Logos a través del demiurgo y no por el contrario, a través del demiurgo por el Logos.³⁵⁴

Además al explicar el pasaje «adorar a Dios en espíritu y en verdad» [Jn 4,24], dice que «los primeros adoradores adoraban en la carne y en el error a aquel que no era el Padre, de tal manera que», según él, «todos los adoradores del demiurgo han estado en el error». Heracleón agrega que «ellos adoraban a la creación y no al verdadero creador, que es el Cristo, porque *todo llegó a ser por él y sin él nada llegó a ser*» [Jn 1,3].³⁵⁵

Heracleón, luego de haber comprendido de una manera más potente y noble la sandalia como el mundo, ha cambiado su posición al declarar de una manera muy impía, que todo esto debe aplicarse también a la persona que Juan ha significado. Al confesar esto a través de estas palabras, piensa que el demiurgo del mundo es inferior a Cristo, lo que es la mayor de las impiedades. En efecto, el Padre que lo ha enviado, el Dios de los vivientes, como Jesús mismo lo atestigua, [el Dios] de Abrahán, de Isaac y de Jacob, que es el Señor del cielo y de la tierra, porque Él los ha creado, solo Él es bueno y más grande que su enviado.³⁵⁶

En estos fragmentos, al igual que en otros a los que nos referiremos, podría observarse que el Demiurgo es una entidad inferior al Logos, lo que supondría cierta

³⁵⁴ *Clo* II, XIV, 102: Ἐτι δὲ ἰδίως καὶ τοῦ «Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο» ἐξήκουσε φάσκων· Τὸν τὴν αἰτίαν παρασχόντα τῆς γενέσεως τοῦ κόσμου τῷ δημιουργῷ, τὸν λόγον ὄντα, εἶναι οὐ τὸν ἀφ' οὗ, ἢ ὑφ' οὗ, ἀλλὰ τὸν δι' οὗ, παρὰ τὴν ἐν τῇ συνηθείᾳ φράσιν ἐκδεχόμενος τὸ γεγραμμένον. Εἰ γὰρ ὡς νοεῖ ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων ἦν, ἔδει διὰ τοῦ δημιουργοῦ γεγράφθαι πάντα γεγονέναι ὑπὸ τοῦ λόγου, οὐχὶ δὲ ἀνάπαλιν διὰ τοῦ λόγου ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ. Heracleón interpreta la partícula δι' οὗ, en “Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο”, como por medio de quien”. Posteriormente nos detendremos en la interpretación de Orígenes al respecto. A propósito de este fragmento, sirve tener en cuenta la síntesis explicativa que ofrece José Montserrat Torrents, *Los gnósticos*, Vol. II (Madrid: Gredos, 1983), 295: “Heracleón distingue tres modalidades en la acción del Logos: 1) la acción «no sin él» (*ou chōrís autoû*); 2) La acción «por medio de él» (*di' autoû*); 3) La acción «en él» (*en autô*) (Fr. 2). La más genérica es la acción «no sin él», que indica algún tipo (no determinado) de concurso del Logos en la génesis de las cosas del mundo material y de la creación (=Hebdómada y Ogdóada). Luego vienen dos determinaciones de este concurso: el mundo material está hecho «por medio de él», con el auxilio del Demiurgo; los espirituales están hechos «en él». Faltaría determinar qué tipo de concurso tuvo el Logos en la factura del Demiurgo y de lo psíquico. Lo único que se nos dice es que «no fueron hechos sin él»”.

³⁵⁵ *Clo* XIII, XIX, 117-118.

³⁵⁶ *Clo* VI, XXXIX, 199-200.

consideración negativa de la creación del cosmos, o al menos de su aspecto material, aunque no supondría necesariamente una visión enteramente negativa del Demiurgo como tal. De hecho, en la historia de la curación del hijo del oficial real, en Jn 4,46-54, Heracleón encontraba una alegoría que describía cómo el Demiurgo pedía ayuda al Salvador cuando el ser humano creado por el Demiurgo corría el riesgo de morir. Esta opinión de Heracleón coincidiría con la idea valentiniana, atestiguada por Ireneo, acerca de que el Demiurgo se habría convertido en seguidor del Salvador cuando este entró en el mundo:

Parece que Heracleón llama «oficial real al demiurgo, porque también él reina sobre sus subordinados». Dice: «Era llamado funcionario real porque su reino era pequeño y caduco, como un pequeño rey establecido por un rey universal en un reino pequeño. Pero interpreta al hijo que estaba en Cafarnaún como indicando «al que se encuentra en la parte más baja de la región intermedia, que está junto al mar, es decir, en contacto con la materia. Dice asimismo que «el hombre propio de allí estaba enfermo, o sea, su condición no se adecuaba a su naturaleza, hallándose en ignorancia y en pecado». [...] En cuanto a la frase *baja antes de que se muera mi hijo* cree que se refiere «a que la muerte es el fin de la ley que mata a través del pecado». Aclara: «Por lo tanto antes de que él llegara a estar totalmente muerto por los pecados, el padre ruega al único Salvador para que ayude al hijo, es decir, a esa determinada naturaleza».³⁵⁷

Desde nuestro punto de vista, esto tendría importantes consecuencias para lo referido a la problemática cosmológica, pues la idea acerca del Demiurgo estará intrínsecamente ligada con las ideas acerca del cosmos, su origen y valor. Así, cuando Heracleón interpreta la actividad creadora del Logos que se sirve del Demiurgo, en Jn 1,3, el *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο* se contrasta con “el eón y las cosas que existen en él”, es decir, traza con claridad la oposición entre los aspectos “eterno” (*αἰώνιος*) y “mundano” (*κοσμικός*) de la realidad. El eón (*αἰών*), como aspecto eterno de la realidad, posee las cualidades de la permanencia, la verdad, la vida y la incorruptibilidad, mientras que el mundo (*κόσμος*) se encuentra caracterizado por la ignorancia, el pecado y la infidelidad.³⁵⁸ Algo que podría

³⁵⁷ *Clo* XIII, LX, 416 y 420.

³⁵⁸ Como señala Pettipiece, “Heracleon...”, 159-160, a quien seguimos aquí, Heracleón utiliza la

derivarse de la contraposición que establece el propio Juan entre quienes son de Jesús y lo han conocido y quienes son de este mundo (Jn 1,5-13 o también Jn 15) o del ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, como observamos en Jn 12,31; 14,30; 16,11; 1 Jn 2,16, al igual que en el κοσμοκράτωρ mencionado por Pablo en Ef 2,2 y 6,12 (θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, en 2 Cor 4,4). De ahí que Heracleón, como vimos anteriormente, lea Jn 1,26 evidenciando la presencia sólo parcial y transitoria del Logos en el mundo.³⁵⁹ Por ello también colocará la “vida mundana” (ζωὴν κοσμικὴν) proporcionada a los samaritanos por el pozo de Jacob en directo contraste con la “vida eterna” (αἰώνιος ζωὴ) proporcionada por el Salvador, auténtica fuente de alimento espiritual (ἀόωσιος ζωὴ).³⁶⁰ Del mismo modo, el “marido mundano” (ἀνδρὸς κοσμικοῦ) de la mujer samaritana se contrastará con su “marido eterno” o “marido existente en el eón” (ὁ ἀνὴρ ἐν τῷ αἰῶνι). Así, esta distinción entre lo “eterno” y el “mundo” constituirá gran parte de la base de la exégesis existente de Heracleón del Evangelio de Juan.³⁶¹

Sin embargo, conviene tener en cuenta que κόσμος y materia no serían estrictamente equiparables, dado que Heracleón utilizará el término “hílico” (ὕλικός) para referirse específicamente a aquellas partes del mundo más estrechamente asociadas con la materia. Tal como se observa cuando dice que la ciudad de Cafarnaún representa “las regiones inferiores del mundo” (ἔσχατα τοῦ κοσμοῦ) conectadas con los elementos materiales (τὰ ὑλικά), donde el poder del diablo es más fuerte.³⁶² De manera que este aspecto material del mundo no constituiría propiamente un nivel separado de la realidad como tal, sino más bien una parte del mundo en el que los seres humanos están inmersos en diferentes grados:

palabra πλήρωμα al menos cuatro veces en los fragmentos (C10 10, 211; C10 13, 67; C10 13, 68; C10 13, 115), pero no resulta del todo claro si distingue “pleroma” de “eón” o si “pleroma” es sólo sinónimo de “eón”. Pero el hecho de que en C10 XIII, 68 se afirme que el verdadero esposo o “sizigia” (συζυγία) de la mujer samaritana existe tanto en el “eón” como en el “pleroma” sugeriría que Heracleón está utilizando ambos términos como sinónimos.

³⁵⁹ C10 VI, XXXIX, 194-195: “Heracleón, en cambio, explica la expresión *Él está en medio de vosotros* por [otras parecidas]: «Él ya está presente, Él está en el mundo y entre los hombres, Él se manifiesta para todos vosotros». Con esto Heracleón refuta nuestra suposición sobre la penetración [del Logos] en el mundo entero”.

³⁶⁰ C10 XIII, X, 57-66.

³⁶¹ C10 XIII, XI, 67-70. Este contraste será precisamente el fundamento del “sistema valentiniano”, como afirmará Orbe, *En los albores...*, 29.

³⁶² C10, XIII, XVI, 95.

En cambio, Heracleón, explicando el pasaje *después de esto, bajó a Cafarnaún*, afirma que «aquí se muestra nuevamente el principio de otra economía, porque el texto no dice inútilmente bajó». Y añade: «Cafarnaún significa esas últimas partes del mundo, esas partes materiales a las cuales descendió». Dice además que, «porque el lugar le era inapropiado, tampoco el texto dice que hiciera o dijera algo en aquella [ciudad]». ³⁶³

En cualquier caso, el Logos no se encuentra en el punto más alto de la metafísica de Heracleón, sino que se sitúa en un punto intermedio entre lo eterno y lo mundano. Así, en *CIo* II, XIV, 100, se afirma que el Logos está subordinado al eón, puesto que el eón y lo contenido en el eón surgieron “antes del Logos”. A su vez, el Logos es sinónimo del Salvador (ὁ λόγος μὲν ὁ σωτὴρ ἐστίν), como se observa en *CIo* VI, XX, 108: “El Logos es el Salvador, la voz en el desierto es la representada por Juan, el eco todo el orden profético”. Lo que supone que el Logos/Salvador actúa como intermediario entre lo “eterno” y lo “mundano” y que es la verdadera fuente de la creación. Heracleón afirma explícitamente que Cristo es el “verdadero creador” (τῷ καὶ ἀλήθειαν κτίστη, ὃς ἔστιν), como vimos, ³⁶⁴ y que “el demiurgo del mundo es inferior a Cristo” (τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου ἐλάττονα ὄντα τοῦ Χριστοῦ). ³⁶⁵

En este punto, creemos que es importante señalar que Heracleón no introduce estas distinciones arbitrariamente, como a veces sugiere Orígenes. En el contexto del pensamiento griego, los filósofos estoicos y los neoplatónicos distinguían entre τὰ πάντα y τὸ ὅλον, para los primeros τὸ ὅλον era el mundo, mientras que τὸ πᾶν incluía el vacío y lo infinito, y para los segundos τὸ ὅλον sería el término para referirse a los elementos inteligibles. Por otra parte, en la Epístola a los Efesios τὰ πάντα se referirá generalmente al mundo de las esencias, de los hombres y las potencias (Ef 1,11; 1,22; 1,23). De modo que la necesidad de distinguir entre diferentes modos de

³⁶³ *CIo* X, XI, 48. Sobre esto, explica Montserrat Torrents, *Los gnósticos...*, 302: “La «otra economía» a que se refiere Heracleón es la del tercer Cristo, el que descende a la materia (simbolizada por Cafarnaún), no para salvarla, porque es incapaz de salvación, sino porque en ella habitan los psíquicos y los espirituales. El Salvador no operó nada en Cafarnaún, puesto que la materia es totalmente ajena a lo espiritual”. Cabe tener en cuenta que, según la distinción entre dos realidades —una superior o eterna, el πάντα del texto de Juan, y otra inferior o mundana, la nada (οὐδέν) del mismo pasaje (leído οὐδέν y no οὐδὲ ἔν)—, el autor del mundo superior inteligible es la Segunda Hipóstasis divina (Nous), el autor de la creación del mundo inferior en el orden de las formas sería la Tercera Hipóstasis divina (Logos) y el creador del mundo sensible es el Demiurgo.

³⁶⁴ *CIo* XIII, XIX, 118.

³⁶⁵ *CIo* VI, XXXIX, 200.

comprender el todo, la nada y el mundo se encontraba muy presente en el contexto tanto del pensamiento filosófico griego, como en la propia teología cristiana. Pero, como ha señalado Antonio Orbe, la necesidad de precisar estos términos y de considerar sus posibles limitaciones ya estaba implicada por el propio texto de Juan, dado que luego de afirmar que todo había llegado a ser por medio del Logos el texto de Juan 1,4 agrega que la vida llegó a ser por Él (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν). Esto implicaría preguntarse por la razón de tal precisión, si es que todo significa absolutamente todo —como también cabe la pregunta por la naturaleza misma y los diversos aspectos del Logos, que no resultan delimitados del todo por el texto de Juan—. A lo que debe añadirse el interrogante acerca de la inclusión o la exclusión del Espíritu Santo en esta totalidad —tal como se encuentra, por ejemplo, en *Clo* II, I, 10 - II, 13—, de la propia Sabiduría divina anterior al Logos —como vemos en *Clo* II, XII, 90— o del diablo y el mal.³⁶⁶

De ahí que Heracleón, para precisar el significado del versículo de Juan, acudiera a su vez a la distinción procedente del platonismo entre νοητὸς κόσμος y αἰσθητὸν κόσμος —con la consecuente μίμησις del primero por el segundo—, mediante el contraste entre Pleroma y Extra-Pleroma. De modo que, desde una perspectiva valentiniana, resultará necesario introducir ciertas figuras intermedias entre estas dos realidades y una significativa complejización del orden de la creación. El dios activo del Pleroma se multiplica y multiplica sus nombres según sus actividades (Nous, Cristo, Hijo) y como tal será principio del Pleroma, mientras que el Salvador (Jesús), por analogía, será principio del cosmos sensible por medio del Demiurgo, como vemos en *Clo* II, XIV, 102.³⁶⁷ De esta manera será limitado el alcance de la actividad creadora del Logos —y la propia naturaleza del Logos— en el texto del prólogo de Juan, pues conforme a tales distinciones la actividad creadora del Logos se reducirá al cosmos sensible entendido como “todo” lo que llegó a ser por Él. Así, aunque es muy probable que los valentinianos dieran un triple sentido al todo, un sentido

³⁶⁶ Orbe, *En los albores...*, 16.

³⁶⁷ Orbe, *En los albores...*, 43. A propósito de esta multiplicidad de nombres, observa Marksches, *Die Gnosis...*, 92: “Sólo para los oponentes cristianos se trataba de una colección confusa de figuras divinas y de un claro paso hacia el politeísmo; los valentinianos por supuesto podían explicar a sus oyentes que, al nombrar las cuatro instancias con títulos de Cristo, estaban expresando los aspectos de una misma cosa divina. En última instancia, todas las diferenciaciones sólo sirvieron para explicar hasta qué punto el único Dios estaba conectado con el hombre Jesús de Nazaret y podía describirse como el redentor de la humanidad”.

material, psíquico y espiritual —la totalidad de la creación sensible (material), la totalidad de los seres invisibles (tronos, dominaciones, potestades) y la totalidad de los eones del Pleroma (espiritual)—, sólo será la totalidad material y corruptible la que corresponderá al πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο de Jn 1,3.

Por otra parte, Heracleón también coincidiría en cierta medida con el relato de Ireneo al postular una distinción entre las sustancias (φύσις) espiritual, psíquica y material de los hombres. Esta distinción podría haber sido tomada por los valentinianos de la descripción platónica de los tres tipos de alma, recuperada de diferentes modos también por Filón (*Leg.* 1, 64-87), Clemente de Alejandría (*Stromata* IV, 25, 163), Alcino (*Didaskalikos*, 181-188) o Plotino (*Enéadas* V, 9, 1 y I, 3, 1-4). Especialmente en el pasaje citado de Plotino se observa que el camino hacia la iluminación puede entenderse como un camino que conduce a grados superiores de conciencia —de músico a amante y de amante a filósofo—. Pero lo más relevante en estos casos es, por un lado, la naturaleza dinámica de los estados del alma y, por otro lado, que el estado intermedio siempre está asociado a la búsqueda de una vida virtuosa, tal como sucede con la categoría de los “psíquicos” en el sistema valentiniano. Esta será la hipótesis detalladamente expuesta por Jean-Daniel Dubois:

Las tres clases de hombres a las que nos hemos referido son una elaboración de los tres tipos de almas de la *República* de Platón 4.427d y ss. En una discusión sobre la justicia en el estado, Platón explica que un estado justo debe ser gobernado por la sabiduría (σοφία, 428b-429a), el coraje (ἀνδρεία, 429a-430c) y la moderación (σωφροσύνη, 430d-432b). En la última parte de la discusión, hay una insinuación de dos partes del alma de un individuo (431a), una parte mejor y una inferior; la parte mejor tiene a la inferior bajo su dominio, pero también puede darse el caso inverso. Un poco más adelante en el mismo libro, Platón plantea la cuestión de si existen en el alma humana los tres tipos (nótese aquí el término γένος) de funciones que son necesarias para que los hombres virtuosos gobiernen el estado (435b-c) según sus disposiciones y cualidades (πάθη καὶ ἕξεις). A continuación hay una presentación de la psicología humana donde Platón discute los respectivos papeles de la razón, la ira y el deseo en la naturaleza del alma humana (436a-444a) para concluir que un hombre justo tiene que conducir armoniosamente las diferentes partes de su alma (443d) según la naturaleza (κατὰ φύσιν, 444d).³⁶⁸

³⁶⁸ Jean-Daniel Dubois, “Once Again, the Valentinian Expression «Saved by Nature»”, en

De tales usos previos y del modo en que el propio Heracleón emplea la distinción se infiere que estas diferencias no denotarían necesariamente la naturaleza substancial de diferentes clases de cristianos, sino que podrían interpretarse en términos metafóricos de perfeccionamiento espiritual o bien de identidad étnica y cultural. A propósito de esto, Heracleón habría compartido con muchos otros autores cristianos primitivos la idea de que los cristianos no eran ni griegos ni judíos, sino que formaban la tercera raza (*tertium genus*). Basándose en un texto cristiano primitivo, el *Kerygmata Petrou*, enseñó que, mientras los paganos adoran al mundo material y los judíos adoran al Demiurgo psíquico y sus ángeles, los espirituales adoran al verdadero Padre e incluso son de su misma sustancia,³⁶⁹ siendo el término “espirituales” sinónimo de los “cristianos” en general, tal como se observa a propósito de Jn 4,21.³⁷⁰ Pero en cualquier caso, conviene tener en cuenta que esto tampoco implicaría una valoración eminentemente positiva del cosmos:

Parecía que Heracleón había establecido observaciones muy convincentes respecto al hecho de que en la primera parte del diálogo no le dijera «créeme mujer» y ahora en cambio se lo ordenara. Pero después ha quitado transparencia a su convincente observación, al decir que «el monte significa el diablo o su mundo, por cuanto el primero era una parte del conjunto de la materia y el mundo todo la montaña del mal, un desierto morada de fieras, ante el que se prosternaban todos los hombres anteriores a la Ley y los gentiles, diciendo también que Jerusalén significa la creación o el creador que adoraban los judíos». Pero él también ha considerado una segunda opinión, según la cual «el monte era la creación que adoraban los gentiles y Jerusalén el Creador a quien los judíos rendían un culto». Y afirma: «vosotros, por lo tanto, como los espirituales, no adoraréis ni la creación ni el demiurgo, sino al Padre de la verdad. Y la acepta [Jesús a la samaritana] como ya creyente y está contada en el número de

Valentinianism: New Studies, ed. por Christoph Marksches y Einar Thomassen (Leiden: Brill, 2020), 193-204 (200).

³⁶⁹ *Clo* XIII, XXV, 147-148: “Sin embargo, acerca de la frase «Dios es Espíritu», dice Heracleón: «Efectivamente, su naturaleza divina es inmaculada, pura e invisible». Yo no sé si con estas palabras, él nos ha enseñado cómo Dios es Espíritu. Y pensando en hacer clara la frase «es necesario que sus adoradores lo adoren en espíritu y en verdad», él dice: «[es necesario que ellos lo adoren] de una manera digna de aquel que es adorado, por lo tanto espiritualmente y no carnalmente; ya que ellos mismos, siendo de la misma naturaleza que el padre, son espíritu [*pneuma*], ellos que adoran según la verdad y no según el error, como lo enseña el Apóstol que llama a tal piedad, un culto espiritual»”.

³⁷⁰ Dunderberg, “The School of Valentinus...”, 80.

los que adoran conforme a la verdad».³⁷¹

En este sentido, Heracleón interpretó la historia de la mujer samaritana referida en Jn 4,1-42 como descripción del despertar de la esencia espiritual en el mundo y de la misión que los cristianos espirituales tenían de llevar a otras personas a Cristo, tal como la mujer de la historia llevó a otros samaritanos a Jesús, para que logren escapar de su encierro en el cosmos material.³⁷² Lo que supone que es debatible la posición de Heracleón acerca de la predeterminación y la naturaleza fija de las sustancias de los hombres como seres materiales, psíquicos o espirituales. Es posible que hubiese considerado posible avanzar de una naturaleza a otra, al menos entre la naturaleza psíquica y la espiritual, tal como se observa en su interpretación de Jn 8,44, que conviene citar in extenso debido a su importancia:

Después de esto, Heracleón dice: «Estas palabras no se dirigen a los hijos del diablo por naturaleza –los terrestres–, sino a los psíquicos, que son hijos del diablo por adopción; por ello algunos pueden también por naturaleza ser llamados hijos del diablo por adopción». Dice igualmente que «estos son hijos del diablo por haber amado y hecho los deseos del diablo, no siendo tales por naturaleza». Distingue además, que «es necesario entender la denominación de «hijo» en tres sentidos: el primero por naturaleza, el segundo por intención y el tercero por valoración». Dice también que «por naturaleza es [hijo] el que ha sido engendrado por un progenitor, y que es llamado hijo en sentido propio; por intención, cuando cumpliendo la voluntad de alguien, se le llama por su libre decisión hijo de aquel quien cumple la voluntad; por valoración, en el sentido en que algunos son llamados hijos de la gehenna, de tinieblas, de iniquidad, generación de serpientes y de víboras». Y añade: «por su naturaleza estos seres no engendran a nadie, ya que corrompen y destruyen a los que se arrojan entre ellos. Pero, puesto que han llevado a cabo las obras de aquellos, son llamados sus hijos».

Después de haber enseñado tal distinción, no ha buscado mínimamente justificar por las Escrituras su propia explicación. Nosotros podríamos responderle, sin embargo, que si no es por naturaleza, sino por mérito, el que algunos sean llamados hijos de la gehenna, de las tinieblas, de la anarquía (en efecto, éstas cosas son causa de corrupción y de destrucción, más que de formación), ¿cómo es que dice Pablo en alguna parte: *Éramos por naturaleza*

³⁷¹ *Clo* XIII, XVI, 95-97.

³⁷² *Clo* XIII, XXXI, 187.

hijos de ira, como los demás [Ef 2, 3]. Que nos expliquen cómo esta ira, de la que éramos hijos, no acarrea destrucción y corrupción por sí misma. De nuevo dice [Heracleón]: «Ahora [Jesús] los llama hijos del diablo, no porque el diablo engendre a algunos de ellos, sino porque, al hacer las obras del diablo, se han asemejado a él.

¡Cuánto mejor es declarar hijos del diablo, a todos aquellos que han llegado a ser tales por realizar las obras del diablo, y no llamarlos hijos del diablo, a causa de su sustancia y de su constitución, independientemente de sus obras!³⁷³

Donde resulta claro que es posible entender la filiación como una filiación por naturaleza (φύσει) o bien como una filiación por adopción (τῆς υιοθεσίας).³⁷⁴ Así, los hombres materiales o terrestres son hijos de la sustancia del diablo por naturaleza y los hombres espirituales son hijos del Dios supremo por naturaleza. Pero los hombres psíquicos, aunque son por naturaleza hijos del Demiurgo, pueden ser hijos de Dios por adopción —en cuanto pueden alcanzar una relativa salvación (no exactamente equiparable a la de los espirituales)— o hijos del diablo por adopción. A lo que podría agregarse, como ha señalado Ansgar Wucherpfennig, que el discurso de Heracleón sobre la φύσις de los hombres en estos fragmentos no tiene un propósito determinista, sino que más bien pretende indicar un significado subyacente, tal como se indica el significado de un texto bajo su superficie, conforme a la práctica hermenéutica típica de la época.³⁷⁵ De modo que para Heracleón la sustancia de los seres humanos no sería del todo una realidad fija y predeterminada, como habrían pensado Ireneo u Orígenes, sino que admitiría la posibilidad del cambio y del perfeccionamiento.³⁷⁶ Respecto a esto, Einar Thomassen sostiene:

Heracleón no afirma claramente si los tres tipos de humanos poseían sus características específicas incluso antes de la llegada del Salvador. Sin embargo, hay un sentido en el que todos los humanos eran psíquicos antes de que eso sucediera, ya que la “antigua

³⁷³ *Clo* XX, XXIV, 213-219.

³⁷⁴ Sobre la noción de filiación ver Patricio de Navascués Benlloch, “Hombres y Filiaciones en el Pensamiento Valentiniano”, en *Filiación. Cultura pagana, Religión de Israel, orígenes del cristianismo*, ed. por Juan José Ayán Calvo, Patricio de Navascués Benlloch y Manuel Aroztegui Esnaola (Madrid: Trotta, 2005), 353-369.

³⁷⁵ Wucherpfennig, *Heracleon Philologus...*, 332-353.

³⁷⁶ Ver Troiano, “De la sustancia del diablo. Orígenes y la dinámica del sistema valentiniano de las tres naturalezas”.

dispensación” en sí, cuando el mundo estaba bajo el gobierno del demiurgo, era esencialmente psíquica. Con esta “psíquidad” común como base, algunos humanos reaccionaron de manera espiritual, otros de manera psíquica y otros de manera material cuando apareció el Salvador. Como veremos, Heracleón rechaza absolutamente la idea de que quienes actuaron de manera material lo hicieron porque estaban predispuestos por la naturaleza a hacerlo.³⁷⁷

Sin embargo, es interesante considerar también que en este punto, desde la perspectiva de Jeffrey Trumbower, Heracleón en realidad habría interpretado correctamente la antropología joánica en términos de “orígenes fijos” (*fixed natures*), mientras que Orígenes y otros padres de la iglesia que se opusieron a tal lectura lo hicieron porque leyeron el cuarto evangelio con lentes paulinas: Juan en realidad compartiría con los valentinianos una antropología de los “orígenes fijos”.³⁷⁸ Por lo tanto, como vimos anteriormente al ocuparnos de la relación entre Juan y los gnósticos, Trumbower discrepa con los estudiosos que interpretan la doctrina gnóstica valentiniana (y el Evangelio de Juan) como un “dualismo de decisión”. Según su perspectiva, aunque aparentemente hay un lenguaje antropológico de la elección en el Evangelio de Juan —pues contiene llamados a creer, lo que podría implicar que la creencia y no el origen es lo que determina el destino de los hombres —, este lenguaje debería ser entendido conforme a un determinismo de los orígenes, dado que tales llamadas sólo tienen por objeto informar a los incrédulos de los beneficios que corresponden a Jesús. Así, aunque Juan también describe cambios visibles en el estatus de las personas en el mundo, estos cambios son predeterminados por su origen, al igual que las respuestas a la predicación. Aquellos que se encuentran en la categoría de “salvados” tienen una afinidad con el reino divino ya desde antes de la venida de Jesús, porque son “nacidos de arriba” (Jn 3,3: γεννηθῆναι ἄνωθεν). De ahí que Trumbower destaque el paralelismo entre Jesús y los creyentes en afirmaciones del evangelio tales como “Ellos no son del mundo, como yo no soy del mundo” (Jn 17,16), precisamente porque Jesús viene a reunir a sus

³⁷⁷ Einar Thomassen, “Heracleon”, en *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, ed. por Tuomas Rasimus (Leiden; Boston: Brill, 2010), 173-210 (182).

³⁷⁸ Jeffrey A. Trumbower, “Origen's Exegesis of John 8:19-53: the Struggle With Heracleon Over the Idea of Fixed Natures”, *Vigiliae Christianae* 43 (1989): 138-154. Ver también Jeffrey A. Trumbower, *Born from above: The Anthropology of the Gospel of John* (Tübingen, 1992).

elegidos que fueron salvos antes de su venida. Por ello también enfatiza el orden de las palabras en versículos como Jn 10,26 —“pero vosotros no creéis porque no sois de mis ovejas”— o Jn 8,46-47 —“El que es de Dios, escucha las palabras de Dios; vosotros no las escucháis, porque no sois de Dios”—, al igual que la implicancias de que los “hijos de Dios” (Jn 11,52) existan desde antes de la venida de Jesús. Así, aunque señale que no hay un discurso explícito sobre el regreso de los creyentes al lugar de donde vinieron o un mito integral que explique cómo los individuos llegan a pertenecer a diferentes categorías, supone que esta parte del mito del origen simplemente no se menciona en el cuarto evangelio porque ya sería conocido para sus destinatarios. El evangelista (y sus lectores) presupondrían y estarían de acuerdo sobre un mito implícito que no se explicita precisamente porque se presupone —aunque Trumbower también admite que el monismo y el monoteísmo de Juan, expresado en el prólogo, le impedirían extender su dualismo antropológico al cosmos —.

No obstante, esta interpretación de la expresión “nacido de arriba” como equivalente a “ser de arriba” resultaría problemática desde la perspectiva de otros estudiosos, como se ha señalado antes. Así, para Wayne Meeks, por ejemplo, el estatus de los creyentes es siempre un estatus conferido, mientras que “ser de arriba” es una característica exclusiva del Hijo del Hombre. Esto se observaría en el prólogo del evangelio, especialmente Jn 1,1 y Jn 1,14, al igual que otras secciones del texto, como Jn 16,28 o Jn 17,5, en las que se destaca el origen “de arriba” de Jesús sin equivalencia con los creyentes. Lo que haría suponer que en realidad el Evangelio de Juan no se refiere a los creyentes como siendo, viniendo o regresando “arriba” (al Padre), porque Jesús pertenece al reino celestial de una manera única y distintiva, que no es la propia de los creyentes. Con la posible excepción de una variante textual de Juan 1,13, en el Evangelio de Juan no se dice que Jesús haya “nacido” de Dios, sino que es de arriba. Asimismo, en Jn 11,52 sólo se indicaría que los “hijos de Dios” están esparcidos y, por lo tanto, que deben ser reunidos, no necesariamente que son “hijos de Dios” por su origen desde antes de la venida de Jesús. Así, a propósito de Jn 8,23 y de su similitud con ciertas expresiones de *La hipóstasis de los arcontes*,³⁷⁹

³⁷⁹ Leemos en *La hipóstasis de los arcontes*, en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, ed. por Antonio Piñero, Francisco García Bazán y José

dirá Meeks:

Sin embargo, el Cuarto Evangelio nunca nos proporciona el mito que explica cómo algunos hombres podrían ser de abajo y otros de arriba. De hecho, dado que ser «de arriba» es en Juan propiedad exclusiva del «Hijo del Hombre» (¡Jn 3,13!), es difícil ver cómo *algún* hombre podría responder a sus palabras con el tipo de fe que aquí se requiere. La diferencia más significativa entre el uso joánico del motivo del descenso/ascenso y el uso en la literatura gnóstica es precisamente el hecho de que los discípulos de Jesús, aquellos que sí «escuchan» sus palabras, *no* son nunca identificados como aquellos *pneumatikoi* que, como él, han «bajado del cielo». Se los identifica como aquellos que «no son de este mundo» (οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου) (Jn 15,19; 17,14ss.). Como los que son de Dios, pueden ser contrastados con los «falsos espíritus» (falsos profetas) que son del mundo (ἐκ τοῦ κόσμου) (1 Jn 4,1-6). Pero este estatus es *conferido*, no ontológico: «Yo os elegí del mundo» (Jn 15,19); «Manifesté tu nombre [el de Dios] a los hombres que me diste del mundo» (Jn 17,6); «No son del mundo, como *yo no soy* del mundo» (Jn 17,14). Así que tenemos en la literatura joánica un cuadro completamente dualista: un pequeño grupo de creyentes aislados frente al «mundo» que pertenece intrínsecamente a «las cosas de abajo», es decir, a la oscuridad y al diablo. Sin embargo, ese cuadro nunca es racionalizado por un mito abarcador, como en el gnosticismo, o por una teoría de la predestinación, como más tarde en la tradición católica occidental.³⁸⁰

Pero tal vez la crítica más general a la tesis de Trumbower, tal como ha señalado Marianne Meye Thompson, sea la imposibilidad de su refutación por motivos estrictamente exegéticos, puesto que una vez que se asume la hipótesis de los

Montserrat Torrents (Madrid: Trotta, 2011), 378: “es de saber que los psíquicos (ψυχικός) no pueden captar a los espirituales (πνευματικός), puesto que (las potestades) pertenecen al lugar inferior, mientras que (la semejanza) pertenece al lugar superior”.

³⁸⁰ Wayne A. Meeks, *In Search of the Early Christians: Selected Essays* (New Haven, London: Yale University Press, 2002), 75. Asimismo, Wayne A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (Leiden: Brill, 1967), 298: “La descripción que Jesús hace del hombre que, nacido «de nuevo» o «de arriba» (ἀνωθεν), es capaz de entrar/ver el Reino de Dios es al mismo tiempo e incluso principalmente una descripción de sí mismo —en términos joánicos. La vida de un hombre así es la vida del Espíritu (οὕτως, versículo 8), pero si se dice que uno «oye su voz», los hombres no saben «de dónde viene ni a dónde va» —precisamente el lenguaje que usa Juan para referirse al mismo Jesús. En resumen, la vida del cristiano, por mediación del Espíritu, participa en el movimiento de la vida misma de Jesús”. Ver también Leander E. Keck, “Derivation as Destiny: «Of-ness» in Johannine Christology, Anthropology, and Soteriology”, en *Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith*, ed. por R. Alan Culpepper and C. Clifton Black (Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996), 274-288.

“orígenes fijos”, cada pasaje debe explicarse en tales términos y todas las declaraciones del texto que podrían conducir a otra interpretación se juzgan como ambiguas (o espurias) y deben reconducirse a los pasajes donde se observaría más claramente el determinismo de los orígenes.³⁸¹ De modo que cabría preguntarse, por ejemplo, por qué razón el prólogo —que, como reconoce Trumbower, tiende al monismo y no al dualismo cosmológico— o bien la idea de “llegar a ser” (γίγνομαι), no deberían ser la clave a través de la cual se comprendan las declaraciones posteriores del evangelio. Pero, según Trumbower, sólo el versículo que en el prólogo se inclinaría más claramente hacia el determinismo de los orígenes (Jn 1,13) sería un producto del “autor principal” del Evangelio de Juan. Lo que hace depender toda la interpretación de demostrar cuál es la intencionalidad del autor principal, más que de la lectura del evangelio —o de los textos de Heracleón— tal como se encuentra en su forma actual —en el cual se observa claramente la importancia de la idea de “llegar a ser” (γίγνομαι) para el vocabulario conceptual joánico—.

Sin embargo, a pesar de que otros modos de comprender la dualidad entre “arriba” y “abajo” no necesariamente deberían determinar la naturaleza de los hombres —y de lo que pueda considerarse acerca de la ausencia de una dualidad substancial relativa al cosmos en el propio Evangelio de Juan o incluso entre los valentinianos—, es evidente que Heracleón habría advertido tal dualidad en el prólogo del Evangelio de Juan y precisamente en su interpretación al respecto consistiría una parte central de la discrepancia con la exégesis de Orígenes, como veremos a continuación.

II. 3. Orígenes y Juan: κόσμος y ἄνθρωπος en las consideraciones sobre el prólogo de Juan

Siguiendo en gran medida la tradición heresiológica precedente, Orígenes reducirá la doctrina de Heracleón a los postulados generales de la “herejía gnóstica” tal como había sido ya descrita por la proto-ortodoxia emergente, con el fin de destacar las diferencias entre los gnósticos y la iglesia mayoritaria.³⁸² Destacando dos problemas

³⁸¹ Ver Marianne Meye Thompson, “Born from above: The Anthropology of the Gospel of John”, reseña de *Born from above: The Anthropology of the Gospel of John*, de Jeffrey A. Trumbower, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 113, N° 1 (1994): 157-159.

³⁸² Alain Le Boulluec, David Lincicum and Nicholas Moore, *The Notion of Heresy in Greek Literature*

principales: la separación entre el Dios del Antiguo Testamento y el Dios del Nuevo Testamento —o el problema cosmológico de la creación del mundo a través del Demiurgo ignorante (el κόσμος como creación inferior)— y la diferencia substancial entre los seres humanos —o el problema antropológico de la negación de la igualdad y de la libertad humanas—. ³⁸³ Esta interpretación de la exégesis de Heracleón se desarrollará a lo largo del *Comentario al Evangelio de Juan* y especialmente en el estudio del prólogo del Evangelio de Juan, en los libros I y II del comentario —en los que aquí nos centraremos—. Por lo que conviene exponer de manera más amplia el contenido general del comentario, prestando especial atención a las consideraciones origenianas sobre el prólogo de Juan en sus primeros libros. Pero antes de atender a los aspectos particulares de la lectura origeniana, sería conveniente explicitar muy esquemáticamente, tal como hicimos con la doctrina valentiniana, los puntos generales del modo en que el alejandrino comprendía la creación divina del cosmos y la naturaleza de los seres humanos.

Orígenes, si bien compartirá parcialmente el esquema platónico-gnóstico de la caída y retorno de los seres a la realidad espiritual, comprenderá el orden cósmico a partir de ciertas consideraciones propias que podrían resumirse, sin pretender con ello cerrar las discusiones al respecto, del siguiente modo: 1. Dios (θεός) o el Padre, será entendido como ser de naturaleza intelectual (νοητός), animado, incorruptible, ingenerado y primer rey que contiene en sí todo el universo. Dios es absolutamente uno y simple, trascendente, incomprensible, incognoscible, infalible y también fuerza que domina sobre todo, beneficia y crea. Dios-Creador bueno que todo lo dirige a través de su providencia (πρόνοια, οἰκονομία) —contra algunos gnósticos y contra Marción, que postulan un Demiurgo independiente del sumo Dios—. ³⁸⁴ 2. El Logos (Λόγος) es Cristo, el mediador por excelencia, el Hijo eternamente engendrado del Padre (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), siendo imagen perfecta de éste y al mismo tiempo el receptáculo de las ideas, de toda verdad y vida. Sin embargo, aunque el Λόγος sigue siendo Dios mismo y de “una misma esencia” con Él (ὁμοούσιος), también podría ser visto como subordinado, aunque sólo en sentido

in the Second and Third Centuries (Oxford: Oxford University Press, 2022).

³⁸³ Ver Manlio Simonetti, “Eracleone e Origene”, *Vetera Christianorum*, Vol. 3 (1966): 111-141.

³⁸⁴ Ver, por ejemplo, *Prin* I, 4, 3; I, 1, 4; I, 1, 6; IV, 4, 1; *CC* VI, 16-62; *Clo* I, XX, 119; *Clo* XIII, XXI, 123 - XXIV, 145; *FrPs* (PG 12, 1054s).

jerárquico, como “segundo Dios” (δεύτερος θεός) —de modo similar a lo que se mencionó al respecto en el contexto del platonismo medio y de Filón—. ³⁸⁵ 3. El Espíritu Santo (Πνεῦμα τὸ Ἅγιον) procede del Padre a través del Hijo y permanece en cierta medida subordinado jerárquicamente a Él. ³⁸⁶ De este modo se completan las tres personas de la divinidad y se observa claramente la presencia de la doctrina de la Trinidad. ³⁸⁷ 4. Los seres espirituales (νόησ o λογικοῖς) han sido creados por Dios en beatitud y libertad antes de la existencia del mundo terrenal (en la llamada “preexistencia”), pero se apartaron de la luz primigenia por cierto “enfriamiento” (ψύχω) o saciedad (κόρος) de su amor, alejándose así de Dios y siendo desterrados en diversos cuerpos materiales —con sus “túnicas de piel”, según Gn 3,21—. ³⁸⁸ Los seres que cayeron levemente se encuentran en un cuerpo etéreo, son los ángeles. Los que cayeron gravemente se encuentran en un cuerpo más denso, son los demonios. Y los intermedios se encuentran en un cuerpo terrenal, son los hombres —el responsable del mal no es un ser divino inferior, sino solamente el mal uso de su libertad por parte de las propias criaturas—. ³⁸⁹ 5. El cosmos (κόσμος), en sus múltiples sentidos —como veremos luego: mundo inteligible (κόσμος νοητός), mundo sensible (κόσμος αἰσθητός), lugar terreno en que viven los hombres (περίγειος τόπος), conjunto de toda la realidad (σύστημα), el siglo (αἰών) o siglos (τοὺς αἰῶνας) en cuanto duración temporal del mundo (*saeculum*), etc.— se enmarcará en la interpretación origeniana de la creación y de su destino. Según ella, como vimos, la creación del mundo fue realizada en dos momentos, un primer momento en que el Λόγος creó seres espirituales co-eternos con Dios y un segundo momento estos seres cayeron de su condición original debido al “enfriamiento” de su amor hacia Dios. De modo que estas inteligencias caídas, unidas a sus cuerpos materiales, deberán iniciar un proceso de aprendizaje espiritual en el mundo terrenal

³⁸⁵ Ver, por ejemplo, *Prin* I, 2, 1-13; *Clo* I, XIX, 109 - XXXIX, 292; *Clo* II, I, 1 - III, 21; *Clo* XXXII, XI, 127; *CC* IV, 16; V, 24; VI, 17 y 64; VII, 43.

³⁸⁶ Las ideas de Orígenes acerca del Espíritu Santo han sido discutidas, para una descripción general del tema ver Manlio Simonetti, “Spirito Santo”, en *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. por Adele Monaci Castagno (Roma: Città Nuova, 2000), 450-456.

³⁸⁷ Ver, por ejemplo, *Prin* I, 1-3; I, 3, 2; II, 2, 1; II, 7, 1-4; *Clo* II, X, 75-76 - XII, 88; *Clo* XIII, XXI, 123 y XXIII, 140; *CC* VI, 70-1.

³⁸⁸ *CC* IV, 40. A propósito de esto ver Anders-Christian Jacobsen, “Genesis 1-3 as Source for the Anthropology of Origen”, *Vigiliae Christianae* 62 (2008): 213-232.

³⁸⁹ Ver, por ejemplo, *Prin* I, 2, 2-10; I, 7, 1; II, 1, 2-4; II, 3, 1-6; II, 9, 1-3; III, 1-24; *Clo* I, XVII, 97 y XIX, 109-118; *CC* V, 19.

hasta ser totalmente redimidas —de lo que se sigue que el mundo (o los mundos), a diferencia de lo que sucedía en otras doctrinas mencionadas, no se presenta como una realidad mala o negativa en sí misma—. ³⁹⁰ 6. El alma (Ψυχή) caída, que a partir de este punto es precisamente alma y ya no puro espíritu, debe convertirse gradualmente en espíritu de nuevo. Todos los hombres están compuestos por igual de cuerpo y alma/espíritu —o bien de cuerpo, alma y espíritu—. Sólo si el alma está interiormente unida al Λόγος en Cristo, consigue recuperar su estado espiritual inicial y ascender gradualmente hasta su perfección primigenia en la unión espiritual con Dios. ³⁹¹ 7. La apocatástasis (ἀποκατάστασις), al final de este proceso, será la “restauración de todas las cosas” (ἀποκατάστασις πάντων). A partir de entonces Dios será todo en todo, tal como se afirma en 1 Cor 15,28: “Cuando hayan sido sometidas a Él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a Él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo” (Θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν). El mal habrá desaparecido totalmente y todo (τα παντα) retornará al estado espiritual primigenio. El gran círculo cósmico entre preexistencia, creación, caída, encarnación, ascenso y reconciliación, se cierra —y todos son incluidos en la vida espiritual, a diferencia de lo que sucedía en otras concepciones de la salvación—. ³⁹²

A partir de estos puntos ya es posible observar a grandes rasgos cuál sería el problema general que se le presenta a Orígenes en el contexto del pensamiento platónico, valentiniano y proto-ortodoxo emergente. Se trataría del χωρισμός entre la realidad espiritual y la realidad sensible, el modo de relación que existiría entre ellas y su posibilidad de unión final. El eje de sus preocupaciones filosóficas, en el marco de la filosofía griega, será el problema de la pre-existencia eterna, de la encarnación del Λόγος divino y de la posible superación final de la separación platónica (χωρισμός) entre el mundo verdadero y el mundo no-verdadero a través del Dios-hombre (θεάνθρωπος) Cristo en la apocatástasis. Esto se constata de forma explícita y coherente en diversas obras de Orígenes, pero especialmente en aquellas grandes obras del alejandrino que han llegado hasta nosotros: *Sobre los principios*, *Contra*

³⁹⁰ Ver, por ejemplo, *Prin* I, 2, 10; I, 6, 3; II, 1, 1-3; II, 3, 1-6; III, 5, 4; *Clo* XIX, XXII, 146-150; *CC* V, 19.

³⁹¹ Ver, por ejemplo, *Prin* I, 7, 1; II, 1, 2; II, 8-10; III, 1, 13 y 4, 1-5; *Clo* XX, XXII, 182-183.

³⁹² Ver, por ejemplo, *Prin* I, 6, 1-2; III, 5, 7; *Clo* I, XVI, 91 y XXXII, 235; *Clo* X, XXXVI, 233-238; *Clo* XXXII, III, 25-41; *CC* VIII, 72.

Celso y Comentario al Evangelio de Juan, de cuyos dos primeros libros nos ocuparemos aquí. Por ello, para delimitar el contexto preciso de las ideas de κόσμος y ἄνθρωπος derivadas de su interpretación del prólogo del Evangelio de Juan, comenzaremos con una descripción de las principales características y temas del comentario a Juan, siguiendo para ello la excelente edición del texto realizada por Patricia Ciner, traductora al español de esta obra de Orígenes.³⁹³

Como se sabe, no contamos con la totalidad de los libros del *Comentario al Evangelio de Juan* de Orígenes, sólo disponemos de 11 libros —9 casi completos y 2 sólo en algunos fragmentos— de los 32 que, según Jerónimo, lo componían inicialmente.³⁹⁴ Los textos no han llegado completos a nosotros, contamos sólo con los textos de I, II (sin el final), IV (fragmentos), V (fragmentos), VI (sin el final), X (sin el comienzo), XIII, XIX (sin el comienzo y sin el final), XX, XXVIII y XXXII.³⁹⁵ Estos libros, conservados en su lengua griega original y contenidos en 8 códices de los siglos XIII al XVII —el más importante de los cuales es el *Codex Monacensis 191*, copiado en Oriente en el siglo XIII—, habrían sido escritos por Orígenes en dos etapas diferentes, los primeros 5 libros en los años 224-225, en Alejandría, y el resto a partir del año 232, en Cesarea.³⁹⁶ En ellos, no obstante, se puede observar una importante unidad temática en torno a las nociones teológico-filosóficas sobre las ἐπίνοιαι, la preexistencia, la apocatástasis y la división de los seres que participan del Λόγος. Los dos primeros libros están exclusivamente dedicados al prólogo de Juan (Jn 1,1-7), mientras que en los siguientes se observa una mayor concisión de la exégesis, ocupándose principalmente del testimonio de Juan el Bautista en Jn 1,19-29 (libro VI), de la expulsión de los mercaderes del templo en Jn 2,11-23 (libro X), del encuentro con la samaritana en Jn 4,13-54 (libro XIII), del conflicto de Jesús con los fariseos en Jn 8,19-25 y 8,39-53 (libros XIX y

³⁹³ Ver Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan*, Vol. I y II (Madrid: Ciudad Nueva, 2020).

³⁹⁴ Jerónimo, *Epistolario*, 33, 4. Texto latino y traducción: San Jerónimo, *Epistolario I*, ed. por Juan Bautista Valero (Madrid: BAC, 2013). Eusebio menciona 22 tomos en *Historia eclesiástica*, VI, 24. No obstante, los especialistas coinciden en que fueron 32 libros. Ver Patricia Ciner, introducción al *Comentario al Evangelio de Juan*, de Orígenes (Madrid: Ciudad Nueva, 2020), 23-24.

³⁹⁵ Probablemente las causas de la desaparición de los textos faltantes fueron la extensión de los textos que debían ser copiados y el deterioro material de los manuscritos. Ver Ronald E. Heine, introduction on *Commentary on the Gospel According to John, Books 1-10*, by Origen (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1989), 9.

³⁹⁶ Ver Ciner, introducción... 34-35.

XX), de la resurrección de Lázaro en Jn 11,39-52 (libro XVIII) y del discurso de Jesús a los discípulos en Jn 13,2-40 (libro XXXII). Esto podría indicar que el último discurso de Jesús, en el capítulo 13, representa el punto en el que Orígenes consideró que había cumplido en gran medida su propósito y por ello abandonó la tarea del comentario allí o muy poco después, a pesar de la insistencia de Ambrosio para que realice un comentario completo del Evangelio de Juan —en el comienzo del libro V y del libro XXXII se reconoce la presión de Ambrosio y se advierte que Orígenes no quiere extenderse demasiado—. ³⁹⁷ Pero esto también sugeriría que una de las principales preocupaciones de Orígenes fue la interpretación del prólogo de Juan y su conexión con el resto del evangelio. El extenso análisis de las ἐπίνοιαι de Cristo y del prólogo mismo describiría el alcance de la teología joánica tal como Orígenes la entiende: todas ellas también son tratadas por Juan dentro de los primeros catorce libros del evangelio. ³⁹⁸ Esta consideración sobre la estructura teológica interna del evangelio de Juan y la importancia de su interpretación espiritual puede observarse con bastante claridad en los temas principales del comentario origeniano, donde aparecen de modo recurrente.

En el libro I —cuyo contenido, al igual que el del libro II, se describirá luego con mayor detalle— Orígenes comienza el texto con una introducción sobre el pueblo de Dios (I, 1 - II, 11), el Evangelio como primicia de todas las Escrituras (II, 12 - IV, 26), el sentido propio del término Evangelio (V, 27 - VIII, 46), cuyo contenido es Jesús (VIII, 47 - VIII, 51), y los “bienes” del Hijo de Dios (IX, 52 - X, 66). A lo que agrega la consideración sobre las acciones de los hombres consignadas en el Evangelio Eterno (XI, 67 - XI, 74) y sobre el anuncio del Evangelio por los ángeles (XII, 75 - XV, 87). A partir de aquí (XVI, 90 - XVIII, 108) comienza la explicación acerca de los múltiples significados del término “principio” en Jn 1,1 y del principio como “Sabiduría”, en cuanto nombre más antiguo del Hijo (XIX, 109 - XIX, 118). Luego señala la multiplicidad de nombres del Hijo de Dios (XX, 119 - XX, 124) y expone la explicación acerca de la denominación del Hijo como Logos (XXI, 125 -

³⁹⁷ McGuckin, “Structural Design and Apologetic Intent in Origen’s *Commentary on John*”, 449.

³⁹⁸ *Ibíd.*, 451. Para McGuckin este carácter cristocéntrico del propio Evangelio de Juan se interpreta en Orígenes como una sofología cósmica (*cosmic sophiology*) en la que el Logos mismo es una ἐπίνοια del Hijo como la Sabiduría Creadora de Dios que conduce al alma receptiva a la comprensión y comunión profunda con Dios.

XXIII, 150). Este libro concluye con un último análisis de la significación de los nombres del Hijo de Dios (XXIV, 151 - XXXV-258) y de los nombres dados por los profetas al Hijo de Dios (XXXV, 259 – XXXVI, 265).

En el libro II, Orígenes continua la explicación de Jn 1,1, analizando la presencia del Logos con Dios y con los hombres (I, 1 - I, 11), la diferencia entre las expresiones “el Dios” y “un Dios” (I, 12 - II, 21) y los diferentes niveles de participación de los hombres en el Logos o en Dios (III, 22 - III, 33). Luego inicia la exégesis de Jn 1,2, revisando lo mencionado previamente (IV, 34 - IV, 35), explicita la idea sobre el principio como creación (IV, 36), aclara que sólo hay un Logos en sentido propio (IV, 37 - IV, 41), analiza el Logos en el Apocalipsis (V, 42 - VIII, 63) y agrega una nueva consideración acerca de la sentencia “Éste estaba en el principio con Dios” (IX, 64 - IX, 69). A continuación avanza en la lectura de Jn 1,3, expone la idea del Logos como causa instrumental (X, 70 - X, 72), examina el modo en que llega a ser el Espíritu Santo (X, 73 - XII, 88), indaga sobre otros aspectos del Hijo (XII, 89 - XII, 90), aclara la aparente inutilidad de la sentencia “Sin Él nada llegó a ser” (XIII, 91 - XIII, 92) y demuestra que el mal es “nada” y que no ha llegado a ser por Dios (XIII, 92 - XIII, 99). En este punto refuta también la doctrina de Heracleón (XIV, 100 - XIV, 104), afirma que el Logos es inherente a la naturaleza de los seres dotados de logos y trata la cuestión del pecado (XV, 105- XV, 111). Posteriormente inicia la exégesis de Jn 1,4, atendiendo a las nociones de “vida” (XVI, 112 - XVI, 132) y “luz” (XX, 133 - XXIV, 157). Sigue la lectura de Jn 1,5 a propósito de la luz y la diversidad de tinieblas (XXV, 158 - XXV, 162), las diferencias entre la luz del Padre y la del Hijo (XXVI, 163 - XXVI, 167), la luz que vence a las tinieblas (XXVI, 167 - XXVII, 170) y la idea de las “buenas tinieblas” que supone el misterio por el que Dios es envuelto (XXVIII, 171 - XXVIII, 174). Con la lectura de Jn 1,6 expone la doctrina de la preexistencia (XXIX, 175 - XXXI, 192), señala que Juan Bautista es la voz que proclama la Palabra (XXXII, 193 - XXXII, 195) y explica el significado de los nombres Zacarías, Isabel y Juan (XXXIII, 196 - XXXIII, 198). Por último, ofrece la exégesis de Jn 1,7, refiriéndose a los profetas (XXXIV, 199 - XXXIII, 209), los mártires (XXXIV, 210 - XXXIV, 211), los seis testimonios de Juan (XXXV, 212 - XXXVI, 218), el encuentro de los discípulos con el Maestro (XXXVI, 219- XXXVI,

222) y la presencia de Juan como testigo y precursor de la Luz (XXXVII, 223 - XXXVII).

En el libro IV, del que sólo poseemos un fragmento conservado por la *Filocalia* recopilada por Gregorio de Nacianzo y Basilio de Cesarea, Orígenes se ocupa de las incorrecciones, del lenguaje simple de las Escrituras» (I) y de la expresión e incorrecciones estilísticas del evangelista (II).

En el libro V, conservado parcialmente en la *Filocalia*, cap. 5, 1-2, Orígenes se ocupa de Qo 12,12 en lo referido a la abundancia de palabras y libros, considerando que toda la Escritura divinamente inspirada es un solo libro (I - II). Luego, a partir de lo contenido en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, VI, 25, 7-10, se encuentra una observación relativa a las cartas de los apóstoles (III). Por último, conforme a *Filocalia*, 5, 3-7, luego de haber enumerado a los profetas y los apóstoles, de los cuales cada uno ha escrito poco o nada, concluye con la reflexión sobre la multiplicidad de palabras y libros (IV - VIII).

El libro VI es uno de los más extensos del comentario, a pesar de que se habría perdido su final. Orígenes comienza con un preámbulo acerca de la calma necesaria para toda construcción (I, 1 - I, 5), la mención de la interrupción del comentario (II, 6 - II, 9) y su reanudación (II, 10 - II, 12). Luego inicia la exégesis de Jn 1,19, refiere al Bautista los versículos 16 al 18 y confronta con Heracleón (III, 13 - III, 14). Señala que los antiguos patriarcas y profetas también han conocido la revelación de Cristo (III, 15 - IV, 20) y han comprendido sus misterios inefables (IV, 21 - IV, 26), diferencia entre el conocimiento del misterio y el cumplimiento de su realización (V, 27 - V, 30), pero defiende el Antiguo Testamento (VI, 31 - VI, 36). Sigue una reflexión sobre la Verdad en sí y la verdad de las criaturas (VI, 37 - VI, 39), la Justicia, la Vida, Cristo y las justicias, las vidas, los cristos (VI, 40 - VI, 42). Se refieren los dos testimonios del Bautista (VII, 43 - VIII, 49) y la actitud de los interlocutores de Jesús (VIII, 50 - VIII, 53). Continúa con la exégesis de Jn, 19-20, comparando entre las preguntas hechas por los judíos a Juan y por éste a Jesús (IX, 54 - IX, 55), aludiendo a la Espera del Mesías (IX, 56 - IX, 61). Mediante la exégesis de Jn 1,21 explica lo relativo a la venida de Elías antes de Cristo (X, 62 - X, 63), aclara el uso de este texto para los partidarios de la reencarnación (X, 64 - X, 65) y

diferencia entre el alma, el espíritu y la potencia (XI, 66 - XI, 71). También sostiene que los judíos no podían ignorar el nacimiento de Juan (XII, 72 - XII, 73), que resulta imposible que Juan ignorara una existencia anterior (XIII, 74 - XIII, 75), que los judíos creen que posiblemente el fin del mundo es inminente (XIII, 76 - XIII, 78), que muchos han ignorado el nacimiento de Jesús (XIV, 79 - XIV, 82) y que la falsa identificación de Elías y de Finés puede explicar la de Elías y la de Juan (XIV, 83 - XIV, 84). De lo que se deriva la importancia de la investigación acerca de la doctrina del alma (XIV, 85 - XIV, 87). En la exégesis de Jn 1,21 explica que Juan es “un” profeta, no “el” profeta que es Cristo, señalando cómo muchas cosas han sido pasadas por alto por Heracleón (XV, 88 - XV, 92). Sobre Jn 1,22 menciona las preguntas de los sacerdotes y los levitas (XVI, 93). Con la lectura de Jn 1,23 afirma que Juan es la Voz (XVI, 94 - XVIII, 99), analiza cuál es la naturaleza del grito (XVIII, 99- XVIII, 102), del camino del Señor (XIX, 103 - XX, 108), discute la interpretación de Heracleón acerca de que el Salvador es la Palabra, Juan la voz, los profetas un ruido (XX, 108 - XX, 111), diferencia entre Juan y sus atributos (XX, 112 - XX, 114), indica el motivo de la elección de los sacerdotes y de los levitas (XXI, 115) y concluye que Juan sería más grande que los profetas (XXI, 116 - XXI, 118). Sigue la interpretación de Jn 1,24-25, de la hipocresía y jactancia de los fariseos (XXII, 119 - XXIII, 123) y de la pregunta acerca de quién tiene el derecho a bautizar (XXIII, 123 - XXIII, 126). Aquí realiza también la comparación con los evangelios sinópticos (XXIV, 127-XXVI, 138), la comparación de los distintos reproches dirigidos a las multitudes y a los fariseos (XXVII, 139 - XXVII, 142), la explicación de los frutos que son reclamados (XXVII, 143 - XXVIII, 145) y la síntesis general de las diversas actitudes hacia el Bautista (XXVIII, 146 - XXIX, 152). A partir de la lectura de Jn 1,26-27 afirma la pertinencia de la respuesta de Juan (XXX, 153 - XXX, 154) y la grandeza de Jesús (XXX, 155 - XXX, 157). También señalan los pasajes paralelos de los sinópticos (XXXI, 158-XXXI, 161), examina el texto de Mateo (XXXII, 162 - XXXIII, 169), el texto de Marcos (XXXIV, 170 - XXXIV, 172), ofrece la interpretación espiritual de las sandalias de Jesús en Mc 1,7 (XXXIV, 172 - XXXV, 179), compara entre Juan y los sinópticos (XXXVI, 180 - XXXVI, 183) y aclara la diferencia entre “las” sandalias y “la” sandalia (XXXVII, 184 -

XXXVII, 187). Luego continua la interpretación de la presencia del Logos (XXXVIII, 188 - XXXVIII, 190), de cómo Cristo viene después del Bautista (XXXVIII, 190 - XXXVIII, 193) y discute la interpretación de Heracleón (XXXIX, 194 - XXXIX, 203). Asimismo, señala la necesidad de reemplazar Betania por Bethabara (XL, 204 - XL, 207), sostiene la necesidad del estudio de los nombres propios en los diversos manuscritos de la Biblia (XLI, 208 - XLI, 216) y afirma que el Jordán es figura del Logos que llegó a ser carne (XLII, 217 - XLII, 221). A continuación explica los diferentes aspectos del Salvador relativos a distintos estados del alma (XLIII, 222 - XLIII, 226), ofrece la interpretación espiritual del paso por el Mar Rojo y por el Jordán (XLIV, 227 - XLIV, 232), cita la Pascua Nueva que sigue al paso del Jordán (XLV, 233 - XLV, 237), explica lo que corresponde a Elías y Eliseo en 2 Re 2,1-8 (XLVI, 238 - XLVI, 241) y a Naamán el sirio en 2 Re 5,9-10 (XLVII, 242 - XLVII, 245), para seguir describiendo el Jordán como único río saludable (XLVII, 245 - XLVII, 247), el río de Egipto como ámbito del enemigo y el Jordán como ámbito de Dios (XLVIII, 248 - XLVIII, 251). También analiza el primer encuentro de Jesús y el Bautista (XLIX, 252 - XLIX, 257), la progresión y cronología de los testimonios de Juan (XLIX, 257 - XLIX, 259) y las informaciones complementarias de los otros evangelios (L, 260 - L, 263). Finalmente, en la exégesis de Jn 1,29, analiza los diversos sacrificios de los judíos como imágenes de realidades espirituales (LI, 264 - LI, 267), la realidad del cordero inmolado en sacrificio perpetuo (LII, 268 - LII, 272), el cordero de Dios que es el hombre Jesús (LIII, 273 - LIII, 275), los mártires (LIV, 276- LIV, 283), la eficacia del sacrificio de Cristo (LV, 284 - LV, 287), la purificación del Hijo ante el Padre (LV, 287 - LVII, 292), Cristo como el único que ha consentido en permanecer con los pecadores (LVII, 293 - LVII, 294), la redención como obra del Padre (LVII, 295 - LVII, 296), los sufrimientos purificadores inflingidos a los pecadores (LVIII, 297 - LVIII, 300), el sentido de la palabra “mundo” en este versículo (LIX, 301 - LIX, 305), la interpretación de Heracleón sobre el sacrificio del cordero (LX, 306-LX, 307) y la opinión de Orígenes al respecto.

El libro X, cuyo comienzo se habría perdido, es también extenso. Luego de una larga cita del texto de Juan y de una consideración sobre el sentido de los números,

comienza la interpretación de Jn 2,12-25 (I, 1 - I, 4) con el estudio del descenso a Cafarnaúm (II, 5 - II, 9), explicando antes la necesidad del sentido espiritual para resolver las contradicciones de los Evangelios (III, 10 - III, 14), las parábolas de los cuatro observadores (IV, 15 - IV, 17), la naturaleza espiritual del contenido de los Evangelios (V, 18 - V, 20) y la complementariedad de las Escrituras (V, 21 - VIII, 36). Luego continua la explicación del texto de Juan (VIII, 37 - VIII, 38) y analiza lo relativo a las potencias que descendieron con Él a Cafarnaúm (IX, 39 - IX, 40), las características de la duración de la estancia de Cristo con la multitud y con sus discípulos (IX, 41 - X, 47) y la exégesis de Heracleón al respecto (XI, 48 - XII, 61), ofreciendo una síntesis de los datos de los evangelios (XII, 62 - XII, 66). Sigue la exégesis de Jn 2,13 refiriéndose a la Pascua divina y a la de los judíos (XIII, 67 - XIV, 82), la Pascua celestial (XIV, 82 - XV, 87), la interpretación espiritual de las fiestas judías (XVI, 88 - XVI, 91), las prescripciones relativas al cordero y al sacrificio de la cruz (XVI, 92 - XVII, 98), el Logos como comida (XVII, 99 - XVIII, 111) y la proximidad de la estancia en Cafarnaúm y de la Pascua de los judíos (XIX, 112 - XIX, 118). A continuación, a propósito de Jn 2,14-17, menciona los pasajes paralelos de los sinópticos (XX, 119 - XX, 122), la relación del episodio de los vendedores echados del templo con el de la entrada triunfal en Jerusalén (XXI, 123 - XXI, 127), la subida a Jerusalén según Juan (XXII, 128) y las contradicciones entre los evangelistas (XXII, 129 - XXII, 130). Ofrece luego una interpretación espiritual del episodio de los vendedores echados del templo (XXIII, 131 - XXIII, 133) y de la presencia de los traficantes (XXIII, 134 - XXIII, 137), explicando cómo Jesús deroga los sacrificios del templo (XXIV, 138 - XXIV, 140) y purifica el alma (XXIV, 141 - XXIV, 142). En el mismo sentido, cuestiona la interpretación literal (XXV, 143 - XXV, 144), señala el carácter prodigioso de la intervención de Jesús (XXV, 145 - XXV, 149) y la presencia de los discípulos (XXV, 150 - XXV, 151). Considera después la interpretación literal de la entrada a Jerusalén según Mateo (XXVI, 152 - XXVI, 158), las dificultades que supone (XXVI, 159 - XXVII, 169) y lo referido a la Casa del Padre o de oración que no debe ser lugar de mercado o cueva de ladrones (XXVII, 170 - XXVII, 171). Brinda la interpretación espiritual de la entrada en Jerusalén (XXVIII, 172 - XXVIII, 173), explica la entrada del Logos en el alma

(XXVIII, 174 - XXIX, 180), la expulsión de todos los enemigos de su pueblo (XXIX, 181 - XXIX, 184) y el sentido del asna, el pollino y su devolución (XXX, 185 - XXX, 196). Nuevamente observa las diferencias entre los evangelios (XXXI, 197 - XXXI, 202), explica la profecía de Zacarías (XXXII, 203 - XXXII, 209), expone la interpretación de Heracleón (XXXIII, 210 - XXXIII, 215) y ofrece su respuesta (XXXIII, 216 - XXXIV, 224). Sigue la lectura de Jn 2,18-19, explicando lo relativo al Templo destruido y reconstruido en tres días (XXXV, 225 - XXXV, 227), al Templo y Cuerpo de Jesús como figuras de la Iglesia (XXXV, 228 - XXXV, 232), la resurrección del Cuerpo, que es la Iglesia (XXXVI, 233 - XXXVI, 238), la necesidad de morir para revivir (XXXVII, 239 - XXXVII, 245) y las interpretaciones incorrectas de este texto (XXXVII, 246 - XXXVII, 253). Con Jn 2,20 se refiere al templo de Jerusalén (XXXVIII, 254 - XXXVIII, 262). A partir de Jn 2,21-22 interpreta el Cuerpo de Jesús y de la Iglesia como moradas de la gloria de Dios (XXXIX, 263 - XXXIX, 267) y lo referido a las piedras vivas (XXXIX, 268 - XXXIX, 272). También explica que sólo el sentido literal es imposible (XL, 273 - XL, 279), interpreta el Dabir o Santo de los Santos del Templo (XL, 280 - XL, 284), el pasaje sobre Salomón y Jirán en 1 Re 7,13-14 (XLI, 285 - XLI, 287), la destrucción y la restauración del templo (XLII, 288 - XLII, 297) y expone la diferencia entre Fe parcial y fe perfecta (XLIII, 298 - XLIII, 306). Por último, en torno a Jn 2,23-25, explica la diferencia entre creer en Él y creer en su nombre (XLIV, 307 - XLVI, 323).

En el libro XIII, significativamente extenso y algo diferente a los demás,³⁹⁹ Orígenes comienza con una introducción referida al contenido del libro anterior (I, 1 - I, 2) e inicia la interpretación de Jn 4,13-14 explicando la necesidad de pedir para recibir (I, 3 - I, 7), los significados del comer y del beber (II, 8 - III, 14), el sentido del agua que Cristo da (III, 15 - IV, 25) y la diferencia entre el agua de las Escrituras y el agua dada por Jesús (V, 26 - VI, 39). Acerca de Jn 4,15 menciona cómo la samaritana recibió el agua viva (VII, 40 - VII, 42). En relación con Jn 4,16-17 interpreta a qué se refiere el evangelio cuando menciona al marido de la samaritana (VIII, 43 - VIII, 50). Sobre Jn 4,17-18 explica en qué consiste lo verdadero que ha dicho la samaritana,

³⁹⁹ *Ibíd.*, 453. Este libro está particularmente centrado en la discusión con los heterodoxos, tal vez porque fue escrito por Orígenes luego de un viaje a Atenas, donde sostuvo discusiones con ellos.

ofrece su interpretación espiritual (IX, 51 - IX, 56) y discute la interpretación de Heracleón (X, 57 - XI, 74). Siguiendo con Jn 4,19-20 explica lo relativo al lugar de adoración (XII, 75 - XIII, 85) y a la hora que viene (XIV, 86 - XIV, 90), discutiendo nuevamente la interpretación de Heracleón (XV, 91 - XV, 94). Continúa con Jn 4,21 y lo referido a la adoración en el monte y en Jerusalén (XVI, 95 - XVI, 100). Luego explica, en Jn 4,22, el significado de “vosotros” y de “nosotros” (XVII, 101 - XVII, 108). Sobre Jn 4,23, señala quiénes son los verdaderos adoradores (XVIII, 109 - XIX, 118) y, en Jn 4,23, discute con Heracleón acerca de la búsqueda del Padre (XX, 119 - XX, 122). Con la lectura de Jn 4,23 se refiere a la esencia de Dios (XXI, 123 - XXII, 131), explicando que Dios es Luz (XXII, 132 - XXIII, 137), Dios es fuego (XXIII, 138 - XXIII, 139), Dios es *pneuma* (XXIII, 140 - XXIV, 145) y el Hijo revela al Padre (XXIV, 146). También discute con Heracleón acerca de si el *pneuma* supone una misma naturaleza para Dios y los hombres espirituales (XXV, 147 - XXV, 150) y sostiene que el Padre es más grande que el Hijo y el Espíritu (XXV, 151 - XXV, 153). Continúa con Jn 4,25 y la manifestación de Jesús a la samaritana (XXVI, 154 - XXVII, 164). Acerca de Jn 4, 26-27 destaca la humildad del Logos (XXVIII, 165 - XXVIII, 171) y discute con Heracleón sobre el Cristo que llega a Samaría para sus discípulos (XXVIII, 172). Luego, a propósito de Jn 4,28-29, se ocupa de la premura de la samaritana (XXIX, 173 - XXX, 181), de la necesidad de salir para ir a ver a Jesús (XXX, 182 - XXX, 186) y discute con Heracleón acerca del sentido del cántaro de agua (XXXI, 187 - XXXI, 192). Explica, con la interpretación de Jn 4,31, por qué los discípulos ruegan a Jesús que coma (XXXII, 193 - XXXII, 199) y discute la comparación de Heracleón entre los discípulos y las vírgenes necias (XXXII, 200 - XXXII, 202). Leyendo Jn 4,32 señala la variedad de alimentos terrestres y celestes (XXXIII, 203 - XXXIII, 213) y cómo todos los seres espirituales, salvo el Padre, tienen necesidad de alimento (XXXIII, 214 - XXXIV, 225). Luego, respecto a Jn 4,33, señala que los ángeles son portadores de alimento para el Hijo (XXXV, 226 - XXXV, 227). A propósito de Jn 4,34 explica que la voluntad del Padre es la del Hijo (XXXVI, 228 - XXXVI, 235), que Cristo perfecciona la obra del Padre (XXXVII, 236 - XXXVII, 246) y discute con Heracleón sobre el modo en que la voluntad del Padre es alimento, reposo y fuerza (XXXVIII, 247 - XXXVIII, 249).

Acerca de Jn 4,35, explica la imposibilidad de una lectura literal (XXXIX, 250 - XXXIX, 259), cómo los cuatro meses designan el mundo de los cuatro elementos (XL, 260 - XL, 270) y discute con Heracleón sobre la cosecha de las almas (XLI, 271 - XLI, 273). En Jn 4,35 menciona que levantando los ojos, los discípulos discernen la presencia del Logos (XLII, 274 - XLII, 284). Posteriormente explica, en Jn 4,36, los sentidos de la palabra “cosecha” (XLIII, 285 - XLVI, 300), sembradores y segadores (XLVI, 301 - XLVI, 304), siembra del Antiguo Testamento y cosecha de la Nueva Alianza (XLVI, 305 - XLVII, 313) y aclara que no se trata de la superioridad de los apóstoles, sino de las etapas de la revelación (XLVIII, 314 - XLVIII, 319). Menciona acerca de Jn 4,37 la alegría común de los sembradores y de los segadores (XLIX, 320 - XLIX, 321) y cuestiona la oscuridad de la doctrina de dos Hijos de hombre expuesta por Heracleón (XLIX, 322 - XLIX, 324). Explica en Jn 4,38 la labor de los ángeles (L, 325 - L, 337). En Jn 4,39 explica cómo los heterodoxos renuncian a sus errores para sumarse a Cristo (LI, 338 - LI, 341) y sobre Jn 4,40-41 cómo Jesús permanece con los samaritanos (LII, 342 - LII, 351). Con la exégesis de Jn 4,42 se ocupa de la diferencia entre fe y visión (LIII, 352 - LIII, 362) y señala que Heracleón corrige el texto (LIII, 363). A continuación, a propósito de Jn 4,43-44, explica la incoherencia aparente del texto (LIV, 364 - LIV, 370) y el significado de la sentencia “un profeta no es honrado en su propia tierra” (LV, 371 - LV, 380). Sobre Jn 4,45, refiere las obras cumplidas por Jesús en Jerusalén (LVI, 381 - LVI, 386) y cómo considerar las obras sensibles para recibir luego a Jesús (LVI, 387 - LVI, 390). Acerca de Jn 4,46, explica las dos venidas del Señor (LVII, 391 - LVII, 393). Refiriéndose a Jn 4,46-53, explica la curación del hijo del oficial real (LVIII, 394 - LVIII, 396), el oficial real y su hijo como símbolos (LVIII, 397 - LIX, 415), señala cómo Heracleón hace un símbolo del oficial real (LX, 416 - LX, 426) y presenta su objeción a la interpretación de Heracleón (LXI, 427 - LXI, 433). Por último, sobre Jn 4,54, interpreta la cronología y el simbolismo de los dos signos (LXII, 434 - LXIII, 448), la diferencia entre los signos y prodigios (LXIV, 449 - LXIV, 454) y concluye el libro con un breve repaso de los temas considerados (LXIV, 455).

En el libro XIX, del cual faltan las primeras páginas, la introducción y la parte final, Orígenes interpreta a partir de Jn 8,19 el modo en que los judíos conocen y no

conocen a Jesús (I, 1 - I, 5), cómo el Salvador habla de sí mismo unas veces según su naturaleza humana y otras según su naturaleza divina (II, 6 - II, 11), que ningún pecador conoce a Dios (III, 12 - III, 15), cuál es el tipo de diferencia que hay entre fe y conocimiento (III, 16 - III, 20), cómo el conocimiento implica la unión (IV, 21 - IV, 25), si es posible conocer a Dios sin conocer al Padre (V, 26 - V, 28), que el Dios de los profetas y el Creador del universo es el Padre de Cristo (V, 29 - V, 32) y que es por el Hijo como se llega al conocimiento del Padre (VI, 33 - VI, 39). Siguiendo con Jn 8,20, se refiere a las diversas ofrendas llevadas a la Sala del Tesoro (VII, 40 - VIII, 45), a que Jesús sólo mira la intención y la generosidad de los actos (VIII, 45 - IX, 52), a los bienes inestimables aportados por Jesús en la Sala del Tesoro (IX, 53 - IX, 56), a la exhortación a aportar a la Sala del Tesoro una moneda probada (X, 57 - X, 58) y a la potencia de la palabra de Jesús (X, 59 - X, 63). Luego, leyendo Jn 8,21, explica cuáles son los diferentes interlocutores y motivaciones de quienes buscan a Jesús (XI, 64 - XII, 78), cuáles son los hombres cuya alma está gravemente enferma (XIII, 79 - XIV, 85), cómo la imposibilidad de seguir a Jesús puede ser sólo momentánea (XIV, 86 - XIV, 88) y sostiene que Heracleón cree en las naturalezas inmutables (XIV, 89 - XIV, 90). Sobre Jn 8,22, explica que los judíos hacen alusión a sus tradiciones secretas (XV, 91 - XV, 98), cómo puede considerarse la muerte voluntaria de Jesús (XV, 98 - XVI, 103), a qué se debe la incertidumbre y dudas de los judíos (XVII, 104 - XVIII, 114), de qué modo se trata de muerte voluntaria y asesinato a la vez (XVIII, 115 - XIX, 121), respondiendo a las críticas hacia los judíos que pensaban en un suicidio y a la lectura de Heracleón (XIX, 122 - XIX, 126). A propósito de Jn 8,23, ofrece la interpretación de los diferentes significados de “ser de la tierra”, “de abajo” y “de este mundo” (XX, 127 - XX, 134), expone cómo Cristo da la posibilidad de dejar de ser “de abajo” (XX, 135 - XX, 139), cuál es el sentido místico del descenso de Cristo y la caída y ascenso de las almas (XX, 140 - XXII, 145) y la naturaleza del mundo inteligible y del mundo cuya creación es una caída (XXII, 146 - XXII, 150). Finalmente, leyendo Jn 8,24, sostiene que aquel que cree en Cristo nunca morirá en sus pecados (XXIII, 151 - XXIII, 158) y, siguiendo con Jn 8,25, que los oyentes comprenden que Jesús es una realidad superior (XXIV, 159 - XXIV, 160).

En el libro XX, extenso también, Orígenes comenzará con una plegaria para pedir pensamientos plenos y compactos sobre el evangelio (I, 1) y luego realizará la interpretación de Jn 8,39, explicando la diferencia entre simiente e hijo (II, 2 - II, 8), cómo todo hombre lleva en sí mismo “simientes espirituales” (III,9 - III,16), las razones de la preocupación de los cultivadores en Sal 125(126),6 (IV, 17 - IV, 24), los motivos de la destrucción de las malas simientes por Dios (IV, 25 - IV, 31), cómo de una simiente se llega a ser hijo (V,32 - V,39) y la relación de esto con los oyentes de Jesús (VI, 40 - VI, 45). Con la lectura de Jn 8,38 se refiere a los que escuchan y han escuchado antes al Padre (VII, 46 - VII, 53) y observa que este versículo es incompatible con las ideas de Heracleón (VIII, 54 - VIII, 56). En la exégesis de Jn 8,39 menciona que los interlocutores de Jesús no son hijos de Dios (IX, 57 - IX, 65). Siguiendo con Jn 8,39, se refiere al cumplimiento espiritual de las obras de Abrahán (X, 66 - X, 76) y al hecho de que cada uno viene a ser hijo de aquel de quien cumple las obras (X, 77 - X, 79). Luego, sobre Jn 8,40, menciona que los judíos buscan matar a Jesús como hombre (XI, 80 - XI, 86) y, continuando con el mismo versículo, que el Hijo de Dios puede ser crucificado en todo momento (XII, 87 - XII, 95). Respecto a Jn 8,41, examina la cuestión de las diversas filiaciones (XIII, 96 - XIII, 105), la posibilidad de llegar a ser hijo de Dios (XIII, 106 - XIV, 110), la ausencia de una posición intermedia entre Dios y el diablo (XIV, 111 - XIV, 115), nuevamente la diferencia entre “ser de” y “nacido de” (XV, 116 - XV, 122) y la obligación de abandonar la casa del mal padre (XV, 123 - XV, 127). Acerca de Jn 8,41, señala la intención de algunos judíos al responder a Jesús (XVI, 128 - XVI, 134) y respecto a Jn 8,42 que la filiación divina no es debida a la naturaleza (XVII, 135 - XVII, 139), porque la filiación se adquiere por el amor de los enemigos (XVII, 140 - XVII, 151). También señala que el Hijo ha salido del Padre permaneciendo al mismo tiempo en Él (XVIII, 152 - XVIII, 159) y, siguiendo con Jn 8,42, que Jesús es enviado por Dios Padre (XIX, 160 - XIX, 162). Sobre Jn 8,43 explica que la pérdida de la audición espiritual se puede curar (XX, 163 - XX, 170). En relación con Jn 8,44, examina el vínculo entre deseo y filiación considerando si el diablo tendría un padre o un hijo (XXI, 171 - XXI, 175), los malos deseos del diablo (XXII, 176 - XXII, 180), cómo cada uno es imagen de quien cumple su voluntad (XXII, 181 - XXII, 183), cuál es el

uso de la palabra “deseo” (XXII, 184 - XXIII, 190), cómo cada uno realiza los deseos de su padre (XXIII, 191 - XXIII, 197) y discute la atribución de la elección a una diferencia de naturaleza que hace Heracleón (XXIII, 198 - XXIV, 219). Interpretando Jn 8,44, expone lo referido a la vida verdadera y a la muerte verdadera (XXV, 220 - XXV, 223), al reino temporal del homicida (XXV, 224 - XXVI, 236), a que ningún hombre se mantiene en la verdad (XXVII, 237 - XXVII, 244), a cómo participar de la verdad es participar del Cristo (XXVIII, 245 - XXVIII, 251) y a que no hay naturaleza esencialmente mentirosa (XXVIII, 252 - XXVIII, 255). Luego, sobre Jn 8,44, explica que todo espíritu mentiroso habla de lo suyo (XXIX, 256 - XXIX, 267), sobre Jn 8,45 cómo se puede ser a la vez creyente e incrédulo (XXX, 268 - XXX, 275), sobre Jn 8,46 que es necesario estar limpio de todo pecado para imitar a Cristo (XXXI, 276 - XXXI, 282), y sobre Jn 8,46 que hay que responder la pregunta de Jesús acerca de por qué no le creen pidiendo ser curado del propio pecado (XXXII, 283 - XXXII, 286). A continuación, respecto a Jn 8,47, explica quién es hijo de Dios (XXXIII, 287 - XXXIII, 297) y cuáles son los grados en el camino para llegar a ser totalmente hijos de Dios (XXXIV, 298 - XXXIV, 309). Acerca de Jn 8,48, señala que los judíos tratan a Jesús de samaritano por su desacuerdo con ellos (XXXV, 310 - XXXV, 315) y la razón por la que Jesús acepta ser tratado como samaritano (XXXV, 316 - XXXV, 321). A propósito de Jn 8,49-50, explica que Jesús nos libera de los demonios (XXXVI, 322 - XXXVI, 328), que Jesús es el único que nunca ha estado sometido al demonio (XXXVI, 329 - XXXVI, 337), que los regenerados por Cristo seremos semejantes a Él (XXXVII, 338 - XXXVII, 342), que todo pecado deshonra a Cristo (XXXVII, 343 - XXXVII, 349), que el juicio del Hijo es el juicio del Padre (XXXVIII, 350 - XXXVIII, 357) y discute la interpretación de Heracleón sobre el juez y el legislador (XXXVIII, 358 - XXXVIII, 362). Sobre Jn 8,49-50, sostiene que la Palabra de Dios preserva de la muerte (XXXIX, 363 - XXXIX, 366) y que la palabra de Jesús es vida (XXXIX, 367 - XXXIX, 377). Siguiendo con Jn 8,52, señala que los judíos pensaban que Jesús hablaba de la muerte ordinaria (XL, 378 - XL, 380). Finalmente, acerca de Jn 8, 52-53, explica que los judíos pudieron pensar en la muerte espiritual (XLI, 381 - XLII, 388), pero no sabían por qué Jesús libera de la muerte (XLII, 389 - XLII, 400), dado

que ellos confundían “ver” y “gustar” la muerte (XLIII, 401 - XLIV, 417) y no comprendían que Jesús ha recibido del Padre todo lo que Él es (XLIV, 418 - XLIV, 422).

En el libro XXVIII Orígenes comenzará explicando el simbolismo del número veintiocho (I, 1 - I, 6) y, a propósito de Jn 11,39, el significado de la piedra de la tumba y de la piedra del pozo de Gn 29,2-3 (II, 7 - II, 13). Luego, sobre Jn 11,41, explica lo que supone la demora de Marta ante la orden de quitar la piedra (III, 14 - III, 22) y, sobre Jn 11,41, señala quién tiene el derecho de levantar los ojos (IV, 23 - V, 38). En Jn 11,41-42 refiere cómo el Padre se adelantó a la oración de Jesús (VI, 39 - VI, 42) y cómo el alma de Lázaro fue introducida en su cuerpo (VI, 43 - VI, 48), ofreciendo la interpretación espiritual de esto (VI, 49 - VI, 50). Acerca de Jn 11,43-44, explica que el grito de Jesús vivifica a un hombre que se ha apartado de Él (VII, 51 - VII, 55), cuál es el significado de las ataduras de Lázaro (VII, 56 - VII, 60), de las ataduras del pecado y de las ataduras de la muerte (VIII, 61 - VIII, 66) y cuál es la misión del Padre y la misión del Hijo (IX, 67 - IX, 71). Sobre Jn 11,45, destaca que muchos creyeron en Jesús (X, 72 - XI, 76) y, sobre Jn 11,46, cuáles eran las características de los que denunciaron a Jesús (XI, 77 - XI, 85). Continúa con Jn 11,47-48, refiriéndose a la ceguera de los sumos sacerdotes y de los fariseos (XII, 86 - XII, 97). Luego sigue con Jn 11,49-52, explicando que no todos los que profetizan son profetas (XIII, 98 - XIII, 105), exponiendo la maldad de Caifás según los evangelistas (XIII, 106 - XIV, 120), también lo relativo a Caifás y al origen de la profecía (XV, 121 - XV, 129), a cómo otros espíritus también inspiran la profecía (XVI, 130 - XVI, 138), a Saúl y los falsos profetas de Ajab (XVII, 139 - XVII, 145), a los adivinos de los filisteos y a la pitonisa de Endor (XVII, 147 - XVII, 149), a que Caifás no ha profetizado según el Espíritu Santo (XVII, 150 - XVIII, 153), a que la profecía verdadera es que Jesús ha muerto por todos (XVIII, 154 - XVIII, 161), a que sólo Jesús podía dar su vida por todos (XIX, 162 - XIX, 170), a que Caifás no habla de él mismo (XX, 171 - XX, 177) y a la nación e hijos de Dios dispersos (XXI, 178 - XXI, 185). Siguiendo con Jn 11,53 se refiere a la clase de espíritu con que Caifás profetizaba (XXII, 186 - XXII, 191). Luego interpreta Jn 11,54, afirmando que Jesús enseña a no buscar el martirio inútilmente (XXIII, 192 - XXIII, 204), que Jesús fue

detenido porque quiso (XXIII, 205 - XXIII, 210) y que abandonó a los judíos para establecer su Iglesia en una tierra fértil (XXIV, 211 - XXIV, 223). A propósito de Jn 11,55-56, explica la Pascua del Señor y la Pascua de los judíos (XXV, 224 - XXV, 240) y cómo se puede buscar a Jesús para condenarlo o para seguirlo (XXV, 241 - XXV, 243). Concluye con la lectura de Jn 11,57 y señala que quienes conspiran contra Jesús no saben dónde Él está (XXVI, 244 - XXVI, 249).

En el libro XXXII, el último de los que conforman el comentario, comienza con una introducción en la que expresa su voluntad de continuar con el comentario hasta el final del evangelio (I, 1 - I, 4) y avanza con la exégesis de Jn 13,2-5 analizando lo mencionado sobre el lavado de los pies de los discípulos y la posibilidad de cenar con Jesús (II, 5 - II, 18), que Jesús no lavó los pies de Judas (II, 19 - II, 24), que todo le ha sido dado a Jesús por su Padre (III, 25 - III, 41), cuál es la humildad del Logos (IV, 42 - IV, 50) y cuáles son las consecuencias escatológicas de la expresión “él comenzó” (IV, 51 - IV, 55). Sigue la lectura de Jn 13,6-11 y lo relativo a las palabras intempestivas de Pedro (V, 56 - VI, 70), los límites de la virtud humana y la necesidad de la gracia divina (VII, 71 - VIII, 88) y el significado de tener parte en Jesús (VIII, 89 - IX, 110). Luego, sobre Jn 13,12-15, explica en qué consiste llegar a ser como su Maestro y Señor en la semejanza con Jesús (X, 111 - XI, 130) y que la exhortación de lavar los pies no debe ser tomada literalmente (XII, 131 - XII, 140). Acerca de Jn 13,16-18 señala que el discípulo no está por encima de su Maestro (XIII, 141 - XIII, 144) y las razones por las cuáles Judas se convirtió en servidor del pecado (XIII, 145 - XIV, 168). En Jn 13,19 expone el sentido del progreso en la fe (XV, 169 - XV, 182), las características de la fe perfecta y total (XVI, 183 - XVI, 197) y, respecto a Jn 13,20, la diversidad de apóstoles enviados por Cristo (XVII, 198 - XVII, 217). A propósito de Jn 13,21, examina la distinción entre alma y espíritu (XVIII, 218 - XVIII, 228), la cuestión de Judas y el problema de la preexistencia (XVIII, 229 - XVIII, 239) y, refiriéndose a Jn 13,22, cómo Judas no pertenecía totalmente al mal (XIX, 240 - XIX, 249) y los discípulos hacen bien en dudar de ellos mismos (XIX, 250 - XIX, 259). A continuación, sobre Jn 13, 23,29, señala que el discípulo a quien Jesús amaba era Juan (XX, 260 - XXI, 279), que Judas fue despojado de un bien del que era indigno (XXII, 280 - XXII, 294) y a quién da la

orden Jesús, si a Judas o a Satanás (XXIII, 295 - XXIII, 299). Sigue con Jn 13,30, mencionando que no está escrito que Judas comió el bocado y cuáles son las posibles interpretaciones de ello (XXIV, 300 - XXIV, 312) y considerando la simbología del término “noche” (XXIV, 313 - XXIV, 317). Sobre Jn 13,31-32, explica que Jesús también ha sido glorificado como hombre (XXV, 318 - XXVI, 330), el significado literal y espiritual del término gloria (XXVI, 330 - XXVII, 343) y la glorificación del Padre y del Hijo (XXVIII, 344 - XXIX, 367). Finalmente, en torno a Jn 13,33, describe las etapas del progreso espiritual en la relación con Jesús (XXX, 368 - XXX, 375), el sentido de la presencia de Jesús (XXX, 376 - XXXI, 391) y ofrece sus reflexiones acerca de aquellos que siguen las huellas del Logos (XXXII, 392 - XXXII, 401).

Como se observa, en la mayor parte del comentario Orígenes insistió en la importancia de la interpretación espiritual de las Escrituras y extendió a todo el evangelio algunas de las implicancias de su lectura del prólogo, tal como afirmamos anteriormente. No obstante, los dos libros del comentario en que Orígenes se ocupó especialmente del prólogo del Evangelio de Juan son el libro primero y el libro segundo. Sólo a Juan 1,1 (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος) llegó a dedicar todo el contenido del libro I y 33 capítulos del libro II. En ellos, particularmente en el libro segundo, discutió también la interpretación de Heracleón sobre el prólogo de Juan. De modo que estos serán para nosotros los dos textos principales para considerar las implicancias cosmológicas y antropológicas de la exégesis origeniana del prólogo de Juan y también de Heracleón. A lo que se sumarán, por supuesto, algunas consideraciones parciales sobre ciertas secciones del libro VI del comentario —por cuanto se discute allí la idea de mundo que, aunque expuesta en el contexto de Jn 1,29, incidiría también en la interpretación del prólogo—, del libro XIII —por lo que respecta a la naturaleza espiritual en lo referido a la lectura de Jn 4,23— del libro XIX —por lo relativo a las diversas naturalezas inmutables de los hombres en Jn 8,21 y acerca del mundo inteligible en Jn 8,23— y también del libro XX —por lo relacionado con Jn 8,38 y Jn 8,41-44 y la filiación de los hombres, como también por lo vinculado con Jn 8,49-50 y el llegar a ser semejantes a Cristo—. Debido a ello, presentaremos a continuación una exposición

más amplia de ambos libros, atendiendo especialmente a la problemática cosmológica y antropológica —y a las diferencias al respecto entre Orígenes y Heracleón— tal como se presenta en ellos.

Luego de un breve comentario de tipo anagógico a partir del texto de Apocalipsis 7,2-5;14,1-5, de una consideración sobre la naturaleza misma del evangelio como primicia de las Escrituras y del Evangelio de Juan como primicia de todos los evangelios, Orígenes comienza en el libro I con una afirmación que, desde nuestra perspectiva, resulta profundamente significativa:

Además yo creo que los cuatro evangelios son como los elementos constitutivos de la fe de la iglesia —desde estos elementos el mundo entero ha sido unido, reconciliado con Dios en Cristo—, como dice Pablo: *Dios estaba en Cristo reconciliándose con el mundo*. De este cosmos Jesús sacó el pecado, pues es al cosmos de la Iglesia al que esta palabra concierne: *He aquí el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo*.⁴⁰⁰

Como puede observarse, el alejandrino destaca desde el comienzo mismo de su comentario a Juan que en el evangelio, en cuanto presencia (*παρουσίαν*) *inteligible* (*νοητήν*) de Cristo, el κόσμος ha sido reunido con Dios y el pecado ha sido sacado del mundo. Los evangelios revelan ante todo que el cosmos no es el lugar del pecado y del mal, como podría creerse desde una interpretación gnóstica o marcionita, pues el mundo entero (*συνέστηκε κόσμος*) ha sido reconciliado con Dios. Y es precisamente por ello que Juan (8,12), mostrando la divinidad de la manera más pura (*ἀκράτως*) en que se lo ha hecho, dice: Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου (“Yo soy la luz del mundo”). Esto es, podría decirse, lo que nos revela la correlación entre la participación del evangelio sensible (*αἰσθητὸν εὐαγγέλιον*) en el evangelio espiritual (*πνευματικόν*) y la participación del mundo en la luz divina.

Del mismo modo, al igual que el κόσμος, también las Escrituras del Antiguo Testamento se han revelado en su carácter divino gracias al Salvador, han evidenciado su participación de la presencia de Cristo en su venida (*ἐπιδημίας*) *inteligible* (*νοητήν*), antes de su venida visible en un cuerpo. De modo que, como en el cosmos, y contrariamente a lo que sostendrían quienes rechazaban las Escrituras

⁴⁰⁰ *Clo* I, IV, 21

del Antiguo Testamento, también en ellas brilla la luz del conocimiento que lo ilumina todo. El Salvador mostró el carácter divino de todas las Escrituras, haciendo comprender claramente lo verdadero en la Ley de Moisés y cuál es la verdad de los libros que han llegado en figura para nosotros:

Porque ha venido y porque ha realizado la encarnación del Evangelio, el Salvador por el Evangelio ha hecho todo como un evangelio. Y no sería fuera de lugar tomar de testigo la parábola: *un poco de levadura fermenta toda la masa*; porque ***, quitando el velo que recubría a la ley y los profetas, Él mostró el carácter divino de todas [las Escrituras].⁴⁰¹

Más adelante, Orígenes insistirá con esta idea, y señalará también la importancia de la figura de Juan para establecer la unidad entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, cuestionando más explícitamente a quienes pretenden atribuir el Antiguo Testamento a una entidad divina diferente. Lo que evidenciará ya desde esta introducción, dos de los propósitos generales de Orígenes en su *Comentario*: la afirmación de la bondad del cosmos, en cuanto creación divina, y la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento. Acerca de esto último, su discurso será especialmente claro aquí:

Pero el principio del Evangelio —pues tiene dimensiones, un principio, una continuación, un medio, un fin—, este principio es o toda la antigua alianza de la cual Juan es el tipo, o dada la conexión del Nuevo con el Antiguo, la parte final del Antiguo Testamento, presentada a través de Juan.

El mismo Marcos dice en efecto: Principio del Evangelio de Jesucristo, como está escrito en el profeta Isaías: *Mira, envío mi mensajero delante de tu rostro, para que abra el camino. Voz del que grita en el desierto: preparad el camino del Señor, enderezad sus senderos.* [Ante este pasaje] yo me pregunto con sorpresa, cómo hacen los heterodoxos para atribuir los dos testamentos a dos dioses diferentes, ya que lo dicho es suficiente para refutarlos.⁴⁰²

Por ello, Orígenes también destaca que la interpretación del sentido espiritual o inteligible del evangelio —la comprensión del εὐαγγέλιον αἰώνιον, como vimos—,

⁴⁰¹ *Clo* I, VI, 33-34.

⁴⁰² *Clo* I, XIII, 80-82.

que relevará a los que lo comprenden todo lo concerniente al Hijo de Dios, mostrando los misterios contenidos en sus palabras y las realidades de las cuales eran enigmas sus acciones, no debe suponer una separación de aquellos cristianos que todavía no han llegado a serlo interiormente. No debe haber una práctica solamente secreta del cristianismo, ni debe existir una separación entre aquellos que comprenden los misterios del evangelio y aquellos que están solamente iniciados en los principios básicos o exteriores del cristianismo. Por el contrario, quienes han alcanzado una mayor perfección deben mantenerse junto a los demás, haciéndolos subir hasta los bienes superiores y elevados, manteniéndose como cristianos espirituales y corporales simultáneamente, pues todos están llamados a la perfección:

Por esto es imprescindible ser cristiano espiritual y corporalmente a la vez, y donde se deba anunciar el evangelio corporal [literal] declarando *no saber nada entre los hombres carnales excepto a Jesús Cristo y éste crucificado*, hay que hacerlo. Pero cuando se los encuentre instruidos por el Espíritu, llevando en sí los frutos y enamorados de la sabiduría celeste, es necesario hacerlos participar del Logos, que ha vuelto después de haberse encarnado a lo que *era en el principio con Dios*.⁴⁰³

En cualquier caso, conviene hacer participar (μεταλαβείν) el aspecto sensible del evangelio de su aspecto inteligible o espiritual, pues de lo contrario, según Orígenes, la explicación del evangelio sensible (αἰσθητὸν εὐαγγέλιον) carecería de sentido. Por ello, a partir de este punto, se dedica a exponer algunas de las ἐπίνοιαι del Hijo de Dios: luz, vida, verdad, camino, resurrección, puerta, sabiduría, potencia, Logos.⁴⁰⁴ Estas ἐπίνοιαι, entendidas como ἀγαθῶν o “bienes” (Rm 10,15), serán los modos, fundados en una realidad, en que recibimos el anuncio de Jesús. La noción expresará entonces la multiplicidad de diferentes aspectos o realidades que el Hijo puede adoptar y que pueden ser distinguidos por el pensamiento. No resultando del todo equivalente a los términos ὄνομα (nombre) o προσηγορία (denominación o título),

⁴⁰³ *Clo* I, VII, 43.

⁴⁰⁴ Henri Crouzel, siguiendo a Orígenes, ha clasificado las 43 ἐπίνοιαι mencionadas en el *Comentario al Evangelio de Juan* en función de su importancia y características. Ver Henri Crouzel, “Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le Livre 1 du *Commentaire sur Jean* d’Origène”, en Henri Crouzel, Antonio Quacquarelli, eds., *Origeniana secunda* (Edizioni dell’Ateneo, 1980), 131-150. Ver también Wiles, *The Spiritual Gospel...*, 65-95.

mediante los cuáles Orígenes enumera los diferentes nombres o títulos dados al Hijo en las Escrituras —tampoco el término ἔννοια tendrá exactamente el mismo significado, pues se referirá más bien al concepto en el pensamiento del sujeto—. ⁴⁰⁵ Es decir, que Cristo, siendo uno, se presenta también como una multiplicidad de bienes recibidos del Padre y anunciados a los suyos. ⁴⁰⁶

Comienza entonces, luego de estos postulados generales, la exégesis origeniana de Jn 1,1 y su amplio examen de los múltiples sentidos (τὸ πολύσημον τῆς φωνῆς) de la noción de ἀρχή. Estos sentidos de ἀρχή podrían resumirse en cuatro sentidos principales: principio como inicio del camino antropológico hacia la apocatástasis, principio como creación de los seres intelectuales que luego caerán, principio como creación del mundo material y principio como Sabiduría —al que se subordinarán todos los otros sentidos mencionados—. El modo de comprender estos cuatro sentidos contendrá, a su vez, aspectos centrales del pensamiento cosmológico y antropológico de Orígenes. Así, al referirse al principio como creación de los seres intelectuales, sostendrá que, aunque algunos supongan que lo que ha sido hecho “al principio” es el cielo y la tierra, el primero de los que fue creado con un cuerpo fue aquel que se llama el dragón (δράκοντα), es decir, el diablo en cuanto criatura intelectual que luego caerá. Lo que parece suponer también que las criaturas

⁴⁰⁵ Este término puede traducirse como aspecto, denominación, determinación, noción, atributo o concepto. A propósito de su importancia en el pensamiento de Orígenes ver, entre otros, Antonio Orbe, *La epinoia: algunos preliminares históricos de la distinción “kat’epinoian”* (En torno a la filosofía de Leoncio Bizantino) (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1955), 17 y Crouzel, “Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le Livre 1 du *Commentaire sur Jean d’Origène*”, 131, quien sostiene: “La doctrina de las *epinoiai* o denominaciones de Cristo es el centro de la cristología de Orígenes y está particularmente desarrollada en el Libro I del *Comentario al Evangelio de Juan*, al igual que en el capítulo 2 del Libro I de *Sobre los principios*”. Pero frente a esta perspectiva se encuentra la de Marguerite Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (Paris: Éditions du Seuil, 1958), 254-255, para quien la consideración sobre las ἐπίνοιαι en Orígenes no se trata más que de una cuestión superficial. Sobre esta problemática en el contexto del *Comentario al Evangelio de Juan* ver también Joseph Wolinski, “Le recours aux ἐπίνοιαι du Christ dans le *Commentaire sur Jean d’Origène*”, en *Origeniana Sexta*, ed. por Gilles Dorival, Alain Le Boulluec (Leuven: Leuven University Press, 1995), 466-492.

⁴⁰⁶ *Clo* I, X, 60: “A partir de estos textos innumerables sobre Él, será posible mostrar cómo Jesús es una multitud de bienes y conjeturar sobre las riquezas que ningún escrito puede contener, acerca de aquel en quien toda la plenitud de la divinidad se complació en habitar corporalmente. ¿Y por qué digo [sólo] «en los escritos»?”, cuando Juan declara también acerca del mundo entero: *el mundo mismo, creo, no sería capaz de contener los libros que se escribirían?*”. Y luego, de modo muy claro, dirá Orígenes: “Dios es absolutamente uno y simple. Pero a causa de la multiplicidad [de las criaturas], nuestro Salvador, que *Dios ha destinado por adelantado a ser víctima de propiciación* y primicia de toda la creación, deviene muchas cosas, posiblemente incluso lo que necesita de Él toda criatura que puede ser liberada”. Ver también *Clo* I, XX, 119.

espirituales no serían puramente espirituales, sino que fueron creadas con un cuerpo (ἐν σώμασι γεγενημένων) desde el principio. Aunque inmediatamente después, en *Clo* I, XVII, 97, afirma:

Es necesario preguntarse, si mientras que los santos llevaban en la beatitud una vida totalmente inmaterial e incorpórea [ἄϋλον πάντα καὶ ἀσώμα τον ζῶην], el que recibe el nombre de dragón no merece ser el primero en estar vinculado a la materia y a un cuerpo, ya que él cayó de la vida pura.⁴⁰⁷

Donde se observa, como ha señalado Patricia Ciner, una descripción explícita de un estado de preexistencia o beatitud primera (ἐν μακαριότητι).⁴⁰⁸ Es interesante destacar además que en este texto, Orígenes denomina a las criaturas intelectuales “santos” (τῶν ἁγίων), tal como lo hace en *Prin* II, 11,6 al referirse a los lugares celestiales a los que accederán aquellos que han realizado el camino de perfeccionamiento espiritual. Manifestando así, por un lado, que las criaturas intelectuales no pierden su vínculo con la eternidad, a pesar de las vicisitudes de la caída, y, por otro lado, que el fin es semejante al principio.⁴⁰⁹ Esto motiva la discusión —ya expuesta por Jerónimo y vigente hasta la actualidad—⁴¹⁰ sobre si los

⁴⁰⁷ *Clo* I, XVII, 97. La interpolación entre corchetes es nuestra.

⁴⁰⁸ Ver nota 157 en Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan*, Vol. I (Madrid: Ciudad Nueva, 2020), 130-131.

⁴⁰⁹ *Prin* II, 11, 6: “Pienso que cada uno de los santos, abandonando esta vida, permanecerá en un determinado lugar situado en la tierra que la Escritura llama «paraíso», como un cierto lugar de instrucción, o, por así decir, un aula o una escuela de las almas, en que serán ilustrados acerca de todas aquellas realidades que habían visto en la tierra”. Como señala Ilaria Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A critical Assessment from the New Testament to Eriugena* (Leiden-Boston: Brill, 2013), 169: “El estado final, sin embargo, será similar, pero no simplemente idéntico, al principio: será infinitamente mejor, en cuanto que implicará una adhesión voluntaria al Bien, en el amor, después de la realización de un desarrollo espiritual”. Como se sabe, la base escriturística de la idea origeniana de la apocatástasis se encuentra en 1 *Co* 15,28. Sobre este importantísimo tema ver también Josep Rius-Camps, “La hipótesis origeniana sobre el fin último (*peri telous*). Intento de valoración”, en U. Bianchi, H. Crouzel, ed., *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa* (Milano: Vita e Pensiero, 1981), 58-117 y John Sachs, “Apocatastasis in patristic theology”, *Theological Studies* 54 (1993): 617-640.

⁴¹⁰ A propósito de esta polémica en la actualidad ver, entre otros, Henri Crouzel, “L’anthropologie d’Origène dans la perspective du combat spirituel”, *Revue d’ascétique et de mystique*, Num. 31 (1955): 364-385; Manlio Simonetti, “Alcune osservazioni sull’interpretazione origeniana di Genesi 2,7 e 3,21”, *Aevum*, Num. 36 (1962): 370-381; Josep Rius Camps, “La suerte final de la naturaleza corpórea según el Περὶ ἀρχῶν de Orígenes”, *Studia Patristica*, Num. 14 (1976): 167-179; Cécile Blanc, “L’attitude d’Origène a l’égard du corps et de la chair”, *Studia Patristica*, Num. 17 (1986): 843-858; Jonathan Bieler, “Origen on the Goodness of the Body”, en *Sacrality and Materiality. Locating intersections*, ed. por Rebecca A. Gieselbrecht y Ralph Kunz (Göttingen: V&R Academic,

seres intelectuales son seres con cuerpo o si están completamente desprovistos de corporeidad, puesto que ciertos textos y expresiones de Orígenes permitirían sostener, aunque con cierta cautela, ambas posiciones. Así, además de estas líneas del *Comentario*, también en *Sobre los principios*, en la traducción de Rufino, encontramos el siguiente pasaje:

Pero si de cualquier modo es imposible afirmar esto, es decir, que alguna otra naturaleza, excepto el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, pueda vivir sin cuerpo, el carácter necesario de la coherencia y de la razón exige comprender que las criaturas racionales han sido creadas primariamente, si bien el sustrato material se puede separar de ellas solo en el pensamiento y en la inteligencia, y parece que [este sustrato] fue hecho en función de ellas o después de ellas, pero nunca han vivido o viven sin él: de este modo, se pensará rectamente que la vida incorpórea solo corresponde a la Trinidad.⁴¹¹

Mientras que en *Contra Celso* encontramos otro texto que podría contribuir a sostener la idea de que el alma, según Orígenes, era incorpórea por naturaleza (φύσει ἀσώματος καὶ ἀόρατος ψυχῇ) y sólo requeriría de un cuerpo para habitar lugares corporales:

No, nosotros, sabemos que el alma, incorpórea e invisible por su naturaleza, en cualquier lugar corporal que se hallare necesita de un cuerpo acomodado a la naturaleza de aquel lugar.⁴¹²

También es significativo en este sentido que Orígenes señale que nada de cuanto se percibe con los sentidos es verdadero (οὐδενὸς αἰσθητοῦ ὄντος ἀληθινοῦ), lo que

2016), 85-94; Alfons Fürst, "Matter and Body in Origen's Christian Platonism", en *Origeniana Duodecima*, ed. por Brouria Bitton-Ashkelony, Oded Irshai Aryeh Kofsky, Hillel Newman y Lorenzo Perrone (Leuven: Peeters, 2019), 573-588; Giovanni Colpani, "L'ombra della libertà. Corpo e materia nel pensiero di Origene", en *Körperlichkeit in der Philosophie der Spätantike. Corporeità nella filosofia tardoantica*, ed. por Christoph Horn, Daniela Patrizia Taormina y Denis Walter (Baden-Baden: Academia, 2020), 121-140.

⁴¹¹ *Prin* II, 2, 2. Inmediatamente antes, en *Prin* II, 2, 1: "Para que esto sea abordado de modo más meticuloso, parece que primero se debe indagar si acaso las naturalezas racionales, una vez que hayan llegado al ápice de la santidad y de la bienaventuranza, podrán subsistir careciendo totalmente de cuerpo, lo que a mí ciertamente me parece muy difícil o casi imposible, o bien es necesario que ellas estén siempre ligadas a los cuerpos".

⁴¹² *CC* VII, 32.

supondría afirmar que nada de cuanto es corpóreo es propiamente verdadero, sino que sólo es una imagen (εἰκών) de lo real y verdadero y, en consecuencia, algo transitorio.⁴¹³ Como ya observamos, resulta evidente que la separación (χωρισμός) platónica entre el mundo sensible o aparente, por un lado, y el mundo inteligible o verdadero, por otro lado, está presente también en la metafísica de Orígenes. Por ello, Antonio Orbe sostendrá que Orígenes, como Filón, a partir de Gn 1,26-27, habría distinguido dos tipos de ἄνθρωπος, uno de los cuales era invisible, incorpóreo, incorruptible, inmortal y divino, contrariamente a aquel cuya creación corporal posterior se describía en Gn 2,7.⁴¹⁴ Desde una perspectiva similar, también Anders-Christian Jacobsen afirma:

Orígenes sugiere aquí [*Prin* III, 6, 1-2] que el hombre fue creado sólo a imagen (*imago*) de Dios, mientras que la semejanza con Dios (*similitudo*) es la meta de la *imitatio Dei* del hombre. Según Orígenes, la capacidad de ser como Dios es inherente a la creación del hombre a imagen de Dios. La semejanza del hombre con Dios es, por tanto, un don de Dios al hombre, pero al mismo tiempo un resultado de la imitación del hombre a Dios. El tema

⁴¹³ *Clo* I, XXVI, 167: “Cristo, luz del mundo, es entonces la luz verdadera por contraste con la sensible, porque nada de lo sensible es verdadero. Pero aunque lo sensible no es verdadero no es del todo falso; lo sensible puede tener ciertas analogías con lo inteligible y no sería razonable calificar de falso todo lo que no es verdadero”. A propósito de este problema y de su relación con la filosofía del conocimiento platónica ver Henri Crouzel, *Orígenes* (Madrid: BAC, 2015), 151-170. También Henri Crouzel, *Origène et la «connaissance mystique»* (Paris: Desclée de Brouwer, 1961), 155-166.

⁴¹⁴ Antonio Orbe, *Antropología de San Ireneo* (Madrid: BAC, 1969), 9-10. Patricia Ciner, *Plotino y Orígenes: El amor y la unión mística* (Mendoza: Ediciones del Instituto de Filosofía, UNCuyo, 2001), 134, ha comentado al respecto: “La antropología origeniana no sigue la línea teológica del logos-carne que tiene como principal representante pre-niceno a San Ireneo, sino la iniciada por Filón, según la cual es posible distinguir dos creaciones: 1) la de Gen 1,26 indica la aparición del hombre *hecho* (ποιηθείς) a imagen de Dios y la de Gen 2,7, la del hombre *modelado* (πλάσθεις) a partir del lodo. Orbe explica muy acertadamente que para Filón el hombre hecho se confunde con el intelecto (νοῦς) y en ese sentido es forma o especie pura que contempla los inteligibles. Es un *logos* simple, un *anthropos* intelectual e incorpóreo, sin distinción de sexos e incorruptible y por esta razón paradigma de los individuos terrenos e Imagen y a *Imagen de Dios*. El *plasmado*, diverso del *hecho*, es sensible, se compone de cuerpo y alma, con diferenciación de sexos, arrastra las cualidades de la materia (corruptible, terreno, mortal), decae de lo esencial humano y de la Imagen divina, para hundirse en lo animal. La interpretación filoniana tuvo notables resonancias entre los hermetistas, los gnósticos cristianos y por supuesto también en Orígenes. Para el maestro alejandrino los dos primeros capítulos del *Génesis* tampoco son dos relatos diferentes de la creación, sino dos creaciones distintas. Esta afirmación puede verse claramente en un fragmento del *Comentario al Cantar de los Cantares*: ‘Al comienzo de los libros de Moisés, donde se escribe la creación del mundo, hallamos referida la creación de dos hombres: el primero hecho a imagen y semejanza de Dios; el segundo, modelado del barro de la tierra’. En este contexto, Orígenes ve en el primer hombre al hombre interior, es decir al alma en la preexistencia y en el progreso hacia la consecución de la unión divina, y en el segundo al hombre carnal”. Acerca de la “doble creación” del hombre ver también H. Crouzel, *Théologie de l’Image de Dieu chez Origène* (Paris: Aubier, 1961), 148-153.

principal de *Sobre los principios* II, 3 (GCS 22. 113-126) es la condición del hombre en la consumación: la perfección del hombre excluirá la posesión de cualquier tipo de cuerpo. Alcanzar la máxima semejanza posible con Dios significa que el hombre será un ser racional puro sin cuerpo, así como Dios mismo no tiene cuerpo.⁴¹⁵

Mientras que Ilaria Ramelli, en cambio, sostiene que Orígenes nunca sostuvo la doctrina de la preexistencia (y de la apocatástasis) tal como lo habrían hecho los platónicos, es decir, la idea de la existencia de almas desprovistas de toda forma de corporeidad. Lo que se evidenciaría en diversos pasajes de su obra sobre la creación del cosmos material y en la centralidad de la idea de que el cuerpo de Cristo abarca a toda la humanidad en la sumisión salvífica (1 Cor 12,27).⁴¹⁶ Por su parte, Lawrence R. Hennessey ha destacado la importancia de atender a los diferentes sentidos del término ὁσώματων, que en sentido absoluto se referiría exclusivamente a la Trinidad, mientras que en sentido relativo se refieren al estado del alma después de la muerte del cuerpo denso y a su condición después de la resurrección (al cuerpo espiritual).⁴¹⁷ Asimismo, Alfons Fürst ha insistido en la ambigüedad del platonismo y especialmente de Orígenes acerca de la naturaleza de lo sensible. Dado que el mundo sensible es imagen e imitación del mundo inteligible, el mundo sensible es a la vez semejanza y desemejanza con respecto a la verdad, pero no lo contrario de la verdad en el sentido de la falsedad y el mal.⁴¹⁸ Por lo cual la materia y el cuerpo, aún sin ser verdaderos, no pueden ser considerados falsos o malos, tal como el κόσμος no es malo en sí mismo. En la metafísica origeniana de la libertad, las categorías de “bien” y “mal” sólo corresponden a realidades caracterizadas por el intelecto y el libre albedrío (αὐτεξούσιον). Por ello el cuerpo y la materia no pueden ser considerados como malos o buenos en sí mismos, sino que son indiferentes (ἀδιάφορα), como

⁴¹⁵ Anders-Christian Jacobsen, “Irenaeus and Origen on Body and Soul”, en *Körper und Seele: Aspekte spätantiker Anthropologie*, ed. por Barbara Feichtinger, Stephen Lake y Helmut Seng (München-Leipzig: De Gruyter, 2006), 67-94 (87). Ver también Anders-Christian Jacobsen, “Origen on Body and Soul”, en *Origeniana Duodecima*, ed. por Brouria Bitton-Ashkelony, Oded Irshai Aryeh Kofsky, Hillel Newman y Lorenzo Perrone (Leuven: Peeters, 2019), 589-602.

⁴¹⁶ Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*..., 150; 195-196; 204.

⁴¹⁷ Lawrence R. Hennessey, “A Philosophical Issue in Origen’s Eschatology: The Three Senses of Incorporeality”, en *Origeniana Quinta*, ed. por Robert J. Daly (Leuven: Peeters, 1992), 373-380.

⁴¹⁸ *Clo* I, XXVI, 167: “Cristo, luz del mundo, es entonces la luz verdadera por contraste con la sensible, porque nada de lo sensible es verdadero. Pero aunque lo sensible no es verdadero no es del todo falso; lo sensible puede tener ciertas analogías con lo inteligible y no sería razonable calificar de falso todo lo que no es verdadero”. Ver también Platón, *Timeo*, 29b.

sotiene en *Contra Celso* II, 59, dependiendo el bien o el mal de la decisión de apegarse a ellos o no. Precisamente por ello, para Orígenes no existe inconveniente en afirmar que la encarnación de Cristo es una asunción real de un cuerpo material por parte del Λόγος divino, contrariamente a lo que sucedería con el docetismo. En tal sentido, lo señalado en el pasaje de *Clo* I, XVI, 97 citado más arriba, se referiría al hecho de que los bienaventurados llevaban una vida totalmente inmaterial e incorpórea (ἄϋλον πάντα καὶ ἀσώμα τον ζωήν) en un sentido moral, porque vivían totalmente conforme al espíritu y no a los impulsos del cuerpo, pero no absolutamente sin cuerpo. Por otra parte, tampoco la creación del ἄνθρωπος según Gn 1,26 y 2,7 se referiría propiamente a dos creaciones del ser humano, sino más bien a dos aspectos de la creación de un único ser humano. De lo que se sigue que, aún cuando Dios creó los cuerpos materiales como reacción al pecado de los seres racionales —cuando los vistió con “túnicas de piel” (Gn 3,21)—, ello no implica necesariamente que en el principio los seres intelectuales fueran puramente espirituales o sin ningún tipo de corporeidad. Pues dado que la creación está esencialmente sujeta al cambio, la materia es inevitable: es el ser corpóreo el que es capaz de convertirse en otro cambiando sus cualidades.⁴¹⁹ De ahí que, más allá de ciertas reflexiones de Orígenes sobre la posibilidad de una aniquilación total de la materia y del cuerpo al final de los tiempos (*Prin* II, 3, 3-7), también en el momento de la resurrección se mantendría la diferencia ontológica entre Dios incorpóreo (ἀσωμάτων) y las criaturas corpóreas (σωμάτων), aunque el cuerpo de las criaturas pasaría a ser un cuerpo etéreo y luminoso.⁴²⁰ A propósito de esto, leemos en el *Comentario*:

[...] es así que aquellos competentes en este campo afirman que la materia subsiste, sin poder ser destruida, mientras que sus cualidades cambian. Pues no es lo mismo que la naturaleza corruptible revista la incorruptibilidad a que la naturaleza corruptible se transforme en incorruptibilidad. Es necesario decir lo mismo de la naturaleza mortal, que no se transforma

⁴¹⁹ Ver *Prin* II, 1, 4; II, 2, 2; IV, 4, 8. Orígenes dirá explícitamente en *HGn* I, 2: “Omnia quae facturus erat Deus, ex spiritu constarent et corpore (Todo lo que Dios iba a formar, consistía en espíritu y cuerpo)”.

⁴²⁰ *Prin* I, 6, 4; III, 6, 4-9; IV, 4, 8; *CC* II, 60; *CMt* XVII, 30. Sobre el tema del vehículo del alma ver Henri Crouzel, “Le thème platonicien du «véhicule de l’âme» chez Origène”, *Didaskalia*, Núm. 7 (1977): 225-237.

en inmortalidad, sino que la reviste.⁴²¹

Por otra parte, en la explicación de Jn 1,6, Orígenes introducirá algunas consideraciones que cabe tener en cuenta en el contexto de esta discusión sobre la relación entre el cuerpo y el alma. Así, preguntándose por la expresión joánica “fue enviado”, tratará de comprender “desde dónde y a dónde fue enviado Juan”. Para Orígenes esto resultará claro, en un sentido histórico Juan es enviado a Israel y a aquellos que han querido escucharlo cuando se encontraba en Judea, pero sentido espiritual es a este κόσμος —entendido aquí como lugar terrestre en que habitan los seres humanos, es decir, como en la terminología estoica τοῦ περιγείου τόπου—. Por lo que se refiere a “de dónde” ha venido Juan, tal como en el relato de Gn 3,23 acerca de la expulsión de Adán del paraíso, Juan habría sido enviado “sea del cielo, sea del paraíso, sea de no importa qué otro lugar diferente de este lugar terrestre”.⁴²² Pero también podría considerarse que, al igual que otros profetas (Is 6,1), Juan no es enviado de un lugar diferente de este mundo, sino que sólo es enviado a bautizar y a preparar al pueblo para Cristo y a dar testimonio de la luz (Jn 1,7). Sin embargo, para Orígenes, si Juan ha sido enviado (Jn 1,33) y ha venido, ha venido necesariamente de alguna parte y precisamente allí es donde ha recibido sus instrucciones. Ese lugar es el que habitó antes de “asumir un cuerpo” (ἐνσωματούμενον), tal como demuestra el hecho de que él tuvo la plenitud del Espíritu Santo desde el seno mismo de su madre, por lo que su alma es más antigua que su cuerpo (ψυχὴν τοῦ σώματος καὶ πρότερον ὑφειστώσαν).⁴²³ Esto también se observa en el texto de Os 12,3 (“Él ha suplantado a su hermano desde el seno de su madre”), al igual que en el problema de Jacob y de Esaú, pues cuando ellos no habían aún nacido se dijo que el mayor serviría al más joven (Rm 9,11-14). De modo que sin acudir a las obras realizadas antes de esta vida (τὰ πρὸ τοῦ βίου τούτου ἔργα) no se podría sostener que ninguna injusticia se encuentre en Dios, pues el hermano mayor es sometido al más joven y odiado incluso

⁴²¹ *Clo* XIII, LXI, 429-430.

⁴²² *Clo* II, XXIX, 176.

⁴²³ *Clo* II, XXX. 180: “Un argumento aún más sorprendente para que Juan haya sido enviado de otra parte a asumir un cuerpo, sin tener que permanecer en esta vida con otro objetivo más que ser testimonio de la luz, es el hecho que Él tuvo la plenitud del Espíritu Santo desde el seno de su madre”.

antes de haber realizado cualquiera de sus actos.⁴²⁴ Por tales razones, resulta evidente que:

Si la teoría general acerca del alma prevalece, esto es, que ella no está sembrada con el cuerpo, sino que existiendo antes que él, está ligada a la carne y a la sangre por causas diversas, [entonces] la expresión «enviado de Dios», referida a Juan, no parecerá tan excepcional.⁴²⁵

Esto no significará, sin embargo, que se deba confundir la encarnación (ἐνσωμάτωσις) del alma en un cuerpo con la transmigración (μετενσωμάτωσις) del alma entre diversos cuerpos, es decir, con la doctrina que supone que el alma reviste sucesivamente varios cuerpos —considerando que el alma de Juan haya sido alguna vez el alma de Elías—, dado que las Escrituras no permiten afirmar tal cosa y no se refieren al alma cuando se refieren al espíritu y la potencia:

Para la diferencia entre potencia y espíritu será suficiente [recordar] por el momento el texto: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la potencia del Altísimo te cubrirá con su sombra*, y en cuanto al hecho de que los espíritus que están en los profetas les han sido dados por Dios y son designados como su propiedad, [bastarán] estos otros textos: *Los espíritus de los profetas están sometidos a los profetas, y el espíritu de Elías ha descansado sobre Eliseo*. Así dice Cristo, no será nada asombroso que Juan, que trae de nuevo los corazones de los padres a sus hijos con el espíritu y la potencia de Elías, sea llamado a causa de este espíritu Elías que debe volver. Para probarlo se servirá también del argumento siguiente: si el Dios del universo, habiéndose unido íntimamente a los santos, se convierte en su Dios y es llamado por este motivo, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, ¡con mucha más razón el Espíritu Santo unido a los profetas podrá ser llamado su espíritu, de

⁴²⁴ *Clo* II, XXXI, 191-192.

⁴²⁵ *Clo* II, XXX, 182. A lo que agregaré en *Clo* XXXI, 186-187: “Ya que nosotros estamos hablando simplemente de Juan, y estudiando su envío, no será inoportuno también indicar la conjetura que nos hemos formado sobre el tema. Leyendo la profecía que le concierne: *He aquí que yo envío mi ángel delante de ti para preparar tu camino delante de ti*, nosotros nos preguntamos si no es uno de los santos ángeles afectados al servicio [de Dios], quien ha sido enviado como precursor de nuestro Salvador. Si el primogénito de toda criatura se ha encarnado por amor hacia los hombres, no hay nada de extraño que haya habido emuladores e imitadores de Cristo, que desearon servir en su bondad a los hombres, en un cuerpo semejante al suyo. ¿Quién no se sorprenderá con el hecho de que Juan tiemble de alegría en el seno de su madre, mostrándose de esta manera superior a la naturaleza común de los hombres?”.

manera que el Espíritu es designado como el espíritu de Elías y el espíritu de Isaías!⁴²⁶

De modo que, como resulta evidente, es preciso reconocer que la problematicidad del discurso origeniano sobre la naturaleza del alma y de los seres intelectuales — reconocida por el propio Orígenes—, asociada con la problematicidad del encuentro entre la filosofía platónica y la fe cristiana, impediría cerrar la discusión acerca de la corporeidad de los seres intelectuales de manera definitiva, al menos por ahora.⁴²⁷ En cualquier caso, se debe destacar que la materia (ὕλη) de la creación no será mala en sí misma para Orígenes, debido a que ella (como el κόσμος) es obra del Dios único. Tal como se deriva de la idea de κόσμος presente en el Evangelio de Juan, la maldad no depende de la materia del mundo en sí misma, sino del actuar de los seres inteligibles y sensibles. Así, en *Contra Celso*, encontraremos una enfática afirmación al respecto, que vale tener muy presente en este contexto:

Ahora bien, que el mal no venga de Dios, es cosa cierta. También, según nuestro Jeremías, es claro que *de la boca del Señor no saldrán los males y el bien* (Lm 3,38), pero que la materia que habita entre lo mortal tenga la culpa del mal, no es, según nosotros, verdad. La verdad es que la culpa de la maldad que hay en cada uno la tiene su propia voluntad, y esa maldad es el mal, y males son también las acciones que proceden de ella. Y, hablando con rigor, según nosotros, ningún otro mal existe.⁴²⁸

⁴²⁶ CIo VI, XI, 66-68. Ver también Antonio Castellano, *La Exegesis de Orígenes y de Heracleón a los Testimonios del Bautista* (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1998).

⁴²⁷ Ver *Prin* II, 3, 7: “Pues bien, cada uno de los lectores juzgue por sí mismo, de modo diligente y minucioso, estas tres opiniones acerca del final universal y de la suma bienaventuranza, delineadas en cuanto logramos captar, a ver si alguna de ellas puede ser probada y adoptada”. Las tres opiniones o hipótesis a las que se refiere son la desaparición final de la materia, la purificación final de la materia hasta ser convertida en una realidad sutil y la permanencia de la materia sin posibilidad de corrupción. Este carácter explícitamente hipotético y abierto de la especulación origeniana, la llamada “teología en búsqueda”, se expresará múltiples pasajes. Así, en *Prin* I, 6, 1: “Estas cosas, en efecto, son dichas por nosotros con mucho temor y cautela, más para los que debaten y examinan, que para los que definen de manera cierta y precisa. [...] Y bien, apliquemos a esto en la medida que podamos, de manera de debatir más que definir”. En *Prin* II, 8, 4: “Sin embargo, el lector, frente a sí mismo, examine y profundice con más diligencia esto que dijimos: que la mente se transforma en alma y lo demás que parece observarse sobre esto. En todo caso, no se debe pensar que [estas afirmaciones] sean propuestas por nosotros como dogmas, sino como cuestiones discutidas, con el ánimo de examinar y de investigar”. En *Prin* III, 6, 9: “Hasta aquí ha sido discutida por nosotros la doctrina de la naturaleza corpórea o del cuerpo espiritual. Dejamos al arbitrio del lector cuál de las dos habrá juzgado mejor para elegir”. Y en *Prin* III, 5, 8, donde se afirmará que la realidad creada es racional, por lo que debe ser comprendida mediante la palabra y la razón, pero es absurdo pretender conocer todas las particularidades que sólo Dios conoce.

⁴²⁸ CC IV, 66.

En lo cual se observaría también la diferencia con el pensamiento de Heracleón y otras expresiones del pensamiento valentiniano, para el cual el κόσμος material no puede ser considerado propiamente obra del Dios único y trascendente, sino del Demiurgo inferior, como vimos anteriormente. Por el contrario, para Orígenes la materia forma parte del designio inicial de Dios, que es su causa, y ella se encuentra en perfecta disposición para acoger las cualidades que conformarán el κόσμος. No parecería adecuado suponer una materia creada de manera fortuita, como resultado de la caída, ni tampoco en una materia ingénita al modo platónico —como se observaría en *Timeo* 48a-53b—, sino que la materia está al servicio del Creador en todo y no puede subsistir sin sus cualidades, que le son infundidas según la voluntad de Dios.⁴²⁹ A propósito de tal disposición de la materia, incluso aventura la comparación entre la afinidad de las naturalezas intelectuales con la materia corporal —en las que ninguna puede ser comprendida como anterior o posterior— y la comunidad entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.⁴³⁰ Pero retomando lo referido al sentido que debe darse al término ἀρχή, Orígenes enfatiza el carácter simultáneo de la creación de la materia y de los seres:

En un tercer significado, «principio» [se puede entender] como «a partir de lo cual»: por ejemplo, desde una materia que subyace por aquellos que la entienden increada, pero no para nosotros que estamos persuadidos que Dios ha creado los seres a partir del no ser, como lo enseña en el libro de los Macabeos, la madre de los siete mártires y en el Pastor [de Hermas], el ángel del arrepentimiento.⁴³¹

Sin embargo, no serán estos los sentidos principales del ἀρχή en Jn 1,1, sino que más bien debería ser entendido en este caso como “Sabiduría” (σοφία), puesto que Cristo es creador y, conforme a Pr 8,22 (“Dios me ha formado como el principio de sus caminos en vista de sus obras”), en tanto que Él es Sabiduría es llamado principio en

⁴²⁹ *Prin* II, 1, 4-5. También *Clo* I, XVII, 103 y *CC* III, 41.

⁴³⁰ *Prin* II, 2, 1: “En este punto, algunos suelen indagar si acaso, tal como el Padre genera al Hijo y profiere al Espíritu Santo no como si antes no existiera, sino porque el Padre es el origen y la fuente del Hijo y del Espíritu Santo, y en ellos nada se puede comprender como anterior o posterior, así también pudiera entenderse una cierta comunión o afinidad semejante entre las naturalezas racionales y la materia corporal”.

⁴³¹ *Clo* I, XVII, 103.

sentido estricto.⁴³² En lo que se expondría una explicación de la relación entre las ἐπίνοιαi “Sabiduría” y Λόγος, pues la Sabiduría estaría vuelta hacia al Padre y el Λόγος estaría vuelto hacia las criaturas. Siguiendo la terminología estoica, recuperada en sentido cristiano por Teófilo de Antioquía,⁴³³ podría entenderse esta distinción como la que existe entre el λόγος ἐνδιάθετος y el λόγος προφορικός, siempre que se tenga presente que no hay una sucesión cronológica entre uno y otro, sino sólo una distinción lógica que no implica ninguna división del ser.⁴³⁴ La explicación de Orígenes, tomando la imagen del arquitecto de Filón y la idea de la teología judía de la Sabiduría como figura divina (Pr 8,22-31; Sb 1,6; Sir 24,1-12),⁴³⁵ es particularmente clara en este punto:

Mira un poco si nosotros podemos entender el texto: *En el principio existía el Logos* también en este sentido: todas las cosas han llegado a ser [γίνηται] según la sabiduría y de acuerdo a los modelos de un plan cuyos inteligibles están en el Logos.

Pues yo pienso que, así como una casa o una nave se edifica o se construye según los modelos del arquitecto, y que esta casa o este navío tienen por principio los modelos y las razones del maestro de obras, de la misma forma todas las cosas han llegado a ser según las razones determinadas por anticipado de Dios en su Sabiduría para sus criaturas, pues *Él ha hecho todo en su Sabiduría*.

Es necesario decir que Dios, habiendo creado, por así decir, una sabiduría viviente, le encomendó la transmisión de los arquetipos que ella contenía, a los seres y a la materia, sea la plasmación, sea la forma y como yo sostengo, también las sustancias.⁴³⁶

Esta lectura se profundizará en el contexto de la exégesis de Jn 1,3 en el libro II del *Comentario*, donde Orígenes indagará acerca de la razón por la que Juan agrega “sin Él nada llegó a ser”. Dado que podría parecer innecesario agregar “sin Él nada llegó

⁴³² Como dirá en *Clo* I, XIX, 118: “Y si nosotros consideramos atentamente todos sus aspectos, Él es principio sólo como sabiduría, no siendo incluso principio como Logos, porque *el Logos existía en el principio*. Es por esto que se podría decir con seguridad, que de todos los aspectos revelados por los nombres del Primogénito de toda criatura, el más antiguo es el de Sabiduría”.

⁴³³ Teófilo, *A Autólico* II, 10; II, 10, 22. Texto griego y traducción: Theophilus of Antioch, *Theophilus of Antioch: Ad Autolyicum*, ed. por Robert M. Grant (Oxford: Clarendon Press, 1970).

⁴³⁴ Ver *Clo* I, XXVIII, 200 y *Clo* II, XXI, 131.

⁴³⁵ *Opif*, 17-20. Esta imagen será reiterada por Orígenes también en *Clo* I, XXXIX, 288.

⁴³⁶ *Clo* I, XIX, 113-115. La interpolación “[γίνηται]” es nuestra. A propósito del Λόγος-σοφία como sistema de ideas, ver también *Clo* I, XXVII, 186; I, XXXIV, 244; I, XXXIX, 288; II, XVIII, 126; XIX, XXII, 147 y *Prin* I, 2, 2.

a ser” (καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν) a “todo llegó a ser por Él” (πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο), considerando que si absolutamente todo es por el Logos, nada es sin Él. Debido a ello es necesario determinar de qué modo habría que interpretar “todo” (πάντα) y “nada” (οὐδέν), pues si todas las cosas llegaron a ser por el Logos, también el mal, el pecado y los vicios podrían haber llegado a ser por el Logos, lo cual sería inaceptable.⁴³⁷ Con este fin, habría que aclarar el motivo por el que, si bien la significación de “nada” (οὐδέν) y de “no ser” (οὐκ ὄν) parecería ser la misma, en Rm 4,17 (Τὰ μὴ ὄντα, γὰρ φησιν, ὁ θεὸς ὡς ὄντα ἐκάλεσεν) no parece emplearse la expresión “lo que no es” (οὐκ ὄντα) para lo que no ha existido nunca, sino para lo malvado —al igual que en el libro de Esther, según la versión de los Setenta, Mardoqueo llama “aquellos que no son” a los enemigos de Israel (Est 4,17)—. Esto procedería de la asociación entre ser (ὄντι) y bien (ὁ ἀγαθός) que se encontraría en Ex 3,14-15, donde el nombre atribuido a Dios es “El que es” (Ὁ ὢν), como Orígenes afirma: “Así pues, «aquél que es bueno» es idéntico a «aquél que es»”.⁴³⁸ De donde resultaría que el mal (τὸ κακόν) es no ser (οὐκ ὄν) y, por lo tanto, también puede ser entendido como “nada” (οὐδέν), porque quienes se inclinan al mal dejan de ser. Pero esto lo hacen por propia decisión y no por obra del Logos, de manera que no puede considerarse que el mal haya llegado a ser por el Logos:

Así, todos aquellos que participan del que es —los santos participan de Él— serían llamados con razón «los que son». En cuanto a aquellos que han rechazado esta participación del que es, estando privados del que es, ellos se convirtieron en no seres. [...] por este motivo, aquellos que «no son» son «nada», la maldad toda es «nada», porque ella es también «no ser» y por esta razón siendo llamada «nada» ella ha llegado a ser sin el Logos y no es contada entre «todas las cosas».⁴³⁹

Pero para entender adecuadamente el sentido de este versículo de Juan también es necesario aclarar cómo debe ser entendido el término “todo” (πάντα). Aquí Orígenes se referirá directamente a la interpretación ofrecida por Heracleón respecto a Jn 1,3 y expondrá su propia lectura. Desde su punto de vista, es “forzada y sin prueba” la

⁴³⁷ *Clo* II, XIII, 91-92.

⁴³⁸ *Clo* II, XIII, 96.

⁴³⁹ *Clo* II, XIII, 98-99.

explicación que el valentiniano da al pasaje “todo llegó a ser por medio de Él” (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο), entendiendo “todo” (πάντα) como el cosmos y lo que hay en él y excluyendo de “todo” aquello que, según su hipótesis, superaría al cosmos y lo que está contenido en él: el eón (τὸν αἰῶνα) y lo que se encuentra allí contenido. Para lo que, según Orígenes, agrega luego de “y sin Él nada llegó a ser” (Καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν) la expresión, sin apoyo de la Escritura, “de lo que está en el cosmos y la creación” (Τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τῇ κτίσει). Lo que supone excluir de “todo” (πάντων) aquello que Heracleón considera divino (θεῖα) y llamar “todo” sólo a lo que cree que sería propiamente “corruptible” (φθειρόμενα).⁴⁴⁰ Pero Heracleón también ha comprendido a su propio modo “todo llegó a ser por medio Él” (Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο) y ha sostenido que quien se ha servido del Demiurgo (τῷ δημιουργῷ) para la creación del mundo es el Logos, que es aquel no “de quien” (ἀφ' οὗ) o “por quien” (ὕφ' οὗ), sino aquel “por medio de quien” (δι' οὗ) ha llegado a ser el mundo. Por lo que Heracleón no interpreta esta expresión (δι' οὗ) del modo habitual, porque para que se pudiese interpretar el texto como él lo hace sería necesario que estuviera escrito explícitamente que “todo llegó a ser por el Logos a través del Demiurgo” y no, a la inversa, “a través del Demiurgo por el Logos” (ἔδει διὰ τοῦ δημιουργοῦ γεγράφθαι πάντα γεγονέναι ὑπὸ τοῦ λόγου, οὐχὶ δὲ ἀνάπαλιν διὰ τοῦ λόγου ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ) —es decir, él dice que no era el Logos quien creaba movido por otro, sino que era otro quien creaba movido por el Logos—.⁴⁴¹ En cambio, empleando la expresión “por medio de quien” (δι' οὗ) de la manera habitual no queda sin prueba la interpretación, ya que sería evidente por las Escrituras que el creador no fue el servidor del Λόγος para crear el mundo, sino que el Λόγος fue quien sirvió al creador para hacer el mundo:

En efecto, de acuerdo al profeta David: *Dios dijo y ellos fueron, él ordenó y ellos fueron creados*. Porque el Dios no engendrado ordenó al primer nacido de toda criatura y «ellos

⁴⁴⁰ *Clo* II, XIII, 100-101.

⁴⁴¹ *Clo* II, XIV, 103-104: “Heracleón no solamente no apuntala su opinión con ninguna prueba sacada de las divinas Escrituras, sino que parece incluso haber sospechado la verdad y habérsele resistido desvergonzadamente. Él dice en efecto: «No es como si el Logos creara Él mismo con el impulso de otro, de manera que se lo podría comprender por su intermedio, sino que es otro que creaba bajo su impulso». Pero no es momento de probar que el creador no fue servidor del Logos para crear el mundo, sino al contrario que es el Logos quien fue servidor del creador para construir el mundo”.

fueron creados». No solamente el mundo y todo lo que él encierra fueron creados, sino también todo el resto: *los tronos, las dominaciones, los principados, las potencias; porque todo ha sido creado por él y para él y él existe con anterioridad a todas las cosas.*⁴⁴²

Es decir, siguiendo la observación de Eugenio Corsini, la interpretación de Jn 1,3 que hace Heracleón se sustenta en la separación valentiniana, expuesta anteriormente, entre un mundo superior (“Eón”, “Pleroma”, “Grandeza”, “Iglesia Espiritual”, etc.) y un mundo corruptible.⁴⁴³ Por ello en la expresión joánica “todo” (πάντα) Heracleón ve sólo el mundo corpóreo y los elementos materiales que lo componen —el diablo, los espíritus del mal, los hombres sin logos (*hylicos*) y la materia en general—, “todo” aquello que habría sido hecho por el Demiurgo bajo el impulso operativo del Logos. Lo que conlleva que, contradiciendo el significado usual de la expresión, como Orígenes señala, Heracleón interprete la expresión δι' οὗ, con el objeto de justificar la idea de la creación del mundo por un Demiurgo subordinado al Logos.

Luego, en *Clo* XIII, XXV, 147-150 y en otros pasajes, como veremos, Orígenes volverá a discutir extensamente tanto esta idea de un Demiurgo inferior al Λόγος creador del κόσμος.⁴⁴⁴ Porque, desde su punto de vista, el κόσμος entero será una realidad adecuada al plan del Λόγος y en la que Él está presente, como vimos anteriormente, al referirnos a las variantes de Jn 1,26 en *Clo* VI, XXXVIII, 188-189 y al uso del perfecto del verbo ἵστημι (ἔστηκεν) y no del presente (στήκει), para indicar la continuidad de la presencia del Λόγος. En tal sentido, según lo contenido en 1 Cor 4,9 y en el Evangelio de Juan, Orígenes ofrecerá una distinción entre κόσμος entendido como conjunto de los hombres (Jn 1,10; 1,29; 3,16-19; 4,42; 7,4-7; 8,21-24; 12,19-31; 14,17-31; 15,18-19; 16,8-20; 17,14-23; etc.) y κόσμος entendido de modo más amplio, como algo mayor o diferente (Jn 1,10; 7,4; 11,9; 12,19; 13,1; 16,21-28; 17,5-24; 18,20-36; 21,25; etc.). Entendiendo el κόσμος de este modo, como se afirma en Jn 8,12, Cristo también es la luz de la creación (κτίσις), que se encuentra afligida por verse sometida a la vanidad incluso por un tiempo mayor que

⁴⁴² *Clo* II, XIV, 104.

⁴⁴³ Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, ed. por Eugenio Corsini (Torino: UTET, 1968), 231.

⁴⁴⁴ Evidentemente esto se vinculará para Orígenes con el problema mismo de la idea de Dios (uno o múltiple), como ha señalado Sergio Zañartu, “Primogénito de toda creatura (Col 1,15) en el Comentario de Orígenes al Evangelio de Juan”, *Teología y Vida*, Vol. LII (2011): 105-151.

los hombres, porque “el combate del hombre [podría desarrollarse] un gran número de veces” (πολλαπλασίονα τοῦ ἀνθρωπίνου ἀγῶνος) —en mundos sucesivos (περιόδους), pero no idénticos entre sí, ni simultáneos—. ⁴⁴⁵ Esta sujeción va contra la naturaleza de la creación, contra su estado de vida primordial (τὴν προηγουμένην), al que ella retornará “en el momento de la destrucción del cosmos, cuando sea liberada y absuelta de la vanidad de los cuerpos (ἥν ἀπολήψεται ἐλευθερουμένη ἐν τῇ τοῦ κόσμου φθορᾷ καὶ τῆς τῶν σωμάτων ματαιότητος ἀπολυομένη)”. ⁴⁴⁶ Esto supone que, ante las cuatro posibilidades a las que podrían reducirse esta pluralidad de mundos (τοὺς αἰῶνας), con sus respectivos finales y su consecuente apocatástasis —1) una sucesión ilimitada de mundos, con caídas y restauraciones sucesivas para cada uno de estos mundos particulares; 2) una sucesión limitada de mundos, con una única caída y una única restauración sólo al principio y al final de toda la secuencia de mundos; 3) una sucesión limitada de mundos, con una caída y una restauración al principio y al final de toda la secuencia de mundos, pero con una repetición infinita de tal secuencia completa; 4) una sucesión limitada de mundos, con una caída y una restauración al principio y al final de toda la secuencia de mundos, pero con caídas y restauraciones también para cada uno de los mundos particulares—, ⁴⁴⁷ Orígenes se inclinaría por una sucesión limitada de mundos. Porque de las cuatro posibilidades mencionadas, evidentemente sólo la segunda y la cuarta, en la medida en que asumen la unicidad y la finalidad propias del proceso escatológico, se aproximan a la visión cristiana de la historia cósmica —la primera y tercera posibilidad, en cambio, se aproximan más a las concepciones cíclicas no cristianas que el alejandrino rechaza

⁴⁴⁵ Se trataría aquí de la idea de la sucesión o periodicidad de diversos mundos, tal como se observa en *Prin* II, 1, 3; II, 3, 1; II, 3, 4; III, 5, 3; o en *CC* IV, 12: περιόδους κατακλυσμοὶ ἢ ἐκπυρώσεις (cataclismos y conflagraciones periódicas). Al respecto, leemos en *Prin* II, 3, 3: “Pues, si la naturaleza corpórea será abolida, parecerá ser necesario que nuevamente, por segunda vez, sea restablecida y creada, ya que parece posible que las naturalezas racionales, a las que nunca se les quita la facultad del libre albedrío, puedan nuevamente someterse a algunos impulsos. Esto [sucede] por concesión divina para que si obtuvieran un estado siempre inmóvil no desconozcan que ellos, por la gracia de Dios y no por su virtud, han sido establecidos en aquel final bienaventurado. Por estos movimientos sin duda se prolongará nuevamente la variedad y la diversidad de los cuerpos, de la que el mundo siempre está provisto, y el mundo no podrá nunca no estar constituido de variedad y diversidad, lo que en ningún caso puede suceder sin materia corporal”.

⁴⁴⁶ *Clo* I, XXVI, 178. En la expresión de Orígenes sobre la vanidad de los cuerpos (σωμάτων ματαιότητος) podríamos ver nuevamente el problema de la permanencia de la corporeidad.

⁴⁴⁷ Es decir: 1) una serie infinita de mundos; 2) una serie finita de mundos; 3) una serie finita de mundos contenida a su vez en una serie infinita mayor; 4) una serie finita de mundos contenida a su vez en una serie finita mayor.

Se observa entonces que Orígenes reconoce los diversos usos de la noción de κόσμος —el término aparece 27 veces en el *Comentario al Evangelio de Juan*: 4 veces en el libro I, 1 vez en el libro II, 1 vez en el libro V, 8 veces en el libro VI, 1 vez en el libro X, 1 vez en el libro XIII, 7 veces en el libro XIX, 2 veces en el libro XXVIII, 2 veces en el libro XXXII— y utiliza el término en sus múltiples sentidos:⁴⁴⁹ como mundo inteligible (νοητὸς κόσμος),⁴⁵⁰ como mundo sensible (αἰσθητὸν κόσμος),⁴⁵¹ como lugar terreno (περίγειος τόπος)⁴⁵² en que viven los seres humanos o como conjunto de toda la realidad (σύστημα)⁴⁵³. Y también encontramos en Orígenes el término κόσμος entendido como αἰών, es decir, como los mundos (τοὺς αἰῶνας) en cuanto a su duración temporal (*saeculum*).⁴⁵⁴ Este modo de utilizar la noción de cosmos es el que tal vez supone algunas de las mayores dificultades de interpretación, puesto que se relaciona directamente con el problema de la sucesión de los eones y sus consecuencias escatológicas. Asimismo, estos usos se podrían considerar vinculados, en mayor o menor medida, a la idea de Cristo como cosmos⁴⁵⁵ o de Iglesia como cosmos⁴⁵⁶ —que remitiría parcialmente a la equiparación estoica entre πόλις y κόσμος—,⁴⁵⁷ ambas referidas a la concepción del cosmos como un todo o conjunto de partes inteligible o sensible. En cualquier caso, cabe notar que en muchas

⁴⁴⁸ Ver Андрей Серёгин, *Гипотеза множественности миров в трактате Оригена “О началах”* (Москва: ИФРАН, 2005), 27-37. [Andrei Seregin, *La hipótesis de la pluralidad de mundos en el tratado de Orígenes “Sobre los principios”* (Moscu: IPhRAS Press, 2005)].

⁴⁴⁹ Como ya señalamos, también a partir del contexto de la filosofía estoica y platónica de su época. Ver H. Cornélis, “Les fondements cosmologiques de l’eschatologie d’Origène”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 43, N°1 (1959): 32-80.

⁴⁵⁰ *Clo* XIX, XXII, 146: “Además del mundo visible y sensible, que consta de cielo y tierra, o de cielos y tierra, hay otro mundo en el que viven los seres que no se ven y todo ello es mundo invisible, mundo que no se ve y mundo inteligible. Con su vista y hermosura gozarán los puros de corazón, preparados mediante su contemplación para ver a Dios, como Dios puede ser visto”.

⁴⁵¹ Ibid.

⁴⁵² *Clo* II, XXIX, 176.

⁴⁵³ *Clo* I, XV, 87.

⁴⁵⁴ *Hler* XII, 10. Para el texto griego de esta obra ver Origène, *Homélies sur Jérémie*, ed. Pierre Husson y Pierre Nautin (Paris: Les Editions Du Cerf, 1976-1977). Sobre el problema de la relación entre cosmos y temporalidad ver Panayiotis Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology of Time* (Leiden: Brill, 2006).

⁴⁵⁵ *Clo* XIX, XXII, 147. Aquí se encuentra también el fundamento de la crítica origeniana al acosmismo de Marción y otros.

⁴⁵⁶ *Clo* VI, LIX, 301.

⁴⁵⁷ Sobre las características generales del vínculo entre κόσμος y πόλις en el pensamiento estoico ver Marcelo Boeri, “Cosmópolis estoica, ley natural y la transformación de las ideas políticas en Grecia”, *Deus Mortalis* 3 (2004): 159-201.

ocasiones los diversos sentidos del término κόσμος se encuentran caracterizados por un cierto aspecto espacial, por el lugar (τόπος) específico que ocupa una realidad en una orientación vertical (realidad superior o realidad inferior) y por la mayor o menor amplitud de esa realidad (parte o conjunto de la creación).⁴⁵⁸ Pero en ningún momento Orígenes le adjudica al término un sentido intrínsecamente negativo o contrario al propósito último del Logos salvador de Dios.

Así, aunque Orígenes interpretaría el κόσμος también como el νοητὸς κόσμος, retomando en cierto modo una distinción platónica, no se tratará del uso más frecuente en su exégesis del evangelio, ni tendrá exactamente las mismas características que en el platonismo.⁴⁵⁹ Una de las principales discusiones de Orígenes sobre la expresión y las ideas asociadas con ella será, como veremos, en la interpretación de Juan 8,23 (*Clo* XIX, XX, 127 - XXII, 150), donde se incluyen dos pares de ideas contrastadas: “de abajo” y “de arriba”, y “de este mundo” y “no de este mundo” —a lo que se podría añadir también “de la tierra” y “del cielo”, según Jn 3,31—. “Abajo” (τῶν κάτω) y “arriba” (τῶν ἄνω) se usan metafóricamente para referirse a la naturaleza de las creencias de un hombre, mientras que el contraste en términos del κόσμος es más bien entre los mundos visible e invisible —lo que encontrará cierta corroboración adicional en el uso de la palabra καταβολή de la creación en Jn 17,24—. Este mundo es un κόσμος en virtud del λόγος y de la Sabiduría con la que se ordena su materia básica, Cristo es el Λόγος y la sabiduría mediante la cual se hicieron todas las cosas —en este sentido, por tanto, se le podría identificar con el νοητὸς κόσμος—.⁴⁶⁰ Pero Orígenes diferencia su posición de la de los valentinianos no sólo por su insistencia en que todos los hombres pueden cambiar de abajo hacia arriba, pueden elegir ser de este mundo a no ser más de este mundo, sino también porque no considera el mundo superior como algo separado (*separatus*) y aislado (*longeque divisus*) del mundo terrenal. Al comentar el mismo texto de Juan en *Sobre los principios*, distinguirá explícitamente entre el νοητὸς κόσμος de la creencia cristiana y el de los platónicos. Este último, dirá, es un mundo imaginario y carece de la cualidad esencial de la realidad. La hipótesis origeniana es que el νοητὸς

⁴⁵⁸ Las características de lo que se consideraría “superior” e “inferior” se tratan extensamente en *Clo* XIX, XX-XXII, 127-150. Ver también *Prin* II, 3, 6.

⁴⁵⁹ Ver Wiles, *The Spiritual Gospel...*, 76-77.

⁴⁶⁰ *Clo* XIX, 20-2.

κόσμος, si bien es superior, debe concebirse como contenido dentro de los límites del mundo. El κόσμος contiene ambos aspectos y no hay propiamente una división entre dos realidades diferentes o, en términos valentinianos, entre una realidad pleromática y una realidad extrapleromática:

Por ello advertimos que para nosotros es difícil una descripción de este mundo, para no ofrecer a nadie la ocasión de entender de tal modo que suponga que nosotros afirmamos aquellas imágenes que los griegos llaman ἰδέας [ideas]. Ciertamente, es ajeno a nuestras maneras de pensar afirmar un mundo incorpóreo, que tenga consistencia solo en la fantasía de la mente y en lo escurridizo de los pensamientos; y no veo cómo podrán afirmar que el Salvador está allí, o que allí irán los santos. En todo caso, no hay duda de que es indicado por el Salvador algo más glorioso y espléndido que este mundo presente, hacia el cual estimula e incita a los que creen en él. Pero si acaso ese mundo que [el Salvador] quiere indicar está separado y muy aislado de este [*separatus ab hoc sit aliquis longeque divisus*], por el lugar, la cualidad y la gloria, o si lo supera por gloria y cualidad, pero está encerrado dentro del perímetro de este mundo, lo que me parece más verosímil, es muy incierto y, según mi opinión, incluso es inusitado para los pensamientos y la mente humana.⁴⁶¹

De ahí que este otro mundo todavía posea alguna referencia espacial, como señalamos, que dejaría claro que no se trata de una realidad de carácter puramente imaginaria como en el caso de platónicos y valentinianos. En este sentido, por importante que pueda ser, el contraste entre νοητὸς κόσμος y αἰσθητὸν κόσμος no es el que predomina en Orígenes cuando aborda la gran mayoría de las referencias evangélicas al κόσμος. Hay otros sentidos que resultan más frecuentes, como el que se refiere al contraste entre κόσμος como la estructura completa del cielo y la tierra, por un lado, y κόσμος como la existencia de los hombres en la tierra, por el otro. Este segundo sentido es especialmente característico del uso joánico, como vimos, y

⁴⁶¹ *Prin* II, 3, 6. Las interpolaciones “[ideas]” y “[el Salvador]” pertenecen a la traducción. Y en *Clo* I, XXV, 161, leemos: “El Salvador en cambio, es la luz del mundo inteligible, que ilumina a los seres dotados de logos y que tienen una función rectora para que su inteligencia vea lo que les pertenece ver. Yo digo, en efecto, que Él es [luz] de las almas dotadas de logos que viven en el mundo sensible y de todas las [criaturas] que por otra parte llenan el mundo, ese mundo del que el Salvador nos enseña que forma parte, siendo sin duda el elemento dirigente [ἡγεμονικός] y más importante y si se puede decir, el sol que crea el gran día del Señor”. Las interpolaciones “[luz]” y “[criaturas]” pertenecen a la traducción. Ver también *CC* VI, 4.

Orígenes lo reconoce claramente.⁴⁶²

Por esta razón señala que Cristo también es la luz de todos los hombres (πάντα ἄνθρωπον), como se afirma a su vez en Jn 1,9. Luz que no se restringe sólo a algunos elegidos por su naturaleza (φύσει), como pensaría Heracleón, sino que se extiende a todos aquellos que reciben la luz de Cristo.⁴⁶³ Es decir, la luz de Cristo, con la consecuente filiación divina, no alcanza sólo a aquellos escogidos que poseen una naturaleza ontológica superior, sino que se trata de una filiación adoptiva (υιοθεσία) dirigida a todos los hombres:

Algunos entienden que los hombres que han sido auténticamente enseñados por Jesús son superiores a las otras criaturas, según unos, ellos son así por naturaleza, según otros, de acuerdo a su línea de conducta caracterizada por un combate muy duro.⁴⁶⁴

Así pues, quienes están en la ignorancia, la incredulidad y los pecados pueden llegar a la incorruptibilidad si cambian, ya que les es posible cambiar, porque ser “de abajo” (τῶν κάτω), como se dice en Jn 8,23, no significa solamente ser de la tierra (τῆς γῆς) o del mundo (τοῦ κόσμου), sino que se refiere también a aquello que no es espiritual, invisible e incorpóreo.⁴⁶⁵ De manera que, siendo del mundo (τοῦ κόσμου) también se puede llegar a ser “de arriba” (τῶν ἄνω) o, en palabras de Orígenes, “es posible ciertamente que quien es de abajo, de este mundo y de la tierra, se transforme y llegue a ser «de arriba», no más de este mundo, extraño a este mundo, sino «del cielo»”.⁴⁶⁶ Porque la totalidad del mundo (ὅλος οὖν ὁ κόσμος) se encuentra “abajo” debido a la caída (καταβολή) y no debido a que el mundo y los hombres como tales hayan sido creados ya en esta condición.⁴⁶⁷ En este sentido, creemos que el siguiente

⁴⁶² CC VI, 59.

⁴⁶³ *Clo* XX, XX, 170: “Pero ahora es evidente que él afirma que, ciertos hombres eran de la substancia del diablo, siendo como lo piensan sus discípulos, de una substancia diferente a quienes ellos llaman psíquicos o espirituales”.

⁴⁶⁴ *Clo* I, XXVI, 172.

⁴⁶⁵ *Clo* XIX, XX, 131: “Sin embargo la noción «de abajo» difiere de la «de tierra». Pues así como la expresión «abajo» es entendida en referencia a un lugar, de la misma manera puede ser entendido en relación a doctrinas y a una manera de pensar, y cualquiera que use tales doctrinas y tal manera de pensar, que son de abajo, es «de abajo»”.

⁴⁶⁶ *Clo* XIX, XX, 135.

⁴⁶⁷ Sobre la noción de καταβολή —καταβολῆς κόσμου en Jn 17,24, también en Mt 13,25; 25,34; Lc 11,50; Ef 4,1; Heb 4,3; 9,26; 1 Pe 1,20; Ap 13,8; 17,8—, como descenso de lo superior a lo inferior: κατά (hacia abajo) βολή (lanzamiento), ver también *Prin* III, 5, 4.

pasaje de Orígenes sintetiza de forma inmejorable cuanto expusimos hasta aquí acerca de la naturaleza del cosmos y su creación:

En efecto, es necesario escuchar no de una forma casual las palabras *antes de la caída del mundo*, ya que deliberadamente los escritores santos han acuñado para una concepción de este tipo el término caída y ciertamente ellos hubieran podido decir «antes de la creación del mundo» y no utilizar el término «caída». Por lo tanto el mundo en su totalidad y lo que está en él, están incluidos en la caída. De la caída del mundo entero, surgen los auténticos discípulos de Jesús que Él ha elegido del mundo, para que, tomando su cruz y siguiéndole, no sean más del mundo.⁴⁶⁸

Así, evidentemente, Orígenes rechazará tanto una separación esencial en todo lo que ha llegado a ser (ἐγένετο) por medio del Λόγος, como también una separación entre diferentes naturalezas de los hombres.⁴⁶⁹ Entendiendo que, de lo contrario, no sólo se supone una separación entre dos mundos —entre una realidad pleromática y una realidad extrapleromática— y una diferencia de origen entre los seres humanos —aquellos procedentes del Dios verdadero y aquellos procedentes del Demiurgo entendido como un dios falso—, sino que también se pone en riesgo la idea de libertad entendida tanto como αὐτεξούσιον (libre arbitrio) o como ἐλευθερία (resultado del perfeccionamiento) y se afirma una separación para la que no encontraría sustento en las Escrituras. En la detallada exégesis de Jn 4,13-42, acerca de Jesús y la samaritana, se puede observar un extenso ejemplo del modo en que Orígenes se opone a Heracleón en este sentido.⁴⁷⁰ Para Heracleón la mujer samaritana representa a los espirituales —que conservan intacto el potencial para ser redimidos por el Salvador, a pesar de haber descendido al mundo material—, el pozo de agua de Jacob simboliza el mundo material y la ley y el agua viva que Jesús ofrece simboliza el conocimiento gnóstico que tiene el poder de liberar a los espirituales de

⁴⁶⁸ *Clo* XIX, XXII, 149-150.

⁴⁶⁹ Rius-Camps, *El dinamismo trinitario...*, 387-394, resume la refutación origeniana de la doctrina sobre las diversas naturalezas según Heracleón en tres modos de argumentar: la refutación escriturística, la refutación a partir de las contradicciones internas de la exégesis de Heracleón y la refutación filosófica (relativa al concepto de sustancia y consubstancialidad). A continuación intentaremos exponer cómo procede Orígenes al respecto.

⁴⁷⁰ Al respecto ver Jean-Michel Paffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène. Commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains* (Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1985).

su esclavitud en el mundo material. Mientras que, para Orígenes, en cambio, el agua viva que Jesús ofrece no es sólo para un grupo específico de hombres, sino que está destinada a todos —puesto que la salvación no depende de un conocimiento secreto, sino de la fe y el arrepentimiento—, el pozo de Jacob representa la ley y las enseñanzas de los profetas en cuanto introducción a la verdad y el agua viva que Jesús ofrece representa la gracia y la revelación divina que es accesible para todo el que la busque. De manera que, para Orígenes, el pasaje no describe una distinción radical entre lo material y lo espiritual o entre la naturaleza de unos hombres y la de otros, sino un llamado a todos los seres humanos a participar en la vida divina a través de la fe y del conocimiento de Cristo. Por ello también dirá luego, refiriéndose al problema de la filiación de los judíos y a la interpretación de Jn 8,44 por Heracleón:

Nosotros podríamos responderle, sin embargo, que si no es por naturaleza, sino por mérito, el que algunos sean llamados hijos de la gehenna, de las tinieblas, de la anarquía (en efecto, éstas cosas son causa de corrupción y de destrucción, más que de formación), ¿cómo es que dice Pablo en alguna parte: *Éramos por naturaleza hijos de ira, como los demás* [Ef 2,3]. Que nos expliquen cómo esta ira, de la que éramos hijos, no acarrea destrucción y corrupción por sí misma. [...] ¡Cuánto mejor es declarar hijos del diablo, a todos aquellos que han llegado a ser tales por realizar las obras del diablo, y no llamarlos hijos del diablo, a causa de su sustancia y de su constitución, independientemente de sus obras!⁴⁷¹

Orígenes encuentra una excesiva artificiosidad (διαστέλλεται)⁴⁷² en el modo en que Heracleón entiende la filiación, porque al referirse a algunos hombres (τοὺς χοϊκοὺς) el mal depende de la naturaleza misma de los hombres, pero al referirse a otros hombres (τοὺς ψυχικοὺς) el mal depende de sus obras.⁴⁷³ Tal distinción resulta innecesaria para Orígenes, porque bastaría con entender en todos los casos que el mal

⁴⁷¹ *Clo* XX, XXIV, 216-219.

⁴⁷² Sobre el uso de este término en Orígenes como sinónimo de ornamento o sutileza retórica, ver nota complementaria número XII en Origène, *Commentaire sur saint Jean*, Tome IV, ed. Cécile Blanc (Paris: Les Editions Du Cerf, 1966-1992), 380-381. Ver también *CC* III, 39.

⁴⁷³ Sobre el problema de la filiación ver Patricio de Navascués Benlloch, “Hombres y Filiaciones en el Pensamiento Valentiniano”, en *Filiación. Cultura pagana, Religión de Israel, Orígenes del cristianismo*, ed. por Juan José Ayán Calvo, Patricio de Navascués Benlloch y Manuel Aroztegui Esnaola (Madrid: Trotta, 2005), 353-369.

y la filiación son resultado sólo de las obras de los hombres y no de su naturaleza superior o inferior.⁴⁷⁴ Más aún si consideramos que es muy difícil pretender que los mismos tipos de imaginaciones, asentimientos, pensamientos y recuerdos, se produzcan en seres de sustancias o constituciones (κατασκευή) diferentes —por lo que cabría preguntarse si tales cambios casi idénticos en las facultades del alma pueden producirse en sustancias diferentes o si son casi idénticos debido a que los ha sufrido un mismo tipo de sustancia—.⁴⁷⁵ Además, si admitimos que el diablo —como padre de aquellos que son de su misma sustancia— es de una sustancia diferente, entonces él no sería realmente responsable de su malicia y el único culpable de la maldad sería aquel que lo ha creado y le ha dado la sustancia, lo cual sería absurdo si concebimos un Dios bueno.⁴⁷⁶

Pero también cabe discutir la doctrina de Heracleón según la cual el espíritu (πνεῦμα) supone una misma naturaleza para Dios y para los hombres espirituales.⁴⁷⁷ Porque no se puede pretender consubstanciales la naturaleza inengendrada y plenamente bienaventurada de Dios y la naturaleza de aquellos que han caído: todo lo que es consubstancial (ὁμοούσιος) puede compartir los mismos atributos, por lo que si la naturaleza de los hombres espirituales pudo caer esto supone que Dios también puede caer y tal posibilidad implica una negación de la naturaleza misma de Dios.⁴⁷⁸

⁴⁷⁴ *Clo* XX, XXIV, 211.

⁴⁷⁵ *Clo* XX, XXIV, 203-207. El término “constitución” (κατασκευή), muy frecuente en Orígenes (*Clo* II, IV, 40; *Clo* VI, LV, 306; *Clo* X, XXXVIII, 259; XIII, X, 63; *Clo* XX, XV, 127; *Clo* XX, XXIV, 219; *Clo* XX, XXXIII, 291; *Clo* XXVIII, I, 4; *Clo* XXVIII, I, 6; *Clo* XXVIII, XXII, 190; *CC*, VI, 76; etc.), se refiere en general a aquello de lo que algo está hecho. Ver nota 2 en Origène, *Commentaire sur saint Jean*, Tome IV, ed. Cécile Blanc (Paris: Les Editions Du Cerf, 1982), 210.

⁴⁷⁶ *Clo* XX, XXIV, 202. Un poco antes, en *Clo* XX, XXIII, 199-200, dirá Orígenes: “Pero en este punto [Heracleón] parece estar en la misma actitud que quien afirma que una es la sustancia del ojo que ve mal y otra [distinta] la del que ve bien, una la sustancia del oído que escucha mal y otra la del que escucha bien. De la misma manera que, en estos órganos la sustancia no es diferente, sino que algo que ha sobrevenido es la causa de la mala audición y de la mala visión, así también en cualquier ser, que por naturaleza está dispuesto al Logos, la sustancia que puede seguirlo es la misma, bien ella acepte al Logos o lo rechace”.

⁴⁷⁷ *Clo* II, XXI, 137.

⁴⁷⁸ *Clo* XIII, XXV, 147-150. No obstante, acerca de esto cabe tener en cuenta lo que sostiene, en el contexto de la discusión sobre la exégesis de Jn 4,17-18 (*Clo* XIII, XI, 73-74), Rius-Camps, *El dinamismo trinitario...*, 391: “El segundo modo de argumentar de Orígenes contra la exégesis de Heracleón, consiste en señalar sus *contradicciones internas*, arguyendo a partir del absurdo que se seguiría de admitir que la Samaritana, la naturaleza pneumática o la Pneumática sin más, haya podido pecar o que haya ignorado, a pesar de su condición excelente, quien era el Profeta que hablaba con ella. [...] La disyuntiva formulada por Orígenes sólo es concluyente para quien interprete la fornicación de la Samaritana como una contaminación *real*, según la entiende el propio Alejandrino, ya sea atendiendo al sentido literal, ya a la anagogía. El Valentiniano, en cambio, no solo alegoriza sino que proyecta en el texto joaneos sus propios presupuestos: la contaminación de la Pneumática con

Lo mismo cabe afirmar acerca de la paternidad divina de los espirituales que aman a Cristo y la pertenencia al diablo de quienes lo odian, pues si hubo un tiempo en que Pablo odiaba a Jesús, cuando perseguía a la Iglesia de Dios (Ga 1,13 y Hch 9,4), significa que hubo un tiempo en que Dios no era Padre de Pablo, de modo que Pablo no era hijo de Dios por naturaleza, sino que llegó a ser su hijo.⁴⁷⁹ Así, la filiación divina de quienes aman a Cristo es adquirida y no propia de su constitución natural. A lo que se debe agregar que “no hay nadie que no participe de la simiente de justos” y que todos pueden alcanzar la filiación divina, puesto que todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios.⁴⁸⁰ En este sentido, Orígenes, a partir de Jn 8,37-39, explicará que del mismo modo en que Abrahán llegó a ser Abrahán siendo de la simiente de sus ancestros y no de la suya propia, así también es posible que todos, en virtud del cultivo de las mejores tendencias sembradas en cada uno, lleguen a ser otro Abrahán, sin ser forzosamente de la simiente de Abrahán:

Ahora bien, ninguno ha venido desprovisto de simientes salvadoras y santas y [esto es así], a pesar de que alguno nos quiera confundir alegando sobre este tema el auxilio de Dios, que no rechaza incluso a los más malos que han venido a la vida sin simientes excelentes, y también quisiera confundirnos con el versículo: *Dios puede de estas piedras suscitar hijos de Abrahán*.⁴⁸¹

Dios llega a ser el Padre de un hombre cuando el hombre cumple plenamente los mandamientos de Dios. Por ello, quienes antes no eran hijos del Padre pueden llegar a ser sus hijos adoptivos y así nacer de nuevo a semejanza de Dios.⁴⁸² Esa es la razón

la Materia del mal es solo *externa*, como algo *accidental* que le ha sobrevenido en virtud de la Ignorancia de Dios y del Culto que le es debido. La Ignorancia de Dios es la resultante de su *amorfa* ---congénita a la substancia femenina--- franqueable tan solo mediante la doble formación, esencial y gnóstica, que le impartirá el Salvador. A pesar de ese contacto externo con el Mal, la Pneumática permanece *intacta* [...]”.

⁴⁷⁹ *Clo* XX, XVII, 136-138. Sobre los tipos de paternidad —natural (humana, temporal y material), inteligible (divina, eterna y espiritual) y misteriosa (por la gracia salvífica de la participación en la filiación de Cristo)—, ver Rius-Camps, *El dinamismo trinitario...*, 192-223. Sobre la diferencia entre “ser de” (ἐστίν) y ser “nacido de” (γεννημένος) ver *Clo* XX, XV, 116-122.

⁴⁸⁰ *Clo* XX, III, 14. Acerca de las razones seminales ver Cécile Blanc, introducción al *Commentaire sur saint Jean*, Tome IV, de Origène (Paris: Les Editions Du Cerf, 1982), 7-16. También nota 1 en Origène, *Commento al Vangelo di Giovanni*, ed. por Eugenio Corsini (Torino: UTET, 1968), 602-603.

⁴⁸¹ *Clo* XX, V, 38.

⁴⁸² *Clo* XX, XXXIII, 290: “El hecho de que entre los hombres, absolutamente nadie es desde el origen hijo de Dios, está en efecto manifestado por estas palabras de Pablo, que las dijo también respecto de

por la cual el cumplimiento del mandamiento de amar a los enemigos será el principal modo de convertirse en hijos de Dios: como el Padre hace levantar el sol sobre malos y buenos, de la misma manera cada uno de los hijos de Dios, teniendo el amor como un sol y amando a sus enemigos, lo hacen levantar también sobre los malos, y tal como el Padre hace llover sobre justos e injustos, los santos hacen descender su plegaria como lluvia sobre todos los hombres.⁴⁸³ De igual modo, quienes cometen pecados, aquellos cuyos deseos (ἐπιθυμίας) son propósitos de la materia y la corrupción (φρόνημα ὕλης εἰσὶν καὶ φθορᾶς) —a los cuales se les podría llamar enemigos de Dios—,⁴⁸⁴ no han destruido en ellos la filiación con el diablo, puesto que en todo hijo del diablo los deseos son engendrados a partir de los deseos que el diablo tiene en él:

Nuestra sustancia primordial [ἡ προηγουμένη ὑπόστασις] consiste en ser a imagen del creador; en cambio, la sustancia que proviene de la culpa [αἰτίας], resulta de la plasmación a partir del polvo de la tierra. Si, olvidando de alguna manera nuestra esencia superior, nos sometemos a la plasmación a partir del polvo, incluso en la parte superior [de nosotros mismos], ésta tomará la imagen del terrestre. Si, por el contrario, comprendiendo, lo que ha sido hecho según la imagen y lo que ha sido tomado del polvo de la tierra, nosotros nos volvemos completamente hacia aquel, a imagen [εἰκόνα] del cual hemos nacido, seremos también según la semejanza de Dios [ὁμοίωσιν θεοῦ], luego de haber abandonado todo apego a la materia y a los cuerpos, e incluso también a determinados seres que son según la semejanza.⁴⁸⁵

él mismo: *Nosotros éramos por naturaleza hijos de la ira [...]*”.

⁴⁸³ *Clo* XX, XVII, 140-151.

⁴⁸⁴ *Clo* XX, XXII, 176. Luego, en *Clo* XX, XXII, 184, resultará más clara la naturaleza neutra del deseo y el motivo de su vinculación con el mal: “Ahora bien, las Divinas Escrituras colocan el deseo entre las realidades neutras, no conociendo la precisión de los significados entre los griegos, quienes habituados a hacer este tipo de distinciones, llaman voluntad a lo que es honorable, definiéndolo como un apetito razonable, y deseo a lo que es vil, porque según ellos es un apetito irracional o un apetito excesivo. Es necesario decir que [para las Divinas Escrituras] cada naturaleza creada quiere realizar los deseos de su propio padre, así como cada una hace también las obras de su propio padre. Uno es el primer padre santo e inengendrado —éste es Dios—, y el otro el primer padre malvado, que no deriva de ningún otro padre, porque no es padre el que ha hecho subsistir el mal en él, sino que es el hecho de haberse apartado de Dios, lo que ha engendrado el mal”.

⁴⁸⁵ *Clo* XX, XXII, 182-183. La interpolación “[de nosotros mismos]” pertenece a la traducción. No obstante, Orígenes también será cauto a propósito de esto, como veremos en *Clo* XX, XXIII, 201: “En qué consiste la diferencia entre los hombres que siguen al Logos y los que no lo siguen, no estaríamos en condición de decirlo, incluso si después de haber comprendido las palabras, uno haya elegido adherirse a lo que se ha dicho y otro lo rechace”. Es decir, la causa última por la cual unos hombres

Como puede observarse, si bien Orígenes rechaza la separación de naturalezas entre los hombres, también distinguirá entre diferentes tipos de hombre en orden de su perfeccionamiento espiritual: simples (ἀπλούστερος), avanzados (ἀναβεβηκώς) y perfectos (τέλειος). Porque quienes reciben los mandamientos de Dios y con ellos su luz, reciben la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios, pero aún deben seguir un arduo camino espiritual para escuchar toda la palabra de Dios, para comprenderla y alcanzar así el suficiente discernimiento de las realidades espirituales, llegando a ser efectivamente hijos adoptivos de Dios en virtud de ello. Quienes no se esfuerzan en ello, no llegan a ser propiamente hijos de Dios, porque no comprenden el significado de sus palabras y no las escuchan en verdad, por lo que permanecen en el estado que precede al de los hijos de Dios, el estado de quienes solamente han creído como esclavos sin conocimiento, porque no se han esforzado por avanzar y adelantar (προβῆναι καὶ προκόψαι) para recibir plenamente el espíritu de adopción divina.⁴⁸⁶

Según esto resulta evidente que, por un lado, la constitución natural del ser humano a imagen y semejanza de Dios es la misma en todos, y que, por otro lado, ella se caracteriza por ser libre y dinámica —lo que supondrá ciertas diferencias (no substanciales) entre los hombres—. Pues Orígenes realiza una clara afirmación del libre albedrío (αὐτεξούσιον) como capacidad de autodeterminación propia de los seres racionales (*Prin* III, 1, 1 - III, 1, 24), asociada con la idea de libertad (ἐλευθερία) como resultado del perfeccionamiento espiritual.⁴⁸⁷ De ahí que pueda darse un mayor o menor apego a la materia terrenal, al polvo de la tierra (χοῦ τῇ γῆς),

deciden acercarse a Dios y otros alejarse permanece envuelta en misterio. Ver también *Clo* XIII, XLII, 274-278.

⁴⁸⁶ *Clo* XX, XXXIII, 288-289. En toda esta sección Orígenes será muy claro acerca de esta diferencia entre los hombres según su perfeccionamiento espiritual y su comprensión de la palabra de Dios, como vemos en *Clo* XX, XXXIII, 295-297: “En efecto, si tomamos el verbo «escuchar» en el sentido de una simple adhesión, los psíquicos que creen por un tiempo serán también de Dios, puesto que reciben del Logos el testimonio de los que creen por un momento. [...] Si nosotros tomamos la expresión «escucha» en el sentido de penetrar y comprender, que nos muestren a alguien que escuche todas las palabras del Nuevo Testamento para que nosotros lo declaremos hijo de Dios, si es que su interpretación de los escritos sagrados no admite ninguna refutación. En cuanto a nosotros, dado que hemos mostrado a quien ya es hijo de Dios, como alguien grande y admirable, no se nos acusará de haber entendido de una manera indigna a aquellos que son hijos de Dios según las palabras: *El que es de Dios escucha las palabras de Dios*”.

⁴⁸⁷ *CRm* VI, 3. Ver Lorenzo Perrone, “Libero arbitrio”, en *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. por (Roma: Città Nuova, 2000), 237-243.

o una mayor o menor comprensión de la palabra divina, lo que conduce al alma hacia la vida espiritual o hacia la sola corporeidad. Orígenes señalará que es precisamente por esto que Cristo también puede ser llamado “espada acerada”, porque la palabra de Dios, que “está viva, es eficaz, más afilada que una espada con dos filos, ya que ella penetra hasta la división del alma y del espíritu”, no vino a traer paz sobre la tierra sino una espada (Mt 10,34) para cortar la amistad perjudicial del alma y del cuerpo, para que el alma entregada al espíritu se haga amiga de Dios.⁴⁸⁸ Lo que significa que el alma, como se observa en las últimas páginas del libro I del comentario, recupere gradualmente la plenitud de su λόγος, dado que Cristo es el Λόγος —el λόγος que se encuentra en cada uno de los seres dotados del mismo procede del Λόγος en sentido propio, como fuente (πηγῆς) de todo λόγος—⁴⁸⁹ que puede quitar cuanto está privado de razón a los hombres que participan de Él y hacerlos seres verdaderamente dotados de λόγος.⁴⁹⁰

Así, siguiendo a Henri Crouzel, podríamos decir que la inmortalidad del alma forma parte de la naturaleza misma de todos los seres racionales y es inherente a su creación, ligada a la participación en la imagen de Dios.⁴⁹¹ Tal carácter natural y universal de la inmortalidad es defendido por Orígenes contra Heracleón, que la niega, porque si el alma fuese mortal y corruptible no podría recibir la inmortalidad y la incorruptibilidad: para poseerlas debe tenerlas de algún modo en su sustancia misma —que es simple y no compuesta de sustancia y cualidades como el cuerpo—.

⁴⁸⁸ *Clo* I, XXXII, 229.

⁴⁸⁹ *Clo* II, II, 13-15. Así, poco después, en *Clo* II, III, 20-21, dirá: “El Logos que está en cada uno de los seres dotados de logos, tiene con el Logos que permanece en el principio con Dios, que es el Logos Dios, las mismas relaciones que el Dios Logos tiene con Dios. Porque lo que el Padre, Dios mismo y verdadero Dios, es con respecto a su imagen y a las imágenes de su imagen —se dice en efecto que los hombres son según la imagen y no imágenes—, el Logos mismo lo es con respecto al logos que está en cada [criatura]. Porque uno y otro tienen la función de fuente: el Padre de la divinidad, el Hijo del Logos. Lo mismo, en efecto, que hay muchos dioses, pero nosotros no tenemos más que un solo Dios, el Padre, y que hay muchos señores, pero nosotros no tenemos más que un solo Señor, Jesucristo, así también hay muchos logos, pero nosotros oramos para poseer el Logos que estaba en el principio con el Padre, el Dios Logos”. Y en *Clo* II, XV, 109: “El Logos inherente a la naturaleza de los seres dotados de logos es como un maestro inseparable de su alumno: siempre él sugiere lo que es necesario hacer, incluso si nosotros no tenemos en cuenta sus órdenes, si nosotros nos entregamos a los placeres y si dejamos de lado sus excelentes consejos”. Ver también Henryk Pietras, “Dio d’Elezione (Cio 2, 24)”, en *Il Commento a Giovanni di Origenes: il testo e il suo contesto. Atti del’ VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la tradizione Alessandrina*, ed. por Emanuela Prinzivalli (Villa Verucchio: Pazzini, 2005), 441-448.

⁴⁹⁰ *Clo* I, XXXVII, 267-268. Por ello para Orígenes es tan importante atender al nombre de Λόγος entre los múltiples nombres que recibe Cristo, tal como afirma en *Clo* I, XXXVI, 266 o en *Clo* II, I, 4.

⁴⁹¹ Crouzel, *Orígenes...*, 335-336. Ver *Clo* XIII, LXI, 428-430.

Asimismo, contra lo que habitualmente se afirma acerca del cuerpo como vestidura del alma, Orígenes llamará al alma vestidura del cuerpo, pues en la resurrección el alma “revestirá” al cuerpo de las cualidades de inmortalidad e incorruptibilidad que pertenecen a la naturaleza del alma. De este modo, el cuerpo mortal no cambiará de sustancia, pero sí de cualidad, dado que puede ser “revestido” de inmortalidad y de incorruptibilidad como cualidades que se sobreañaden a su sustancia. Pero la conservación de la plena inmortalidad del alma dependerá del rechazo del pecado, pues Orígenes —a partir, por un lado, de la distinción estoica entre lo indiferente, lo malo y lo bueno, y, por otro lado, de la doctrina platónica que sólo admite como males o bienes los referidos al alma—, concibe la idea de tres tipos de muerte, la muerte común del cuerpo o muerte “indiferente” (τοὺς ἀπαλλαγέντας τοῦ σώματος ἀποτεθνάναι), la muerte del pecado que es la que afecta al alma o muerte “mala” (ἀποθνήσκει τις τῷ Θεῷ) y la muerte al pecado o muerte “buena” (ἀπέθανεν τῇ ἁμαρτίᾳ), que es la que otorga su plenitud al alma por su participación en las realidades inteligibles y divinas.⁴⁹²

Esta dinamicidad de la realidad humana (y cósmica), desde nuestro punto de vista, explica la dificultad para determinar con toda claridad las relaciones entre ψυχή, νοῦς y πνεῦμα, al igual que la dificultad para establecer si la antropología origeniana es de carácter dual —distinguiendo principalmente entre cuerpo material y alma— o bien tripartita —distinguiendo entre cuerpo, alma y espíritu, o entre cuerpo, alma superior y alma inferior—. ⁴⁹³ Tal como se observa también en el “tratado sobre el alma” de *Sobre los principios*, II, 8-9, el interrogante acerca de si el alma puede ser una sustancia imperfecta por naturaleza o por efecto de su caída, se responde a través de la idea del movimiento del alma libre, creada y mutable por naturaleza, hacia Dios o hacia el pecado.⁴⁹⁴ De modo que la descripción de la caída de los seres intelectuales o racionales (λογικοί ο νόες), de la adquisición de sus cuerpos terrenales (σάρξ) y de su

⁴⁹² Crouzel, *Orígenes...*, 330-331. Ver *Dial* 24-27.

⁴⁹³ Sobre estas dificultades ver, por ejemplo, Giulia Sfameni Gasparro, “Anima”, en *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. por Adele Monaci Castagno (Roma: Città Nuova, 2000), 392-396.

⁴⁹⁴ *Prin* II, 8, 3: “A partir de todo esto, parece que se demuestra que la mente [νοῦς], decayendo de su estado y de su dignidad, se volvió y comenzó a ser llamada “alma”, la que, si fuera renovada y corregida, vuelve a ser νοῦς, es decir, mente”. Por ello el alma se concibe como un enfriamiento de la criatura racional, siguiendo una etimología de ψυχή que remitiría a ψυχρός (frío) y que ya estaba presente en Aristóteles (*De anima* 1, 2), en Filón (*Somn.* 1, 30) y en Tertuliano (*De anima*, 27, 5).

retorno a la vida espiritual sería la estructura general cosmológico-antropológica que fundamenta la dinamicidad tanto de la naturaleza humana como del propio cosmos:

Ahora bien, puesto que estas naturalezas racionales (que dijimos que fueron hechas al inicio), fueron hechas en circunstancias que antes no eran, por esto mismo, porque no eran y comenzaron a ser, por necesidad se establecieron cambiantes y mutables, porque toda aquella virtud que residía en la sustancia de ellas no estaba por naturaleza, sino producida por beneficio del Creador. Luego, el hecho de ser no les pertenece como propio y eterno, sino como dado por Dios, pues no siempre estuvo, y todo lo que ha sido dado también se puede quitar o perder. Ahora bien, la causa del alejamiento consistirá en el hecho que el movimiento de las criaturas racionales [νόες] no es orientado de modo recto e íntegro, pues el creador ha concedido movimientos voluntarios y libres a las mentes creadas por Él, sin duda para que el bien que hay en ellas llegue a ser propio, en cuanto fuera custodiado con la propia voluntad. Pero la desidia y la pereza para custodiar el bien, y la aversión y la negligencia respecto de lo mejor, dio inicio a la pérdida del bien. Sin embargo la pérdida del bien no es otra cosa que volverse al mal, pues el mal ciertamente es carencia de bien. Por ello sucede que en la medida que alguien se alejara del bien, en la misma medida, caería al mal. Por lo cual, sin duda, en virtud de sus movimientos, cada mente descuidando en mayor o menor medida el bien era arrastrada a lo contrario del bien, es decir, al mal. Al parecer, a partir de esto el Creador de todo ha acogido ciertos gérmenes y causas de la variedad y la diversidad de manera de crear un mundo variado y diverso, de acuerdo a la diversidad de los *noés*, es decir, de las criaturas racionales.⁴⁹⁵

Por tanto, la distinción entre los hombres tendría origen tanto en sus obras como en su simiente espiritual —simiente determinada por las características generales de su caída—. Se trataría de una distinción dinámica que no se reducirá exclusivamente al plano de la vida terrenal, sino que se inscribiría también en el conjunto del cosmos y

⁴⁹⁵ *Prin* II, 9, 2. En el modo “gnóstico” o valentiniano de considerar la caída se observaría la cosmovisión griega: la caída es una ὕβρις. El mal es resultado de la desmesura. El amor no puede lo imposible. Pero Orígenes no ve la caída en el salto o la desmesura, sino más bien en el extremo contrario, en la paralización transitoria del movimiento del amor y del conocimiento, en esa limitación desanimada que introduce una rigidez fría y que es principio de muerte, esa debilidad o enfriamiento que será constitutiva también del alma como el límite que debe traspasar para vivir. Orígenes es griego, pero también es cristiano: la caída es la ὕβρις del límite. El mal se encuentra en una carencia. El amor puede lo imposible. En ambos casos se trataría, no obstante, de un modo de evitar o abandonar el movimiento de conocimiento y amor. Entre los gnósticos por su realización desmesurada y en Orígenes por la renuncia.

respondería a su ordenamiento por la providencia.⁴⁹⁶ Es decir, en el marco de su naturaleza común, habría una doble diferencia entre los hombres: por un lado, la que es consecuencia del nivel de alejamiento de Dios por la caída y, por otro lado, la que es consecuencia del nivel de esfuerzo en el perfeccionamiento espiritual. Posteriormente mostraremos la importancia de ello especialmente para la fundamentación de la autoridad (ἐξουσίαν) espiritual entre los hombres y sus conexiones con el orden del cosmos. Pero conviene ahora citar lo que Orígenes sostiene al respecto:

Pero, puesto que es a partir de sus hábitos y sus obras como son juzgados los hijos de Abrahán, ¿no es también, según razones seminales dispuestas en ciertas almas, como es necesario, pienso yo, caracterizar a aquellos que son simiente de Abrahán? Y si realmente, desde el punto de vista corporal todos los hombres no son simiente de Abrahán, de la misma manera, y según lo que acabamos de explicar sobre quienes son «simiente de Abrahán», es evidente que no todos los hombres han venido a la vida humana con razones seminales absolutamente idénticas sembradas en sus almas. La causa de estas diferencias sólo puede ser captada por los pocos que han distinguido con gran atención los acontecimientos que preceden al nacimiento y los que acompañan al nacimiento de cada uno, a través de juicios magníficos y difíciles de explicar, que han sido contemplados por aquellos que han recibido el pensamiento de Cristo a fin de conocer los dones que Dios les ha concedido. Y porque estas consideraciones podrían perturbar a alguno que concebiría con ellas [conjeturas], pero sin comprenderlas con exactitud, nosotros nos exponemos al peligro inherente a tales cuestiones, donde es peligroso hablar y desarrollar tales ideas, incluso conformadas a la verdad.⁴⁹⁷

Sin embargo, en *Sobre los principios* II, 8, 4, se había afirmado de modo explícito que las diferencias entre los diversos tipos de seres racionales se debían al mayor o menor vigor (*vigoris*) conservado luego de su caída —aunque no podamos establecer con certeza cuál es la causa última de que los seres racionales se hayan apartado de

⁴⁹⁶ Acerca de esta diversidad y jerarquía de los seres racionales entendidos como “dioses”, por gracia o participación (*HEX* VI, 5), de distinto rango ver *CIO* I, XXXI, 210-216 y especialmente *CIO* II, III, 20-33. Ver también Alan Scott, *Origen and the Life of the Stars: A History of an Idea* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

⁴⁹⁷ *CIO* XX, II, 5-6.

Dios y se hayan vuelto fríos (ψυχροί)—. Pero es necesario destacar que esto no permitiría establecer jerarquías simples entre los hombres, limitadas a lo que se presenta como evidente, porque tal cosa se encuentra imposibilitada tanto por la propia dinamicidad del proceso de caída y perfeccionamiento espiritual, como por la dificultad para establecer con exactitud quiénes son los perfectos. Este problema antropológico, encuadrado en una narrativa cosmológica, que deriva directamente en el problema de la jerarquía y la autoridad espiritual entre los seres humanos —y que, como vemos, es central en la discusión con “heterodoxos” y también con “proto-ortodoxos”—, lo abordaremos a continuación más ampliamente.

CAPÍTULO III

Las ideas cosmológico-antropológicas y la autoridad espiritual

III. 1. Contexto y derivaciones de las ideas cosmológico-antropológicas

A partir de lo considerado hasta aquí acerca de la compleja relación entre las ideas presentes en el prólogo del Evangelio de Juan, el modo particular de transmisión del texto y los supuestos tanto filosóficos como teológicos del texto y de sus primeras exégesis, hemos intentado dejar claro que las diferencias entre Orígenes y Heracleón no pueden atribuirse a uno sólo de estos aspectos —sea el contenido del texto de Juan, sus manuscritos o sus supuestos filosóficos y los de sus exégesis—, sino más bien a una compleja interacción de todos ellos. De manera que, desde nuestra perspectiva, no se podría reducir la diferencia en el modo en que Heracleón y Orígenes interpretan el prólogo de Juan a una mera discrepancia entre los principios doctrinarios de ortodoxos y heterodoxos. Creemos que la realidad es menos simple. Los motivos de las diferencias entre dos interpretaciones no siempre se pueden limitar a una discrepancia explícita entre los dogmas religiosos de cada intérprete y mucho menos a un error de lectura o de razonamiento. En muchos casos, las interpretaciones pueden variar porque, como vimos, es algo que permite el contenido mismo del texto, la riqueza de sus ideas y el horizonte de comprensión de sus intérpretes. No obstante, esto no significa que tales diferencias estén completamente desconectadas de una concreta circunstancia dogmático-institucional e incluso política, sólo significa que no pueden reducirse linealmente a ella en todos los casos.⁴⁹⁸ Con las exégesis de Heracleón y Orígenes se ofrece un interesante ejemplo de la complejidad de esta problemática. Porque sus exégesis difieren por los motivos ya mencionados y están vinculadas, a su vez, a un contexto dogmático-institucional respecto al cual no se sitúan del mismo modo, pero tampoco de un modo típico o totalmente convencional. Es decir, en Orígenes, de quien disponemos de una abundante cantidad de textos, podemos observar con bastante claridad las particularidades del modo en que concibe la relación con su entorno dogmático-institucional y las consecuencias de ello en su pensamiento y en la hermenéutica de los textos. Podría afirmarse que existe un cierto paralelismo entre el modo en que

⁴⁹⁸ Siguiendo las sugerencias de Marksches, *Christian Theology and Its Institutions...*, 23, entendemos aquí este aspecto institucional de manera amplia, no sólo como un orden normativo en sentido estricto, sino como una estructura social organizada y estable.

Orígenes rechaza la diferencia de naturaleza entre los hombres, aceptando las diferencias de perfeccionamiento espiritual, y el modo en que rechaza el desprecio total de la autoridad eclesiástica, aceptando los rangos de autoridad espiritual. Por su parte, los textos de Heracleón con que contamos también nos permiten inferir un cierto posicionamiento al respecto, que será significativo para la recepción de su pensamiento. Esto se observaría especialmente, desde nuestra perspectiva, en un problema que ha estado latente tanto en los análisis teológico-filosóficos más elevados de ambos pensadores, como también en su modo de entender la propia materialidad de los textos: el problema de la ciudadanía celestial (πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς) y de la autoridad espiritual (ἐξουσία). En el modo en que Orígenes y Heracleón conciben la ciudadanía celestial y la autoridad espiritual se manifestarían en gran medida tanto los matices de sus respectivos posicionamientos particulares en el entramado concreto de la vida de los cristianos de la época, como las razones de algunas de sus discrepancias y posibles coincidencias. Por ello, a continuación procuraremos exponer, al menos de manera general, el fundamento de estos posicionamientos de Heracleón y de Orígenes en el contexto concreto de las comunidades cristianas de la época, conforme a sus ideas acerca del orden cósmico, las diferencias entre los hombres y la autoridad espiritual. Creemos que esto supondrá una contribución significativa para comprender mejor ciertos aspectos importantes de las discrepancias consideradas hasta aquí acerca de los textos y de su interpretación, pero también de su alcance más amplio y concreto.

III. 2. La concepción cosmológico-antropológica valentiniana y la autoridad

Tal como señalamos anteriormente, la *Protestexegese* y la consecuente concepción cosmológico-antropológica valentiniana, que se reconoce en los fragmentos de Heracleón citados por Orígenes, supone una conexión entre el perfeccionamiento espiritual y la jerarquía entre los hombres con amplias e importantes consecuencias —como sucederá también en Orígenes, como veremos—.⁴⁹⁹ El modo en que pensadores valentinianos como Heracleón han considerado el orden del mundo, las

⁴⁹⁹ Acerca de esta *Protestexegese* como conocimiento que se alejaría del cristianismo institucionalizado ver Christoph Marksches, *Die Gnosis* (München: Verlag C. H. Beck, 2001), 58.

diferencias de naturaleza entre los seres humanos y los grados de perfección que los seres espirituales pueden alcanzar se encuentra profundamente entrelazado con los modos en que concebirían también las relaciones con el orden concreto de la comunidad cristiana y sus autoridades.

Como ha expuesto Francisco García Bazán, el término paulino πολίτευμα, que “pertenece a un círculo terminológico afín con la concepción religiosa de la política” (vinculado a πόλις, πολίτης, πολιτεία) y se asocia a la pertenencia a una comunidad supraterritorial y supraterrrenal, es considerado de modo preciso y conceptualmente riguroso en la tradición valentiniana.⁵⁰⁰ En el *Tratado Tripartito* el término (ΠΕΣΠΟΛΙΤΕΥΜΑ) aparece referido específicamente al tipo de comunidad perfecta que sería propio de aquellos que poseen el conocimiento espiritual auténtico:

[...] la Iglesia existe en las disposiciones y excelencias con las que existen el Padre y el Hijo como he dicho, desde el comienzo. Por esto existe como innumerable generación de eones. También, en una forma incalculable, ellos engendran asimismo, por [las] excelencias [y] las disposiciones en las [que existen]. Estos [son su co]munidad (*políteuma*) que [forman] entre sí y [con los] que provienen de [ellos y] con el Hijo, del que son la gloria.⁵⁰¹

De modo que son los eones quienes constituyen esta comunidad o πολίτευμα perfecta que forma el cortejo del Hijo, a quien se unen los espirituales, para vivir como comunidad en aquello que les da el ser y el espíritu. Así, luego de que se hayan desplegado todas las formas posibles, los seres se despojarán de las impurezas del cosmos y comenzarán su progresivo ascenso hacia esta perfecta ciudadanía pleromática.

Por ello Elaine Pagels afirmará que los valentinianos concebían la comunidad cristiana, la Iglesia, como la congregación sólo de aquellos que poseían conocimiento

⁵⁰⁰ Francisco García Bazán, “Religión y política entre los primeros cristianos. Proyecciones de la nueva mentalidad en la patrística temprana”, *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, Vol. 7/1 (2014): 29-54. Sobre el término πολίτευμα ver Arnaldo Biscardi, “Polis, politeia, politeuma”, en *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Vol. 3 (Napoli: Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi, 1983), 1201-1215. Para un análisis del término con especial una referencia al contexto del judaísmo antiguo ver Gert Luderitz, “What ist the Politeuma?”, en *Studies in Early Jewish Epigraphy*, ed. por Pieter W. van der Horst y Jan Willem van Henten (Leiden: Brill, 1994), 183-224.

⁵⁰¹ *NHC* I, 5: 59, 11-16.

(γνῶσις) espiritual, conocimiento que no se obtenía a través de los ritos establecidos o por las enseñanzas de la autoridad institucional de la Iglesia mayoritaria o proto-ortodoxa emergente, sino sólo a través de la experiencia interior y directa de la divinidad.⁵⁰² Pero a esta experiencia no necesariamente accedían todos los creyentes, sino sólo los espirituales, quienes serían, en consecuencia, los únicos miembros plenos de la verdadera Iglesia espiritual. Así, la comunidad cristiana y la autoridad espiritual no sería equiparable para ellos al común de los fieles y a la jerarquía sacerdotal, sino sólo al cuerpo espiritual unido por el conocimiento y la experiencia de lo divino. Esto se traducía en un diferente modo de establecer quiénes eran los verdaderos cristianos:

¿Cómo podía un creyente distinguir a los cristianos verdaderos de los falsos? Los cristianos ortodoxos y los gnósticos ofrecían respuestas distintas a esta pregunta, ya que cada uno de los dos grupos trataba de definir a la iglesia excluyendo al otro. Los cristianos gnósticos, que decían representar sólo a «los pocos», señalaban criterios cualitativos. [...] Por encima de todo, rehusaban identificar a la iglesia con la comunidad real y visible que, según ellos, a menudo solamente la imitaba. En vez de ello, citando un dicho de Jesús («Por sus frutos los conoceréis»), exigían pruebas de madurez espiritual para demostrar que una persona pertenecía a la iglesia verdadera.⁵⁰³

Evidentemente los propósitos de ambos grupos eran divergentes. Los obispos de la Iglesia mayoritaria buscaban alcanzar la mayor amplitud y unidad posibles, para lo cual estaban obligados a eliminar los criterios cualitativos de pertenencia a la comunidad cristiana, pues tales criterios requerirían una administración excesivamente compleja y excluiría a muchos cristianos. Por ello la Iglesia mayoritaria rechazaba el elitismo y proponía un marco claro y sencillo que consistía básicamente en definir con precisión su “doctrina, ritual y estructura política”. Mientras que los cristianos heterodoxos (gnósticos) insistirían en que lo que distintivo de los auténticos cristianos no era su relación con la doctrina y la autoridad

⁵⁰² Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York: Random House, 1979). Traducción al español: Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos* (Barcelona: Crítica, 1982). También Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent* (New York: Random House, 1988).

⁵⁰³ Pagels, *Los evangelios...*, 154.

establecidas, sino su mayor nivel de comprensión, su capacidad para discriminar por cuenta propia lo que es verdadero y su comunión espiritual en el conocimiento de Dios. De modo que para ellos la ciudadanía celestial no venía dada por la mera pertenencia a una comunidad de creyentes, sino sólo por la perfección espiritual de cada uno.⁵⁰⁴

Sin embargo, como ha indicado Karen King, los valentinianos no se oponían por completo a la idea de comunidad cristiana, aunque su visión de ella se diferenciaba significativamente de aquella que era propia de los cristianos “proto-ortodoxos”. Como consecuencia de sus concepciones cosmológico-antropológicas, que implicaban el rechazo del mundo material creado por el Demiurgo y una diferencia entre grados de perfección espiritual entre los seres humanos, la verdadera πολιτεύμα debía ser considerada como puramente espiritual y libre de toda sujeción a las imposiciones del mundo material. Puesto que la realidad más alta y el conocimiento más elevado de todos, el conocimiento espiritual e interior, transcendía todas las instituciones terrenales humanas.⁵⁰⁵ Por ello, en lugar de una ciudadanía visible y jerárquica, los valentinianos como Heracleón, concebirían una ciudadanía espiritual como unión de aquellos que habían sido iniciados en el conocimiento secreto e interior de los misterios divinos. En tal sentido, es muy clara la explicación de Karen King —en el marco de su análisis de un importante texto gnóstico considerado setiano, pero muy próximo al valentinismo (el *Apócrifo de Juan*)—⁵⁰⁶ sobre el vínculo entre este modo de concebir la realidad espiritual y su relación con la ciudadanía espiritual y con la autoridad:

El yo verdadero es representado como una especie de extranjero cuyo origen, esencia e identidad pertenecen a un lugar-otro. Esta identidad estratégica trabaja para descentrar las reivindicaciones políticas contemporáneas al reubicar el lugar central del poder del mundo mundano y sus dioses al Reino Divino trascendente. El mundo y todo lo que le pertenece se vuelve así marginal a la realidad auténtica; se lo describe como una falsa imitación de la

⁵⁰⁴ Pagels, *Los evangelios...*, 155-156.

⁵⁰⁵ Karen L. King, *The Secret Revelation of John* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006). También Karen L. King, *What Is Gnosticism?* (Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 2003).

⁵⁰⁶ Sobre la relación entre valentinianos y setianos ver Antti Marjanen, “The Relationship between the Valentinian and Sethian Sophia Myth Revisited”, en *Valentinianism: New Studies*, ed. por Christoph Marksches y Einar Thomassen (Leiden: Brill, 2020), 109-121.

verdadera Realidad. La Realidad —la original, auténtica, verdadera y buena— es espiritual, y también lo es el yo verdadero. Como señalé antes, esta posición del yo como otro suele interpretarse como una expresión de alienación existencial. Pero al ubicar al poderoso yo espiritual fuera del sistema dominante, la *Revelación Secreta de Juan* le ofrece una perspectiva crítica sobre la violencia y las prácticas injustas del mundo inferior, de imitación.⁵⁰⁷

Por ello la comunidad espiritual debe conducir a los elegidos hacia la verdadera realidad espiritual, fuera de los engaños propios del mundo material, entre los cuales se encontraría también el orden institucional de la Iglesia mayoritaria emergente, con su estructura y dogma rígidos, reflejo de las limitaciones del mundo material. De lo que resulta que la autoridad dentro de esta Iglesia ya no podría depender de las estructuras jerárquicas formales establecidas, sino más bien de la sola posesión del conocimiento espiritual. Las instituciones del mundo, como la Iglesia emergente, también estaban bajo la influencia de los poderes demiúrgicos, que mantenían a los seres humanos atrapados en la ignorancia y alejados del verdadero conocimiento del Dios supremo. Este conocimiento suponía reconocer la naturaleza fallida del mundo material, con el fin de poder trascenderlo. Por ello, la verdadera comunidad cristiana no sería ya una institución terrenal, sino una comunidad espiritual de iniciados que habían logrado obtener este conocimiento superior de Dios.

Como veremos, esta distinción entre dos formas de ciudadanía —con sus respectivas consecuencias institucionales y políticas—, procedente de Pablo, también será asumida por Orígenes, aunque con otros matices. Orígenes retomará la distinción entre los diferentes modos de ciudadanía y las consideraciones acerca del fundamento espiritual de la autoridad, pero en un sentido que no representará un rechazo de la Iglesia terrenal, de los cristianos “simples”, ni de las instituciones mundanas, sino más bien una aclaración sobre sus respectivas competencias y límites dentro de su marco cosmológico-antropológico. Por ello, creemos que comprender con mayor precisión sus coincidencias y discrepancias con la posición de algunos de los llamados gnósticos (valentinianos) acerca de la conexión entre ciudadanía celestial y autoridad, contribuirá a dilucidar parte del trasfondo concreto de las

⁵⁰⁷ King, *The Secret...*, 172.

disputas exegéticas consideradas hasta aquí.

III. 3. Orígenes, cosmos, teología política y autoridad espiritual

Evidentemente las ideas de un pensador rara vez se encuentran aisladas entre sí y difícilmente se pueden encontrar desvinculadas de las relaciones entre las diversas esferas que constituyen el mundo de su época. No es posible que un pensador pueda encontrarse totalmente fuera de las diversas condiciones y problemáticas del mundo en que vive y piensa, independientemente de que llegue o no a asumir del todo la presencia y el efecto tales condiciones.

El caso de Orígenes, quien puede ser considerado como uno de los pensadores cristianos más representativos de la conflictividad de su época —tal como hemos observado a partir de sus discrepancias con Heracleón y otros heterodoxos (y también ortodoxos)—, no es la excepción en este sentido. Existen relaciones evidentes entre múltiples aspectos del pensamiento de Orígenes, que permiten ampliar la comprensión de sus ideas y que conviene tener en cuenta al momento de considerar algunos problemas específicos en su obra. Así, las ideas cosmológicas, las ideas antropológicas y las consideraciones escatológicas que se exponen en las obras de Orígenes se encuentran vinculadas al resto de su pensamiento de tal modo que hacen posible esclarecer también aquello que el alejandrino pensaba sobre problemas tales como el de la autoridad espiritual o el del orden concreto de la comunidad cristiana —desde su aspecto dogmático-institucional hasta su dimensión místico-espiritual—.

Pero si bien la conexión entre las ideas de Orígenes sobre el cosmos y la naturaleza humana ha sido ampliamente analizada por los estudiosos, la conexión entre estas ideas y la problemática teológico-política de la autoridad ha permanecido menos conocida. Es por ello que convendría considerar al menos una parte del entramado de conceptos con que Orígenes comprendía la relación entre el orden del cosmos en general, el ordenamiento de la vida humana y la procedencia misma de la autoridad. La atención a estos temas no sólo permitirá una mejor comprensión del pensamiento del alejandrino en general, sino que también podría ofrecer herramientas

conceptuales para estudiar los modos en que el cristianismo temprano ha pensado la relación entre el cosmos, la autoridad y los conflictos que lo caracterizan. La extensión de la obra de Orígenes, además, nos permite abordar las articulaciones y proyecciones de su pensamiento de un modo más detallado y seguro, aportando las suficientes evidencias textuales para sostener una interpretación lo suficientemente plausible y justificada de su pensamiento —algo que con el pensamiento de Heracleón lamentablemente resulta mucho más difícil y hasta imposible en muchos casos, debido a que no disponemos de su obra y sólo contamos con algunos fragmentos de sus escritos sobre ciertos aspectos muy específicos de su lectura de Juan—.

Por estos motivos, expondremos a continuación cómo se presentan ciertas ideas cosmológicas y antropológicas en el pensamiento de Orígenes, en el marco de la relación con la autoridad, la hegemonía espiritual, el ordenamiento del mundo y la *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς* (ciudadanía celestial). Pero antes de ocuparnos de este entramado de ideas de Orígenes sobre los diversos aspectos del orden de la vida humana y de sus posibles consecuencias teológico-políticas, será necesario referirse brevemente a ciertas consideraciones ya clásicas sobre el problema teológico-político en general y el pensamiento de Orígenes, con el fin de aclarar la relevancia de este examen en la obra origeniana.

III. 3. a. Teología política

El vínculo entre teología y política tiene una historia larga y compleja que se resumirá a continuación de modo muy esquemático, centrándonos en la obra Carl Schmitt y atendiendo sólo a lo que resulta más relevante para la exposición del problema del orden cosmológico-antropológico y de la autoridad espiritual en el pensamiento de Orígenes.⁵⁰⁸ Puesto que consideramos que tal problema es también una de las claves para la comprensión de las discrepancias entre Orígenes y

⁵⁰⁸ Para un breve y profundo análisis del alcance del concepto de teología política en la obra de Carl Schmitt y en el pensamiento contemporáneo ver Heinrich Meier, “¿Qué es la teología política? Introducción a un concepto controvertido”, *La Torre del Virrey* 6 (2008-2009): 89-93. También Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y «El concepto de lo político». Sobre un diálogo entre ausentes* (Madrid; Buenos Aires: Katz Editores, 2008).

Heracleón acerca de la interpretación del Evangelio de Juan.

Como ha señalado Álvaro D'Ors, ya en la antigüedad, y hasta la época de Agustín de Hipona, se atribuía al estoico Panecio de Rodas la división de la ciencia sagrada en tres grandes partes: la mítica (μυθικόν), propia de la poesía, la natural (φυσικόν), propia de la filosofía, y la normativa (νομικόν), propia de la política.⁵⁰⁹ De modo que la relación entre la ciencia de la divinidad y las doctrinas políticas no es una novedad para el pensamiento clásico. No obstante, la expresión “teología política” hace su aparición en la modernidad y posee una historia menos extensa, aunque no menos compleja. Fue el jurista y pensador político Carl Schmitt quien introdujo la expresión en 1922, en su obra titulada *Politische Theologie*. En esta obra, Carl Schmitt sostenía que la fundamentación utilizada para justificar determinadas formas políticas contingentes era tomada en muchos casos de la ciencia de la divinidad. Desde su punto de vista, que compartía en gran medida con pensadores políticos anteriores, las doctrinas políticas se sustentaban en supuestos teológicos secularizados⁵¹⁰ que servían como fundamento y modelo para los conceptos políticos. Esto se verá claramente expresado en el tercer capítulo de su *Teología Política*, donde afirmará:

Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos.⁵¹¹

De este modo, para Schmitt, en un breve resumen, la idea de un Dios único y

⁵⁰⁹ Álvaro D'Ors, “Teología política una revisión del problema”, *Revista de estudios políticos* 205 (1976): 41-80.

⁵¹⁰ Entendemos que la noción de “secularización” evidentemente merece una amplia consideración que no se puede reducir del todo al problema teológico-político, pero excede a los fines de este trabajo ocuparnos de ello. Para un estudio detallado de esta problemática remitimos a Jean Claude Monod, *La querella de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a Blumenberg* (Bs. As.: Amorrotu, 2015). Ver también Hent de Vries, Lawrence E. Sullivan, eds., *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* (New York: Fordham University Press, 2006).

⁵¹¹ Carl Schmitt, *Teología política* (Madrid: Trotta, 2009), 36.

omnipotente habría sido el supuesto teológico de fundamentación de la Monarquía —el poder divino de hacer milagros habría correspondido a la facultad de decidir sobre el estado de excepción—; el deísmo de la filosofía del siglo XVIII habría sido la base de la doctrina política del Constitucionalismo moderno —en el que hay un Dios (y un Rey) que no gobierna, puesto que las cosas están sujetas a un orden normativo autónomo—; el ateísmo racionalista habría servido para justificar el ordenamiento político propio de la Democracia, que no requiere de Dios ni de Rey; la anti-religiosidad demoníaca (Proudhon y Bakunin) habría sustentado el individualismo y el rechazo de todo orden estatal característico del Anarquismo; y, por último, la reacción católica de los pensadores contrarrevolucionarios (De Maistre, Bonald, Donoso Cortés), restaurando la noción del pecado original y de orden trascendente, habría servido para justificar nuevamente la Monarquía o el decisionismo personal de la Dictadura, ante a la desintegración anárquica del orden social.⁵¹²

Frente a esta posición sobre el vínculo entre teología y política, que tendría una gran relevancia en el pensamiento político del siglo XX, el teólogo Erik Peterson expondría un enfoque en gran medida opuesto, en su escrito de 1935 titulado *Der Monotheismus als politisches Problem*. En esta obra Peterson sostendrá que la fundamentación teológica de la política, ligada a la relación entre monoteísmo y monarquía que se habría establecido en cierta etapa del pensamiento cristiano, había desaparecido con el fin de la Iglesia constantiniana y con la consolidación del dogma de la Trinidad. Esta desvinculación entre teología y política resultó claramente expresada en la obra de Agustín y en la supresión que en ella se logra de todo compromiso de la teología con la política, pues para Agustín sólo en la Iglesia puede encontrarse el Reino de Cristo y no en los príncipes de este mundo.⁵¹³ A propósito de esto, Peterson escribe:

El monoteísmo como problema político surgió de la elaboración helenista de la fe judía en Dios. El concepto de la monarquía divina, en cuanto se amalgamó con el principio

⁵¹² Sin embargo, se debe tener en cuenta que, para Schmitt, la transferencia de conceptos de las doctrinas teológicas a las doctrinas políticas puede ser recíproca y no unidireccional.

⁵¹³ Ver *De civ. Dei*, XX, 9. Texto latino y traducción: San Agustín, *Obras Completas de San Agustín*, vols. XVI-XVII, ed. por Víctor Capánaga (Madrid: BAC, 1956).

monárquico de la filosofía griega, cobró para el judaísmo la función de un *slogan* político-teológico. La Iglesia, al expandirse a través del Imperio romano, asume ese propagandístico concepto político-teológico, que choca después con una concepción pagana de la teología política, según la cual el monarca divino reina, pero han de gobernar los dioses nacionales (Celso). Los cristianos, para poderse oponer a esa teología pagana, cortada a la medida del Imperio romano, respondieron que los dioses nacionales no pueden gobernar porque el Imperio romano significa la liquidación del pluralismo nacional. En este sentido se explicó luego la *Pax Augusta* como cumplimiento de las profecías escatológicas del Antiguo Testamento. Claro que la doctrina de la monarquía divina hubo de tropezar con el dogma trinitario, y la interpretación de la *Pax Augusta* con la auténtica escatología cristiana. Y así no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento al Imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una "teología política" que hacía degenerar al Evangelio en instrumento de justificación de una situación política.⁵¹⁴

Como puede observarse, para Peterson, la teología política que nació con la conexión entre monoteísmo y monarquía, a la que la Ilustración europea reduciría la fe cristiana, no sería propiamente cristiana y no perduraría en la cristiandad. La relación entre monarquía y monoteísmo habría aparecido con Filón de Alejandría y con la propaganda judía de la antigüedad, que pretendía imponer al mundo pagano su propia concepción monoteísta del cosmos. Posteriormente, pensadores cristianos como Justino y Teófilo de Antioquía continuarían este intento, polemizando con aquellos paganos que negaban tal analogía monárquica y que afirmaban que la pretensión de un gobierno único universal sería dañina para el orden político — puesto que el monarca no gobierna de forma directa y son los jefes territoriales quienes gobiernan en su nombre—. Más tarde será Eusebio de Cesarea quien exaltaría la doctrina de la monarquía divina, proponiéndola como modelo de la monarquía

⁵¹⁴ Erik Peterson, *El monoteísmo como problema político* (Madrid: Trotta, 1999), 94. Si bien no es el objetivo de este análisis la discusión general del enfoque de Peterson, es necesario advertir que esta tesis sobre la "degeneración" política del Evangelio presupone una cierta reducción de la política a sus peores manifestaciones, como se verá luego y tal como lo señaló Carl Schmitt en su escrito *Teología política* II. De hecho, como se reconoce en esta misma cita, la doctrina teológico-política cristiana se oponía a la doctrina teológico-política pagana acerca del orden divino y terrenal del Imperio, no se sometía a ella (Ver Orígenes, *Contra Celso*, VIII, 67-68). Por lo que podría afirmarse que la teología política cristiana no conducía al encadenamiento del Evangelio al Imperio, sino más bien a un cierto encadenamiento del Imperio al Evangelio. Esta observación será relevante al momento de considerar las afirmaciones de Peterson acerca del pensamiento político de Orígenes.

humana de Constantino, continuador de la *Pax Augusta* establecida providencialmente en el mundo en los tiempos del emperador Augusto. Pero cuando la Iglesia constantiniana comienza a ser cuestionada, la fundamentación teológica de la política deja de ser una exigencia y el dogma de la Trinidad termina por liquidar teológicamente el carácter político del monoteísmo. Puesto que la Trinidad sólo será concebible en Dios y no podrá trasladarse analógicamente al orden político, el lazo entre el Imperio y el Evangelio quedará deshecho y sólo para quienes no son cristianos el monoteísmo podrá continuar teniendo efecto en las doctrinas políticas. Ahora bien, en el marco de su análisis del problema teológico-político, Peterson incluirá también a Orígenes entre quienes sostuvieron la posibilidad de un monoteísmo universal y el carácter providencial del Imperio romano para facilitar la misión apostólica del cristianismo en todos los pueblos de la tierra. Orígenes, al responder a las objeciones de Celso contra la posibilidad de unir a diversos pueblos bajo una misma ley, tal como los cristianos pretenderían, ofrecerá una visión escatológica según la cual Dios habría preparado a las naciones de la tierra para recibir la doctrina de Cristo reuniéndolas a todas bajo el cetro único del *basileus* romano. Si el obstáculo que la multiplicidad de nacionalidades representa para la expansión de la doctrina cristiana no hubiese sido providencialmente superado por la *Pax Augusta* del Imperio, la propagación del Evangelio hubiese encontrado grandes dificultades. La paz civil general que el Imperio romano había establecido habría coincidido entonces con la paz espiritual que la doctrina cristiana traía a los hombres.⁵¹⁵ Por ello, no existía razón que exigiera la confrontación permanente entre el Imperio romano y los cristianos, pues la doctrina cristiana entrañaba también virtudes necesarias para la vida política y el Imperio establecía las condiciones necesarias para la expansión de la doctrina cristiana. Orígenes afirmaba en *Contra Celso*:

Y es así que los hombres de Dios son la sal que mantiene unida la consistencia del mundo, y las cosas de la tierra mantienen su consistencia en tanto la sal no se torna insípida. Porque si la sal se torna insípida, ya no vale ni para la tierra ni para el estiércol, sino que se arroja

⁵¹⁵ CC II, 29. Para el texto griego de esta obra ver Origène, *Contre Celse*, tome I-V, ed. Marcel Borret (Paris: Les Editions Du Cerf, 1967-1976). Para la traducción ver Orígenes, *Contra Celso*, trad. Daniel Ruiz Bueno (Madrid: BAC, 1967).

afuera para ser pisada por la gente (Lc 14,34-35).⁵¹⁶

Hasta este punto de su exposición del pensamiento de Orígenes sobre la relación entre orden divino y orden terrenal, Peterson se atendería en términos generales a aquello que es evidente en el escrito de Orígenes. Sin embargo, su enfoque acerca del pensamiento teológico-político de Orígenes presenta una ambigüedad que posteriormente llegará a ser característica del tratamiento de este problema. Esta ambigüedad concierne al hecho de que para Peterson existe en el alejandrino una notoria interpretación teológica del problema político del Imperio romano, pero simultáneamente Peterson sostiene que Orígenes en el fondo era un pensador “apolítico” (*unpolitischen*), puesto que no había desconfiado de la posibilidad de un “estado mundial” (*Weltstaat*)⁵¹⁷:

La aportación de Orígenes se descubre al compararlo con Hipólito. En éste, aflora la desconfianza frente a un Imperio que recaba para sí una ecumenicidad que sólo corresponde a la Iglesia. Es la misma desconfianza que existe en otros tiempos frente a un emperador que reúne todos los reinos de este mundo y que no puede ser más que el anticristo. Ciertamente, de desconfianza frente a un estado mundial, no se encuentra rastro en Orígenes que, en el fondo, era apolítico.⁵¹⁸

Es decir, para Peterson hay en Orígenes una profunda interpretación teológico-política de la relación entre el cristianismo y el Imperio, pero de cualquier modo Orígenes sería un pensador “apolítico”, debido a esta misma interpretación teológico-política. En otras palabras, Orígenes sería apolítico porque no rechaza la posibilidad de un vínculo mutuamente beneficioso entre los propósitos religiosos y los

⁵¹⁶ CC VIII, 70. Véase también CC VIII, 68: “¡Y ojalá hicieran todos lo mismo que yo, negando la doctrina homérica, pero guardando lo divino sobre el imperio y observando el precepto de honrar al emperador! (1 Pe 2, 17). A la verdad, en tal supuesto, ni el emperador se quedaría solo y abandonado, ni el gobierno de la tierra caería en manos de los bárbaros más sin ley y salvajes. Y es así que si, como dice Celso, todos sin excepción hicieran lo mismo que yo, todos los bárbaros, evidentemente, al aceptar la palabra de Dios, serían los hombres de más ley y más mansos, desaparecería toda falsa religión y sólo imperaría la cristiana, cosa que acontecerá un día, puesto que el Logos gana para sí más y más almas”.

⁵¹⁷ Que Orígenes no haya desconfiado de la posibilidad de un “estado mundial” es, no obstante, algo que también se podría cuestionar si atendemos a sus consideraciones sobre la situación de los cristianos en el mundo, consideraciones que posteriormente analizaremos con mayor detalle.

⁵¹⁸ Peterson, *El monoteísmo...*, 78.

propósitos políticos de los hombres, como si el único modo de ser “político” fuese la desconfianza moderna ante toda posibilidad de alcanzar un estado cristiano universal. Es por ello que considerar la concepción de lo político que se encuentra como presupuesto en su análisis del problema teológico-político —y también su concepción de lo religioso— tal vez permite comprender mejor la ambigüedad de este juicio de Peterson. A propósito de esto, Carl Schmitt proporcionó una valiosa observación, como ya se ha señalado, al advertir que para Erik Peterson la política se reduce a uno solo de sus aspectos y no precisamente al que la definiría de modo más adecuado según la tradición del pensamiento político clásico. Schmitt escribió en *Teología política II*:

La argumentación de Peterson se mueve en una separación entre lo puramente teológico y lo impuramente político, en una disyunción abstracta y absoluta que permite a Peterson pasar de largo ante la realidad histórica concreta, que combina lo sagrado y lo mundano.⁵¹⁹

Esta separación abstracta entre teología y política, además de ignorar la realidad histórica concreta, sería contradictoria según Schmitt, puesto que si lo teológico y lo político son dos ámbitos de contenidos absolutamente separados, entonces un problema político sólo puede ser “liquidado” políticamente y la teología tampoco podría tener preeminencia (política) alguna para decidir sobre asuntos exclusivos del orden político.⁵²⁰ Por otra parte, es necesario destacar que la concepción de lo político propia de Orígenes indudablemente se ajusta más al modo clásico de concebir la política, según el cual lo político no es siempre una realidad intrínsecamente espuria, negativa y separada del orden de todas las cosas, sino más bien un cierto orden del mundo en el cual es posible la realización de las más altas aspiraciones de los hombres, como lo ha expuesto claramente Leo Strauss al ocuparse de la filosofía política de la antigüedad⁵²¹ y como el propio Orígenes lo sostiene:

Ahora bien, ciudades sólo han existido entre los hombres con sus muchas artes y

⁵¹⁹ Schmitt, *Teología política...*, 105.

⁵²⁰ Schmitt, *Teología...*, 119-120.

⁵²¹ Leo Strauss, *¿Qué es la filosofía política?* (Madrid: Alianza, 2014), 107 y ss.

ordenaciones legales; en cuanto a constituciones políticas, autoridades y mandos supremos, o son las que así se llaman propiamente, ciertas disposiciones y operaciones virtuosas, o las que, abusivamente, se denominan así por imitar, en lo posible, aquéllas; a ellas, efectivamente, miraron los excelentes legisladores al establecer las mejores constituciones políticas, autoridades y mandos supremos. Nada semejante cabe hallar entre los irracionales, por más que Celso traslade a hormigas y abejas nombres que indican razón y puestos a cosas racionales, como son los de ciudad, constituciones políticas, autoridades y mandos supremos.⁵²²

Sin embargo, las ambiguas consideraciones de Peterson acerca del carácter “apolítico” del pensamiento de Orígenes han tenido una gran influencia en el análisis de esta problemática en la obra del alejandrino, contribuyendo a fijar la imagen ingenua de un Orígenes “apolítico”, casi completamente ajeno a las realidades históricas y a la conflictividad de su época —esto se evidencia en la relativa escasez de estudios acerca del pensamiento político de Orígenes—. A pesar de ello, el problema teológico-político en Orígenes no ha resultado del todo insignificante y existen análisis muy valiosos que se han ocupado específicamente de ello, ofreciendo aportes que conviene tener en cuenta a la hora de determinar la importancia del problema del conflicto, el orden y la autoridad en su pensamiento.⁵²³

Aunque no es posible realizar aquí una reseña detallada de todos estos estudios, se pueden destacar al menos ciertas ideas presentes en algunos de ellos que resultan relevantes en el marco de lo expuesto previamente en torno a los problemas teológico-políticos en Orígenes. Así, en el análisis del pensamiento político de Orígenes realizado por Marco Rizzi, en *La cittadinanza paradossale dei cristiani. Le trasformazioni cristiane di un topos retorico*, y en otros trabajos, resulta importante la discusión sobre el vínculo paradójal de los cristianos con la vida política y la

⁵²² CC IV, 81.

⁵²³ Véase, por ejemplo: Jesús Daza Martínez, *Imperio romano y cristianismo. Ideología y política en la polémica de Orígenes contra Celso* (Cuenca: Colegio Universitario Cardenal Gil de Albornoz, 1975); Gerard E. Caspary, *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords* (California: University of California Press, 1979); Marco Rizzi, “La cittadinanza paradossale dei cristiani. Le trasformazioni cristiane di un topos retorico”, *Annali di Scienze Religiose* 1 (1996): 221-260; Lorenzo Perrone (dir.), *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su «Origene e la Tradizione Alessandrina»* (Roma: Studia Ephemeridis Augustinianum, 1998); Arnold Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1959).

noción paulina de una iglesia (ἐκκλησία) terrenal y una iglesia cristiana —problema inserto en el conflicto escatológico general entre σάρξ y πνεῦμα, al igual que en la relación entre Λόγος y κόσμος establecida por el *Evangelio de Juan*—. Para Rizzi, según se desprende del análisis del *Contra Celso*, Orígenes expone a partir de estos ejes una precisa teología política, en la cual la comunidad cristiana, siguiendo el modelo de la encarnación del *Logos*, está llamada a incidir estructuralmente sobre el orden civil, abriendo la posibilidad de que los hombres alcancen la *koinonia* celestial.⁵²⁴ Por otra parte, Jerzy Duda, en un artículo titulado *A mystic's utopian dream of christian Rome. The Political Theology of Origen*, incluso ha llegado a sugerir que el pensamiento político de Orígenes, expuesto en *Contra Celso* y difundido por Eusebio de Cesarea, además de haber funcionado como una importante alternativa a la visión gnóstica del orden político —que concebía la vida política como mera esclavitud al mundo terrenal—, podría también haber brindado la inspiración teológica para la doctrina sobre la enseñanza unificada de Cristo que se convertiría en una de las principales tendencias de unificación de la política del emperador Constantino, doctrina que tratará a la Iglesia como fundamento y medio para lograr la paz, la reconstrucción y la seguridad del Imperio romano unificado.⁵²⁵ Pero, sin duda, un estudio precursor en este sentido se presenta en el libro ya clásico de Gerard Caspary, *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords*, en el que se intenta demostrar que el pensamiento de Orígenes es intrínsecamente político, debido a que lo político constituye un aspecto formal de la “estructura gramatical del pensamiento exegético” de Orígenes, que siempre establece la distinción entre dos reinos (espiritual y terrenal) correspondientes a las dos espadas de la perícopa de Lucas 22, 36-38. Orígenes se convierte así, para Caspary, en una de las principales fuentes exegéticas de la doctrina de las dos espadas que alcanzará su pleno desarrollo durante la Edad Media y que llegará a enunciarse de forma particularmente categórica en la bula *Unam Sanctam* del papa Bonifacio VIII.⁵²⁶

De modo que, valiéndose de estas ideas, se puede afirmar que la doctrina teológico-

⁵²⁴ Marco Rizzi, “La cittadinanza paradossale dei cristiani. Le trasformazioni cristiane di un topos retorico”, *Annali di Scienze Religiose* 1 (1996): 221-260.

⁵²⁵ Jerzy Duda, “A mystic's utopian dream of christian Rome. The Political Theology of Origen”, *Vox Patrum* 34, T. 61 (2014): 179-193.

⁵²⁶ Gerard E. Caspary, *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords* (California: University of California Press, 1979), 186-187.

política del alejandrino, y en especial sus consideraciones acerca de la fuente divina de toda autoridad, contrariamente a la valoración que de ella hiciera Erik Peterson, habría servido no sólo para fundamentar la sujeción de las estructuras institucionales existentes a una evaluación moral cristiana, sino que también habría esbozado efectivamente un nuevo modelo de orden político, de acuerdo con el ideal del Evangelio. En cualquier caso, conviene dejar claro que, a diferencia de lo que ha sugerido Caspary, consideramos que el problema de lo político no es tanto un aspecto intrínseco y formal de todo el pensamiento de Orígenes, sino más bien un tema que ocupa un lugar muy específico en su modo de concebir el cosmos y que, como veremos, no resulta del todo equiparable a la posterior doctrina medieval de las dos espadas.

III. 3. b. Cosmos y autoridad espiritual

Gran parte de los trabajos mencionados acerca de la teología política en el pensamiento de Orígenes se mantienen centrados casi en una sola de sus obras, generalmente el *Contra Celso*,⁵²⁷ dejando al margen del análisis la casi totalidad de las obras del alejandrino y consolidando así, al menos en cierto modo, la imagen de un Orígenes poco preocupado por el orden terrenal.⁵²⁸ Pero, como se dijo antes, hay otros aspectos del pensamiento de Orígenes en el resto de sus obras que podrían contribuir a ampliar y esclarecer el sentido e importancia de sus ideas de orden y autoridad en el marco de su cosmología y antropología. Un ejemplo de ello se

⁵²⁷ Una notable excepción a esta comprensible limitación se encuentra en el citado estudio de Gerard Caspary, que analiza detenidamente diversas obras de Orígenes. No obstante, Caspary otorga una excesiva centralidad a la perícopa de Lucas sobre las dos espadas y tal vez extiende demasiado el alcance de su importancia en el pensamiento de Orígenes.

⁵²⁸ Sin duda ciertos pasajes del *Contra Celso* también han contribuido con esto, como por ejemplo CC VIII, 75, donde Orígenes sostiene: “Por lo demás, si los cristianos rehúsan los cargos públicos, no es porque traten de eludir los servicios generales que pide la vida, sino porque quieren guardarse a sí mismos, por la salud eterna de los hombres, para el servicio más divino y necesario de la Iglesia de Dios. Así piensan necesaria y justamente, y así se preocupan por todos: por los de dentro, para que cada día vivan más santamente; por los aparentemente de fuera, para que lleguen a las sagradas palabras y obras de nuestra religión. Así también dan verdadero culto a Dios y, educando a los más que pueden, se unen al Verbo de Dios y a la ley divina; así, en fin, se hacen una sola cosa con el Dios supremo, por su Hijo, Verbo-Dios, que es sabiduría, verdad y justicia y une con Dios a todo el que se determina a vivir en todo según Dios”. Sin embargo, pasajes como estos pueden ser leídos desde una perspectiva diferente, si se considera lo que Orígenes expresa en otras de sus obras acerca del orden divino, del orden terrenal y de la autoridad espiritual.

encontraría en las reflexiones del alejandrino acerca del orden del mundo (κόσμος), de la ciudadanía (πολίτευμα) espiritual y de la autoridad (ἐξουσία), en sus consideraciones en torno al orden de las perfecciones celestiales que se alcanzarían después de la muerte o en sus interpretaciones de las potestades (δυνάμεων), principados (ἄρχοντες) y autoridades (ἐξουσία) —tanto en el *Comentario al Evangelio de Juan* como en otras obras, como *Sobre los principios*, *Homilías sobre el Evangelio de Lucas*, *Homilías sobre el libro de los Números*, *Fragmentos sobre la Carta a los Efesios*, etc.—. Debido a su importancia, a continuación nos ocuparemos de algunas de ellas.

Como ya hemos observado, en el *Comentario al Evangelio de Juan* las ideas cosmológicas en Orígenes se encuentran en el contexto del análisis de los diversos sentidos que posee en las Escrituras la noción de κόσμος, de las polémicas con los pensadores gnósticos y marcionitas al respecto y de los modos en que se pensaba el concepto en la filosofía de la época. Como vimos, el alejandrino es perfectamente consciente de los diversos usos y significados posibles del término κόσμος, aunque no siempre señala en sus textos el sentido preciso en que adopta el término en cada caso. En general, a modo de resumen de lo ya mencionado, es posible afirmar que Orígenes utiliza la noción de cosmos al menos en cinco sentidos diferentes: como mundo inteligible (νοητὸς κόσμος), como mundo sensible (αἰσθητὸς κόσμος), como lugar terreno (περίγειος τόπος) en que viven los seres humanos,⁵²⁹ como conjunto de toda la realidad (σύστημα)⁵³⁰ y como αἰών o mundos (eones) en cuanto a su duración temporal (*saeculum*).⁵³¹ Estos usos se podrían considerar vinculados también, en mayor o menor medida, a la idea de Cristo como cosmos⁵³² o de Iglesia como cosmos⁵³³ —que remitiría parcialmente a la equiparación estoica entre πόλις y κόσμος—, ambas referidas a la concepción del cosmos como un todo o conjunto de partes inteligible o sensible. Todos estos modos de entender la idea de cosmos se articularán en la interpretación origeniana de la creación y del destino del mundo. Según ella, Orígenes sostendrá, como se sabe, que la creación del mundo fue

⁵²⁹ *Clo* II, XXIX, 176.

⁵³⁰ *Clo* I, XV, 87.

⁵³¹ *Hler* XII, 10. Para el texto griego de esta obra ver Origène, *Homélies sur Jérémie*, ed. Pierre Husson, Pierre Nautin (Paris: Les Editions Du Cerf, 1976-1977).

⁵³² *Clo* XIX, XXII, 147.

⁵³³ *Clo* VI, LIX, 301.

realizada en dos momentos o bien que implicó dos aspectos. En un primer momento, el Logos, eternamente engendrado del Padre (πρωτότοκος πάσης κτίσεως),⁵³⁴ creó seres espirituales (νόησ o λογικοῖς) co-eternos con Dios.⁵³⁵ Luego, en un segundo momento, debido a un cierto “enfriamiento” (ψύχω) o saciedad (κόρος) de su amor hacia Dios, estos seres espirituales cayeron de su condición original y por ello fue creado el mundo material.⁵³⁶ De modo que estas inteligencias caídas, unidas a sus cuerpos materiales —sus “túnicas de piel”, según Gn 3,21—, deberán iniciar un proceso de aprendizaje espiritual en el mundo terrenal, hasta alcanzar nuevamente a Dios.⁵³⁷ Así, el mundo (o los mundos), sin ser una realidad mala en sí misma, es una realidad transitoria, creada como un lugar de aprendizaje para las almas, hasta que se produzca la restauración final (ἀποκατάστασις) y Dios sea todo en todo.⁵³⁸ Sólo entonces, al finalizar el proceso de desarrollo espiritual, las inteligencias se reunirán nuevamente con Dios, recuperando la plena unión con la divinidad que perdieron tras la caída en el mundo terrenal. Aunque, como veremos —especialmente en *Homilias sobre el libro de los Números*—, este proceso de aprendizaje espiritual no se limitará a la existencia terrenal o al αἰών presente, sino que podrá continuar incluso después de la muerte.

En este marco cosmológico y antropológico, en el primer libro del *Comentario al Evangelio de Juan*, en el contexto del análisis de los nombres de Cristo y de su denominación como “luz” (φῶς), Orígenes expone su perspectiva acerca la hegemonía (ἡγεμονία) del orden espiritual sobre todo orden terrenal, brindando claros indicios del modo en que consideraba la relación entre la luz espiritual y la autoridad espiritual en el mundo terrenal. Así, según Orígenes, el Salvador es la luz del mundo inteligible, que ilumina a los seres dotados de logos (λογικοῖς) y que tiene una función rectora (ἡγεμονικός)⁵³⁹ para que sus inteligencias vean aquello que les corresponde ver. El Salvador es la luz de las almas λογικοῖς que viven en el mundo

⁵³⁴ Ver Sergio Zañartu, “Primogénito de toda creatura (Col 1,15) en el Comentario de Orígenes al Evangelio de Juan”, *Teología y vida*, Vol. LII (2011): 105-151.

⁵³⁵ *Clo* II, XXIX-XXXI, 175-192 y *Prin* II, 8, 3.

⁵³⁶ *Clo* I, XVII, 95-100 y *Prin* II, 8, 3.

⁵³⁷ *Prin* III, 1, 21.

⁵³⁸ *Clo* I, XVI, 91-92 y *Clo* I, XXXII, 235. También *Prin* I, 6, 1; *Prin* II, 3; *Prin* 1-7; *Prin* III, 5, 7.

⁵³⁹ *Clo* I, XXV, 161. Ver también *Clo* II, XXV, 215 (ἐν δὲ τῇ καρδίᾳ τὸ ἡγεμονικόν) y *Clo* VI, XXVIII, 188-193. De forma similar a lo que sostenían los estoicos, para Orígenes es propio del Logos cumplir la función de mando en todas las cosas, también en las referidas al orden político, como se verá.

sensible y de todas sus criaturas, es el elemento dirigente y el más importante del mundo, por encima de cualquier otra luz en él.⁵⁴⁰ Por ello, Orígenes afirma que es posible comparar a la iglesia y a los discípulos de Cristo con la luna y las estrellas, y a Cristo con el propio sol, cuya luz reduce a nada la luz de la luna y de las estrellas que pueden iluminar el cielo nocturno:

Lo mismo que la luz del sol reduce a nada el resplandor de la luna y de las estrellas, de la misma manera los seres iluminados por Cristo y que reciben en ellos sus rayos no tienen ninguna necesidad del ministerio de los apóstoles ni de los profetas, «pues es necesario atreverse a decir la verdad», ni de los ángeles; yo añadiré incluso que ni de las potencias superiores, ya que ellos son enseñados por la luz engendrada en primer lugar.⁵⁴¹

Como es posible observar, esta metáfora origeniana supondría que hay una cierta hegemonía o autoridad espiritual que superaría a toda *potestas*, y que los seres iluminados por Cristo, los seres que participan en mayor medida de la luz del Logos, no requieren del ministerio ni de la *potestas* que poseen los hombres, porque junto con la luz del Logos reciben su hegemonía. El énfasis con que Orígenes señala el carácter atrevido de esta idea parece sugerir que no desconoce sus posibles consecuencias en el orden del gobierno de los hombres, incluido también el gobierno eclesiástico. Puesto que si hay quienes no requieren del ministerio de los apóstoles o de los profetas, porque reciben su luz directamente de Cristo, posiblemente tampoco requerirían de las estructuras de gobierno de la Iglesia visible, lo que supondría una muy significativa relativización de la autoridad del gobierno eclesiástico —pero no de la Iglesia como tal, por supuesto—, al igual que del orden civil: toda *potestas* humana estaría siempre subordinada a una *auctoritas* (ἐξουσία) puramente espiritual.⁵⁴²

⁵⁴⁰ Ver CC IV, 81. Este pasaje de *Contra Celso*, parcialmente citado antes, es particularmente importante para lo que aquí señalamos, puesto que en él Orígenes discute con el pagano Celso sobre vida política de los seres irracionales (ἄλόγοις) y expone dos ideas que consideramos centrales: por un lado, que existe una relación intrínseca entre la πολιτεία y aquello que es λογικός, una idea que proviene evidentemente de la filosofía griega y que Orígenes acepta, y, por otro lado, que no todo lo que se denomina ἡγεμονία o πολιτεία lo es realmente, puesto que estos términos pueden ser mal empleados (καταχρηστικός) para referirse a una mera imitación (μίμησις) de lo que es verdaderamente racional y político.

⁵⁴¹ *Clo* I, XXV, 165.

⁵⁴² Para un análisis de esta distinción entre *auctoritas* (ἀρχή) —poder o reino— y *potestas* (δύναμις)

Estas afirmaciones de Orígenes, que evidentemente se deducen de su idea de las dos orientaciones o aspectos del cosmos mencionadas anteriormente (νοητὸς κόσμος y αἰσθητὸς κόσμος), podrían verse aclaradas por su forma de concebir los diversos modos de participación (μετέχω) en el Logos,⁵⁴³ porque es precisamente en la concepción origeniana de la participación en el Logos donde encontramos una de las claves de su noción de ἡγεμονία y de ἐξουσία espiritual.⁵⁴⁴ Esto se observa especialmente en la explicación que ofrece al respecto en el libro II del *Comentario al Evangelio de Juan*. Allí, el alejandrino sostiene que hay tres formas básicas de participación: la de quienes participan de Dios y su Sabiduría, la de quienes participan de Cristo y la de quienes participan del orden de los astros —quienes, aunque se extravían lejos de Dios, no se extravían tanto como quienes llaman Dios a las obras de oro y plata hechas por los hombres—. Los primeros son quienes conocen al Logos mismo que existía en el principio, es decir, quienes conocen al Logos con Dios y al Dios Logos. Los segundos son aquellos que sólo saben de Cristo crucificado y que piensan que el Logos que llegó a ser carne es todo el Logos, es decir, quienes sólo conocen a Cristo según la carne. Los terceros son los que se han dedicado a las doctrinas que participan de una cierta manera del Logos, los que entre los griegos siguen las escuelas de los filósofos de buen renombre. Fuera de estos tres grupos, hay otros que creen en doctrinas corruptas e impías, que suprimen la providencia, y que todavía no acceden al Logos. Esta distinción entre diversos modos de participación en el Logos, que supondrían también diversos grados de autoridad espiritual en quienes los representan, se encuentra enunciada del siguiente modo por Orígenes:

—fuerza o gobierno—, especialmente a partir del *Περὶ κόσμον* aristotélico y de Filón de Alejandría, ver Peterson, *El monoteísmo...*, 51-54.

⁵⁴³ *Clo* II, III, 22-31. Para una consideración general sobre la cuestión de la participación en Orígenes y su relación con la tradición filosófica previa ver David L. Balas, “The idea of participation in the structure of Origen's thought. Christian transposition of a theme of the Platonic tradition”, en Henri Crouzel, Gennaro Lomiento, Josep Rius-Camps, de., *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes* (Bari: Instituto di Letteratura Cristiana Antica, Università di Bari, 1975), 257-275; Antonio Bueno, “Plenitud y participación. Nociones estructurantes de la doctrina teológica de Orígenes de Alejandría”, *Augustinianum* 50 (2010): 27-60; y Dmitry Biriukov, “Paradigms of Participation in Origen”, *Scrinium* 13 (2017): 277-290.

⁵⁴⁴ Como veremos, también en los *Fragmentos sobre la Carta a los Efesios* se encontrarán algunas consideraciones interesantes acerca del problema de la ἐξουσία espiritual.

La interpretación será más clara en los ejemplos acerca de Dios, del Dios Logos y de los dioses que o bien participan de Dios o que son llamados dioses sin serlo absolutamente y a su vez del Logos Dios, del Logos que llegó a ser carne y de los *logoi* que o bien participan de alguna manera del Logos siendo *logoi* de segundo o de tercer rango después del Logos, que está antes de todas las cosas, o los que son considerados como *logoi* sin ser verdaderos logos, pero —si se puede decir— que son absolutamente *logoi* sin logos.⁵⁴⁵

Posteriormente, en el contexto de la explicación de Ap 19,11-16, Orígenes dejará más clara la conexión entre esta jerarquía de la participación y la idea de ciudadanía celestial (πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς) de aquellos que pueden ser considerados los perfectos (τέλειος). Así, según el alejandrino, para quienes permanecen “abajo” (κάτω), en las realidades terrenales, las realidades “superiores” (κρείττονα) permanecen cerradas y ellos no pueden comprenderlas ni captar su belleza, pues no quieren reflexionar, permanecen curvados sobre sí mismos (συγκύπτοντες) sin tomarse el esfuerzo de enderezarse (ἀνακύπτειν). Mientras que a quienes tienen su ciudadanía en los cielos (πολίτευμα ἔχουσιν ἐν οὐρανοῖς) el Logos Divino les hace observar (θεωρούμενα) las verdaderas realidades celestes y no sólo sus sombras.⁵⁴⁶ Esto es lo que se expresa en el siguiente pasaje en el marco del problema de la sombra (σκιᾶς), la figura (τύπου) y la imagen (εἰκῶν)⁵⁴⁷ opuestas a la verdad:

En efecto, según Moisés, el Señor es fiel y verdadero, verdadero por oposición a una sombra, a una figura y a una imagen, porque así es el Logos en el cielo abierto: sobre la tierra Él no es como en el cielo, porque habiendo llegado a ser carne se expresa por intermedio de sombras, de figuras y de imágenes. Sin embargo, los que se consideran como creyentes son en su gran mayoría discípulos de la sombra del Logos y no del verdadero Logos de Dios, que

⁵⁴⁵ *Clo* II, III, 23. Un interesante desarrollo de esta idea, vinculada a la cuestión de la diferencia entre amistad o servidumbre con Cristo, se encuentra en *Clo* I, XXVIII, 199-203: “No obstante, hay también diferencias entre aquellos que son gobernados por el rey. Algunos están gobernados de una manera más mística, más inefable y digna de Dios y otros de una manera más imperfecta. [...] Es absolutamente claro para cualquiera, cómo nuestro Señor es el Maestro y el que instruye a los hombres, que con todas sus fuerzas buscan la piedad, y como Él es el Señor de los esclavos que tienen *un espíritu de servidumbre en el temor* (Rm 8,15). Pero para los que progresan marchando a grandes pasos hacia la sabiduría y siendo juzgados dignos de ella, Él no permanece Señor —*porque el servidor no sabe lo que quiere su señor* (Jn 15,15)—, Él se convierte en su amigo”.

⁵⁴⁶ Ver Flp 3,20 y Heb 13-14. Ver también García Bazán, “Religión y política...”.

⁵⁴⁷ Ver Crouzel, *Orígenes...*, 151-170.

permanece en el cielo abierto.⁵⁴⁸

De modo que esta ciudadanía en los cielos será propia de los perfectos, de aquellos que son capaces de recibir al Logos como fruto, siguiendo la metáfora relativa a Is 11,1 que Orígenes propone en el libro I del *Comentario al Evangelio de Juan*, según la cual algunos recibirán a Cristo como vara o castigo, otros como flor o salvación y otros como fruto o comprensión espiritual.⁵⁴⁹ Los auténticos ciudadanos del cielo (πολίτες τῶν οὐρανίων) serán entonces quienes, a pesar de estar en la tierra (γῆς), no son ya de los “lugares de abajo” (τοπικῶς κάτω), pues han logrado transformarse y convertirse en extraños a este mundo (τοῦ κόσμου τούτου), gracias a la autoridad del Logos que ha descendido de las realidades que se encuentran más arriba de todos los cielos y les ha abierto el camino a lo alto.⁵⁵⁰ Y aunque nadie tendrá la honra propia de Dios y del Salvador, porque nadie estará del todo exento del pecado, menos aún la tendrán aquellos que no son extraños a este mundo y que honran la gloria de este mundo:

[...] ¿y cómo puede honrar al Padre quien honra la gloria que viene de los hombres, el dinero, la riqueza terrena, la belleza de la carne y de la sangre o, en una palabra, cualquier cosa perteneciente a la materia y a la corrupción?⁵⁵¹

De lo que se sigue que aquellos que honran la gloria que viene de los hombres son precisamente quienes no pueden tener auténtica autoridad espiritual, la autoridad de ser hijos adoptivos de Dios, porque están sujetos al mal que procede de los deseos y

⁵⁴⁸ *Clo* II, VI, 49-50.

⁵⁴⁹ *Clo* I, XXXVI, 261-264. Como se observa a partir de esta metáfora, estos diversos niveles de participación en el Logos pueden entenderse también como las diferentes etapas de un proceso de desarrollo espiritual que culminará en la apocatástasis.

⁵⁵⁰ *Clo* XIX, 134-135: “Mira, en efecto, si el ciudadano de los cielos es en una cierta forma como de este mundo, pero no con relación a lo que está abajo. Pues él también es de abajo, si se lo compara con los seres inteligibles, ya que todo ciudadano de realidades visibles, pasajeras y efímeras es de abajo, aunque, en la comparación entre los lugares, [el cielo] resulte ser de los más elevados”. En este sentido, cabe además tener en cuenta lo que se señala acerca del orden de las realidades superiores en *Clo* XIX, XXII, 143: “Además de esto, deberás buscar, si así como existen diferencias entre las realidades «de abajo», puesto que alguna es llamada muy de abajo, existen también diferencias entre las realidades «de arriba». Especialmente [tú las buscarás] porque la herencia consiste en el reino de los cielos y porque, si bien todos los cielos que se han heredado están arriba, ellos no poseen el mismo grado por ser «de arriba»”. También *Clo* XX, II, 5-6.

⁵⁵¹ *Clo* XX, XXXVI, 337.

las fuerzas del príncipe de este mundo (κοσμοκράτωρ). Como vimos anteriormente, sólo quienes abandonan los deseos del diablo, escuchan y comprenden las palabras de Dios y cumplen sus mandamientos, pueden devenir hijos de Dios, recibiendo así la autoridad de ser hijos de Dios.

Consideramos que esto queda particularmente claro en el siguiente pasaje del *Comentario al Evangelio de Juan*, a propósito de Jn 1,12:

Y si no se llega a ser hijo del Padre que está en los cielos, más que amando a los enemigos y rogando por los perseguidores, es evidente que nadie entiende las palabras de Dios porque es de Dios por naturaleza, sino porque ha recibido el poder [ἐξουσίαν] de devenir hijo de Dios, de utilizar este poder [ἐξουσία] como corresponde, de amar a sus enemigos y de rogar por sus calumniadores, como alguien ha llegado a ser hijo del Padre que está en los cielos.⁵⁵²

En este punto es interesante mencionar dos de los *Fragmentos sobre la Carta a los Efesios* que se refieren a este problema. En el primer fragmento, referido a Ef 1, 20-23, Orígenes señala que todo poder procede de Dios⁵⁵³ y debe estar sometido a Dios para no encontrarse “vacío” (κενόω) de soberanía.⁵⁵⁴ En el segundo fragmento, referido a Ef 6, 12, se precisa aún más que todos los poderes terrenales tienen un

⁵⁵² *Clo* XX, XXXIII, 292. Consideramos que en este pasaje es importante incluir los términos ἐξουσίαν y ἐξουσία en griego, para evidenciar que también podrían interpretarse como autoridad o poder legítimo y no sólo como poder en sentido general —como en Patricia Ciner, Eugenio Corsini y Ronald Heine— o facultad —como en Cécile Blanc—, puesto que ello permitiría destacar que sólo el devenir hijos de Dios confiere auténtica autoridad a los hombres, y también reflejar un uso frecuente del término en los evangelios (por ejemplo, en Jn 1,12; 5,27; 10,18; 17,2; 19,10-11) y en Orígenes, como puede observarse en *Clo* I, III, 16; II, XIV, 101; II, X, 112; VI, XX, 111; VI, XX, 113; VI, XXIII, 124; VI, XXIX, 150; XIII, XXXVII, 244; XIII, LVI, 385; XIII, LIX, 411; XIX, XVI, 103; XIX, XVIII, 111; XIX, XXIV, 159; XX, XXXIII, 288; XX, XXXIII, 291; XX, XXXIV, 308-309.

⁵⁵³ Rom 13,1-2.

⁵⁵⁴ *FrEph* 9, 85-130: “Por lo tanto, hay muchos que tienen soberanía [ἄρχοντα] y gobiernan [ἡγούμενα] a los que necesitan el cuidado que viene de él, y hay muchos que tienen autoridad [ἐξουσιάζοντα] y muchos que tienen dominio [κυριεύοντα]. Además, hay muchos que comparten su propio poder [δυνάμεως], algunos actúan en esta época y otros en la venidera. Ninguno de estos, sin embargo, tiene una soberanía [ἄρχει] tan grande como el Hijo, porque todos los que tienen soberanía [ἄρχοντα] necesitan que Él tenga soberanía [ἄρχοντος] sobre ellos. Sin embargo, aquellas 'autoridades' [ἐξουσίαι] que están bajo la autoridad [ἐξουσίαν] de Cristo la ejercen mejor porque el 'poder' [δυνάμεως] de Dios excede a cualquier otro poder [δύναμιν]. Pero incluso si algunos han sido llevados a un servicio útil por aquellos que ejercen bien el dominio [κυριεύοντων], es necesario que los que ejercen el dominio [κυριεύοντα], reciban el conocimiento del ejercicio del dominio [κυριεύειν] del 'Señor [κυρίου] de los que ejercen el dominio [κυριεύει]'. [...] Y para que lo dicho sea muy claro, pensemos en un rey [βασιλέα] que, por un lado, se llena de un reino [βασιλείας] en relación con cada uno de los que fortalecen el reino [βασιλείαν], pero que se vacía de él en los que se rebelan [ἀφίσταμένοις]”. Sobre la procedencia divina de la autoridad ver también *CRm* IX, 26 y *CC* VIII, 65.

origen espiritual, pero este origen puede ser divino o demoníaco, es decir, puede proceder de Cristo o bien de los principados y potestades del aire (ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος) y de sus poderes adversos (δυνάμεων ἀντικειμένων):

“Nuestra lucha”, entonces, “es contra” ciertas “autoridades” que no son visibles ni de la carne, y contra “los poderes cósmicos de las tinieblas” que envuelven a la raza humana, y “contra los poderes espirituales de la maldad” que habitan la región “celestial”, es decir, el aire. Y dijo en otros lugares: “En el cual caminasteis una vez según el Eón de este mundo, según el gobernante de la potestad del aire, el espíritu que ahora obra en los hijos de la desobediencia” [Ef 2,2], porque el aire que se difunde a nuestro alrededor parece estar lleno de poderes adversos.⁵⁵⁵

Esta distinción entre diversas jerarquías espirituales y sus correspondientes rangos de autoridad, inscrita en la estructuración u ordenamiento (τάξις) de la realidad como tal y en la οἰκονομία divina,⁵⁵⁶ se observará también claramente en las *Homilías sobre el Libro de los números*. En este texto, Orígenes analizará detalladamente las gradaciones que existirían entre los hombres resucitados, según su conocimiento espiritual, su progreso hacia Dios y los lugares (τόποι) que habitarían fuera del mundo terrenal. En el marco de la exégesis espiritual del camino del pueblo de Dios al salir de Egipto hacia la tierra prometida, en su etapa más solitaria y próxima a la meta —debido a la presencia divina que camina junto a su pueblo—, Orígenes se ocupa especialmente del análisis del orden (*ordo*) y la diferencia (*distinctionem*) en que los hombres son conducidos hacia Dios.⁵⁵⁷ Este orden es precisamente al que se alude en el propio título del libro, referido, según el alejandrino, a los números

⁵⁵⁵ *FrEph* 33, 60-65. Para el texto griego de esta obra ver J. A. F. Gregg, “Documents: The Commentary of Origen Upon the Epistle to the Ephesians”, en *The Journal of Theological Studies* Vol. III - 10 (1902), 233-244, 398-420, 554-576. Acerca del uso de los conceptos de ἄρχοντες, ἐξουσίας y δυνάμεις en los textos del Nuevo Testamento ver Heinrich Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Freiburg: Herder, 1958).

⁵⁵⁶ *Clo* I, VII, 41 y *Clo* I, XXXI, 224: “Si alguien es capaz de examinar con cuidado las Escrituras para ver el significado que esto comporta, encontrará sin duda mucha información sobre el orden [de estos aspectos] y su finalidad”.

⁵⁵⁷ Si bien esta obra de Orígenes se ha conservado en latín, los términos griegos utilizados frecuentemente en sus obras para referirse a esta idea de ordenamiento, administración o economía divina son διοικέω (administración), οἰκονομία (economía) y τάξις, cuyo significado es organización, pero también disposición, arreglo, instalación, sucesión, posición, dignidad, categoría, clase, cargo, deber, puesto, etc. En el *Comentario al Evangelio de Juan* es posible observar el uso de este término, por ejemplo, en *Clo* I, XXXI, 224; *Clo* II, X, 74 y *Clo* XIII, III, 16.

divinos y a la forma en que Dios ha ordenado a su pueblo⁵⁵⁸. Los números (ἀριθμοῖ) señalan la agrupación (*societas*), la distribución (*ratio*), la diversidad (*diversitas*), según la cual es ordenado el pueblo de Dios y conducido providencialmente hacia la meta escatológica que le corresponde. Dice Orígenes al respecto:

La primera lectura de los *Números* nos ha enseñado que el ejército de Dios, que salió de la tierra de Egipto y que realizó el camino por el desierto, fue revisado, esto es, contado por Moisés y Aarón; y, distribuido por tribus, fue clasificado bajo un número preciso; lo que nosotros, como exponiéndolo simultáneamente con todo el contenido del libro, hemos manifestado que era figura de cómo el pueblo de Dios sale del Egipto de este mundo y es conducido corriendo hacia la tierra de promisión, esto es, o bien al lugar de las virtudes o bien a la gloria y a la heredad del reino de los cielos, de acuerdo con determinados rangos y según los grados de los méritos.⁵⁵⁹

Desde esta perspectiva, el alejandrino proseguirá su análisis del libro de los *Números* considerando en general todos los recorridos, demoras, batallas y pruebas de los israelitas en el desierto como tipo (*typus*) y figura (*figura*) del itinerario de las almas hacia Dios. Pero en esta exégesis destacará especialmente, sobre todo en lo concerniente al problema examinado aquí, la explicación inicial que Orígenes ofrecerá desde la homilía I a la V del gran misterio del orden y diferenciación de las tribus de Israel, como alegoría del lugar y rango que corresponderá a los distintos tipos de hombre en los lugares celestiales. A propósito de esto, en un pasaje que consideramos especialmente importante, Orígenes sostiene:

Yo todavía intuyo algo más de misterio en este libro de los *Números*. La distribución de las tribus y la diferencia de rangos, la agrupación de familias y toda la ordenación del campamento, me ofrecen indicios de grandes misterios, y es el Apóstol Pablo el que nos esparce las semillas del entendimiento espiritual.

¡Pues bien! Veamos qué contiene del entendimiento místico todo este cálculo de números y

⁵⁵⁸ Hn I, 1, 1. Para el texto latino de esta obra ver Origène, *Homélies sur les Nombres*, vols. I-III, ed. Louis Doutreleau, Marcel Borret (Paris: Editions du Cerf, 1996-2001). Para la traducción ver Orígenes, *Homilías sobre el libro de los Números*, trad. José Fernández Lago (Madrid: Ciudad Nueva, 2011).

⁵⁵⁹ Hn II, 1, 1.

la diversidad de rangos.

Cierta es para nosotros la espera de la resurrección de los muertos, cuando los que viven, los que han quedado, *no precederán en la venida de Cristo a los que se durmieron*, sino que, juntos y asociados a ellos, *serán arrebatados en las nubes, al encuentro de Cristo, en el aire*: o sea, abandonando la corrupción de este lugar terreno y el domicilio de la muerte, de modo que todos, como da a entender Pablo, permanezcan en el aire, o bien que algunos hayan de ser trasladados también al paraíso o a cualquier otro lugar de las muchas mansiones que hay junto al Padre. La diversidad, pues, del traslado y de la gloria, dependerá sin duda de los méritos y de los hechos de cada uno, y cada cual se encontrará en aquel rango que le hayan procurado los méritos de sus obras, como atestigua el mismo Pablo diciendo acerca de los que resucitan: *Cada uno, sin embargo, en su rango*.⁵⁶⁰

De modo que, como puede observarse aquí, la distribución, agrupación, diferencia de rango y ordenamiento del pueblo de Dios no obedece a la mera arbitrariedad, ni tampoco a razones puramente terrenales, sino que ese orden terrestre revela un orden superior, el orden divino que gobierna toda realidad. El misterio sobre el que Orígenes indaga en este punto es el misterio de la providencia,⁵⁶¹ de la relación entre el orden del mundo terrenal y del mundo espiritual, pero también el misterio de la forma misma del cosmos y de los principios por los cuales existen diferencias de rango. El orden terrenal de las tribus de Israel es el indicio de un orden mayor que le otorga su sentido, y le otorga su sentido porque excede ese orden terrenal, remitiéndolo a un orden espiritual fijado por la providencia.⁵⁶² Así, según el orden espiritual que revela el libro de los *Números*, habrá ciertos estados en la resurrección de los muertos que corresponderán a cuatro tribus de Israel (Rubén, Simeón, Leví y Judá), a cuatro puntos cardinales en la disposición del campamento en que se localizan respectivamente tres tribus (Oriente, Occidente, hacia el Mar y al Aquilón), a las múltiples funciones de las diversas tribus, etc.⁵⁶³

Sin embargo, para Orígenes estos estados en la resurrección revelados por el libro de

⁵⁶⁰ *Hn* I, 3, 1-3. Como ya vimos, esta idea también se encuentra en *Clo* XIX, XXII, 143.

⁵⁶¹ Ver *CC* VII, 68.

⁵⁶² La providencia, entendida como *πρόνοια* y *οἰκονομία*, será para Orígenes el poder divino del Logos que ordena toda realidad conforme al plan salvífico de Dios. Para una perspectiva general sobre la cuestión de la providencia en Orígenes, ver Lorenzo Perrone, "Provvidenza", en *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. por Adele Monaci Castagno (Roma: Città Nuova, 2000), 392-396.

⁵⁶³ *Hn* I, 3, 3-4.

los *Números*, que a su vez serán equivalentes a las muchas iglesias en los cielos o a las órdenes de santos en el cielo que menciona el apóstol Pablo,⁵⁶⁴ no solo describirán el orden y el rango espiritual, sino que deberán orientar todo el obrar terrenal de los cristianos.⁵⁶⁵ El orden espiritual no será una realidad absolutamente escindida del orden terrenal, sino que estará relacionado con la realidad terrenal y deberá ser cumplido en el proceder diario de la comunidad cristiana.⁵⁶⁶ Todos están llamados a la santidad, especialmente los sacerdotes. Esta idea será expresada reiteradamente por Orígenes a propósito de diversas situaciones, como puede verse en el siguiente texto acerca del cuidado de estos misterios divinos:

Ahora, pues, volvamos a este tabernáculo de la Iglesia *del Dios viviente* y veamos cómo cada una de estas cosas debe ser cumplida en la Iglesia de Dios por los sacerdotes de Cristo.⁵⁶⁷

En consecuencia, el orden terrenal, aunque vinculado estructuralmente al orden espiritual, no siempre se adecúa a éste, lo cual es propio de su misma condición terrenal, puesto que se encuentra obstaculizado por los pecados y en constante conflicto con el mundo⁵⁶⁸. De modo que el orden terrenal debe cumplir (*observare*)⁵⁶⁹

⁵⁶⁴ *Hn* III, 3, 3.

⁵⁶⁵ Sobre esta relación entre jerarquía de la santidad y jerarquía ministerial, ver también Enrico Dal Covolo, “Sacerdozio dei fedeli, gerarchia della santità e gerarchia ministeriale in alcune Omelie di Origene”, en Lorenzo Perrone, ed., *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition I* (Leuven: Leuven University Press, 2003), 609.

⁵⁶⁶ A propósito del carácter *relacional* del pensamiento origeniano ver Patricia Ciner, “*Pensar y escribir desde un paradigma de la relacionalidad*: El Comentario al Evangelio de Juan de Orígenes”, *Adamantius: annuario di letteratura cristiana antica e di studi giudeoellenistici* 23 (2017): 405-415.

⁵⁶⁷ *Hn* IV, 3, 1.

⁵⁶⁸ A propósito de esta situación conflictiva que, según Orígenes, es propia del cristiano en el mundo, señala Giuseppe Sgherri, *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene* (Milano: Vita e pensiero, 1982), 430: “La condición del cristiano en el mundo es una condición de persecución, de odio por parte de los hombres que no acogen los bienes celestiales e invisibles dados por Cristo. Fue el caso de los profetas, y lo es para quienes imitan su vida. Son las tribulaciones predichas por Jesús, la persecución que tendrá que encontrar quien quiera vivir piadosamente en Cristo. Aunque esto a veces pueda conmocionar y hacer vacilar a los fieles, en realidad el siglo presente pertenece a los injustos, a los que no tienen esperanza en el siglo que vendrá. El tiempo presente es entonces una época de guerra para el cristiano, que aunque sea parte de los “ligni caesores et aquae gestatores”, es decir, de uno de los últimos en la Iglesia, por el mero hecho de pertenecer a Jesús es atacado por todos lados. Es un tiempo hecho de pocos días y malos (cf. *Gn* 47, 9), hecho de días y de noches, porque junto a los justos también hay pecadores, un día diferido hasta que llegué la plenitud de las naciones o, si se considera todo este eon, un invierno para los justos”. Ver también *CC VIII*, 14 y *CC VIII*, 70.

⁵⁶⁹ Al igual que en el caso del término latino *ordo*, que remitiría al griego τάξις (organización), *observare* remitiría a τέλειος, cuyo significado es perfeccionado, completo, cumplido, etc.

el orden espiritual. Pero no siempre logra hacerlo, puesto que carece de la perfecciones propias de la realidad espiritual. El orden terrenal, incluso cuando busca cumplir la ley espiritual, es sólo ejemplo y sombra del orden espiritual.⁵⁷⁰ Por ello la situación del cristiano en el mundo es siempre conflictiva, incluso en la propia Iglesia visible. Orígenes es particularmente claro y audaz en este punto, como se puede ver a continuación:

Cierto que este *orden* se indica principalmente por los frutos de las obras, pero también por la magnificencia de los sentidos. Pues sucede con frecuencia que aquel que es portador de un sentido humilde y bajo, y que gusta de lo terreno, alcanza un elevado grado de sacerdocio o una cátedra de doctor, mientras que aquel que es espiritual y tan libre del proceder terreno que pueda *examinarlo todo y él mismo no ser juzgado por nadie*, tenga un rango de ministerio inferior o incluso sea relegado entre la multitud de fieles. Ahora bien, esto es despreciar las ordenanzas de la Ley y del Evangelio, y no *realizar nada según el rango*.⁵⁷¹

Sin embargo, resulta evidente que esto no implicará de ninguna manera la renuncia al intento de cumplir el orden espiritual en el orden terrenal, como podría suceder en la *Protestexegese* gnóstica. Muy por el contrario, esto funcionará como prueba de la exigencia de realizar en la vida terrena su más elevada orientación.⁵⁷² Exigencia que, si bien en todo el pensamiento de Orígenes se expresaría principalmente como estímulo para el progreso espiritual del místico, también se admitirá como inspiración para la *πολιτεία* de la comunidad cristiana en un marco escatológico. Pues aunque será necesario renunciar a la vanidad del mundo terrenal para alcanzar

⁵⁷⁰ Hn IV, 2, 1. Ver también CMt XIV, 22.

⁵⁷¹ Hn II, 1, 3. Ver también HLv VI, 6 y XIV, 3.

⁵⁷² Así, en Hn II, 1, 4, Orígenes encontramos este importante pasaje: “¿O crees que quienes ejercen el sacerdocio y se glorían en el orden sacerdotal, *proceden según su rango* y realizan todo lo que es digno de aquel rango? De modo semejante, ¿crees también que los diáconos proceden según el orden de su ministerio? Y ¿de dónde viene el que a menudo oigamos blasfemar a la gente y decir: «¡Fíjate qué obispo o qué presbítero o qué diácono!»». ¿No dicen eso cuando el sacerdote o el ministro de Dios fue visto contravenir a su rango o realizar algo contra el orden sacerdotal o levítico? ¿Y qué decir también de las vírgenes, de los ascetas o de todos los que se hallan en la profesión religiosa? Acaso, si alguno actuara de modo impúdico o provocativo, si realizara algo indecente, ¿no le reprendería inmediatamente Moisés, diciendo: *cada uno actúe según su rango*? Reconozca, pues cada uno su rango y comprenda lo que es digno del orden que recibió, de suerte que sopesen sus actos y modere también sus palabras, y el mismo modo de caminar y el hábito de tal forma que concuerda con el orden que profesa, no sea que oiga decir de parte de Dios que *por vuestra causa se blasfema mi nombre entre las gentes*”.

las realidades divinas, esta renuncia no implicará el rechazo absoluto de aquello que puede contribuir a iluminar el mundo y a convertirlo, en todo sentido, en fiel imagen de un orden superior.⁵⁷³ Por ello, Orígenes advertirá:

Pero serás dichoso, si, más allá de las virtudes que hay en ti, el conjunto de esta vida encuentra a través de ti algo de bueno, como aquellos de los que dice el Apóstol San Pedro: *Para que sedáis como luminarias en este mundo, conservando la palabra de la vida*. Las luminarias son, pues, necesarias para la gloria de este mundo. ¿Y qué tan agradable, qué tan magnífico como la obra del sol y de la luna, por los que el mundo se ilumina?⁵⁷⁴

La importancia de esta πολιτεία que puede contribuir a iluminar el mundo se encuentra ejemplificada también en lo que compete al propio gobierno de la Iglesia en las *Homilías sobre el Evangelio de Lucas*. Orígenes, en la homilía número XIII, acerca de *Lc 2, 13-16*, afirmará que las iglesias están sujetas tanto a una autoridad terrenal, como a una autoridad espiritual, a un obispo visible (un ser humano) y a uno invisible (un ángel), que deben llevar a cabo el buen gobierno de la Iglesia para no ser condenados.⁵⁷⁵ No obstante, nuevamente con gran audacia, Orígenes sostendrá que este gobierno muchas veces tampoco se ajusta a la hegemonía espiritual y por ello resulta condenable:

También ocurre muchas veces que nosotros nos esforzamos, mientras ellos [los obispos] no cumplen su tarea y son culpables.⁵⁷⁶

Por lo cual, resulta evidente que la diferencia entre el orden espiritual y el orden terrenal (visible) no se reducirá a un aspecto puramente exterior y formal, sino que se

⁵⁷³ Ver CC III, 29: “Mas las iglesias de Dios, que siguen las enseñanzas de Cristo, comparadas con las comunidades de los pueblos junto a las que viven como forasteras (1 *Pe* 2, 11), son como lumbreras en este mundo (*Flp* 2, 15)”. También CC VIII, 70: “Y es así que los hombres de Dios son la sal que mantiene unida la consistencia del mundo, y las cosas de la tierra mantienen su consistencia en tanto la sal no se torna insípida”.

⁵⁷⁴ *Hn* XIV, 2, 8.

⁵⁷⁵ Esta idea sobre la posibilidad de que los ángeles puedan resultar condenados fue una de las doctrinas origenianas condenadas por el Concilio de Constantinopla de 543.

⁵⁷⁶ *HLc* XIII, 6. Para el texto latino de esta obra ver Origène, *Homélie sur saint Luc*, ed. Henri Crouzel, François Fournier, Pierre Périchon (Paris: Editions du Cerf, 1998). Para la traducción ver Orígenes, *Homilías sobre el Evangelio de Lucas*, trad. Agustín López Kindler (Madrid: Ciudad Nueva, 2014).

encontrará también en el propio ámbito de la institución eclesiástica.⁵⁷⁷ En las propias autoridades de la Iglesia será posible distinguir, como también observamos en el *Comentario al Evangelio de Juan*, entre distintos grados de participación en el Logos y, por consiguiente, entre una auténtica autoridad espiritual y una mera *postestas* terrenal o visible.⁵⁷⁸ Razón por la cual, la identificación entre la teología política de Orígenes y la doctrina posterior de las dos espadas será algo problemática —al igual que la justificación de la autoridad eclesiástica al modo de Clemente de Roma o Ignacio de Antioquía, porque en Orígenes la autoridad espiritual no podrá limitarse a aquello que exteriormente se presenta como tal: como se ha señalado, hay tanto una iglesia visible como una iglesia invisible, y en la iglesia no todos poseen el rango espiritual más elevado, ni aquel que les corresponde por su estatus espiritual. De lo que se puede inferir la existencia de una perspectiva que podríamos denominar “suprapolítica” en Orígenes, caracterizada por el espiritualismo del *γένους ἱερατικοῦ*.⁵⁷⁹

Estas ideas del alejandrino sobre la hegemonía o la autoridad espiritual, la ciudadanía celestial, el conflicto con el mundo y la posible incongruencia entre los rangos espirituales visibles e invisibles, probablemente tendrían su correlato en los conflictos que experimentará Orígenes con las autoridades de la Iglesia de Alejandría, conflictos que serían el triste preludio de las condenas que sufriría posteriormente. La importancia de estos conflictos para el pensamiento origeniano se habría evidenciado incluso en los propósitos de su exégesis de las Escrituras, mediante la cual, como vimos, pretende reivindicar la posición de superioridad del intelectualismo cristiano, definiendo el cargo clave en la iglesia como el de

⁵⁷⁷ Para una descripción general de esta distinción en el contexto de la Iglesia de la época, ver Jean Daniélou, *Orígenes* (Bs. As.: Sudamericana, 1958), 69-79.

⁵⁷⁸ En este sentido, encontramos muy acertada la observación de Enrico Dal Covolo, “Sacerdozio dei fedeli, gerarchia della santità e gerarchia ministeriale in alcune Omelie di Origene”, en Lorenzo Perrone, ed., *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition I* (Leuven: Leuven University Press, 2003), 605-611: “Queda constatado en todas las casas que para Orígenes la jerarquía más verdadera es la que se fundamenta en los distintos niveles de aceptación de las Escrituras, mientras que queda implícito -al menos en la última homilía citada- que la referencia a la Palabra de Dios es indispensable para el ejercicio de la “Real sacerdocio” común a todos los fieles”. Respecto al pensamiento de Orígenes acerca de la Iglesia, tan importante también para el problema de la relación entre el orden espiritual y el orden visible, ver además Pierre Batiffol, *L’Eglise naissante et le catholicisme* (Paris: Victor Lecoffre, 1911), 355-397; Giuseppe Sgherri, *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene* (Milano: Vita e pensiero, 1982); Luigi Scipioni, *Vescovo e popolo: l’esercizio dell’autorità nella chiesa primitiva (III secolo)* (Milano: Vita e pensiero, 1977), 168.

⁵⁷⁹ *Clo* VI, VIII, 51 y *CC* V, 10.

Διδάσκαλος (el profesor) y no como el de ἱεροῦργος (o administrador) —de ahí que sus críticas no estén dirigidas en este caso tanto a los herejes gnósticos, sino más bien a los administradores y simples auditores de las iglesias, que se sentían cada vez más incómodos con su reputación como icono público del cristianismo y con su estilo teológico y homilético “descaradamente elitista”—.⁵⁸⁰

En este sentido, es oportuno recordar aquí al menos brevemente los acontecimientos que motivaron la partida de Orígenes de la ciudad que lo vio nacer. Tal como lo relata Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica*,⁵⁸¹ después del motín de Caracalla de 216, Orígenes salió de Alejandría y fue a Palestina, donde los obispos pidieron a Orígenes que diera discursos en sus iglesias. La tradición había restringido la interpretación de las Escrituras en las iglesias sólo al clero ordenado o al propio obispo. Por lo que invitar a Orígenes a dar discursos fue algo atípico, aunque comprensible, dado su reconocimiento como pensador cristiano. Sin embargo, esto molestó mucho a Demetrio, obispo de Alejandría, quien envió diáconos con cartas para las autoridades eclesiásticas de Palestina, exigiendo el regreso inmediato de Orígenes a Alejandría. Es posible que el disgusto de Demetrio se debiera tanto a la crítica implícita de los obispos de Palestina hacia él, por no convertir a Orígenes en presbítero a pesar de sus evidentes méritos para ello, como a los celos y sospechas que el prestigio del pensamiento origeniano le suscitaba.⁵⁸² En cualquier caso, Orígenes obedeció a su obispo y regresó a Alejandría, pero la tensión no tardaría en aumentar, hasta su partida definitiva de Alejandría por esta causa. Así, aproximadamente en el año 231, Orígenes se establecería en Cesarea, donde sería ordenado presbítero por los obispos de Palestina y concluiría importantes obras, como el *Comentario al Evangelio de Juan*. Pero las protestas y ataques de Demetrio, y posteriormente de su sucesor —Heraclas, quien había sido convertido al cristianismo por Orígenes—, no terminarían, sino que incluso recrudecerían y

⁵⁸⁰ McGuckin, “Structural Design and Apologetic Intent in Origen’s *Commentary on John*”, 444. También Jean Scherer, introduction a *Entretien d’Origène avec Héraclide*, de Origène (Paris: Les Éditions Du Cerf, 1960), 39-40.

⁵⁸¹ *HE* VI, 26.

⁵⁸² Similares sospechas ocasionaría Hipólito entre las autoridades eclesiásticas de Roma. Para una descripción general de esta problemática ver John Anthony McGuckin, ed., *The Westminster Handbook to Origen* (London: Westminster John Knox Press, 2004), 9 y ss. También Henri Crouzel, *Orígenes* (Madrid: BAC, 2015), 29-38. Para un estudio más completo de la biografía de Orígenes y de sus fuentes ver Pierre Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre* (Paris: Beauchesne, 1977).

tendrían sus últimas consecuencias varios siglos después, con la condena de Orígenes por el Concilio de Constantinopla.

Sobre estas protestas y ataques de la autoridad episcopal de Alejandría contra Orígenes, al comienzo del libro VI del *Comentario al Evangelio de Juan* —escrito ya en Cesarea—, encontramos un pasaje muy significativo, que describe el modo en que Orígenes experimentó sus conflictos con las autoridades de la Iglesia de Alejandría:

Aunque la tempestad que se levantó en Alejandría pareció oponerse a esto, nosotros hemos dictado hasta el quinto tomo el texto que te hemos remitido, ya que Jesús mandó [ἐπιτιμῶντος] sobre los vientos y las olas del mar. Nosotros habíamos avanzado un poco (en la composición del libro) sexto, cuando fuimos expulsados de la tierra de Egipto y nos salvó el Dios que había hecho salir a su pueblo de allí. Luego, como nuestro enemigo nos libraba una guerra muy cruel a través de sus nuevas cartas (verdaderamente hostiles al Evangelio) y hacía levantar contra nosotros todos los vientos de la perversidad de Egipto, el Logos me exhortó a hacer frente al asalto y a velar sobre la parte rectora de mi ser —a fin de que los razonamientos miserables no tuvieran suficiente fuerza para introducir la tempestad en mi alma— en lugar de continuar en un momento inadecuado con lo que sigue del texto, antes de que mi mente recobrara la calma.⁵⁸³

Estos conflictos, que marcarían la vida de Orígenes y que posiblemente motivarían muchas de sus ideas sobre la conflictividad de la vida cristiana en el mundo, sobre la exigencia de hegemonía de la ciudadanía celestial en la Iglesia visible y hasta sobre la propia exégesis de las Escrituras, podrían considerarse situados en el contexto general de aparición y consolidación del denominado “episcopado monárquico”.⁵⁸⁴ El episcopado monárquico será la institución episcopal que, entre los siglos II y III, asimilará las instituciones del Imperio romano para otorgar a los obispos la *auctoritas* de los altos magistrados de la administración romana. Dicha asimilación

⁵⁸³ *Clo* VI, II, 8-9.

⁵⁸⁴ La expresión *monarchische Episkopat*, referida al hecho de que a la cabeza de cada comunidad existe un obispo que es como un monarca y que interviene en todas las relaciones entre las personas de dicha comunidad (“Nada contra el obispo, nada sin el obispo”), fue instalada a principios del siglo XX por Harnack y desde entonces es ampliamente utilizada por los especialistas en la historia del cristianismo tardoantiguo, ver Adolf von Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten: nebst einer Kritik der Abhandlung R. Sohm's: «Wesen und Ursprung des Katholizismus» und Untersuchungen über «Evangelium», «Wort Gottes» und das trinitarische Bekenntnis* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1910), 60.

de las instituciones imperiales supondrá un cierto desplazamiento de la autoridad profética y ministerial propia de las comunidades apostólicas y la configuración de una estructura de autoridad centrada en el *ἐπίσκοπος* como gobernante único o “monarca” de la Iglesia. Pero tal desplazamiento no se habría dado sin conflictos o contradicciones, y sin asumir también los valores de los que estas instituciones eran expresión.⁵⁸⁵ Es posible que incluso muchos conflictos de carácter teológico, como los que surgieron entre los gnósticos y la Iglesia mayoritaria, estuvieran vinculados también con estas transformaciones de la estructura de la autoridad.⁵⁸⁶

En este contexto, teniendo en cuenta también lo dicho hasta aquí sobre las características de la hegemonía espiritual, y pese a lo que algunos textos permiten suponer,⁵⁸⁷ podríamos preguntarnos si las ideas de Orígenes acerca de la relación entre orden divino y orden terrenal fueron, más que una colaboración con el proceso de consolidación del episcopado monárquico, un sutil intento de superación de las consecuencias conflictivas de la asimilación de las instituciones civiles por las eclesiásticas. Desde nuestro punto de vista, considerando que el alejandrino es indudablemente uno de los pensadores más “espirituales”⁵⁸⁸ de su época, nos inclinamos a pensar que intentó ir, con sus reflexiones sobre la participación en la autoridad espiritual y sus audaces cuestionamientos a los desvíos de las autoridades de la Iglesia visible, más allá de la completa identificación entre la autoridad espiritual y la autoridad visible de la Iglesia. Orígenes habría intentado trazar cierta diferencia entre el poder de la institución eclesiástica terrenal (los obispos) y la autoridad de la vida espiritual, lo que conllevaría también un distanciamiento de la noción de *θεοκρατία*, introducida por Flavio Josefo en *Contra Apión* para referirse al

⁵⁸⁵ Ver, por ejemplo, Ramón Teja, “Autoridad e institución: Visibilidad y ejercicio del poder del obispo en la sociedad tardoantigua (siglos II-IV)”, en F. S. Ventura, P. C. Maldonado, P. U. Rabaneda, A. Q. Puertas, ed., *Autoridad y autoridades de la iglesia antigua* (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2017), 1-52; y J. Fernández Ubiña, “Origen y consolidación del episcopado monárquico”, en S. Acerbi, M. Marcos y J. Torres, ed., *El obispo en la Antigüedad. Homenaje a Ramón Teja* (Madrid: Trotta, 2016), 37-52.

⁵⁸⁶ Esta idea se encuentra desarrollada en Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York: Random House, 1989).

⁵⁸⁷ Es muy representativo de esto lo que se afirma en CC III, 30. Para un examen detallado de la relación entre Iglesia y ciudad ver Giuseppe Sgherri, *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene* (Milano: Vita e pensiero, 1982), 411-419.

⁵⁸⁸ Acerca de la espiritualidad y la mística como característica intrínseca del pensamiento origeniano, además del estudio clásico al respecto de Henri Crouzel, *Origène et la «connaissance mystique»* (Paris: Desclée de Brouwer, 1961). Ver también Patricia Ciner, “Teología y experiencia mística en Orígenes: ¿Una cuestión mal planteada?”, *Scripta Mediaevalia* 1 (2008): 71-90.

gobierno sacerdotal de los judíos.⁵⁸⁹ Pero esto no supone que su pensamiento sería totalmente ajeno a los conflictos teológico-políticos de su época, sino más bien que intentaría elevarse por encima de ellos, buscando una perspectiva que podríamos llamar “suprapolítica” más que “apolítica”.⁵⁹⁰ Así, conforme a lo que ya hemos observado acerca de la noción de orden, el objetivo principal de la perspectiva teológico-política origeniana habría sido conciliar los dos modelos de autoridad distinguidos, el característico del episcopado monárquico y el propio del conocimiento espiritual, para evitar la falta de sustento de un poder sin autoridad espiritual. Tal como existe un sentido espiritual de la Escritura y del mundo, debería existir un sentido espiritual del poder político: el orden político y el suprapolítico no deberían situarse en direcciones contrapuestas. Pero lo cierto es que este intento del alejandrino no impedirá que la contraposición entre ambas formas de autoridad se acentúe cada vez más. En cualquier caso, Orígenes debería ocupar, por este motivo, un lugar especialmente destacado entre los pensadores que procuraron comprender la relación entre las exigencias del modo de vida propiamente cristiano y las realidades histórico-políticas del mundo terrenal.⁵⁹¹

Conforme a lo que se ha expuesto, es posible afirmar que en el pensamiento de Orígenes no existe una equivalencia exacta entre el orden terrenal y el orden celestial, pero tampoco existe una escisión absoluta entre lo que corresponde al orden del mundo terrenal, incluido el orden político, y lo que se refiere al orden del mundo

⁵⁸⁹ CA II, 165. Texto griego y traducción: Josephus, *The Life. Against Apion*, trad. H. St J. Thackeray (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926). A diferencia de lo que sucede con la teocracia de Flavio Josefo, en cierto modo deudora de la idea del gobierno de los filósofos de Platón y de la ἀρίστης πολιτείας o ἱερᾶ πολιτεία de Filón de Alejandría (*De specialibus legibus*, III, 167 y IV, 55), para Orígenes no se tratará tanto de establecer las características concretas de los gobernantes, sino del sentido último al que debe obedecer el poder político.

⁵⁹⁰ En este sentido, tal vez podrían observarse algunas coincidencias entre la diferenciación de poder eclesiástico y autoridad espiritual y las ideas sobre *politische Theokratie* y *mystische Theokratie* discutidas en Jacob Taubes, *Religionstheorie und Politische Theologie. Band 3: Theokratie* (München: Verlag Ferdinand Schoeningh, 1987).

⁵⁹¹ En tal sentido, creemos que Orígenes es también un claro exponente de una característica propia del cristianismo que ha señalado de modo muy claro José Luis Villacañas Berlanga, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana: Una genealogía de la división de poderes* (Madrid: Trotta, 2016), 94: “Así, el fracaso de una teología política imperial se respondió con algo completamente nuevo y que la hacía todavía más imposible. Pues esta respuesta religiosa estaba atravesada, desde el principio e incluso desde antes del principio, por una inversión de la idea imperial, una que situaba a su portador sagrado, el Mesías, el Ungido, el Cristo, en su exterioridad y alteridad básica. Por eso el cristianismo no solo no puede entenderse como una teología imperial *per se*, sino en todo caso como una teología que lleva en su seno siempre la disolución de toda pretensión de una teología política imperial”.

celestial. Esto se evidencia tanto en las ideas origenianas sobre la primacía de la autoridad y la ciudadanía espiritual que se encuentran en el *Comentario al Evangelio de Juan*, como en el tratamiento del ordenamiento espiritual que se observa en las *Homilías sobre el libro de los Números* o en su interpretación del poder en los *Fragmentos sobre la Carta a los Efesios* y en otras obras. Por una parte, la autoridad como tal se encuentra fuertemente jerarquizada y subordinada al orden espiritual, aunque existan ciertas limitaciones de la “ciudad terrenal” para reflejar la ciudadanía espiritual, como se comprende a partir del análisis de las ideas de κόσμος, μετέχω y πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς en el *Comentario al Evangelio de Juan* y de las reflexiones de Orígenes sobre los conflictos con el mundo o con la autoridad eclesiástica. Por otra parte, la diferenciación entre las diversas formas y grados en que se presenta el orden de la realidad creada, diferenciación que se observa constantemente en su obra y de la cual las *Homilías sobre el libro de los Números* son un claro ejemplo, no es una escisión absoluta, sino un aspecto propio de ese mismo orden. Es propio del orden de la realidad creada por Dios, como se ha visto, que existan diferentes planos, moradas y estados, pero estos diversos estratos no se encuentran aislados, sino ordenados según grados de perfección. Es por ello que resulta posible el progreso espiritual, porque la realidad celestial a la que los hombres podrán acceder en el final de los tiempos no sería una realidad completamente escindida e inalcanzable para las criaturas, sino el último grado de perfección y proximidad a Dios que ellas pueden alcanzar.

De esto se deriva también el que no exista una escisión absoluta entre el orden institucional de la vida de los cristianos y el orden celestial al que está orientada esa vida terrena de la comunidad. De manera que Orígenes puede incluso reclamar una cierta adecuación del orden político terrenal al orden celestial, aunque entienda que la realización de un orden propiamente espiritual entre los hombres sólo podrá ser perfecta cuando se alcance la meta escatológica. Así, lo que parece más alejado del orden del mundo terrenal, el mundo celestial de la vida espiritual, puede presentarse como algo próximo e influir significativamente sobre la existencia terrenal y sus conflictos, puesto que la vida política terrenal de los hombres debe encontrarse subordinada al mundo celestial. La πολιτεία no será entonces, para Orígenes, una

realidad intrínsecamente malvada e ignorada por su pensamiento, sino una parte del orden cósmico que, aunque se encuentre aún muy lejos del fin espiritual de los hombres, debe ser firmemente orientada por la hegemonía este. Sin embargo, es importante destacar que esta primacía del orden espiritual sobre el orden terrenal visible no supondría la propuesta de una hierocracia propiamente dicha, porque no es todavía una supremacía de la institución eclesiástica visible sobre el gobierno civil, sino una primacía de la vida espiritual sobre todo orden visible, sea civil o eclesiástico. Complejizando la relación entre autoridad espiritual y autoridad eclesiástica, el alejandrino introduciría una sutil e importante modificación en el modo de comprender tal relación desde Clemente de Roma e Ignacio de Antioquía —aunque esta modificación no fuera tenida muy en cuenta posteriormente. En Orígenes el entramado de las ideas teológicas, cosmológicas y antropológicas con las nociones de orden, autoridad y ciudadanía celestial permite sostener, entonces, que el cristiano no se niega a vivir e influir sobre la realidad política terrenal, aunque el cristiano perfecto está (o debe estar) siempre más allá de ella. Por lo que el cristiano, desde la perspectiva origeniana, posiblemente no será propiamente político, pero tampoco “apolítico” o antipolítico (como ciertos gnósticos), sino más bien “suprapolítico”. Aunque reste todavía determinar hasta qué punto este sutil enfoque “suprapolítico” de Orígenes podría considerarse como un intento exitoso de superar algunos de los conflictos que suponía la consolidación del episcopado monárquico en su época —sin renunciar a ningún aspecto de la vida eclesiástica de la comunidad cristiana—.

CONCLUSIONES

A partir de lo que antecede, podemos concluir que hemos dejado claro que las diferencias entre las exégesis del prólogo del Evangelio de Juan de Orígenes y de Heracleón no pueden atribuirse a un único aspecto —sea el contenido del texto de Juan, sus manuscritos o sus supuestos filosóficos y los de sus exégesis—, sino más bien a una compleja interacción de todos ellos. Los motivos de las diferencias entre dos interpretaciones no siempre se pueden limitar a una discrepancia explícita entre los dogmas religiosos adoptados por cada intérprete y mucho menos a un error de lectura o de razonamiento. En muchos casos, las interpretaciones pueden variar porque, como vimos, es algo que permite el contenido mismo del texto, la riqueza de sus ideas y el horizonte de comprensión de sus intérpretes. Así, examinado algunas de las tradiciones filosófico-teológicas subyacentes y de las variaciones textuales existentes entre los diversos manuscritos del prólogo del Evangelio de Juan, hemos observado que no sería adecuado ocuparse de las diferencias entre las exégesis del prólogo del Evangelio de Juan realizadas por Heracleón y Orígenes otorgando mayor o menor validez a una de ellas, ya sea a partir del tipo de manuscritos de los evangelios que habrían utilizado (más “ortodoxos” o más “heterodoxos”) o de las pretensiones de legitimidad de una única interpretación de los mismos. Por el contrario, convendría apreciar la multiplicidad de interpretaciones que la riqueza del propio texto de Juan permitiría, a partir de las tradiciones filosóficas en que fue leído, la complejidad conceptual del texto y la propia diversidad de redacciones constatable en algunos de sus manuscritos. Esto, lejos de suponer un perjuicio para la interpretación, supondría más bien una complejización y un enriquecimiento de la misma. Puesto que las diversas exégesis del texto, siguiendo en mayor o menor medida diferentes tradiciones de pensamiento, pueden actualizar su problematización subyacente y permitir una mayor comprensión de sus alcances. De ahí que, al momento de atender a la interpretación del prólogo del Evangelio de Juan realizada por Heracleón y por Orígenes, debemos asumir conscientemente estas diferencias y sus consecuencias en el marco de las consideraciones acerca de las nociones de κόσμος y ἄνθρωπος —especialmente en lo referido a la creación, la caída y la naturaleza de los seres humanos—.

Desde la perspectiva alcanzada mediante estas consideraciones, hemos logrado

determinar algunas de las concepciones cosmológicas y antropológicas que ocuparían un lugar significativo en la gestación y recepción del prólogo del Evangelio de Juan, indagando nociones que resultan claves para diversas interpretaciones. Así, hemos notado que, en lo referido a las nociones de κόσμος y ἄνθρωπος, convendría tener especialmente en cuenta la vinculación de Juan con las tradiciones judías previas y contemporáneas acerca de las nociones de *dabar* o *memra*, pero que no conviene perder tampoco de vista el modo en que tales nociones habrían confrontado con otras tradiciones de pensamiento o habrían sido resignificadas por ellas. En este sentido, es posible destacar aspectos del pensamiento joánico que permanecen próximos a ciertos planteos valentinianos y que habrían motivado tanto la preferencia de los “gnósticos” por este evangelio, como la plausibilidad de sus interpretaciones. Aunque todavía pueda resultar discutible el carácter “gnóstico” de ciertas ideas del cuarto evangelio, sí sería innegable la importancia que tendrá para múltiples especulaciones de orden teológico y filosófico valentinianas la presencia de una particular dimensión cosmológico-antropológica en el pensamiento de Juan.

En virtud de ello, hemos analizado la exégesis del prólogo del Evangelio de Juan en el *Comentario al Evangelio de Juan* de Orígenes, con especial atención a su examen del comentario de Heracleón y de las ideas cosmológicas y antropológicas (cristianas, griegas y judías) que ambos pensadores sostienen. De tal modo, advertimos que, independientemente de la pertinencia de algunos cuestionamientos a los posibles aspectos filosóficos procedentes del platonismo (o del estoicismo) en el pensamiento de Orígenes y de Heracleón, es evidente que tal tradición se presenta como un conjunto de doctrinas que forman parte del mundo discursivo en que se inserta la obra del alejandrino y también la obra de Heracleón, ya sea de manera directa o indirecta, ya sea en acuerdo o en confrontación con sus ideas. Razón por la que no sería posible suprimir las filosofías de la época, especialmente el platonismo, del conjunto de discursos y tradiciones que conforman unas veces el marco y otras el sustrato del pensamiento y de la exégesis tanto origeniana como valentiniana. Por lo que muchas de las discrepancias que se observarán, especialmente en el modo en que Orígenes y Heracleón interpretan conceptos presentes en los evangelios, tales como

λόγος, κόσμος y ἄνθρωπος, remitirán también al distinto alcance y tratamiento del pensamiento griego (y judío) en la obra de ambos intérpretes. De modo que los puntos de tensión con estas tradiciones pueden presentarse como parte del trasfondo de las discrepancias entre las exégesis del prólogo del Evangelio de Juan ofrecidas por Orígenes y Heracleón. Hemos evidenciado esto en la lectura de las consideraciones cosmológico-antropológicas presentes en los fragmentos de Heracleón y en el *Comentario al Evangelio de Juan* realizado por Orígenes. En el caso de Heracleón, a pesar de que su modo de comprender la dualidad entre “arriba” (τῶν ἄνω) y “abajo” (τῶν κάτω), entre lo eterno y el cosmos, o entre lo espiritual y lo material, esto no necesariamente determinaría la naturaleza substancial de los hombres (materiales, psíquicos y espirituales), ni entrañaría tal vez una dualidad substancial relativa a la totalidad del cosmos —sino específicamente una dualidad substancial entre lo espiritual y el aspecto material del cosmos—. Es evidente que Heracleón habría advertido tal dualidad en el mismo prólogo del Evangelio de Juan (Jn 1,3), conforme a su limitación del “todo” (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο) al mundo material y a la comprensión del Λόγος como superior al Demiurgo, en lo que radicaría la discrepancia con la exégesis de Orígenes. Por su parte, aunque Orígenes usara también las nociones platónicas de νοητὸς κόσμος y αἰσθητὸς κόσμος, no encontrará ninguna dualidad substancial hacia el interior del cosmos. De igual modo, aunque afirmara de modo explícito diferencias entre diversos tipos de seres racionales según el mayor o menor vigor (*vigoris*) conservado luego de su caída, esto no permitiría establecer tampoco jerarquías rígidas o separación radical entre los hombres, porque ello resulta imposibilitado por el propio origen común de los seres racionales (λογικοῖς οὐ νόησι) y la dinamicidad del proceso de caída y de perfeccionamiento espiritual. De esta narrativa cosmológico-antropológica derivará directamente también otro modo de comprender la ciudadanía celestial (πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς) y la autoridad espiritual (ἐξουσία) entre los seres humanos: con preeminencia de la dimensión espiritual sobre la dimensión terrenal en ambos pensadores, pero sin correspondencia directa entre ambas dimensiones, para Orígenes, debido al origen y a la condición dinámica de la realidad y no a la naturaleza substancial del cosmos material.

Por lo cual entendemos que estamos en condiciones de afirmar con suficiente razón que la diferencia entre las exégesis del prólogo del Evangelio de Juan, con sus respectivas implicancias cosmológicas (cosmistas/acosmistas) y antropológicas (salvación universal/salvación restringida), tal como se encuentran en el *Comentario al Evangelio de Juan* de Orígenes y en los fragmentos del comentario del gnóstico Heracleón, estaría claramente vinculada al entramado de diferentes tradiciones de pensamiento subyacentes en el prólogo, a las diferentes perspectivas filosófico-hermenéuticas y a algunas de las variantes textuales procedentes de los diferentes manuscritos. Lo que se evidenciará también en el modo de comprender la ciudadanía celestial y la autoridad espiritual, donde se manifestarán las posibles bifurcaciones que pueden surgir de tales entrecruzamientos.

BIBLIOGRAFÍA

1. Textos bíblicos:

Novum Testamentum Graece. Editado por Kurt Aland y Erwin Nestle. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Biblia de Jerusalén. Traducido por Equipo de Traductores de la NBJ. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2019.

Septuaginta. II Vols. Editado por Alfred Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 2004.

Septuaginta. IV Vols. Editado por Natalio Fernández Marcos. Salamanca: Sígueme, 2008-2015.

2. Manuscritos del Evangelio de Juan:

<https://www.csntm.org/>

3. Obras de Orígenes:

Las obras de Orígenes se citan conforme al texto establecido en la Griechischen Christlichen Schriftsteller (GCS). También se han utilizado las siguientes ediciones:

Origène, *Commentaire sur saint Jean*, Tome I-V. Editado por Cécile Blanc. Paris: Les Editions Du Cerf, 1966-1992.

Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*. Editado por Eugenio Corsini. Torino: UTET, 1968.

Origen. *Commentary on the Gospel According to John, Books 1-10*. Editado por Ronald E. Heine. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1989.

Origène, *Contre Celse*, tome I-V. Editado por Marcel Borret. Paris: Les Editions Du Cerf, 1967-1976.

Origène, *Homélies sur Jérémie*, editado por Husson, Pierre y Nautin, Pierre. Paris: Les Editions Du Cerf, 1976-1977.

Origène, *Homélies sur les Nombres*, vols. I-III. Editado por Louis Doutreleau y Marcel Borret. Paris: Editions du Cerf, 1996-2001.

Origène, *Homélies sur saint Luc*. Editado por Henri Crouzel, François Fournier y Pierre Périchon. Paris: Editions du Cerf, 1998.

Origène, *Traité des Principes*, Tome I-V, editado por Crouzel, Henri y Simonetti, Manlio. Paris: Les Editions Du Cerf, 1978-1984.

Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan*. Traducido por Patrici Ciner. Madrid: Ciudad Nueva, 2020.

Orígenes, *Contra Celso*. Traducido por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 1967.

Origène. *Entretien d'Origène avec Héraclide*. Editado por Jean Scherer. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1960.

Orígenes, *Homilías sobre el Evangelio de Lucas*. Traducido por Agustín López Kindler. Madrid: Ciudad Nueva, 2014.

Orígenes, *Homilías sobre el libro de los Números*. Traducido por José Fernández Lago. Madrid: Ciudad Nueva, 2011.

Orígenes, *Sobre los principios*. Editado por Samuel Fernández. Madrid: Ciudad Nueva, 2015.

4. Otras fuentes clásicas y patrísticas:

Aristotle. *De Anima*. Editado por W. D. Ross. Oxford/New York: Oxford University Press, 1979.

Basile de Césarée. *Homélies sur l'Hexaéméron*. Editado por Stanislas Giet Paris: Les Éditions du Cerf, 1949.

Boeri, Marcelo y Salles, Ricardo. *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014.

Clément d'Alexandrie. *Extraits de Théodote*, Editado por François Sagnard. Paris:

Les Éditions du Cerf, 1970.

Clemente de Alejandría. *Extractos de Teódoto. Éclogas Proféticas. ¿Qué rico se salva? Fragmentos*. Traducido por Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 2010.

Clemente de Alejandría. *Stromata IV-V*. Traducido por Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 2003.

Clemente de Alejandría. *Stromata VI-VIII*. Traducido por Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 2005.

Epifanio de Chipre. *Panarion*. Texto griego y traducción de Carlos Andrés Blanch. Córdoba: Universidad Nacional de Villa María, 2019.

Eusebio de Cesarea. *Historia eclesiástica*. Editado por Argimiro Velasco Delgado. Madrid: BAC, 2002.

García Bazán, Francisco, ed. *Oráculos Caldeos y Numenio*. Madrid: Gredos, 1991.

Girolamo. *Lettere*. Editado por Roberto Palla y Claudio Moreschini. Milano: Rizzoli, 1989.

Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum. Tome I: Poimandrès. Traités II-XII*. Editado por Arthur Darby Nock y André-Jean Festugière. Paris: Les Belles Lettres, 1954.

Hippolytus Of Rome. *Refutation of All Heresies*. Editado por M. David Litwa. Atlanta: SBL Press, 2016.

Ignace d'Antioche,. *Lettres. Martyre de Polycarpe de Smyrne*. Editado por Pierre-Thomas Camelot. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.

Irénée de Lyon. *Contre les Hérésies, Livre I-1*. Editado por Adelin Rousseau y Louis Doutreleau. Paris: Les Éditions du Cerf, 1979.

Irénée de Lyon. *Contre les Hérésies, Livre I-2*. Editado por Adelin Rousseau y Louis Doutreleau. Paris: Les Éditions du Cerf, 1979.

Irénée de Lyon. *Contre les Hérésies, Livre II-1*. Editado por Adelin Rousseau y Louis Doutreleau. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1982.

Irénée de Lyon. *Contre les Hérésies, Livre II-2*. Editado por Adelin Rousseau y Louis Doutreleau. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982.

Irénée de Lyon. *Contre les Hérésies, Livre III-1*. Editado por Adelin Rousseau y

Louis Doutreleau. Paris: Les Éditions du Cerf, 1974.

Irénée de Lyon. *Contre les Hérésies, Livre III-2*. Editado por Adelin Rousseau y Louis Doutreleau. Paris: Les Éditions du Cerf, 1974.

Irénée de Lyon. *Contre les Hérésies, Livre IV-1*. Editado por Adelin Rousseau y Louis Doutreleau. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965.

Irénée de Lyon. *Contre les Hérésies, Livre IV-2*. Editado por Adelin Rousseau y Louis Doutreleau. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965.

Irénée de Lyon. *Contre les Hérésies, Livre V-1*. Editado por Adelin Rousseau y Louis Doutreleau. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969.

Irénée de Lyon. *Contre les Hérésies, Livre V-2*. Editado por Adelin Rousseau y Louis Doutreleau. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969.

Jérôme. *Apologie Contre Rufin*. Editado por Paul-Hubert Poirier. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.

Josephus, *The Life. Against Apion*, trad. H. St J. Thackeray. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926.

Montserrat Torrents, José. *Los gnósticos*, Vol. II. Madrid: Gredos, 1983.

Numenius, *Fragments*. Editado por Edouard de Places. Paris: Belles Lettres, 1973.

Pettipiece, Timothy James. "Heracleon: Fragments of early Valentinian exegesis. Text, translation, and commentary". Tesis de maestría, Wilfrid Laurier University, 2002, <http://scholars.wlu.ca/etd>.

Photius. *Epistulae et Amphilochia. Vols. I-VI*. Editado por B. Laourdas y L. G. Westerink. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig: Teubner, 1983-1988.

Piñero, Antonio, Francisco García Bazán y José Montserrat Torrents, eds. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid: Trotta, 2011.

Plato. *Plato: Lysis. Symposium. Gorgias*. Editado por W. R. M. Lamb. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1925.

Plato. *Republic, Volume I: Books 1–5*. Editado por Christopher Emlyn-Jones y William Preddy. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2013.

Plato. *Republic, Volume II: Books 6–10*. Editado por Christopher Emlyn-Jones y

William Preddy. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2013.

Platón, *Timeo*. Texto griego y traducción de José María Zamora Calvo. Madrid: Abada Editores, 2010.

Platón. *Diálogos III*. Traducido por Carlos García Gual, Marcos Martínez Hernández, Emilio Lledó Íñigo, Luis Alberto de Cuenca y Prado, José Luis Navarro González. Madrid: Gredos, 1988.

Platón. *Diálogos IV*. Traducido por Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1988.

Plotin. *Ennéades*. VI Vols. Editado por Emile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1924-1936.

Plotino, *Enéadas*, III Vols. Traducido por Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1982-1998.

Plutarch. *How to Study Poetry (De audiendis poetis)*. Editado por Richard Hunter y Donald Russell. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2011.

Quintilian. *Institutio Oratoria*. Editado por Harold Edgeworth Butler. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1920.

Robinson, James M., ed. *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*. Leiden: Brill, 2002.

San Agustín, *Obras Completas de San Agustín*, vols. XVI-XVII. Editado por Víctor Capánaga. Madrid: BAC, 1956.

San Jerónimo, *Epistolario I*. Editado por Juan Bautista Valero. Madrid: BAC, 2013.

Tertuliano. *El alma*. Editado por Salvador Vicastillo. Madrid: Ciudad Nueva, 2016.

Theophilus of Antioch, *Theophilus of Antioch: Ad Autolycum.*, editado por Grant, Robert M. Oxford: Clarendon Press, 1970.

Thomassen, Einar. *Le Traite Tripartite*. Québec: Presses de L'Université Laval, 1989.

5. Bibliografía general:

Adele, Reinhartz. *Cast Out of the Covenant: Jews and Anti-Judaism in the Gospel of John*. Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2018.

Aland, Kurt y Aland, Barbara. *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.

Aland, Kurt y Aland, Barbara. *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Alesso, Marta. “Mesianismo y política en la Alejandría helenística”, en *6º Coloquio Internacional. Agón: Competencia y Cooperación. De la antigua Grecia a la Actualidad*, http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4007/ev.4007.pdf.

Aletti, Jean-Noël, et al. *Vocabulario razonado de exégesis bíblica. Los términos, las aproximaciones, los autores*. Madrid: Verbo Divino, 2007.

Aliau-Milhaud, Agnès. “Progrès du texte, progrès de l'individu dans le Commentaire de Jean d'Origène: Les techniques d'exégèse appliquées au thème du progrès”. En *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of His Time*, editado por Heidl, György y Somos, Rôbert, 13-24. Leuven: Peeters, 2009.

Anderson, Paul N. *The Riddles of the Fourth Gospel: An Introduction to John*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2011.

Annequin, Jacques, ed., *Formas de explotación del trabajo y relaciones sociales en la antigüedad clásica*. Madrid: Akal, 1979.

Artemi, Erini. “The Platonism and Neo-Platonism influence on Origen’s exegesis of the Bible”, *Mirabilia Journal. Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages*, Vol. 36 (2023): 244-258.

Ashton, John, ed. *The Interpretation of John*. London: Fortress Press, 1986.

Attridge, Harold W. y Pagels, Elaine. “The Tripartite Tractate”. En *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex): Notes*, editado por Attridge, Harold W., 217-497. Leiden: Brill, 1985.

Balas, David L. “The idea or participation in the structure of Origen's thought. Christian transposition of a theme of the Platonic tradition”, en *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes*, editado por Crouzel, Henri, Gennaro Lomiento y Josep Rius-Camps, 257-275. Bari: Instituto di Letteratura Cristiana Antica, Università di Bari, 1975.

Bastitta Harriet, Francisco. “La tradición platónica acerca de los principios en Orígenes de Alejandría”, *Diánoia*, Vol. LVII, Núm. 68 (2012): 141-164.

Batiffol, Pierre. *L'Eglise naissante et le catholicisme*. Paris: Victor Lecoffre, 1911.

Bauer, Walter. *Das Johannesevangelium*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1933.

Beierwaltes, Werner. *Lux Inteligibilis: investigación sobre la metafísica de la luz de los griegos*. Bs. As.: Ágape Libros, 2024.

Bell, Lonnie. *The Early Textual Transmission of John: Stability and Fluidity in Its Second and Third Century Greek Manuscripts*. Boston: Brill, 2018.

Berglund, Carl Johan. *Origen's References to Heracleon: A Quotation-Analytical Study of the Earliest Known Commentary on the Gospel of John*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

Bieler, Jonathan. "Origen on the Goodness of the Body", en *Sacrality and Materiality. Locating intersections*, editado por Gieselbrecht, Rebecca A. y Kunz, Ralph, 85-94. Göttingen: V&R Academic, 2016.

Biriukov, Dmitry. "Paradigms of Participation in Origen", *Scrinium*, 13 (2017): 277-290.

Biscardi, Arnaldo. "Polis, politeia, politeuma", en *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Vol. 3., 1201-1215. Napoli: Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi, 1983.

Blanc, Cécile. "L'attitude d'Origène a l'égard du corps et de la chair", *Studia Patristica*, Num. 17 (1986): 843-858.

Bobichon, Philippe, ed. *Dialogue avec Tryphon: édition critique*, Vol. 1. Fribourg: University of Fribourg, 2003.

Bodei, Remo. *La chispa y el fuego. Invitación a la filosofía*. Bs. As.: Nueva Visión, 2006.

Boeri, Marcelo. "Cosmópolis estoica, ley natural y la transformación de las ideas políticas en Grecia", *Deus Mortalis* 3 (2004): 159-201.

Boismard, Marie-Émile. "L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques", *Revue Biblique*, 68 (1961): 507-524.

Bowman, John. "The Fourth Gospel and the Samaritans", *Samaritan Studies. Bulletin of the John Rylands Library*, Vol. 40 (1957-58): 298-329.

Boyarín, Daniel. *Espacios fronterizos: Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*. Madrid: Trotta, 2013.

Boyarín, Daniel. *Los Evangelios judíos: la historia del Cristo judío*. Bs. As.: Prometeo, 2016.

Brakke, David. *Los gnósticos. Mito, ritual y diversidad en el cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme, 2013.

Brown, Raymond. *El Evangelio según Juan*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000.

Brown, Raymond. *El evangelio y las cartas de Juan*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2010.

Brown, Raymond. *La comunidad del discípulo amado: estudio de la eclesiología joánica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.

Bryant, John L. *The Fluid Text: A Theory of Revision and Editing for Book and Screen*. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press, 2002.

Buch-Hansen, Gitte. *It is the Spirit that Gives Life: A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel*. Berlin/New York: De Gruyter, 2010.

Bueno, Antonio. "Plenitud y participación. Nociones estructurantes de la doctrina teológica de Orígenes de Alejandría", *Augustinianum*, 50 (2010): 27-60.

Bultmann, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1981.

Bultmann, Rudolf. *The Gospel of John: A Commentary*. Oxford: Basil Blackwell, 1971.

Burrus, Virginia. *Creatio Ex Libidine: Reading Ancient Logos Differently*, en Sherwood, Yvonne y Hart, Kevin, eds. *Derrida and Religion: Other Testaments*. New York: Routledge, 2004.

Caspary, Gerard, E. *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords*. California: University of California Press, 1979.

Castagno, Adele Monaci, ed. *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*. Roma: Città Nuova, 2000.

Castellano, Antonio. "La exégesis de Orígenes y de Heracleón en el Libro VI del «Comentario a Juan»". *Teología y Vida*, Vol. XXXI (1990): 309-330.

Castellano, Antonio. *La Exegesis de Orígenes y de Heracleón a los Testimonios del Bautista*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1998.

Chapa, Juan. "Los papiros más antiguos del Evangelio de Juan: breve descripción". *Estudios Bíblicos*, Vol. 66 (2008): 55-74.

Chapa, Juan. "The Early Text of John", en *The Early Text of the New Testament*, editado por Kruger, Michael J. y Hill, Charles E., 140-156. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Chapa, Juan. *La transmisión textual del Nuevo Testamento. Manuscritos, variantes y autoridad*. Salamanca: Sígueme, 2021.

Chapa, Juan. *La transmisión textual del Nuevo Testamento. Manuscritos, variantes y autoridad*. Salamanca: Sígueme, 2021.

Charlesworth, James H. *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?* Valley Forge: Trinity Press International, 1995.

Chiapparini, Giuliano. "Irenaeus and the Gnostic Valentinus: Orthodoxy and Heresy in the Church of Rome around the Middle of the Second Century". *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, Vol. 18/1 (2014): 95-119.

Chiapparini, Giuliano. "L'allegoria gnostica: note sul significato e sull'uso dell'interpretazione allegorica nello gnosticismo antico". *Annali di scienze religiose*, Vol. 7 (2014): 89-124.

Chiapparini, Giuliano. *Valentino gnostico e platonico. Il valentinianesimo della «Grande notizia» di Ireneo di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medio platonica*. Milano: Vita e pensiero, 2012.

Ciner, Patricia. "El Evangelio Espiritual y los perfectos en la Teología de Orígenes". *Cadernos Patrísticos. Textos e Estudos. À imagen e semelhanca de Deus: o itinerario antropológico do cristianismo antigo*, III/6 (2008): 65-76.

Ciner, Patricia. "Pensar y escribir desde un paradigma de la relacionalidad: El Comentario al Evangelio de Juan de Orígenes". *Adamantius: annuario di letteratura cristiana antica e di studi giudeoellenistici*, 23 (2017): 405-415.

Ciner, Patricia. "Teología y experiencia mística en Orígenes: ¿Una cuestión mal planteada?". *Scripta Mediaevalia*, 1 (2008): 71-90.

Ciner, Patricia. *Plotino y Orígenes: el amor y la unión mística*. Mendoza: Ediciones del Instituto de Filosofía, UNCuyo, 2001.

Coccia, Emanuele. *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Bs. As.: Adriana Hidalgo Editora, 2016.

Colpani, Giovanni. "L'ombra della libertà. Corpo e materia nel pensiero di Origene". En *Körperlichkeit in der Philosophie der Spätantike. Corporeità nella filosofia tardoantica*, editado por Horn, Christoph, Taormina, Daniela Patrizia y Walter, Denis, 121-140. Baden-Baden: Academia, 2020.

Colson, Francis H., Whitaker, George H., eds. *Philo*, Vols. I-X. London-New York: Heinemann, 1929-1939.

Coppens, Joseph. "Le messianisme royal (VI). Jésus et l'accomplissement de l'attente royale messianique". *Nouvelle Revue Théologique*, Vol. 90/9 (1968): 936-975.

Cordero, Néstor Luis. *El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega. El origen y las transfiguraciones de la noción de lógos*. Bs. As.: Ediciones Colihue, 2017.

Cornélis, H. "Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène". *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 43, N°1 (1959): 32-80.

Coutts, Joshua J. F. *The Divine Name in the Gospel of John: Significance and Impetus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

Croatto, José Severino. *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Bs. As.: Lumen, 1994.

Croatto, José Severino. *Historia de la salvación. La experiencia religiosa del pueblo de Dios*. Bs. As.: Ediciones Paulinas, 1970.

Crossan, John Dominic. *El nacimiento del cristianismo*. Santander: Sal terrae, 2002).

Crouzel, Henri. "L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel". *Revue d'ascétique et de mystique*, Num. 31 (1955): 364-385.

Crouzel, Henri. "Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le Livre 1 du *Commentaire sur Jean* d'Origène". En *Origeniana secunda*, editado por Crouzel, Henri y Quacquarelli, Antonio, 131-150. Edizioni dell'Ateneo, 1980.

Crouzel, Henri. "Le thème platonicien du «véhicule de l'âme» chez Origène". *Didaskalia*, Núm. 7 (1977): 225-237.

Crouzel, Henri. *Origène et la «connaissance mystique»*. Paris: Desclée de Brouwer, 1961.

Crouzel, Henri. *Origène et la philosophie*. Paris: Aubier, 1962.

Crouzel, Henri. *Origène et Plotin: Comparaisons doctrinales*. Paris: Téqui, 1991.

Crouzel, Henri. *Orígenes. Un teólogo controvertido*. Madrid: BAC, 2015.

Crouzel, Henri. *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*. Paris: Aubier, 1961.

Crum, Walter E., eds., *A Coptic Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1962

Culpepper, R. Alan. *Anatomy of the Fourth Gospel*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

D'Ors, Álvaro. "Teología política una revisión del problema". *Revista de estudios políticos*, 205 (1976): 41-80.

Dahl, Nils. "The Neglected Factor in New Testament Theology". *Reflection*, 73 (1975): 5-8.

Dal Covolo, Enrico. "Sacerdozio dei fedeli, gerarchia della santità e gerarchia ministeriale in alcune Omelie di Origene". En *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition I*, editado por Perrone, Lorenzo, 605-611. Leuven: Leuven University Press, 2003.

Daniélou, Jean. *Origène*. Paris: La Table Ronde, 1948.

Daniélou, Jean. *Orígenes*. Bs. As.: Sudamericana, 1958.

Daza Martínez, Jesús. *Imperio romano y cristianismo. Ideología y política en la polémica de Orígenes contra Celso*. Cuenca: Colegio Universitario Cardenal Gil de Albornoz, 1975.

De Lubac, Henri. *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*. Paris: Cerf, 1993.

De Lubac, Henri. *Histoire et esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris: Aubier, 1950.

De Navascués Benlloch, Patricio. "Hombres y Filiaciones en el Pensamiento Valentiniano", en *Filiación. Cultura pagana, Religión de Israel, orígenes del cristianismo*, editado por Ayán Calvo, Juan José, Patricio de Navascués Benlloch y Manuel Aroztegui Esnaola, 353-369. Madrid: Trotta, 2005.

De Vries, Hent y Sullivan, Lawrence E., eds. *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press, 2006.

Desjardins, Michel. "The Sources for Valentinian Gnosticism: A Question of Methodology". *Vigiliae Christianae*, Vol. 40/4 (1986): 342-347.

Destro, Adriana y Pesce, Mauro. *Antropologia delle origini cristiane*. Bari: Laterza, 2008.

Destro, Adriana y Pesce, Mauro. *Cómo nació el cristianismo joánico*. Bilbao: Sal Terrae, 2002.

Dillon, John M. *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*. New York: Cornell University Press, 1996.

Dodd, Charles Harold. *Interpretación del cuarto Evangelio*. Madrid: Cristiandad, 1978.

Dodds, Eric R. *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

Dubois, Jean-Daniel. "Le "Traité Tripartite" (Nag Hammadi I,5) Est-il Antérieur à Origène?", en *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, Vol. I, editado por Perrone, Lorenzo, 303-316. Leuven: Peeters, 2003.

Dubois, Jean-Daniel. "Once Again, the Valentinian Expression «Saved by Nature»", en *Valentinianism: New Studies*, editado por Marksches, Christoph y Thomassen, Einar, 193-204. Leiden: Brill, 2020.

Duda, Jerzy. "A mystic's utopian dream of christian Rome. The Political Theology of Origen". *Vox Patrum*, 34, T. 61 (2014): 179-193.

Duhot, Jean-Joël. "Du logos stoïcien au code génétique". En *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, editado por Fattal, Michel, 135-145. Paris: L'Harmattan, 2003.

Dunderberg, Ismo. "The School of Valentinus". En *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"*, editado por Marjanen, Antti y Luomanen, Petri, 64-99. Leiden: Brill, 2005.

Dunn, James D. G. "Messianic ideas and their influence on the Jesus of history", en *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, editado por Charlesworth, James H., 365-381. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

Edelby, Nagi. "L'initiation chrétienne: témoignage de l'Église primitive". *Syria. Archéologie, art et histoire*, 98 (2021): 33-42.

Edwards, Mark J. *Origen against Plato*. Aldershot/Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2002.

Eggers Lan, Conrado. *El sol, la línea y la caverna*. Bs. As.: Colihue, 2013.

Ehrhardt, Arnold. *Politische Metaphysik von Solon bis Agustin*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1959.

Ehrman, Bart D. "Heracleon, Origen, and the text of the Fourth Gospel". *Vigiliae Christianae*, 47 (1993): 105-118.

Ehrman, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York: Oxford University Press, 2019.

Ehrman, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2004.

Ehrman, Bart D. *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993.

Ehrman, Bart D. y Holmes, Michael W., eds. *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Ehrman, Bart D., Fee, Gordon D. y Holmes, Michael W. *The Text of the Fourth Gospel in the Writings of Origen*, Vol. I. Atlanta: Scholars Press, 1992.

Elorduy, Eleuterio. “El influjo estóico en Orígenes”, en *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes*, editado por Crouzel, Henri, Gennaro Lomiento y Josep Rius-Camps, 277-288. Bari: Instituto di Litteratura Cristiana Antica, Università di Bari, 1975.

Epp, Eldon Jay. *Perspectives On New Testament Textual Criticism. Collected Essays, 1962-2004*. Leiden/Boston: Brill, 2005.

Estes, Douglas y Sheridan, Ruth, eds. *How John Works: Storytelling in the Fourth Gospel*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2016.

Fattal, Michel. *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*. Paris: L'Harmattan, 2001.

Fee, Gordon D. “P75, P66, and Origen: The Myth of Early Textual Recension in Alexandria”. En *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism*, editado por Epp, Eldon Jay y Fee, Gordon D., 247-273. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

Fernández Ubiña, J. “Origen y consolidación del episcopado monárquico”. En *El obispo en la Antigüedad. Homenaje a Ramón Teja*, editado por Acerbi, S., Marcos, M. y Torres, J., 37-52. Madrid: Trotta, 2016.

Finegan, Jack. *Encountering New Testament Manuscripts: A Working Introduction to Textual Criticism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

Finkelberg, Margalit y Stroumsa, Guy, eds. *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World: 2*. Leiden, Boston: Brill, 2003.

Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Bs. As.: Siglo XXI, 2002.

Furlong, Dean. *The John also called Mark. Reception and Transformation in*

Christian Tradition. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

Fürst, Alfons. "Matter and Body in Origen's Christian Platonism", en *Origeniana Duodecima*, ed. por Bitton-Ashkelony, Brouria, Oded Irshai Aryeh Kofsky, Hillel Newman y Lorenzo Perrone, 573-588. Leuven: Peeters, 2019.

Fürst, Alfons. "Origen: Exegesis and Philosophy in Early Christian Alexandria". En *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, editado por Lössl, Josef y Watt, John W., 13-32. Surrey: Ashgate, 2013.

Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme, 1994.

Gamble, Harry Y. *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*. New Haven, London: Yale University Press, 1995.

Garaudy, Roger. *Dios ha muerto*. Buenos Aires: Editorial Platina, 1965.

Garaudy, Roger. *El problema hegeliano*. Buenos Aires: Ediciones Calden, 1969.

García Bazán, Francisco, ed. *La gnosis eterna I: Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos*. Madrid: Trotta, 2003.

García Bazán, Francisco. "Justino de Roma, el primer filósofo católico". *Teología y Vida*, Vol. LII (2011), 11-34.

García Bazán, Francisco. "Religión y política entre los primeros cristianos. Proyecciones de la nueva mentalidad en la patrística temprana". *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, Vol. 7/1 (2014): 29-54.

García Martínez, Florentino. *Textos de Qumrán*. Madrid: Trotta, 1992

Giannantoni, Gabriele. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Vol. 2. Nápoles: Bibliopolis, 1990.

Gögler, Rolf. *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*. Düsseldorf: Patmos, 1963.

Goldschmidt, Victor. "Théologia". *Revue des Études Grecques*, 63 (1950): 20-42.

Goldschmidt, Victor. *La religion de Platon*. Paris: PUF, 1949.

Gregg, J. A. F. "Documents: The Commentary of Origen Upon the Epistle to the Ephesians". *The Journal of Theological Studies* Vol. III - 10 (1902): 233-244, 398-420, 554-576.

Guijarro, Santiago. “La aportación del análisis contextual a la exégesis de los textos bíblicos”. *Revista Cuestiones Teológicas*, Vol. 44, N° 102 (2017): 283-300.

Guillaumont, Antoine, Henri-Charles Puech y Gilles Quispel, eds. *The Gospel According to Thomas*. Leiden: Brill, 1997.

Hadot, Ilsetraut. “Les introductions aux Commentaires exégétiques chez les auteurs néo-platoniciens et les auteurs chrétiens”. En *Les règles de l'interprétation*, editado por Tardieu, Michel, 99-122. Paris: Les Editions du Cerf, 1987.

Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* México, D. F.: FCE, 1998.

Haenchen, Ernst. *John 1: A Commentary on the Gospel of John, Chapters 1-6*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1984.

Hanson, Richard Patrick C. *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*. London: SCM Press, 1959.

Harl, Marguerite. *Le déchiffrement du sens. Etudes sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*. Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes, 1993.

Harl, Marguerite. *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*. Paris: Éditions du Seuil, 1958.

Harris, James Rendell. *The Origin of the Prologue to St John's Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1917.

Hayward, Robert. *Divine Name and Presence: The Memra*. Totowa, N.J: Allanheld, Osmun & Co, 1981.

Head, Peter M. “Scribal Behaviour and Theological Tendencies in Singular Readings in P. Bodmer II (P66)”. En *Textual Variation: Theological and Social Tendencies?*, editado por Houghton H. y Parker D., 55-74. New Jersey: Gorgias Press, 2008.

Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*. Madrid: FCE, 1978.

Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1980.

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.

Heine, Ronald E. “Stoic Logic as Handmaid to Exegesis and Theology in Origen's Commentary on the Gospel of John”. *Journal of Theological Studies*, 44 (1993): 90-117.

Heine, Ronald E. Introduction on *Commentary on the Gospel According to John*,

Books 1-10, by Origen. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1989.

Hengsternann, Christian. "The Neoplatonism of Origen in the First Two Books of his Commentary on John". En *Origeniana Decima. Origen as writer*, editado por Kaczmarek, Sylwia, Henryk Pietras y Andrzej Dziadowiec, 75-87. Leuven: Peeters, 2011.

Hennessey, Lawrence R. "A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporeality". En *Origeniana Quinta*, editado por Daly, Robert J., 373-380. Leuven: Peeters, 1992.

Hill, Charles E. "The Gospel of John". En *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, editado por Blowers, Paul y Martens, Peter, 601-617. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Holzhausen, Jens. "Valentinus and Valentinians". En *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, editado por Hanegraaf, Wouter J., 1144-1157. Leiden: Brill, 2006.

Horsley, Richard. *La revolución del reino*. Santander: Sal Terrae, 2005.

Hurtado, Larry. *Los primeros papiros cristianos. Un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 2010.

Hurtado, Larry. *Los primitivos papiros cristianos*. Salamanca: Sígueme, 2010.

Hurtado, Larry. *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.

Hurtado, Larry. *Señor Jesucristo: La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 2008).

Jacobsen, Anders-Christian. "Genesis 1-3 as Source for the Anthropology of Origen". *Vigiliae Christianae* 62 (2008): 213-232.

Jacobsen, Anders-Christian. "Irenaeus and Origen on Body and Soul". En *Körper und Seele: Aspekte spätantiker Anthropologie*, editado por Feichtinger, Barbara, Stephen Lake y Helmut Seng, 67-94. München-Leipzig: De Gruyter, 2006.

Jacobsen, Anders-Christian. "Origen on Body and Soul". En *Origeniana Duodecima*, editado por Bitton-Ashkelony, Brouria, Oded Irshai Aryeh Kofsky, Hillel Newman y Lorenzo Perrone, 589-602. Leuven: Peeters, 2019.

Jaeger, Werner. *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1953.

Janssens, Yvonne. “L’épisode de la Samaritaine chez Héracléon”. *Sacra Pagina*, Vols. 12-13 (1959): 77-85.

Jean Claude Monod, *La querella de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a Blumenberg*. Bs. As.: Amorrortu, 2015.

Jeremias, Joachim. *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

Jullien, François. *Les ressources du christianisme*. Paris: Éditions de L’Herne, 2018.

Justin, *Apologie pour les chrétiens. Introduction, traduction et commentaire*, ed. por Charles Mounier. Paris: Cerf, 2006.

Justino, *Diálogo con Trifón*. [Agregar edición]

Kannaday, Wayne C. *Apologetic Discourse and the Scribal Tradition*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.

Kautsky, John H. *The Politics of Aristocratic Empires*. London; New York: Routledge, 1997.

Keck, Leander E. “Derivation as Destiny: «Of-ness» in Johannine Christology, Anthropology, and Soteriology”, en *Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith*, editado por Culpepper R. Alan and Black, Clifton C., 274-288. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996.

Keefer, Kyle. *The Branches of the Gospel of John. The reception of the Fourth Gospel in the Early Church*. London: T&T Clark, 2006.

Kenney, John Peter. “The Platonism of the Tripartite Tractate (NH I, 5)”. En *Neoplatonism and Gnosticism*, editado por Wallis, Richard T., 187-206. New York: State University of New York Press, 1992.

King, Karen L. *The Secret Revelation of John*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006. King, Karen L. *What Is Gnosticism?* Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 2003. Marjanen, Antti. “The Relationship between the Valentinian and Sethian Sophia Myth Revisited”. En *Valentinianism: New Studies*, editado por Marksches, Christoph y Thomassen, Einar, 109-121. Leiden: Brill, 2020.

Kittel, Gerhard, Friedrich, Gerhard y Bromiley, Geoffrey. *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Bs. As.: Libros Desafío, 2002.

Koch, Hal. *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*. Berlin, Leipzig: De Gruyter, 1932.

Kreissig, Heinz. "The Economic Situation of Judah in the Achaemenid Period". *EAZ - Ethnographisch-Archaeologische Zeitschrift*, Vol. 11/3 (1970): 372-77.

Kristeva, Julia. "Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman". *Critique*, N.º 239 (1967): 438-465.

Kruger, Michael J. y Hill, Charles E., eds. *The Early Text of the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Küng, Hans. *Grandes pensadores cristianos*. Madrid: Trotta, 1995.

Küng, Hans. *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Barcelona: Herder, 1974.

Kysar, Robert. "The Gospel of John in Current research". *Religious Studies Review*, Vol. 9/4 (1983): 314-321.

Kysar, Robert. *John, the Maverick Gospel*. Atlanta: Westminster John Knox Press, 1976.

Le Boulluec, Alain, Lincicum, David y Moore, Nicholas. *The Notion of Heresy in Greek Literature in the Second and Third Centuries*. Oxford: Oxford University Press, 2022.

Lettieri, Gaetano. "Progresso", en *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, editado por Adele Monaci Castagno, 379-392. Roma: Città Nuova, 2000.

Liddell, Henry D. y Scott, Robert, eds. *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

Lijamaa, Paul. *The Ethics of The Tripartite Tractate (NHC I, 5). A Study of Determinism and Early Christian Philosophy of Ethics*. Leiden: Brill, 2019.

Lilla, Salvatore. *Introduzione al medio platonismo*. Roma: Ist. Patristico Augustinianum, 1992.

Limone, Vito. *Origene e la filosofia greca: Scienze, testi, lessico*. Roma: Morcelliana, 2018. Fernández, Samuel. "El encuentro entre filosofía y revelación en el *De principiis* de Orígenes". *Revista Philosophica*, 43-44 (2013): 121-136.

Loisy, Alfred. *Le quatrième Évangile*. Paris: Alphonse Picard, 1903.

Luderitz, Gert. "What ist the Politeuma?". En *Studies in Early Jewish Epigraphy*, editado por Van der Horst Pieter W. y Van Henten, Jan Willem, 183-224. Leiden: Brill, 1994.

Luijendijk, AnneMarie. "Sacred scriptures as trash: Biblical papyri from Oxyrhynchus". *Vigiliae christianae* 64 (2010): 217-254.

Lukács, George. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México, D. F.: Grijalbo, 1963.

Luttikhuisen, Gerard P. *La pluriformidad del cristianismo primitivo*. Córdoba: El Almendro, 2007.

Mack, Burton L. *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

MacRae, George W. "The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth". *Novum Testamentum*, Vol. 12, 2 (1970): 86-101.

Markschies, Christoph. "The Canon of the New Testament in Antiquity. Some New Horizons For Future Research". En *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World: 2*, editado por Finkelberg, Margalit y Stroumsa, Guy, 175-194. Leiden, Boston: Brill, 2003.

Markschies, Christoph. "Valentinian Gnosticism: Towards the Anatomy of a School". En *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, editado por J. D. Turner & A. McGuire, 401-438. Leiden: Brill, 1997.

Markschies, Christoph. *Christian Theology and Its Institutions in the Early Roman Empire. Prolegomena to a History of Early Christian Theology*. Texas: Mohr Siebeck-Baylor University Press, 2015.

Markschies, Christoph. *Die Gnosis*. München: Verlag C. H. Beck, 2001.

Markschies, Christoph. *Hellenisierung des Christentums: Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Konzepts*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.

Markschies, Christoph. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentin*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.

Marrow, Stanley B. "Κόσμος in John". *The Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 64/1 (January 2002): 90-102.

Martens, John Wesley. *One God, one Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman law*. Leiden: Brill, 2003.

Martens, Peter W. "Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen". *Journal of Early Christian Studies*, 16/3 (2008): 283-317.

Martens, Peter W. *Orígenes y la Escritura. Vocación exegética y hermenéutica bíblica*. Salamanca: Sígueme, 2018.

Martin, Victor y Kasser, Rodolphe, *Papyrus Bodmer XV. Évangile de Jean, chap. 1-15*. Cologny-Genève: Bibliotheca Bodmeriana, 1961.

Martin, Victor. *Papyrus Bodmer II. Evangile de Jean, chap. 1-14*. Cologny-Genève: Bibliotheca Bodmeriana, 1956.

Marx, Karl y Hobsbawm, Eric J. *Formaciones económicas precapitalistas*. Barcelona: Crítica, 1984.

McGuckin, John Anthony, ed. *The Westminster Handbook to Origen*. London: Westminster John Knox Press, 2004.

McGuckin, John Anthony. "Structural Design and Apologetic Intent in Origen's Commentary on John". En *Origeniana Sexta: Origène et la Bible*, editado por Dorival, Giles y Le Boulluec, Alain, 441-457. Leuven: Peeters, 1995.

Meeks, Wayne A. *In Search of the Early Christians: Selected Essays*. New Haven/London: Yale University Press, 2002.

Meeks, Wayne A. *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*. Leiden: Brill, 1967.

Meier, Heinrich. "¿Qué es la teología política? Introducción a un concepto controvertido". *La Torre del Virrey*, 6 (2008-2009): 89-93.

Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss y «El concepto de lo político». Sobre un diálogo entre ausentes*. Madrid; Buenos Aires: Katz Editores, 2008.

Meier, John Paul. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico II/1ª parte: Juan y Jesús. El reino de Dios*. Madrid: Verbo Divino, 1999.

Metzger, Bruce M. "Explicit References in the Works of Origen to Variant Readings in New Testament Manuscripts". En *Biblical and Patristic Studies*, editado por Neville Birdsall, J. y Thomson, Robert W., 78-95 (New York: Herder, 1963).

Metzger, Bruce M. *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*. Oxford, Berlin: Clarendon Press, 1997.

Metzger, Bruce M. *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1968.

Meyer Thompson, Marianne. "'God's Voice You Have Never Heard, God's Form You Have Never Seen': The Characterization of God in the Gospel of John". *Semeia*, 63

(1993): 177-204.

Meye Thompson, Marianne. "Born from above: The Anthropology of the Gospel of John". Reseña de *Born from above: The Anthropology of the Gospel of John*, de Jeffrey A. Trumbower, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 113, N° 1 (1994): 157-159.

Meye Thompson, Marianne. *John: A Commentary*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2015.

Meye Thompson, Marianne. *The God of the Gospel of John*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2001.

Meyer, P. W. "The Father: The Presentation of God in the Fourth Gospel". En *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith*, editado por Culpepper R. A. y Black, C. C., eds., 255-273. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1996.

Miller, Eddie Leroy, ed. *Salvation-History in the Prologue of John: The Significance of John 1:3/4*. Leiden: Brill, 1989.

Miquel Pericás, Esther. *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*. Madrid: Verbo Divino, 2011.

Misiarczyk, Leszek. "The Influence of Justin Martyr on Origen's Argumentation in Contra Celsum". En *Origeniana Decima. Origen as Writer*, editado por Kaczmarek, Sylwia, Henryk Pietras y Andrzej Dziadowiec, 251-265. Leuven: Peeters, 2011.

Moody Smith, Dwight. *The Theology of the Gospel of John*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995.

Moody Smith, Dwight. *The Theology of the Gospel of John*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995.

Morey, Miguel. "Nacimos griegos". En *La universidad cercada: Testimonios de un naufragio*, editado por Hernández Alonso, Jesús, Xavier Pericay Hosta, Álvaro Delgado-Gal, eds., 247-266. Barcelona: Anagrama, 2013.

Naddaf, Gerard. "Plato's Theologia Revisited". *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 198 (1995): 1-17.

Nautin, Pierre. *Origène. Sa vie et son œuvre*. Paris: Beauchesne, 1977.

Navarro, Desiderio. "Intertextualité: treinta años después". *Versión*, N.º 18 (2006): 15-25.

Neuschäfer, Bernhard. *Origenes als Philologe*, 2 vols. Basel: F. Reinhardt, 1987.

Nohl, Herman, ed. *Hegels theologische Jugendschriften. Nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907.

Nongbri, Brent. *God's Library: The Archaeology of the Earliest Christian Manuscripts*. New Haven/London: Yale University Press, 2018.

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

O'Leary, Joseph Stephen. *Christianisme et philosophie chez Origène*. Paris: Les éditions du Cerf, 2011.

Olsson, Birger. "Deus semper maior? On God in the Johannine Writings". En Johannes Nissen y Pedersen, Sigfred, ed. *New Readings in John: Literary and Theological Perspectives. Essays from the Scandinavian Conference on the Fourth Gospel*, 143-171. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

Orbe, Antonio. *Antropología de San Ireneo*. Madrid: BAC, 1969.

Orbe, Antonio. *En los albores de la exégesis Iohannea. (Io 1,3). Estudios Valentinianos, Vol. II*. Roma: Pontificiae Universitatis Gregorianae.

Orbe, Antonio. *La epinoia: algunos preliminares históricos de la distinción "kat'epinoian" (En torno a la filosofía de Leoncio Bizantino)*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1955.

Paffet, Jean-Michel. *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène. Commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains*. Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1985.

Pagels, Elaine. *Adam, Eve, and the Serpent*. New York: Random House, 1988.

Pagels, Elaine. *Los evangelios gnósticos*. Barcelona: Grijalbo, 1996.

Pagels, Elaine. *The Gnostic Gospels*. New York: Random House, 1979.

Pagels, Elaine. *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*. Nashville/New York: Abingdon Press, 1973.

Parker, David C. *An Introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Parker, David C. *The Living Text of the Gospels*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Parker, Pierson. "John and John Mark". *Journal of Biblical Literature*, Vol. 79/2 (1960): 97-110.

Pepin, Jean. "Terminologie exégétique dans les milieux du paganisme grec et du judaïsme hellénistique". En *La Terminologia esegetica nell'antichità: atti del primo Seminario di antichità cristiane, Bari, 25 ottobre 1984*, editado por Cruti, Carmelo, Jean Gribomont, Marcello Marin, Giorgio Otranto, Jean P  pin, Manlio Simonetti y Paolo Siniscalco, 9-24. Bari: Edipuglia, 1987.

Perkins, Pheme. *The Gnostic Dialogue: The Early Church and the Crisis of Gnosticism*. New York, Toronto: Paulist, 1980.

Perrone, Lorenzo, ed., *Discorsi di verita. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su «Origene e la Tradizione Alessandrina»*. Roma: Studia Ephemeridis Augustinianum, 1998.

Perrone, Lorenzo. "Libero arbitrio". En *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, editado por Castagno, Adele Monaci, 237-243. Roma: Citt   Nuova, 2000.

Perrone, Lorenzo. "Provvidenza". En *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, editado por Castagno, Adele Monaci, 392-396. Roma: Città Nuova, 2000.

Peter J. Gurry, "The Number of Variants in the Greek New Testament: A Proposed Estimate". *New Testament Studies*, Vol. 62 (2016): 97-121.

Petersen, Norman, R. *The Gospel of John and the Sociology of Light: Language and Characterization in the Fourth Gospel*. Valley Forge: Trinity Press International, 1993.

Peterson, Brian Neil. *John's Use of Ezekiel: Understanding the Unique Perspective of the Fourth Gospel*. Minneapolis: Fortress Press, 2015.

Peterson, Erik. *El monote  s  mo como problema político*. Madrid: Trotta, 1999.

Pfister, Manfred. "Concepciones de la intertextualidad". *Criterios*, N.   31, 1-6 (1994): 85-108. Barthes, Roland. *Variaciones sobre la escritura*. Barcelona: Paidós, 2002.

Pietras, Henryk. "Dio d'Elezione (Cio 2, 24)". En *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo ei suo contesti. Atti del' VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Recerca su Origene e la tradizione Alessandrina*, editado por Prinzivalli, Emanuela, 441-448. Villa Verucchio: Pazzini, 2005.

Puech, Henri Ch. y Quispel, Gilles. "Le Quatrième   crit Gnostique Du Codex Jung". *Vigiliae Christianae*, N.   9 (1955): 65-102.

Ramelli, Ilaria y Lucchetta, Giulio. *Allegoria. Volume I. L'età classica*. Milano: Vita e Pensiero, 2004.

Ramelli, Ilaria. "Origen and the Platonic Tradition". *Religions* 8, 21 (2017): 1-20.

Ramelli, Ilaria. "Origen the Christian Middle Neoplatonist: new arguments for a possible identification". *Journal of Early Christian History*, Vol. 1, Num. 1 (2011): 98-130.

Ramelli, Ilaria. "Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism". *Vigiliae Christianae*, Vol. 63, Num. 3 (2009): 217-263.

Ramelli, Ilaria. "The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and Its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato". *International Journal of the Classical Tradition* 18 (2011): 335-71.

Reinhartz, Adele. "Father as Metaphor in the Fourth Gospel". *Semeia* 85. *God The Father in The Gospel of John* (1999): 1-11.

Reinhartz, Adele. *Befriending The Beloved Disciple: A Jewish Reading of the Gospel of John*. New York: Continuum, 2002.

Reinhartz, Adele. *The Word in the World: The Cosmological Tale in the Fourth Gospel*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1992.

Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Madrid: Siglo XXI, 2003.

Rius Camps, Josep. "La suerte final de la naturaleza corpórea según el Περὶ ἀρχῶν de Orígenes". *Studia Patristica*, Num. 14 (1976): 167-179.

Rius-Camps, Josep. *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1970.

Rivas, Luis Heriberto. *El Evangelio de Juan: introducción, teología, comentario*. Bs. As.: Ágape, 2020.

Rizzi, Marco. "La cittadinanza paradossale dei cristiani. Le trasformazioni cristiane di un topos retorico". *Annali di Scienze Religiose*, 1 (1996): 221-260.

Römer, Thomas. *Monoteísmo y poder. La construcción de Dios en la Biblia hebrea*. San José de Costa Rica: UBL, 2018.

Royse, James Ronald. *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*. Leiden: Brill, 2008.

Ruckstuhl, Eugen. *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums: Der gegenwertige Stand der einschlagigen Forschungen*. Freiburg, Schweiz: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co, 1988. Kohlenberger, John R., Goodrick Edward W. y Swanson, James A. *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1995.

Ruiz Aldaz, Juan Ignacio. *El concepto de Dios en la teología del siglo II. Reflexiones de J. Ratzinger, W. Pannenberg y otros*. Navarra: EUNSA, 2006.

Sanders, Jack T. *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants: The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations*. London: SCM Press, 2012.

Sasse, Hermann. “κοσμέω, κόσμος, κόσμιος, κοσμικός”. En *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. III, editado por Kittel, Gerhard y Friedrich, Gerhard, 867-898. Grand Rapids: Eerdmans, 1966.

Saxer, Victor. *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle: esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1988.

Scherer, Jean. Introduction a *Entretien d'Origène avec Héraclide*, de Origène. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1960.

Schlier, Heinrich. *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*. Freiburg: Herder, 1958.

Schlier, Heinrich. *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*. Madrid: Fax, 1970.

Schmid, U. “Scribes and Variants: Sociology and Typology”, *Textual Variation: Theological and Social Tendencies?*, editado por Houghton, H. y Parker, D., 1-23. New Jersey: Gorgias Press, 2008.

Schmitt, Carl. *Teología política*. Madrid: Trotta, 2009.

Schnackenburg, Rudolf. *Das Johannesevangelium*. Freiburg: Herder, 1965.

Schnackenburg, Rudolf. *El Evangelio de San Juan: versión y comentario*. Barcelona: Herder, 1980.

Schnelle, Udo. “Philosophische Interpretation des Johannesevangeliums Voraussetzungen. Methoden und Perspektiven”. En *The Prologue of the Gospel of John: Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013*, editado por Van der Watt, Jan G., R. Alan Culpepper y Udo Schnelle, 161-187. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

Scipioni, Luigi. *Vescovo e popolo: l'esercizio dell'autorità nella chiesa primitiva (III secolo)*. Milano: Vita e pensiero, 1977.

Scott, Alan. *Origen and the Life of the Stars: A History of an Idea*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Segal, Alan F. *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*. Leiden: Brill, 1977.

Серёгин, Андрей. *Гипотеза множественности миров в трактате Оригена "О началах"*. Москва: ИФРАН, 2005. [Seregin, Andrei. *La hipótesis de la pluralidad de mundos en el tratado de Orígenes "Sobre los principios"*. Moscú: IPhRAS Press, 2005].

Sfameni Gasparro, Giulia. "Anima". En *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, editado por Castagno, Adele Monaci, 392-396. Roma: Città Nuova, 2000.

Sgherri, Giuseppe. *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene*. Milano: Vita e pensiero, 1982.

Simonetti, Manlio, Anders Bergquist, Markus Bockmuehl y John A. Hughes, *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*. New York: T&T Clark, 2001.

Simonetti, Manlio. "Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2,7 e 3,21". *Aevum*, Num. 36 (1962): 370-381.

Simonetti, Manlio. "Eracleone e Origene". *Vetera Christianorum*, Vol. 3 (1966): 111-141.

Simonetti, Manlio. "Spirito Santo". En *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, editado por Castagno, Adele Monaci, 450-456. Roma: Città Nuova, 2000.

Somos, Rôbert. "Christianity as Practical Philosophy in Origen". En *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of His Time*, editado por Heidl, György y Somos, Rôbert, 327-336. Leuven: Peeters, 2009.

Spangler, Sarah J. "«The Firstfruits of Our Activities»: «Examination of the Gospel» and the Pedagogical Functions of Scripture in Origen's Prologue to the Commentary on the Gospel according to John". En *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of His Time*, editado por Heidl, György y Somos, Rôbert, 337-344. Leuven: Peeters, 2009.

Stegemann, Ekkehard W. y Stegemann, Wolfgang. *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas*. Navarra: Verbo Divino, 2008.

Stegemann, Ekkehard W. y Stegemann, Wolfgang. *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas*. Navarra: Verbo Divino, 2008.

Strauss, Leo. *¿Qué es la filosofía política?* Madrid: Alianza, 2014.

Taubes, Jacob. *Escatología occidental*. Bs. As.: Miño y Dávila, 2010.

Taubes, Jacob. *Religionstheorie und Politische Theologie. Band 3: Theokratie*. München: Verlag Ferdinand Schoeningh, 1987.

Teja, Ramón. “Autoridad e institución: Visibilidad y ejercicio del poder del obispo en la sociedad tardoantigua (siglos II-IV)”. En *Autoridad y autoridades de la iglesia antigua*, editado por Ventura, F. S., P. C. Maldonado, P. U. Rabaneda y A. Q. Puertas, 1-52. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2017.

Thatcher, Tom y Moore, Stephen D., eds. *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present and Futures of the Fourth Gospel as Literature*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.

Theissen, Gerd. *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*. Salamanca: Sígueme, 2005.

Thomassen, Einar. “Heracleon”. En *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, editado por Rasimus, Tuomas, 173-210. Leiden; Boston: Brill, 2010.

Thomassen, Einar. “The Tripartite Tractate From Nag Hammadi: A New Translation With Introduction and Commentary”. Tesis doctoral, University of St. Andrews, 1982.

Thomassen, Einar. *Le traité tripartite (NH I, 5)*. Québec: Les Presses de l’ Université Laval, 1989. Thomassen, Einar. “Le valentinisme à Nag Hammadi”. *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Vol. 152/4 (2008): 1759-1770.

Thomassen, Einar. *The Coherence of “Gnosticism”*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2020.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the Valentinians*. Leiden: Brill, 2005.

Thyen, Hartwig. *Das Johannesevangelium*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

Timothy M. Law, “Origen’s Parallel Bible: Textual Criticism, Apologetics, or Exegesis?”. *Journal of Theological Studies* 59 (2008): 1-21.

Tolmie, Francois. "The Characterization of God in the Fourth Gospel". *JSNT*, 69 (1998): 57-75.

Torjesen, Karen Jo. *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*. Berlin/New York: De Gruyter, 1986.

Trebolle Barrera, Julio. *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*. Madrid: Trotta, 1993.

Trigg, Joseph. *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church*. Atlanta: John Knox Press, 1983.

Triviño, José María. *Obras completas de Filón de Alejandría*, Vols. I-V. Bs. As.: Acervo Cultural, 1975-1976.

Troiano, Mariano. "De la substancia del diablo. Orígenes y la dinámica del sistema valentiniano de las tres naturalezas". *Teología y Vida* 55/3 (2014): 607-629.

Trumbower, Jeffrey A. "Origen's Exegesis of John 8:19-53: the Struggle With Heracleon Over the Idea of Fixed Natures". *Vigiliae Christianae*, 43 (1989): 138-154.

Trumbower, Jeffrey A. *Born from Above: The Anthropology of the Gospel of John*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1992.

Tzamalikos, Panayiotis. "Origen and the Stoic View of Time". *Journal of the History of Ideas* 52 (1991): 535-61.

Tzamalikos, Panayiotis. *Origen: Cosmology and Ontology of Time*. Leiden: Brill, 2006.

Vegge, Tor. *Paulus und das antike Schulwesen. Schule und Bildung des Paulus*. Berlin, New York: De Gruyter, 2006.

Villacañas Berlanga, José Luis. *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana: Una genealogía de la división de poderes*. Madrid: Trotta, 2016.

Von Harnack, Adolf. "Über das Verhältniß des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk". *ZTK* 2 (1892): 189-231.

Von Harnack, Adolf. *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten: nebst einer Kritik der Abhandlung R. Sohm's: «Wesen und Ursprung des Katholizismus» und Untersuchungen über «Evangelium», «Wort Gottes» und das trinitarische Bekenntnis*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1910.

Wahl, Jean. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: PUF, 1951.

West, M. L. "Tryphon: De Tropis", *The Classical Quarterly*, N° 24 (1965): 230-248.

Wiles, Maurice, F. *The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

Williams, Michael A. *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. New Jersey: Princenton University Press, 1996.

Wolinski, Joseph. "Le recours aux ἐπίνοιαί du Christ dans le Commentaire sur Jean d'Origène". En *Origeniana Sexta*, editado por Dorival, Gilles y Le Boulluec, Alain, 466-492. Leuven: Leuven University Press, 1995.

Wucherpennig, Ansgar. *Heracleon Philologus: Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

Zañartu, Sergio. "Primogénito de toda creatura (Col 1,15) en el Comentario de Orígenes al Evangelio de Juan". *Teología y Vida*, Vol. LII (2011): 105-151.

Zumstein, Jean. "Quand l'exégète rencontre le manuscrit: le P66 ". En *Reading New Testament Papyri in Context*, editado por Clivaz, Claire y Zumstein, Jean, 221-139. Leuven: Peeters, 2011.

Zumthor, Paul. *Essai de poétique médiévale* (Paris: Éditions du Seuil, 2000).

Zuntz, Günther. *The Text of the Epistles: A Disquisition Upon the Corpus Paulinum. Schweich Lectures on Biblical Archaeology*. London: British Academy, 1953.