

Acercamientos al vocablo λόγος en el *Comentario a Juan de Orígenes*¹

Fernando Soler

FACULTAD DE TEOLOGÍA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
fasoler@uc.cl

Resumen: El presente artículo pretende ofrecer una aproximación al sentido que el vocablo λόγος tiene en el pensamiento de Orígenes, a partir de la consideración de su *Comentario a Juan*, en particular de los libros I y II, donde comenta el pasaje Jn 1, 1-2. Con este propósito, se presenta el contexto filosófico próximo desde el cual el Alejandrino recibe dicho vocablo, para luego analizar comprensivamente los diversos usos de λόγος, comenzando por aquellos más simples, y terminando por los más cargados de significación teológica, presentes en los primeros dos libros de su *Comentario*, mostrando que el sentido más propio del vocablo hace referencia a una existencia eminentemente relacional, tanto respecto al Padre, como a nosotros.

Palabras clave: Orígenes, λόγος, teología y filosofía, relacionalidad en Dios

Abstract: This article offers an approach to the meaning that the word λόγος has in Origen's thought, from the consideration of his *Commentary on John*, particularly in the books I and II, where we found his treatise on the passage John 1, 1-2. For this purpose, it presents the close philosophical context from which Origen receives that term. Then, the article comprehensively analyzes the multiple meanings of λόγος, starting with the simpler ones, and ending with the terms carrying more theological significance, as they are presented in the first two books of his *Commentary*, showing that the deepest sense of the term λόγος refers to an eminently relational existence, both to the Father, as to us.

Keywords: Origen, λόγος, theology and philosophy, relationality in God.

¹ Este artículo se ha beneficiado del proyecto Fondecyt 1120687: Interacción del pensamiento cristiano y helenístico en el *De Principiis* de Orígenes de Alejandría.

En el presente artículo quisiera colocar en evidencia algunos elementos que considero indispensables para la comprensión del concepto λόγος en el *Comentario* de Orígenes al Evangelio de Juan a partir de su uso en la obra.

Con este fin, en primer lugar, presento una síntesis del contexto filosófico desde el cual Orígenes recepciona el vocablo λόγος. A continuación, un análisis comprensivo del uso de esta palabra en el *Comentario a Juan*, fijándome principalmente en los libros I y II, donde encontramos no solo un uso concentrado –casi la mitad– del vocablo, sino un contexto exegético que le requirió a nuestro autor una mayor profundización teológica y hermenéutica.

EL LOGOS EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DEL SIGLO II²

Es común en el medioplatonismo del siglo II subrayar la incognoscibilidad de Dios, y por tanto, la imposibilidad de hablar de él, tendencia que acompaña al pensamiento griego desde sus orígenes. Un directo representante de esta tendencia es Filón: en su especulación se encuentran ya todos los elementos que serán explotados por la teología negativa del medio y neoplatonismo, aunque pasados por el cedazo de la Revelación bíblica, lo que condiciona su pensamiento, sobre todo en lo referido al monoteísmo estricto³.

En este sentido, “afinidades muy significativas se encuentran entre Orígenes, Numenio y Albino”⁴; estos dos filósofos comparten la concepción de que lo real se divide en tres órdenes, principios (ἀρχαί) o divinidades: el *primer dios*, o dios sumo (πρῶτος θεός⁵) es, en el sistema

² Para este primer apartado, junto a la introducción de CORSINI a su traducción del *Comentario a Juan* (Torino 1995) 27ss. (de ahora en adelante, citado como CORSINI, seguido por las páginas), ver M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (Paris 1958) 93-95.

³ Un suficiente resumen del tema del Logos en Filón es el que nos provee J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (New York 1978) 9ss.

⁴ Corsini, 28. Atención a la nota 68, en la que advierte acerca de la imprecisión terminológica de Numenio.

⁵ Cf. NUMENIO, *Fr.* 16, 14: “ὁ μὲν πρῶτος θεὸς αὐτοάγαθον” (el texto de los fragmentos es de NUMENIUS, *Fragments* [Paris 1974]).

de Numenio, el Bien-en-sí (αὐτοαγαθός⁶) ser-en-sí (αὐτὸ ὄν⁷), o intelecto (νοῦς⁸). Él es simple (ἀπλοῦς⁹), incorpóreo (ἀσώματος¹⁰), inmutable (ἀναλλοίωτος¹¹, ἄτρεπτος¹²), eterno (αἰδιος¹³), no generado (ἀγέννητος¹⁴). No puede ser conocido por los hombres¹⁵ sino renunciando a todo lo sensible y hablando de él en cuanto bien en sí. Es también principio de la sustancia (οὐσία). Albino lo define negativamente, aplicándole la hipótesis del *Parménides*: Dios es inefable, solo puede ser percibido por el intelecto, pues no es ni género, ni especie, ni diferencia; no posee cualidad, no es ni parte ni todo, no tiene movimiento ni cambio. Puede, en todo caso, ser secundariamente conocido por vía analógica.

El *segundo dios* deriva del primero mediante un proceso que no lo disminuye (como un fuego que enciende otro). Es imagen, imitación del primero. No es bueno en sí, sino por su participación del primer Dios. El *segundo dios* parece ser idéntico a la οὐσία y a las ideas, es decir, cons-

⁶ Cf. NUMENIO, *Fr.* 16, 10: “Εἴπερ δὲ ὁ δημιουργὸς ὁ τῆς γενέσεώς ἐστιν ἀγαθός, ἧ που ἔσται καὶ ὁ τῆς οὐσίας δημιουργὸς αὐτοάγαθον, σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ”.

⁷ Cf. NUMENIO, *Fr.* 17, 4: “Ἐπειδὴ ἦδει ὁ Πλάτων παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τὸν μὲν δημιουργὸν γινωσκόμενον μόνον, τὸν μέντοι πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτόν”.

⁸ Cf. NUMENIO, *Fr.* 16, 3: “Εἰ δὲ ἔστι μὲν νοητὸν ἡ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα, ταύτης δὲ ὁμολογήθη πρᾶτον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος εὑρηται ὡν τὸ ἀγαθόν”.

⁹ Cf. NUMENIO, *Fr.* 11, 12: “Ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτοῦ ὧν ἐστιν ἀπλοῦς, διὰ τὸ ἐαυτῷ συγγινόμενος διόλου μὴ ποτε εἶναι διαιρετός”.

¹⁰ Cf. NUMENIO, *Fr.* 1b, 5: “περὶ τοῦ θεοῦ ὡς ἀσώματος διείληφεν”.

¹¹ Cf. NUMENIO, *Fr.* 6, 11: “Ἡ δὲ αἰτία τοῦ «ὄντος» ὀνόματός ἐστι τὸ μὴ γεγενῆαι μηδὲ φθαρῆσθαι μηδὲ ἄλλην μήτε κίνησιν μηδεμίαν ἐνδέχεσθαι μήτε μεταβολὴν κρείττω ἢ φαύλην, εἶναι δὲ ἀπλοῦν καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἐν ἰδέᾳ τῇ αὐτῇ καὶ μήτε ἐθελούσιον ἐξίστασθαι τῆς ταυτότητος μήθ’ ὑφ’ ἑτέρου προσαναγκάζεσθαι”.

¹² Cf. NUMENIO, *Fr.* 8, 2: “Εἰ μὲν δὴ τὸ ὄν πάντως πάντη αἰδιόν τέ ἐστι καὶ ἄτρεπτον καὶ οὐδαμῶς οὐδαμῇ ἐξιστάμενον ἐξ ἑαυτοῦ, μένει δὲ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔστηκε, τοῦτο δὴπου ἂν εἴη τὸ τῇ «νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν”.

¹³ Cf. el ya citado *Fr.* 8, 2.

¹⁴ Cf. NUMENIO, *Fr.* 7, 13: “Ἡρετο γὰρ δὴ τί ἐστι τὸ ὄν, φὰς αὐτὸ ἀγέννητον ἀναμφιλέκτως”.

¹⁵ Poco a poco la trascendencia del primer dios fue configurándose como *más allá* (ἐπέκεινα) del pensamiento, lo que redundaba en su exclusión rigurosa del ámbito de la οὐσία en base a la equivalencia, en el pensamiento griego, entre ser y pensar en Dios. Así, la imposibilidad de conocer a Dios no se asienta en la debilidad de la mente humana, sino más bien en la ausencia de toda relación analógica entre Dios, que trasciende el ser, y el pensamiento encerrado en los límites insuperables de las categorías del ser. El segundo dios tiende a identificarse con la primera manifestación del ser (Cf. Corsini, 33).

tituye el ser inteligible. Es principio del devenir, creador (demiurgo) del mundo. Contemplando lo inteligible se orienta a la materia, plasmándola y haciéndola pasar del *caos* al *cosmos*, orientándola hacia su fin propio. En todo caso, actúa como energía y potencia del Padre. En el caso de Albino, es idéntico a la Idea: los pensamientos de Dios, las medidas de la materia. El *tercer dios* tiene su origen en la unión del segundo Dios con la materia. Es imitación del segundo, ya que es su creación. A juicio de Corsini esta es la “plataforma sobre la que se apoya la especulación origeniana relativa al Padre y al Logos”¹⁶.

De esta manera, el Logos juega un rol fundamental para un siglo II en el “que [se] insiste mucho en los intermediarios que facilitan el conocimiento”¹⁷. Orígenes, si bien elabora una doctrina del Logos particular, se inserta en una tradición conocida en su tiempo, en la que el Logos era considerado como la inteligibilidad de Dios “y a la vez el pensamiento divino –conjunto de las ideas divinas, mundo inteligible–, la razón divina y la expresión del pensamiento divino, es decir, a la vez contenido inteligible, la ley de la inteligibilidad y la expresión de lo inteligible”¹⁸.

En este sentido está presente tanto en Dios como en cada hombre: el Logos, al igual que la luz, es luz del objeto y del sujeto, “inteligibilidad de Dios y agente de intelección del hombre”¹⁹, vuelve visible el objeto y permite al sujeto verlo. Esta luz del Logos es recibida por el hombre eclipsada por su corporeidad, la que le ata al lenguaje, por lo que la intuición pura de Dios se encuentra trizada por múltiples nociones, las que “permiten circunscribir el objeto a conocer, pero no nombrar la esencia”²⁰, de esta manera, un único objeto reviste para nosotros una variedad de aspectos, los que evidentemente no dividen la sustancia di-

¹⁶ Cf. Corsini, 31.

¹⁷ M. HARL, *Origène et la fonction...*, 93.

¹⁸ M. HARL, *Origène et la fonction...*, 94: “Le Logos est à la fois la pensée divine –l’ensemble des idées divines, le monde intelligible–, la raison divine et l’expression de la pensée divine, c’est-à-dire à la fois le contenu intelligible, la loi d’intelligibilité et l’expression de l’intelligible”.

¹⁹ M. HARL, *Origène et la fonction...*, 94.

²⁰ M. HARL, *Origène et la fonction...*, 95.

vina, sino que tienen que ver exclusivamente con nuestra incapacidad para conocerla intuitivamente²¹.

De esta forma, entonces, λόγος es recibido por Orígenes desde la filosofía como un principio relativamente hipostático, que implica mediación y unidad radical entre el mundo que percibimos como real y su sustento ontológico. Será la profundización teológica desde la revelación bíblica la que permitirá a nuestro autor configurar brillantemente la suerte de este concepto, marcando el camino a la teología posterior. Debemos insistir, en este sentido, que las reflexiones que hallamos en Orígenes responden a un pensamiento teológico a la vez bíblico, místico y filosófico, con predominancia de este último. Su lectura de la Biblia está marcada por el uso de conceptos filosóficos, los cuales busca fundar bíblicamente haciendo uso de un procedimiento exegético cuyo núcleo es la alegoría. Esta está grabada a fuego en su trasfondo cultural; fue usada antiguamente por los griegos e introducida espléndidamente en la lectura de la Biblia por Filón²². No debemos olvidar esto para las siguientes consideraciones.

EL USO DEL VOCABLO LOGOS

El vocablo λόγος lo encontramos 962 veces en lo que conservamos del CIO²³. Este trabajo, como lo anunciamos, se centra en los libros I y II, donde hallamos alrededor de un 44% de las recurrencias²⁴. Hemos escogido esta sección de la obra, precisamente porque en ella Orígenes se da a la tarea de interpretar Jn 1, 1-2, caracterizando tanto a ó Λόγος como a ó Θεός, precisando su relación. A continuación ofrecemos un análisis comprensivo de las recurrencias y contextos del mencionado vocablo, enfocándonos finalmente en los usos referidos al Logos divino. Este aná-

²¹ Esta es la base de la doctrina origeniana de las *epínoiai* que encontramos en el *Comentario*.

²² Antes que él ya el judío Aristóbulo, también alejandrino, había aplicado la alegoría para explicar los antropomorfismos de la Torá.

²³ 1.068, si contamos los fragmentos. De este total predomina la recurrencia en caso nominativo (358), le sigue el acusativo (308), el genitivo (248) y el dativo (154). Respecto a los libros I y II cambia esta fisonomía: domina la recurrencia en nominativo (179), le sigue el genitivo (110), el acusativo (92) y el dativo (46).

²⁴ Con un total de 427 recurrencias. Para este recuento hemos excluido los fragmentos, los cuales, de todas formas, han sido considerados haciendo las salvedades necesarias.

lisis se impone principalmente porque el término es fundamental en la teología de Orígenes, ya que realiza la mediación clave entre la tradición filosófica y bíblica, significando en el lenguaje del Alejandrino, en el sentido más profundo y propio, “la razón eterna y sobrenatural de Dios”²⁵.

Un primer grupo de recurrencia está determinado por la citación de Jn 1, 1, en total 70 veces en toda la obra, 50 en los libros I y II, según la *Biblia Patristica*²⁶. Evidentemente no siempre encontramos citado el versículo señalado al pie de la letra; de hecho, la cita literal “ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος” solo la encontramos 16 veces en los libros I y II, mientras que el versículo Jn 1, 1 lo cita completo solo una vez en los libros I y II (II, 9). Respecto a la segunda mitad del versículo, “ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν”, es citado 11 veces entre ambos libros; la mayor parte del tiempo Orígenes parafrasea o cambia algún término por otro que él considera equivalente, por ejemplo: “τὸν ἐν ἀρχῇ λόγον, θεὸν λόγον” (I, 22); “[...] τῶν πρὸς θεὸν διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν λόγον [...]” (I, 92); “ὁ θεὸς λόγος, ὁ πρὸς τὸν πατέρα” (I, 112; cf. I, 266; 276; X, 26).

Ahora bien, junto a las señaladas recurrencias relacionadas con la cita de Jn 1, 1, debemos considerar los diversos usos del vocablo a lo largo de la obra, pues, como es evidente, λόγος, posee diversos significados, pasando por aquellos que podríamos llamar *simples*, pues se refieren solamente a una *palabra*²⁷, o a un *discurso*²⁸ dicho por alguien, hasta llegar a otros significados más complejos, como aquel que contiene la afirmación de la divinidad del Hijo de Dios.

En un contexto teológico polémico, el grupo de adversarios, definidos por Orígenes como los *muchos*²⁹ (πολλοί), tiende a interpretar en un sentido muy pobre el pasaje del Sal 44, 2: *mi corazón* [el del Padre] *ha*

²⁵ H. CROUZEL, *Origène* (Paris 1985) 248.

²⁶ Luego de controlar exhaustivamente estas recurrencias en la edición de Preuschen, considerando además su propio aparato bíblico y crítico, hemos excluido 16 recurrencias (Preuschen 20, 24; 21, 3; 25, 15; 30, 2; 30, 8; 30, 15; 39, 24; 47, 21; 53, 17; 54, 14; 54, 21; 57, 28; 59, 13; 75, 18; 89, 27; 90, 2), donde no hemos encontrado alusión ni explícita ni implícita al versículo (salvo por algún ἀρχή o λόγος, que no aluden, a nuestro juicio, al texto), e incluido otras dos (Pr. 47, 13 y 53, 25), que, a nuestro juicio, deben agregarse.

²⁷ Cf. I, 152, 1; I, 251; I, 257, 1.

²⁸ Cf. I, 8; I, 21; I, 49; I, 88.

²⁹ Estos πολλοί, que aparecen reiteradamente en las obras de Orígenes, con mucha seguridad, son aquellos cristianos más simples que aplican una interpretación literal

exhalado (ἐξηρεύξατο) *un Logos bueno*³⁰, y así el Hijo no sería más que el acto de pronunciar (προφορά³¹) del Padre, sin una propia y definida hipóstasis, lo que hará reaccionar al Alejandrino³², quien prefiere entender las palabras del salmo a partir de su propia antropología: el corazón es la parte superior del alma (νοῦς ο ἡγεμονικός), “la palabra es la mensajera de lo que está en el corazón: así, el Logos que conoce al Padre, revela al [Padre] que conoce. En este versículo, Orígenes descubre una de las maneras de sugerir el modo de la generación del Logos”³³, y que tiene que ver precisamente con otro de los usos del vocablo *logos*: el de razón, más precisamente el de mediación racional, tanto en referencia a la creación como a la salvación³⁴.

Siguiendo el argumento de la *exhalación* del logos, encontramos el siguiente texto:

“Pero, al igual que el exhalar es el salir fuera de un aire escondido en quien exhala, como si a través de esto respira, asimismo el Padre, no

a la Escritura. Nuestro autor llama a los *muchos* arbitrarios e irreflexivos, pues ni siquiera se preguntan por qué el Hijo de Dios es Logos (cf. I, 266).

³⁰ Este Salmo es citado en cuatro pasajes del C1o, todos del libro I, y siempre en el mismo contexto polémico: I, 151; 280; 283; 284.

³¹ Bailly: “Action de proférer, d’énoncer, de produire le discours par la parole”. Es interesante cómo Orígenes se aparta del sentido tradicional de esta palabra (el usado por Filón, Plutarco y Plotino). En todo el C1o encontramos solo cuatro veces el término *προφορά*: dos idénticos, en los fragmentos X, 1 y CXV, 3 (Ὁὐ κατὰ τὴν προφορὰν ἀλλὰ κατὰ τὸ τῆς νοήσεως ἐπιτεταμένον); uno en I, 151, del que estamos tratando, y otro en I, 48, donde contraponen el *proferir voces* (en el sentido de *elo-cuencia*, cf. Lampe), junto a las artes retóricas, a la asistencia de la potencia divina como fundamento de la eficacia persuasiva de las Escrituras: “ὅτι οὐ σύνθεσις λόγου καὶ προφορὰ φωνῶν καὶ ἡσκημένη καλλιλεξία ἀνύει πρὸς τὸ πείθειν, ἀλλὰ δυνάμεως θείας ἐπιχορηγία”. Lampe traduce “Utterance, expresión”, con ejemplos exclusivos del ámbito alejandrino. No encontramos en los usos de *προφορά* del C1o prevenciones respecto a una interpretación que divida la sustancia divina en sentido materialista.

³² Cf. I, 151. Toda esta sección, hasta el párrafo 283 se ocupará de la interpretación de este pasaje en contrapunto con la interpretación de los *muchos*. Crouzel, comentando este mismo pasaje, dirá: “Alors que la parole-raison qui est en nous n’a pas d’existence propre, le Logos divin a dans la Sagesse une existence personnelle” (“Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du *Commentaire sur Jean d’Origène*” en H. CROUZEL - A. QUACQUARELLI [Eds.], *Origeniana secunda* [Roma 1980] 135).

³³ “Le contenu spirituel des dénominations du Christ ...”, 135.

³⁴ Aunque, evidentemente, *razón* también en sentido simple, cf. I, 42.

reteniendo en sí los teoremas de la verdad, los exhala y crea la impronta en el Logos, y por esto es llamado «imagen de Dios invisible» (I, 283)³⁵.

Esta procesión, acaecida en la eternidad de la inmanencia divina, es ya la base para la creación. Orígenes asume totalmente la dinámica del Logos presente en el prólogo de Juan, el que recibe el ser del Padre, y está vuelto a él (cf. II, 18). En este sentido, no entendemos la crítica de O’Leary³⁶, para quien las relaciones, dinámicas en la mente del evangelista, entre Dios, Logos y el mundo (tanto a nivel de la creación como de la salvación), en Orígenes están amenazadas frente a la ventaja de “una gnosis de orden filosófico” (p. 286).

La dinámica causal que se da en la procesión del Logos en la inmanencia es la misma que se da a nivel de las creaturas: como el Padre es causa formal y ejemplar del Hijo –*imagen invisible*–, asimismo el Hijo es causa de quienes son “según la imagen” (cf. I, 105), y no solo de aquellos que son *según la imagen*, sino de todas las cosas, pues “todas son creadas según la Sabiduría y las improntas del complejo de los conceptos que están en él [el Logos]” (I, 113). De esta manera, el Logos transmite “a los seres y a la materia, ya sea la estructura, la forma y la sustancia”³⁷, siendo análogo al *logos* de un constructor: primero en la mente ordena, planifica y diseña su obra, luego la plasma³⁸. Aquí entra el fundamental tema de las *epínoiai*, sobre todo de la relación entre Λόγος y Σοφία: en tanto que el Hijo es la Sabiduría, en él están los *logoi* de todas las cosas, según estos principios viene a la existencia toda la creación: Él es Sabiduría en la formación del pensamiento que ha precedido todas las cosas y en la cual están sus nociones, es Logos en tanto que comunica este pensamiento a los seres espirituales (Cf. CIo I, 111). El Padre, no reteniendo en sí la

³⁵ Ἄλλὰ μήποτε ὡσπερ πνεύματός τινος ἀποκρύπτου εἰς φανερόν πρόοδος ἐστὶν ἡ ἐρυγὴ τοῦ ἐρευγομένου, οἰοεὶ διὰ τούτου ἀναπνέοντος, οὕτω τὰ τῆς ἀληθείας θεωρήματα οὐ συνέχον ὁ πατήρ ἐρεῦγεται καὶ ποιεῖ τὸν τύπον αὐτῶν ἐν τῷ λόγῳ, καὶ διὰ τούτο “εἰκόνη” καλουμένην “τοῦ ἀοράτου θεοῦ”.

³⁶ “Le destin du Logos johannique dans la pensée d’Origène”, en *RSR* 83/2 (1995) 283-292.

³⁷ “...τοῖς οὐσι καὶ τῇ ὕλῃ <παρασχεῖν καὶ> τὴν πλάσιν καὶ τὰ εἶδη, ἐγὼ δὲ ἐπίστημι εἰ καὶ τὰς οὐσίας” (I, 115).

³⁸ Cf. I, 114.

verdad, la exhala, pero a diferencia de nuestra palabra, la suya tiene una individualidad propia, una existencia personal (Cf. ClO I, 292)³⁹.

Ahora bien, esta mediación del Logos que hemos visto en la creación, la encontramos también en la redención, pues solo en el único Logos de Dios podremos llegar a ser exactamente (ἀκριβῶς) hijos, conociéndolo a la manera en que solo el Hijo conoce al Padre (I, 92. Cf. I, 278). Con este fin, el Logos nos libra de todo aquello “carente de Logos y mortal”, volviéndonos verdaderos λογικοί, divinamente λογικοί (ἐνθέως λογικοί), de esta manera se plasma toda la vida, glorificando a Dios con la vida, tanto en las cosas comunes como en las más perfectas (cf. I, 267-269); con este fin mediador, es que el Logos se hizo carne, para que habitando en medio nuestro, le podamos conocer (cf. I, 107).

El Logos ya está en los hombres, y su presencia es dinámica: a) para quien ha dejado la infancia y ha llegado a la plenitud de los conceptos fundamentales, el Logos se presenta encarnado; b) para quien ha llegado a la perfección del desarrollo supremo, el Logos se presenta como Dios (cf. I, 273-275). De todas maneras, *logos* y *el Logos* no deben confundirse, pues:

“De la misma forma que el Dios soberano es «el Dios», y no simplemente «Dios», así también la fuente del logos que se encuentra en cada uno de los λογικοί es «el Logos», mientras que el logos que está en cada (λογικοί) no sería, como el primer Logos, llamado en sentido propio «el Logos»⁴⁰.

La dinámica de la presencia del Logos en el *racional* se desarrolla en un camino de progreso (y regreso) a nivel místico. Orígenes plantea la siguiente relación: “el logos que está en cada ser dotado de logos tiene, respecto al Logos que es Dios [...] la misma relación que el Logos que es Dios tiene respecto a Dios (Padre) [...]”⁴¹. Esta relación de ordena-

³⁹ Cf. C. Blanc, “Jésus est fils de Dieu: L’interprétation d’Origène”, en *BLE* 84 (1983) 13.

⁴⁰ “Ὅν τρόπον γὰρ ὁ ἐπὶ πᾶσι θεὸς «ὁ θεός» καὶ οὐχ ἀπλῶς «θεός», οὕτως ἡ πηγὴ τοῦ ἐν ἐκάστῳ τῶν λογικῶν λόγου «ὁ λόγος», τοῦ ἐν ἐκάστῳ λόγου οὐκ ἂν κυρίως ὁμοίως τῷ πρώτῳ ὀνομασθέντος καὶ λεχθέντος «ὁ λόγος»” (II, 15). Esta diferencia radical permitirá a Orígenes afirmar la multiplicidad de los *logoi* (Cf. II, 20).

⁴¹ “Ὁ γὰρ ἐν ἐκάστῳ λόγος τῶν λογικῶν τοῦτον τὸν λόγον ἔχει πρὸς τὸν ἐν ἀρχῇ λόγον πρὸς τὸν θεὸν ὄντα λόγον θεόν, ὃν ὁ θεὸς λόγος πρὸς τὸν θεόν[...]” (II, 20).

ción tiene un fin *fontal*⁴², mediador y pedagógico, pues el Logos, siendo inseparable de la naturaleza de los λογικοί, instruye internamente, permitiéndole conocer aquellos preceptos que responden a la ordenación universal⁴³.

En II, 4 volverá a aparecer la problemática comprensión de la *multitud* al revisar aquellos textos en que el Logos de Dios *viene* a los profetas: aquí la conclusión de Orígenes nuevamente tiende a definir una existencia personal del Logos: no se debe entender superficialmente el que un logos o el Logos de Dios vaya a los profetas, es el mismísimo Hijo-Logos, enviado por el Padre el que va a él⁴⁴. Un uso particular es este que encontramos respecto de la “palabra profética” (I, 15.229; X, 203; XIII, 305.343), y que debemos distinguir del *uso simple* que hemos tratado: posee singular importancia, ya que implica la venida del Logos antes de su encarnación⁴⁵. Para entender esto basta considerar la explicación del mismo Orígenes, contenida en II, 2-8: Es el mismísimo *Logos de Dios* el que viene a los profetas, y que en el plano místico se extiende a los que con el Espíritu de Dios indagan todo, también las profundidades de Dios (cf. II, 6). Nuevamente nos encontramos con los *muchos*, quie-

⁴² Hemos acuñado este término de la consideración de II, 20: “Ἀμφότερα γὰρ πηγῆς ἔχει χάραν, ὁ μὲν πατὴρ θεότητος, ὁ δὲ υἱὸς λόγου”, donde se afirma el rol fontal del Padre y del Hijo. En todo caso, el Padre es origen del Logos, razón por la cual, el Padre es *fuentes* en sentido absoluto, de la misma forma como es *principio* en sentido absoluto (o *general*, como podría traducirse el ἀπαξᾶπλῶς del pasaje I, 102).

⁴³ Cf. II, 109.

⁴⁴ “Ὁ μὲν οὖν πολὺς ἀπλούστερον ἐκλήψεται τὰ περὶ τῶν προφητῶν εἰρημένα ὡς λόγου κυρίου ἢ τοῦ λόγου γενομένου πρὸς αὐτούς. Μήποτε δέ, ὡς φαμεν τόνδε τινὰ πρὸς τόνδε γίνεσθαι, οὕτως ὁ νῦν θεολογούμενος «υἱὸς λόγου» ἐγενήθη πρὸς Ὡσηέ, ἀποσταλεῖς ὑπὸ τοῦ πατρὸς πρὸς αὐτόν [...]” (II, 4). Las cursivas son mías.

⁴⁵ El tema de las venidas del Logos en el pensamiento de Orígenes merecería un estudio particular. Dados los límites de nuestra presentación diremos solo lo esencial: como hemos mencionado, la venida del Logos en la historia no se reduce solo a la encarnación, pues ha venido antes a los profetas y, en fin, a todos los perfectos. Para esto usa en ocasiones el término γίγνομαι (cf. CÍo II, 4). Para la encarnación prefiere παρουσία y, sobre todo ἐπιδημία. El primer término es usado usualmente para designar la venida espiritual o presencia de Cristo al alma, especialmente, también, en referencia a la segunda venida (cf. X, 177, para la presencia en el alma; X, 244, para la venida escatológica). Cf. sobre todo CÍo I, 26 y I, 38, donde encontramos ambos términos y II, 224 (“τὴν δευτέραν Χριστοῦ παρουσίαν καὶ θειοτέραν”). Un breve estudio respecto a este tema se halla en M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (Paris 1958) 205-209, donde revisa los vocablos que expresan la encarnación del Logos en Orígenes (ἐπιδημία, παρουσία, ἐπιφάνεια, φανέρωσις).

nes entienden de forma simple (ἀπλούστερον) “las cosas dichas respecto de los profetas acerca de la palabra del Señor, o de la palabra venida (γενομένου) a ellos” (II, 4), y, así, no penetran en el sentido espiritual, según el cual reconocemos al Hijo-Logos θεολογούμενος⁴⁶ viniendo al hombre redimido por encargo del Padre. Este proceso culmina en la filiación del salvado desde la fuente que es la Sabiduría de Dios⁴⁷. Así, las palabras anunciadas por los profetas, no son una mera φωνή (Cf. VI, 108-110), o, como diría Heracleón, *eco*⁴⁸, sino un verdadero fruto del Λόγος τοῦ Θεοῦ.

CONCLUSIÓN: EL SENTIDO PROPIO DE *LOGOS*

Ahora bien, hasta ahora hemos señalado los dos sentidos más bien simples de λόγος, luego el más complejo referido al Logos en cuanto mediación formal y eficiente respecto a la creación y, en particular, a los λογικοί. Este último sentido nos deja en las puertas del uso más específico del vocablo en nuestra obra, y es el que se constituye en el *nombre* preferido para Orígenes al designar al *Dios-Logos*. Este significado subyace a los demás sentidos, pues es evidente que cuando hemos hablado de un mediador, tanto en la creación como en la redención, ese Logos mediador no puede sino ser Dios.

El sentido que hemos llamado *propio* del vocablos *Logos* brota, a nuestro juicio, de una triple consideración⁴⁹.

La primera es respecto al *Dios-Logos* en sí:

- El Hijo de Dios es una multitud de bienes (= *epinoiai*). Entre estos, algunos son más propios de él que otros, sin embargo ninguno de

⁴⁶ Blanc, a partir de las referencias de Lampe, señala que θεολογεῖν es de uso frecuente para nombrar la divinidad de Cristo. Similar referencia encontramos en Corsini.

⁴⁷ II, 4: “[...] πηγῆς γὰρ ἐκ βάθους ἀναβλυστανούσης, σοφίας θεοῦ, ἕκαστος τῶν σφρομένων υἱὸς γίνεται”.

⁴⁸ “Ὁ λόγος μὲν ὁ σωτὴρ ἐστίν, φωνὴ δὲ ἢ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἢ διὰ Ἰωάννου διανοουμένη, ἦχος δὲ πᾶσα προφητικὴ τάξις” (VI, 108).

⁴⁹ Todas las siguientes citas tienen la particularidad de poseer la conjunción Λόγος y Θεός, lo que, a nuestro juicio, es un uso técnico para denotar el sentido divino del Logos. Todas las recurrencias de esta conjunción en los libros I y II son las siguientes: I, 38; I, 112; I, 150; I, 276; II, 20; II, 21; II, 24; II, 32. Λόγον Θεόν: II, 20. Θεόν Λόγον: I, 22; I, 57; I, 152; II, 19; II, 35; II, 110; II, 111; II, 114; II, 228. Θεῶ Λόγῳ: II, 111. Λόγου Θεοῦ: II, 23; II, 228. Θεοῦ Λόγου: II, 23; II, 28. Θεός ἦν ὁ λόγος: I, 275; I, 276; II incipit; II, 11(x2); II, 12(x2); II, 35; II, 37.

ellos supera a *Dios-Logos* que está hacia el Padre, epínoia que es puesta incluso sobre la Sabiduría⁵⁰. Este punto de partida será también el punto de regreso en el camino salvífico del Hijo: una vez vuelto al Padre, recuperará su estado primitivo “perdiendo la pesantez (λεπτονομένου) hasta llegar a ser el que era en el principio, el Dios Logos hacia el Padre”⁵¹.

La segunda es respecto a nosotros:

- En el contexto de la vida mística, el clásico tema origeniano de la participación: Es el propio Dios-Logos ministro (διάκονος) de divinización de todos los demás θεοί, excepto del Padre, quien es el único Dios verdadero. De todas maneras el Dios-Logos sobrepasa a todas las creaturas, por lo que no se le equiparan en la divinidad, su divinidad es cualitativamente superior⁵². La participación en el Logos tiene grados, los que están determinados por la perfección o santidad del racional. En el *piso* más bajo encontramos a quienes se adhieren a *logoi* corruptos y ateos –acá encontramos a quienes niegan la providencia y admiten un fin diverso al bien–⁵³; le siguen los adherentes a doctrinas que participan del Logos –y aquí están algunos filósofos griegos–; luego los adherentes al Logos encarnado –acá encontramos a la mayor parte de los creyentes– y, en la cima de la participación, los perfectos, quienes participan del mismísimo Dios-Logos⁵⁴.

Finalmente, la tercera es respecto al Padre:

⁵⁰ Cf. I, 52-62. Del contexto, en todo caso, no queda totalmente claro si esta primacía del Logos por sobre la Sabiduría está dicha en sentido absoluto o en relación a nuestra salvación.

⁵¹ Cf. I, 276. Respecto a este proceso, hay que notar que Orígenes no afirma la desaparición del cuerpo de Cristo (y correspondientemente, no niega la verdadera resurrección). En II, 61, comentando Ap 19, recuerda que el Logos está cubierto por un vestido rociado de sangre también en el mundo futuro, de esta forma “si llegamos algún día a la más sublime y elevada contemplación del Logos y de la Verdad, no olvidaremos que hemos sido introducidos en ella por su venida en nuestro cuerpo”.

⁵² Cf. II, 19.

⁵³ Estos serían, respectivamente, los epicúreos, que consideran inútil la providencia, y los aristotélicos, que, a partir de un texto pseudo-aristotélico (*De Mundo*), “admettent trois sortes de biens et limitent la providence au monde supra-lunaire” (Cf. la nota de Blanc a II, 31).

⁵⁴ Cf. II, 28. Una gradación similar la hallamos en I, 275.

- El Dios Logos posee una especialísima divinidad, que se diferencia netamente de los demás *logoi* (cf. II, 32). Esta divinidad del Logos brota del padre, pues “el Logos llega a ser (γινόμενος) Dios a partir del “ser hacia Dios”” (II, 12). El uso del verbo γίγνομαι es contextualizado por el mismo Orígenes: no se debe entender que el Hijo “llegue a ser” ante el Padre al igual como llega a ser ante los perfectos, o en la carne; el uso del verbo εἰμί presente en el prólogo joánico apunta a una relación mucho más esencial y permanente entre ambos (cf. II, 8), pues “Él no puede ser separado (χωριζόμενος) del principio, ni distanciado (ἀπολειπόμενος) del Padre y, porque no llega ser «en el principio» desde el no ser «en el principio», ni a ser «hacia Dios» desde el no ser «hacia Dios», antes de todo tiempo y eón «en el principio era el Logos» y «el Logos era hacia Dios»”⁵⁵.

Estas breves reflexiones acerca de lo que hemos llamado el *sentido propio* del Logos, a nuestro juicio, apuntan a que este sentido es eminentemente *relacional*. Más allá de la relacionalidad implícita del vocablo *logos* –pues el *logos* es palabra o razón de alguien–, el Hijo de Dios considerado en sí mismo evidencia la relación del uno y lo múltiple⁵⁶; para nosotros tiene un rol eminentemente servicial y mediador y, máxime, su relación con el Padre es la que constituye su identidad hipostática, divina y coeterna. Su *relacionalidad* no expresa –como suele hacerlo esta categoría– una mutación en la esencia, ni tampoco es algo accidental al Dios-Logos, el que subsiste en cuanto se relaciona con el Padre. El *ser hacia* el Padre es lo que define su persona.

En las iluminadoras palabras del entonces cardenal Ratzinger, recordando los avatares del concepto *persona*: “en Dios, persona es la pura relatividad del estar dirigido uno hacia el otro, no descansa en el plano de la substancia –la sustancia es una–, sino en el plano de lo dialógico, del estar relacionado uno a otro”⁵⁷.

⁵⁵ II, 9: “οὔτε τῆς ἀρχῆς χωριζόμενος οὔτε τοῦ πατρὸς ἀπολειπόμενος, καὶ πάλιν οὔτε ἀπὸ τοῦ μὴ εἶναι «ἐν ἀρχῇ» γινόμενος «ἐν ἀρχῇ» οὔτε ἀπὸ τοῦ μὴ τυγχάνειν «πρὸς τὸν θεόν» ἐπὶ τὸ «πρὸς τὸν θεόν» εἶναι γινόμενος· πρὸ γὰρ παντὸς χρόνου καὶ αἰῶνος «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος», καὶ «ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν»”.

⁵⁶ Cf. I, 119.

⁵⁷ *Palabra en la Iglesia* (Salamanca 1976) 170.

