

La tradición platónica acerca de los principios en Orígenes de Alejandría

FRANCISCO BASTITTA HARRIET

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

fbastitta@conicet.gov.ar

Resumen: El presente trabajo se propone rastrear la influencia de la tradición platónica “Acerca de los primeros principios”, en sus diversas formulaciones, sobre la filosofía de Orígenes de Alejandría. La lectura origeniana de los autores platónicos y su afinidad con ellos se confirman en las fuentes históricas. El alejandrino adopta y asimila numerosos aspectos de la doctrina y la terminología de los seguidores de Platón. Sin embargo, también toma distancia de ellos en algunos puntos neurálgicos de su concepción de lo divino y de la creación del mundo. Se analizan especialmente los papeles que cumplen en la teoría origeniana las categorías académicas de lo absoluto y lo relativo, la noción mesoplatónica y filoniana del agente demiúrgico y una original adaptación del esquema causal derivativo neopitagórico.

Palabras clave: platonismo, metafísica, causalidad, creación, Antigüedad tardía

Abstract: The present paper intends to trace the influence of the Platonic tradition “On first principles”, considering its different versions, on the philosophy of Origen of Alexandria. Origen’s knowledge of the Platonists and his affinity with them are confirmed by the historical sources. The Alexandrian adopts and assimilates many aspects of the doctrine and terminology of Plato’s followers. However, he also departs from them regarding some of the essential elements in his conception of the divine and of the world’s creation. Particularly, the paper focuses on the roles played in Origen’s theory by the Academic categories of absolute and relative, the Middle-platonic and Philonian notion of the demiurgic agent and an original reframing of the Neopythagorean derivative system of causes.

Key words: Platonism, metaphysics, causality, creation, Late Antiquity

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

De este modo, frente a los estudiosos de la primera mitad del siglo XX que resaltaron la educación clásica de Orígenes¹ y llegaron a considerarlo sin más un miembro de la escuela platónica,² algunos autores recientes aventuraron que el pensamiento del alejandrino se diferencia radicalmente de la filosofía griega, y que incluso podría caracterizarse como antiplatónico.³ Se puede mencionar aquí una tercera serie de investigaciones que reconocieron una profunda influencia del platonismo sobre Orígenes, pero señalaron que éste utiliza la filosofía primariamente como instrumento para el desarrollo de la exégesis y la teología.⁴

En el presente trabajo me propongo esbozar la recepción de la teoría platónica de los principios o ἀρχαί en la obra de Orígenes. A la luz de los estudios contemporáneos en torno a la tradición platónica —especialmente los dedicados a la Academia antigua, el platonismo medio y el neoplatonismo— parece inverosímil considerar a Orígenes como miembro de la escuela platónica o intentar desvincularlo de esa tradición. En efecto, su concepción del mundo y de lo divino no podría entenderse prescindiendo de esas fuentes, pero el autor asimila y transforma los elementos platónicos con una perspectiva que excede los márgenes de cualquier escuela tradicional. En especial, intentaré probar el papel fundamental que cumplen en la teoría origeniana de los ἀρχαί las categorías académicas de lo absoluto y lo relativo, la concepción mesoplatónica y filoniana del agente demiúrgico y una original adaptación del esquema causal derivativo neopitagórico aplicada al interior del primer principio.

Por lo demás, numerosos testimonios tardoantiguos vinculan a Orígenes con Platón y los autores platónicos. El discurso elogioso de uno de sus discípulos en Cesarea, atribuido a Gregorio el Taumaturgo, relata cómo el maestro los hacía leer y estudiar con avidez las obras de las distintas escuelas filosóficas, y le atribuye una profunda familiaridad con los tratados que se conocían en la época.⁵

El de Porfirio es un testimonio más explícito. En un fragmento de su obra *Adversus christianos*, el discípulo de Plotino dice haber cono-

¹ Vid. Faye 1928.

² Cfr. Koch 1932, p. 268; *vid. et.* Berchman 1984.

³ Vid. Edwards 2002; Tzamalikos 2006. Una postura más matizada sobre la relación entre cristianismo y platonismo puede encontrarse en O’Leary 2009, quien argumenta eficazmente contra la postura de Edwards y otros teólogos anglosajones. Lamentablemente no he podido acceder a su último ensayo, publicado recientemente, sobre esta problemática en la obra de Orígenes (O’Leary 2011).

⁴ Cfr. Daniélou 1948; Lubac 1959; Crouzel 1962; Simonetti 1971.

⁵ Vid. Gregorio Taumaturgo, *In Origenem oratio panegyrica* XIII–XIV.

cido a Orígenes el cristiano en su juventud. Lo describe como educado en las letras griegas, cristiano en sus costumbres, pero helenizante en su doctrina “acerca de las realidades y de lo divino” (περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ, *apud* Eusebio de Cesarea, *Historia ecclesiastica* VI, 19, 7). También afirma que fue discípulo del gran filósofo Amonio —probablemente se refiera a Amonio Saccas— y que frecuentaba la obra de Platón y la de otros autores que hoy ubicaríamos en el platonismo medio y el neopitagorismo: Numenio de Apamea, Cronio, Longino, Moderato de Gades y Nicómaco de Gerasa; y también la de los estoicos Apolofanes, Queremón y Cornuto.⁶ En la misma línea, Jerónimo describe los contenidos de *Stromata*, una de las obras perdidas de Orígenes, en la que, según dice, “comparaba entre sí las sentencias de los cristianos y de los filósofos y confirmaba todas las creencias de nuestra religión a partir de Platón, de Aristóteles, de Numenio y de Cornuto”.⁷

Pero es el propio Orígenes el que ofrece en su obra una evidencia incontestable de su vasta erudición platónica. En *Contra Celsum* menciona más de ciento treinta veces a Platón y a los platónicos, además de referirse a dieciséis de los diálogos —las alusiones más numerosas son a *República*, *Timeo* y *Fedro*—, a las *Cartas*, y por nombre a la mayoría de los autores antes mencionados. A pesar de que está polemizando con el platónico Celso, Orígenes no duda en hablar del “tan grande Platón” (τηλικούτον Πλάτωνα, *Contra Celsum* IV, 39 [p. 256.15]). Más allá de sus puntos de desacuerdo con el paganismo helénico, el alejandrino aclara que no es su intención impugnar lo que Celso ha tomado de la filosofía,⁸ ni tampoco acusar a Platón, que ha sido de tanto provecho para los hombres.⁹

Es sugerente para nuestro tema que, al comentar un pasaje de la *Carta VII* (341c–342b) mencionado por Celso, en el que se alude a la imposibilidad de comunicar por escrito la naturaleza de las cosas, Orígenes menciona la eventual existencia de doctrinas no escritas de Platón: “Si acaso Platón poseía consigo algo más sagrado que lo que escribió (σεμνότερον ὧν ἔγραψε) y más divino que lo que dejó atrás

⁶ Eusebio de Cesarea, *Historia ecclesiastica* VI, 19, 8. Encuentro muy forzada aquella tesis histórica, reformulada en las últimas décadas, que postula la identidad entre el Orígenes cristiano y el Orígenes neoplatónico mencionado por Porfirio en *Vita Plotini* 3; 14 y 20; *vid.* Beatrice 1992 y Böhm 2002.

⁷ Jerónimo de Estridón, *Epistulae* LXX, 4 (CSEL 54, 705.19–706.3 Hilberg): “Christianorum et philosophorum inter se sententias comparans et omnia nostrae religionis dogmata de Platone et Aristotele, Numenio Cornutoque confirmans”.

⁸ *Cfr.* *Contra Celsum* VI, 1 (p. 377, 2–3).

⁹ *Cfr.* *Contra Celsum* VI, 2 (p. 378, 18–19).

(θειότερον ὧν κατέλιπεν) o no, dejemos a cada uno examinarlo según le sea posible” (κατὰ τὸ δυνατόν, *Contra Celsum* VI, 6 [p. 383, 1–4]). Dice también que la doctrina platónica es difícil de entender, incluso para aquellos versados en las disciplinas generales (τὰ ἐγκύκλια), pero que aún no han penetrado la sagrada filosofía (σεμνή φιλοσοφία) de los griegos.¹⁰ Esta dificultad explicaría las notables discordancias (διαφωνίαι) que él encuentra entre los intérpretes de Platón.¹¹ Numenio de Apamea había sostenido que estos desacuerdos se debían a que Platón mismo ocultó parte de su doctrina.¹² En cuanto al propio Numenio, autor muy influyente sobre el llamado neoplatonismo, Orígenes afirma que es cultísimo (ἑλλογιμώτατος), “que ha interpretado de modo excelente a Platón y que domina las doctrinas de los pitagóricos” (IV, 51 [p. 268, 16–18]).

También cabe mencionar aquí a Filón, a quien Clemente, antecesor de Orígenes en la escuela alejandrina, había llamado *El Pitagórico*.¹³ El epíteto habría señalado no su pertenencia a esa escuela filosófica, sino su evidente afinidad de pensamiento con el neopitagorismo y el platonismo de su tiempo.¹⁴ Los estudios más recientes le dedican especial atención a su estrecha relación con el platonismo medio.¹⁵ Orígenes tenía una alta estima por los escritos de Filón, que influyeron fuertemente sobre su método exegético y su pensamiento.¹⁶ En *Contra Celsum* dice que sus libros le parecen “tan logrados en distintos puntos, que incluso los que filosofan entre los griegos quedarían atrapados por las cosas dichas, en las que no sólo el estilo (φράσις) ha sido decorado, sino también los pensamientos (νοήματα), las doctrinas (δόγματα) y el uso de las Escrituras”.¹⁷

Ahora bien, para exponer los distintos puntos de influencia de la teoría platónica de los ἀρχαί en Orígenes parece conveniente comenzar por su obra de juventud, *Peri archôn*. Llama la atención que el autor haya elegido para una exposición de las verdades de la fe este título tan propio de la tradición filosófica —sabemos al menos de dos obras homónimas en la tradición platónica previa, una obra del Pseudo-Arquitas¹⁸

¹⁰ Cfr. *Contra Celsum* VII, 61 (p. 512, 10–11).

¹¹ Cfr. *Contra Celsum* I, 12 (p. 15, 22–24).

¹² Cfr. Numenio de Apamea, *Fr.* 24 (Des Places).

¹³ Vid. Clemente de Alejandría, *Stromata* I, 72, 4, 3; II, 100, 3, 4–5.

¹⁴ Cfr. Runia 1995b.

¹⁵ Cfr. e.g. Dillon 1977, pp. 139–183; Runia 1986.

¹⁶ Cfr. Runia 1993, pp. 157–183; Hoek 2000.

¹⁷ *Contra Celsum* IV, 51 (p. 268, 12–16).

¹⁸ Un fragmento *apud* Estobeo, *Anthologium* I, 41, 2 (pp. 19.3–20.17 Thesleff).

y otra de Longino—. ¹⁹ Además, es evidente que Orígenes ha querido imitar de cerca la estructura de los tratados de la física —que era también la teología— de los filósofos de su tiempo, ²⁰ incluso al dividirla en dos partes principales, una primera de tipo expositivo, seguida de una segunda en la que se discuten los puntos más problemáticos de la primera. ²¹ Estas audacias de Orígenes, que le ocasionaron tantas adversidades, ²² parecen revelar su intención de debatir con los filósofos de escuela en su propio campo.

Para profundizar en el contenido de su doctrina de los principios, sin embargo, no puedo basarme principalmente en *Perì archôn*, que conservamos en la no siempre confiable traducción latina de Rufino —salvo algunos fragmentos griegos en *Philokalía* y en la tradición indirecta— y cuya transmisión textual ha sido tan accidentada. ²³ Por ello acudiré también a *Contra Celsum* y al comentario *In evangelium Ioannis*, entre otras obras.

En la medida que me sea posible, seguiré en la exposición el orden de los supuestos “principios” en la primera parte de *Perì archôn*, que corresponde al de sus tres secciones. Ellas son, de acuerdo con Rufino y con los títulos griegos conservados en Focio: (1) “Sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo”, (2) “Sobre las naturalezas racionales o espirituales” ²⁴ y (3) “Sobre el mundo y las criaturas que hay en él” (Focio, *Bibliotheca*, cod. 8). Sin embargo, para hacer justicia al conjunto de la obra origeniana y en favor de la claridad, trataré en primer lugar sobre el principio trinitario considerado en sí mismo y luego vincularé el segundo y el tercer nivel de los “principios” con la función demiúrgica del Hijo, llamado en ese contexto *Sophía* y *Lógos*. ²⁵

¹⁹ Mencionada en Porfirio, *Vita Plotini* 14.

²⁰ *Cfr.* Steidle 1941; Harl 1975.

²¹ *Vid.* Dorival 1975, pp. 36–38.

²² *Cfr.*, e.g., la acusación de “platónico” por Marcelo de Ancira *apud* Eusebio de Cesarea, *Contra Marcellum* I, 4.

²³ *Vid.* las introducciones a la edición consultada de *Perì archôn*, tomo I (S.Chr. 252), pp. 22–33; tomo V (S.Chr. 312), pp. 9–22.

²⁴ Doble sentido de λογικός; *vid.* Lampe 1961, s.v. λογικός (p. 805).

²⁵ En realidad, ya en el mismo *Perì archôn* Orígenes distingue de algún modo el tratamiento de la Trinidad en sí misma del de su actividad creadora, y vincula esta última con las naturalezas racionales y con el mundo. En efecto, el desarrollo más extenso del problema de la función creadora y providencial de la Trinidad (*Perì archôn* I, 4, 3–5) no forma parte de la primera sección del primer tratado, sino que es un apéndice entre la primera y la segunda sección, aquella que trata sobre las naturalezas racionales. En la recapitulación de toda la obra Orígenes establece más claramente esta distinción, ya que sólo después de haber sintetizado

1. *El primer principio: Padre, Hijo y Espíritu Santo*

Lo que enseña llama la atención del primer título es que Orígenes sitúa las tres hipóstasis divinas en un solo nivel, constituyendo el primero de los ἀρχαί, aunque luego en el desarrollo de la sección trate sobre cada una de ellas individualmente. Algo similar puede encontrarse en *Didaskalikós* de Alcínoo, que después de exponer acerca de la materia y de las ideas como principios en los capítulos 8 y 9, dedica el capítulo 10 a Dios, pero desarrolla allí también la relación entre el alma (ψυχή), el intelecto (νοῦς) y el Dios primero (πρῶτος θεός).²⁶ La escuela platónica postula esta segunda tríada de principios de modo semejante a los pitagóricos, pero la funda en la supuesta autoridad de Platón en la *Carta II*, en la que se afirma: “En torno al rey de todo (περὶ τὸν πάντων βασιλέα) están todas las cosas, en virtud de él (ἐκείνου ἕνεκα) todas existen y él es el causante (αἴτιον) de todo lo bello; en torno al segundo (δεύτερον) están las segundas y en torno al tercero (τρίτον) están las terceras” (*Cartas II*, 312e).

Sin embargo, Alcínoo describe una clara jerarquía ascendente y una dependencia ontológica en el interior de la tríada ψυχή-νοῦς-πρῶτος θεός, que luego será retomada y sistematizada por Plotino. Si Orígenes establece o no una relación causal semejante entre las hipóstasis divinas es quizá el problema que más polémica ha generado en la historia de su interpretación.

Robert Berchman sostiene que en Orígenes se da una sustitución de la tríada de corte mesoplatónico ‘Dios-Lógos-Mundo sensible’, que él encuentra en Filón y en Clemente de Alejandría,²⁷ por una jerarquía descendente de principios —análoga a la segunda tríada de Alcínoo—: la del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, en la que sólo el Padre es el Ser *per se*.²⁸ Veremos enseña que esta afirmación es incompleta y que el problema del principio absoluto en nuestro autor es ciertamente más intrincado y original.

Desde ya, considero que el propio Orígenes refuta un llano paralelismo con Alcínoo en *Perì archôn*. Allí señala que, aunque puedan encontrarse intuiciones en el pensamiento de griegos y bárbaros acerca de un Padre inengendrado y de la función del Lógos-Hijo en la creación, ellos

su concepción de la Trinidad se plantea la cuestión de la creación a través del Hijo: “His igitur nobis de Trinitatis ratione breviter repetitis, consequens est etiam illud pariter admonere, quod per filium creata dicuntur omnia” (*Perì archôn IV*, 4, 3, 80–82 [S.Chr. 268, p. 406]).

²⁶ Cfr. Alcínoo, *Didaskalikós* X, 2–3.

²⁷ Cfr. Berchman 1984, pp. 57 y ss., 118–123.

²⁸ Cfr. Berchman 1984, p. 121; *vid. et.* 1992, p. 242.

no poseían sospecha alguna de la subsistencia del Espíritu Santo (“de subsistentia Spiritus Sancti ne suspicionem quidem ullam habere”).²⁹ Más aún, según la estructura y el contenido de *Perì archôn*, Orígenes plantea en realidad, como veremos, un esquema semejante al de Filón, aunque sitúa una tríada como primer principio y a las naturalezas λογικάί en el lugar del *Lógos* demiúrgico, en cuyo seno se crean.

Ciertamente, la interpretación de aquel primer principio uno y trino en los textos de nuestro autor es, como se ha señalado, en extremo compleja, ya que, por una parte, él lo distingue como lo absolutamente uno y lo trascendente en comparación con lo creado, pero, por la otra, a la vez afirma que posee un sistema de subordinación en sus relaciones internas.³⁰ Analicemos en lo que sigue estos dos aspectos del problema.

En primer lugar, podemos observar la insistencia del alejandrino por diferenciar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo del resto de los seres. Sólo ellos tres son la bondad de modo esencial (*substantialiter*, οὐσιωδῶς) y las cosas creadas poseen sólo una bondad accidental o de modo adventicio (*accidens*, κατὰ συμβεβηχός, ἐξ ἐπιγενήματος), en tanto participan de la divinidad.³¹ Aunque en lenguaje aristotélico, está claro que Orígenes recurre aquí a las categorías de la primera Academia,³² las de lo absoluto (καθ' αὐτό) y lo relativo (πρός τι), presentes ya en los diálogos del maestro³³ y a las que los autores platónicos solían reducir las de Aristóteles.³⁴ El adverbio οὐσιωδῶς ya había sido utiliza-

²⁹ Cfr. *Perì archôn* I, 3, 1, 1–21 (S.Chr. 252, pp. 142–144); *vid. et. Kritikos* 2007, pp. 403–406; Ziebritzki 1994, pp. 262–264.

³⁰ Este último aspecto no implica de por sí la posición teológica del subordinacionismo. Para un análisis pormenorizado de los aspectos más propios de la teología de Orígenes en torno a la Trinidad y de las controversias teológicas de su tiempo se puede consultar Fernández 2010, que posee abundantes referencias a textos exegéticos origenianos no citados en este trabajo y una bibliografía secundaria específica y actualizada.

³¹ Cfr. *Perì archôn* I, 6, 2, 59–63 (S.Chr. 252, p. 198); I, 2, 13, 462–465 (S.Chr. 252, p. 142); I, 5, 3, 127–131 (S.Chr. 252, p. 182); IV, 4, 8, 299–305 (S.Chr. 268, p. 420) *et passim*. Los términos griegos que corresponden al latín de Rufino pueden encontrarse en *Contra Celsum* VI, 44 (p. 421, 17–18); cfr. Crouzel 1991, pp. 28–29.

³² *Vid.* Jenócrates *apud* Simplicio, *In Aristotelis Categorías*, p. 63, 22–25 Kalbfleisch (*Fr.* 95 Isnardi Parente); Hermodoro *apud* Simplicio, *In Aristotelis Physicorum libros*, pp. 247.33–248.18, 256.35–257.4 Diels (*Fr.* 7–8 Isnardi Parente); *vid.* Diógenes Laercio, *Vitae* III, 108–109, donde se afirma que, según Aristóteles, Platón también aplicaba esta división a las realidades primeras (τὰ πρῶτα).

³³ *Vid. e.g.* Platón, *Filebo* 51c–d, *Parménides* 133c–d, *Sofista* 255c; cfr. Dillon 2003, pp. 27–28.

³⁴ *Vid. e.g.* Jenócrates (y Andrónico), *Fr.* 95 (Isnardi Parente); Eudoro de Alejan-

do por Alejandro de Afrodisia como un modo de predicación esencial,³⁵ y es muy probable que su uso fuera corriente en las escuelas platónicas para designar lo absoluto en el tiempo de Orígenes.

Es iluminador en este punto el testimonio de Hermodoro, discípulo directo de Platón, quien, al establecer la distinción entre lo absoluto y lo relativo, vincula esto último con lo inestable (ἄστατον), lo amorfo (ἄμορφον) y lo indefinido (ἄπειρον), con lo que recibe el más y el menos (τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον), y por contraposición sugiere que el principio (ἀρχή), la esencia (οὐσία) y la causa (αἴτιον) sólo son propios de lo absoluto.³⁶ Esta combinación entre las categorías académicas, el esquema metafísico de *Filebo* y la distinción entre estabilidad y devenir será frecuente en la concepción origeniana de Dios y de lo creado.³⁷

En efecto, mientras los autores platónicos debatían por un lado el carácter lógico u ontológico de las categorías, y por el otro si era posible aplicarlas tanto al mundo sensible como al inteligible, Orígenes las destina exclusivamente para referirse a la διαίρεσις o división metafísica que él considera fundamental, aquella que existe entre la esencia absoluta de Dios y la existencia contingente de los demás seres —incluso espirituales—; podríamos decir, la distinción entre lo increado y lo creado.³⁸ En este sentido afirma en otros pasajes que el Hijo subsiste

dría *apud* Simplicio, *In Aristotelis Categorías*, p. 174, 14–18; Alcínoo, *Didaskalikós* V, 1.

³⁵ *Cfr.* Alejandro de Afrodisia, *In Aristotelis Topicorum libros VII*, 5 (pp. 515.30–516.22 Wallies); *vid. et.* Pseudo-Alejandro, *In Aristotelis Metaphysica Z*, 4 (p. 471, 18–22 Hayduck).

³⁶ Hermodoro *apud* Simplicio, *In Aristotelis Physicorum libros*, pp. 247.33–248.18 Diels (*Fr.* 7 Isnardi Parente).

³⁷ Una síntesis posterior de estos elementos, que Orígenes pudo haber conocido, es la de Alcínoo, quien equipara ideas y materia con la medida y lo no mensurado, e ideas y cosmos con lo absoluto y lo relativo (*cfr.* *Didaskalikós* IX, 3). Es interesante también la exposición del cuarto sentido posible de la palabra γενητός —predicada del cosmos en *Timeo* 28b— según Calveno Tauro: “Podría decirse ‘creado’ lo que tiene el ser desde otro (ἀλλαχόθεν) y de parte de Dios, en relación al cual ha sido ordenado (πρὸς ὃν κεκόσμηται)” (*In Timaeum apud* Juan Filópono, *De aeternitate mundi contra Proclum* [p. 147, 5–8 Rabe]). Orígenes sigue a su vez a Filón, que expone esta división de la realidad a la manera de los estoicos: por un lado el Νοῦς divino como la causa productiva y activa (ὄραστήριον) y por el otro el principio pasivo (παθητόν), indeterminado por sí mismo (*cfr.* Filón, *De opificio mundi* 8–9).

³⁸ Sobre la distancia entre la esencia divina y todo lo creado *vid.* *De oratione* XXIII, 5, 5–9 (p. 353, 9–13). Contra algunos autores gnósticos, Orígenes afirma que ni los seres espirituales —ángeles u hombres— son de idéntica esencia (ὁμοούσιοι) con la naturaleza inengendrada de Dios (*cfr.* *In evangelium Ioannis* XIII, xxv, 149–150). Por

o posee la divinidad οὐσιωδῶς, esencialmente,³⁹ esto es, de modo absoluto.

Del mismo modo, en *Perì archôn* se habla de una *bonitas* compartida por las tres personas, cuyo principio es el Padre, pero cuya naturaleza reproducen en sí mismos tanto el Hijo como el Espíritu sin alteración, desemejanza o distancia.⁴⁰ Para explicar esta comunidad divina, designada con los términos pitagóricos de μονάς y ἐνάς,⁴¹ el autor dice que incluso podría hablarse, aunque de modo impropio, “de una única especie de la divinidad” (“una sola, ut ita dixerim, deitatis specie”).⁴² La versión latina también llega a afirmar una “unidad de naturaleza y de esencia del Padre y del Hijo” (“naturae ac substantiae patris et filii unitatem”).⁴³

Claro que la afinidad doctrinal y terminológica de estos pasajes con la posterior ortodoxia nicena podría deberse a las modificaciones introducidas por el traductor Rufino, reconocidas por él mismo en su prefacio.⁴⁴ No obstante, también existen numerosas afirmaciones de la unidad e igualdad de las personas en las obras de Orígenes que conservamos en griego. Así, en el comentario *In evangelium Ioannis*, por ejemplo, afirma que el Hijo posee una naturaleza divina, “unida a la naturaleza increada del Padre” (ἡνωμένης τῇ ἀγενήτῳ τοῦ πατρὸς φύσει, XIX, ii, 6 [p. 299, 14–16]), y en *Contra Celsum*, que Padre e Hijo “son dos cosas por su hipóstasis, pero una sola por el acuerdo, la consonancia y la identidad de su voluntad”.⁴⁵ Allí también afirma que

ello tampoco poseen la beatitud *esencialmente* (cfr. *In evangelium Ioannis* II, xviii, 124).

³⁹ Cfr. *In evangelium Ioannis* VI, xxxviii, 188 (p. 146, 12–15); *De oratione* XXVII, 12 (p. 371, 7–8); *Perì archôn* I, 2, 2, 18–29 (S.Chr. 252, p. 112); *Dialogus cum Heraclide* V, 8–11 (S.Chr. 70, p. 66). La misma afirmación, bajo su denominación de Sabiduría, en *Expositio in Proverbia* VIII (PG. 17, 185A).

⁴⁰ *Perì archôn* I, 2, 13, 439–461 (S.Chr. 252, pp. 140–142).

⁴¹ El traductor latino los conserva en griego: *Perì archôn* I, 1, 6, 149–154 (S.Chr. 252, p. 100). Considero errónea la atribución que hace Berchman (1984, pp. 118, 139; 1992) de estos dos términos al Padre, dejando al Hijo el papel de segunda mónada. El contexto del pasaje y el resto de la obra origeniana, como veremos, lo contradicen. Orígenes parece justamente plantear aquí, aunque consciente de la impropiedad de estos conceptos, una única mónada de lo divino.

⁴² Cfr. *Perì archôn* I, 1, 6, 165 (S.Chr. 252, p. 100).

⁴³ *Perì archôn* I, 2, 6, 160–161 (S.Chr. 252, p. 122); *vid. et.* IV, 4, 5, 187–189 (S.Chr. 268, p. 412).

⁴⁴ *Perì archôn*, Praef. Ruf. 3, 54–64 (S.Chr. 252, p. 72).

⁴⁵ *Contra Celsum* VIII, 12 (p. 529, 25–27): ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἐν δὲ τῇ ὁμοιοῖα καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος.

el Hijo es en cierto modo una “imagen simétrica” (σύμμετρον εἰκόνα)⁴⁶ del Padre.

En *Dialogus cum Heraclide*, descubierto en Tura a mediados del siglo pasado, el autor sugiere que se puede hablar, en un sentido, de dos dioses (δύο θεούς) y, en otro, de un solo dios (ἓνα θεόν),⁴⁷ para evitar, por un lado, la postura de los monarquianos, que negaban la diferencia entre las hipóstasis, y por el otro, la de los adopcionistas, que rechazaban la divinidad de Cristo. Pero al exponer más claramente su propia doctrina sobre la relación del Hijo con el Padre, Orígenes sostiene que ésta es superior a una unidad de la carne o del espíritu, que se trata de “un solo Dios” (εἷς θεός).⁴⁸

Por otro lado, observamos que al describir las relaciones entre las personas en el seno de la Trinidad —siempre de manera impropia y analógica— Orígenes sigue un esquema causal derivativo, que tiende a subordinar al Hijo y al Espíritu con respecto al Padre, muy afín al de los platónicos pitagorizantes, cuyos textos conocía tan bien. En Orígenes este esquema pretende garantizar la distinción de las hipóstasis por sus relaciones de origen. Aunque las tres pertenezcan al ámbito de lo absoluto, y según el alejandrino sobrepasen lo creado no por comparación (οὐ συγκρίσει), sino por una supremacía hiperbólica (ὑπερβαλλούση ὑπεροχῇ), el Padre debe ser reconocido como fuente trascendente del ser para las otras dos, que reciben de él la esencia y la divinidad. Así explica que el Hijo-Sabiduría sea llamado imagen (εἰκῶν), emanación (ἀπόρροια) y espejo (ἔσοπτρον) por las Escrituras.⁴⁹

Al comentar la primera frase del prólogo al evangelio de Juan, Orígenes afirma que sólo el Padre es “Dios-en-sí”, αὐτόθεος, y que el *Lógos* es meramente “Dios”, ya que todo lo que está fuera del Dios-en-sí es “deificado por participación de su divinidad” (μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον).⁵⁰ El *Lógos* no es *el* Dios, ὁ θεός, sino simplemente θεός. Filón había afirmado que en la Escritura se llamaba dioses a distintas realidades, pero que el uso del artículo antes de θεός se reservaba al único Dios verdadero.⁵¹ Sin embargo, el recurso directo a la teoría platónica es evidente en el texto origeniano. Una aplicación similar del prefijo αὐτο- puede hallarse en Numenio, que había llamado

⁴⁶ *Contra Celsum* VI, 69 (p. 446, 9–11); cfr: Crouzel 1991, p. 130.

⁴⁷ Cfr: *Dialogus cum Heraclide* II, 5–6 (S.Chr. 67, p. 56).

⁴⁸ *In evangelium Ioannis* III, 20–23 (S.Chr. 67, p. 60); *vid. et. Contra Celsum* VIII, 12 (p. 529, 6–23).

⁴⁹ Cfr: *In evangelium Ioannis* XIII, xxv, 151–153 (pp. 249.14–250.3).

⁵⁰ *In evangelium Ioannis* II, ii, 6 [p. 299, 14–16]; *vid. et. II, iii, 19–20.*

⁵¹ Cfr: Filón de Alejandría, *De somniis* I, 229.

al primero de sus Dioses/Intelectos “ser-en-sí”, αὐτόον, ya que lo consideraba más venerable y más divino (πρεσβύτερος καὶ θεϊότερος) que el Demiurgo.⁵² Numenio también había caracterizado al primer Dios como “bien-en-sí”, αὐτοάγαθον,⁵³ término que el propio Orígenes habría predicado del Padre y no del Hijo en *Peri archôn*,⁵⁴ según el texto griego citado por Justiniano.⁵⁵

Es probable que Orígenes haya tomado también de Numenio la referencia a un Dios primero y a un Dios segundo (πρῶτος θεός, δεύτερος θεός),⁵⁶ ya que el alejandrino aduce también como fuente la *Carta VI* de Platón, que habla del “Dios de todas las cosas, que rige lo que es y lo que será, padre y señor del principio rector y causante” (τοῦ ἡγεμονικοῦ καὶ αἰτίου πατέρα καὶ κύριον, *Cartas VI*, 323d *apud Contra Celsum VI*, 8 [pp. 385.24–386.1]). Numenio había dividido para cada uno de estos dioses los apelativos de πατήρ y ποιητής, referidos ambos al demiurgo en *Timeo* 28c.⁵⁷ Así, Orígenes llega a afirmar algo insólito: es Platón mismo, a quien Celso exalta tantas veces, quien obligaría a éste a conceder “que el demiurgo de este universo es el Hijo de Dios, y que el Dios primero y sobre todo (πρῶτος καὶ ἐπὶ πᾶσι θεός) es su Padre”.⁵⁸

Por lo tanto, para Orígenes hay una clara prioridad de orden y un esquema de relaciones de procedencia en el seno de la Trinidad, aunque

⁵² Cfr. Numenio de Apamea, *Fr.* 17 (Des Places). Existen muchos antecedentes platónicos del uso del prefijo αὐτο- en el ámbito de los primeros principios. Aristóteles mismo en *De anima* 404b 16–21 llama αὐτὸ τὸ ζῶον al viviente en sí de *Timeo* 39e8. El neopitagórico Nicómaco de Gerasa utiliza el término αὐτοτελής para referirse a la mónada (cfr. *Theologoumena arithmeticae* 3, 18 [p. 61, 13 De Falco]) y Alcínoo, para describir al dios supremo (cfr. *Didaskalikós* 10, 3). Pseudo-Alejandro atribuye a Espeusipo el haber llamado αὐτοέν a la primera esencia inteligible (cfr. *In Aristotelis Metaphysica* pp. 462.34–463.1 Hayduck), y afirma a la vez que, según los platónicos, en ese término el prefijo αὐτο- señala al “primer” uno: λέγων πρῶτον ἐν τὸ αὐτοέν (*In Metaph.* pp. 809, 12–13; cfr. Saffrey 1955, p. 21, n. 2). Del mismo modo, en el caso de Orígenes, el Padre es llamado Dios-en-sí y Dios primero, como veremos enseguida. Más tarde, Plotino utilizará también el término αὐτοέν para referirse a lo uno como principio absoluto. Cfr. *Enneades* V, 3, 12, 50–52; VI, 2, 5, 8–9.

⁵³ Numenio de Apamea, *Fr.* 16 y 20 (Des Places).

⁵⁴ Cfr. *Peri archôn* I, 2, 13, 442–444 (S.Chr. 252, p. 140).

⁵⁵ Cfr. Justiniano, *Edictum contra Origenem* (p. 110, 1–6 Amelotti-Zingale).

⁵⁶ Vid. Numenio, *Fr.* 11 y 15 (Des Places); cfr. *Contra Celsum* V, 39 (p. 355, 1–4); VI, 61 (p. 439, 1–3).

⁵⁷ Cfr. Numenio, *Fr.* 21 (Des Places).

⁵⁸ *Contra Celsum* VI, 47 (p. 426, 3–5): ἵνα μὴ καὶ αὐτὸς ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος, ὃν πολλάκις ἐσέμνυνεν, ἀναγκασθῆ παραδέξασθαι ὅτι ὁ μὲν δημιουργὸς τοῦδε τοῦ παντὸς υἱὸς ἐστὶ τοῦ θεοῦ, ὁ δὲ πρῶτος καὶ ἐπὶ πᾶσι θεὸς πατήρ ἐστὶν αὐτοῦ.

éstos no impliquen una desigualdad ontológica, como hemos visto en otros textos. Sin embargo, la subordinación del Hijo al Padre se expresa en términos categóricos en el contexto de la relación de la Sabiduría con lo creado, como cuando el autor explica la imagen de la luz en Juan.

Del mismo modo que, siendo el Padre de la Sabiduría, es mejor y más distinguido que la Sabiduría (χρείττων καὶ διαφέρων ἢ σοφία), así también él está por sobre el ser “la luz verdadera” (ὑπερέχει τοῦ εἶναι φῶς ἀληθινόν).⁵⁹

En cuanto a la trascendencia absoluta del primer principio, Orígenes vuelve a sumergirse en los grandes debates de las corrientes platónicas. En varios lugares de *Contra Celsum* y de *In evangelium Ioannis* parafrasea la sentencia de *República* 509b de que el Bien se eleva “más allá de la esencia en dignidad y en potencia” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει), y la refiere a Dios.⁶⁰ Sin embargo, trata con sumo cuidado el problema de si hay o no οὐσία de Dios, que considera δυσθεώρητος, difícil de contemplar. Por ejemplo, en un interesante *excursus* de su tratado *De oratione* hace una clasificación de los sentidos de οὐσία y opta por una definición platónica, que la refiere propiamente (κυρίως) a lo incorpóreo (τὰ ἀσώματα), a lo que posee el ser con firmeza (βεβαίως) y que ni recibe adición ni padece sustracción.⁶¹ Hemos visto que estas mismas características, junto con la unidad y la simplicidad, son las atribuidas de modo excluyente a la Trinidad en pasajes de *Peri archôn*,⁶² a pesar de la distinción de las hipóstasis.⁶³ Recordemos que el adverbio οὐσιωδῶς, de οὐσία, señala lo absoluto y está aplicado allí a cada una de las tres hipóstasis.

En estos mismos pasajes Orígenes toca otro de los problemas de la tradición platónica relativos a la trascendencia: si podía o no llamarse νοῦς al primer principio. Reconociendo aquí la fuerte influencia de

⁵⁹ *In evangelium Ioannis* II, xxiii, 149–151 (p. 299, 14–16): ὁ πατήρ ὢν σοφίας χρείττων ἐστὶ καὶ διαφέρων ἢ σοφία, τοῦτω ὑπερέχει τοῦ εἶναι φῶς ἀληθινόν.

⁶⁰ Cfr. e.g. *Contra Celsum* VI, 64 (pp. 441.22–442.9); VII, 38 (p. 491, 1–4); *In evangelium Ioannis* XIII, xxi, 123 (p. 244, 19–24); XIII, xxv, 152 (p. 249, 26–29); XIX, vi, 37 (p. 305, 14–17).

⁶¹ *De oratione* XXVII, 8 (p. 367, 13–16). En *Contra Celsum* VI, 64 (pp. 441.25–442.1) también afirma que la esencia propiamente dicha (ἢ κυρίως οὐσία) es estable (ἔστωσα) e incorpórea (ἀσώματος).

⁶² *Vid. Peri archôn* I, 1, 6, 149–165 (S.Chr. 252, p. 100); I, 3, 7, 246–249 (S.Chr. 252, p. 160).

⁶³ En este sentido, Orígenes sostiene la generación eterna del Hijo-Verbo por el Padre. Cfr. *Peri archôn* I, 2, 2, 31–50 (S.Chr. 252, pp. 112–114); I, 2, 3, 72–77 (S.Chr. 252, p. 116); *In evangelium Ioannis* II, i, 8–9 (p. 53, 14–24).

República y de la primera hipótesis de *Parménides*, Merlan y Whittaker retrotraen este debate a Aristóteles y a la primera Academia.⁶⁴ En *Contra Celsum* nuestro autor afirma: “decimos que el Dios del universo—simple, invisible, incorpóreo— o es intelecto (νοῦς) o está más allá del intelecto y de la esencia” (ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, VII, 38 [p. 491, 1–2]). Al plantear ambas alternativas Orígenes parece considerar que en un sentido no puede hablarse de intelecto en Dios, pero en otro sí. Así, lo llama νοῦς (*mens*) en cuanto es fuente de toda naturaleza intelectual y de todo intelecto (“fons ex quo initium totius intellectualis naturae uel mentis est”),⁶⁵ pero sostiene que está más allá del entender, de la idea y de lo inteligible en cuanto absolutamente simple y trascendente.⁶⁶

No hay un registro previo y preciso de la fórmula “ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας”, pero ella figura casi idéntica en Plotino,⁶⁷ lo que podría sugerir que, efectivamente, aunque en distintos periodos, ambos se hayan planteado el problema en un mismo círculo: el de Amonio Saccas. Sabido es que Plotino, que abogará por una negación radical de toda dualidad intelectual en el primer principio, concederá sin embargo que, como fuente y causa del νοῦς, el primer principio es “como cierto intelecto” (οἷον νοῦς), aunque se trate de un “νοῦς que no es νοῦς”.⁶⁸ Otra característica que comparte el fundador del neoplatonismo con Orígenes es la constante referencia a la impropiedad del lenguaje para hablar de lo divino, tan típica del discurso de Platón y los platónicos. Así como Plotino utilizará profusamente el adverbio οἷον, que significa “como si”, “por así decirlo”, Orígenes recurre en incontables ocasiones a los equivalentes οἷονεῖ, ἴν’ οὕτως εἶπω,⁶⁹ o en el latín de Rufino, “ut ita dixerim”.

⁶⁴ Vid. Aristóteles, *Ethica Eudemia* 1248a, 27 y ss.; Fr. 49 (Rose). Sobre Espeusipo vid. Aecio, *Placita* I, 7, 20 (Diels); cfr. Merlan 1963, p. 8; Whittaker 1969, p. 102. Sorprende la seguridad con la que Edwards (2002, p. 60) niega la posibilidad de influencia de la escuela platónica sobre Orígenes en este punto.

⁶⁵ Cfr. *Perì archôn* I, 1, 6, 149–165 (S.Chr. 252, p. 100).

⁶⁶ Vid. *Contra Celsum* VI, 64 (p. 442, 6–9); VII, 45 (p. 498, 19–32); *In evangelium Ioannis* XIX, vi, 37 (p. 305, 13–17); *Exhortatio ad martyrium* XLVII (pp. 42.29–43.18).

⁶⁷ Vid. *Enneades* V, 1, 8; VI, 8, 16.

⁶⁸ Cfr. Plotino, *Enneades*, VI, 8, 16, 15–16; VI, 8, 18, 21–22; vid. la introducción de Santa Cruz y Crespo 2007, p. XXXIX.

⁶⁹ Sobre el uso de estas expresiones en Orígenes véase Tzamalikos (2006, p. 88), quien extrañamente pretende diferenciarlo con ello de la tradición platónica.

2. La dimensión demiúrgica del Hijo-Sabiduría y las naturalezas racionales

Analicemos ahora lo que corresponde al segundo nivel de los ἀρχαί en nuestro autor, titulado περὶ λογικῶν φύσεων, “Sobre las naturalezas racionales o espirituales”. Considero que a partir de este nivel, que implica ya para Orígenes un tipo de creación, se vuelve más evidente la influencia en su obra de la tradición judía y cristiana que combina la lectura mesoplatónica de *Timeo* con la exégesis del Génesis, cuyo principal referente es Filón.⁷⁰ Es interesante notar que los elementos platónicos aquí están más claramente en función de articular y sistematizar la cosmovisión presente en las Escrituras. Esto no quita que los paralelismos sigan siendo notables.

El *Lógos* y la Sabiduría, como aspectos de la realidad divina, cumplen en este punto un papel fundamental. Los dos representan apelativos o ἐπίνοιαι del Hijo, que son los nombres que le atribuyen las Escrituras.⁷¹ La multiplicidad de estas propiedades en el Hijo lo separa de algún modo de la simplicidad absoluta del Padre, pero se debe tener en cuenta que esta pluralidad tiene lugar sólo por su vínculo con la creación, “se vuelve muchas cosas” (πολλὰ γίνεταί).⁷²

En este sentido, Orígenes describe dos instancias de la Sabiduría: la primera, en su relación sempiterna con el Padre, y la segunda, en su volverse hacia la creación. Estamos aquí ante un punto neurálgico de la teoría origeniana, que permite conciliar en cierto modo la afirmación de una unidad absoluta del primer principio trinitario por un lado, y la clara subordinación del *Lógos*-Hijo con respecto al Padre por el otro.⁷³ En uno de los fragmentos de los libros perdidos de *In evangelium Ioannis*

⁷⁰ Vid. Runia 1986, pp. 477–519.

⁷¹ Cfr. *Perì archôn* I, 2, 1, 1–8 (S.Chr. 252, pp. 110–111); *In evangelium Ioannis* I, xx, 119 (p. 24, 23–26); I, xxi, 125–136 (pp. 25.21–27.20); *Homiliae in Genesim* XIV, 1 (pp. 121.16–122.23).

⁷² *In evangelium Ioannis* I, xx, 119 (p. 24, 23–26); vid. Numenio, *Fr.* 11 (Des Places), donde se afirma que el segundo Dios, al coincidir con la materia/diáda, es dividido (σχίζεταί) por ella.

⁷³ Deseo señalar aquí algunos puntos de desacuerdo con Kritikos (2007, pp. 411–416), cuya tesis encuentro por lo demás muy estimulante. Considero que no es posible identificar en Orígenes esta doble inclinación del Hijo llanamente con *Sophía* y *Lógos*, y tampoco con el dios segundo y el segundo-y-tercero de Numenio, como trataré de mostrar en lo que sigue. En Orígenes el vínculo entre Dios y el mundo no parece necesitar de “agentes intermedios” (p. 411), sino que pretende en cierto sentido prescindir de ellos. Por último, creo más plausible que la inspiración para unir las funciones de modelo y de creador en la figura del Hijo-*Sophía*-*Lógos* le llegue a Orígenes directamente de Filón, antes que de Numenio.

el autor describe esta doble inclinación del Hijo de Dios. Quiere explicar de qué modo se le puede atribuir lo que el libro de los Proverbios pone en boca de *Sophía*: “El Señor me creó como principio (κύριος ἔκτισέν με ἀρχήν) de sus caminos hacia sus obras” (Prov. 8, 22), uno de los pasajes que encenderían la mecha del arrianismo en todo el siglo IV. Orígenes lo interpreta del siguiente modo:

La Sabiduría de Dios, que existía vuelta hacia aquél de quien es Sabiduría (πρὸς τὸν οὗ ἔστι σοφία), no poseía relación alguna hacia otro (οὐδεμίαν σχέσιν πρὸς ἕτερον), pero [el Hijo], tornado favor de Dios (εὐδοκία θεοῦ γενόμενος), quiso (ἤβουλήθη)⁷⁴ que las criaturas existieran. Esta Sabiduría decidió, en efecto, asumir una relación demiúrgica (σχέσιν δημιουργικήν) hacia las cosas que llegarían a ser (τὰ ἐσόμενα), y esto es lo señalado a través del ser creada ella como principio de los caminos de Dios.⁷⁵

He aquí una exposición de la doble inclinación de la Sabiduría en la que podemos reconocer de nuevo el uso origeniano de las categorías platónicas de lo absoluto y lo relativo. La primera inclinación, dirigida hacia el Padre, puede describirse paradójicamente como una relación en el ámbito de lo absoluto, porque según el texto no es una σχέσις πρὸς ἕτερον, pues el Padre no es otro que Dios mismo, al igual que el Hijo. Por lo mismo Orígenes afirma en *Expositio in Proverbia* que *Sophía* es eterna (ἄϊδιος) y que existía junto a Dios *esencialmente* (οὐσιωδῶς παρὰ τῷ θεῷ, VIII [P.G. 17, 185A]). Ahora bien, la segunda inclinación sí implica que lo divino salga de sí mismo, ya que constituye un acto de su voluntad hacia lo que no existía, hacia la creación, expresado con verbos del devenir y el cambio, y por ello perteneciente a la esfera de lo relativo. Esta última inclinación de *Sophía*, la σχέσις δημιουργική, su dimensión creada y creativa, es la que nos ocupa en el segundo nivel de los principios.⁷⁶ Es importante destacar que sólo en esta segunda

⁷⁴ El mismo verbo se aplica al Demiurgo en *Timeo* 29e.

⁷⁵ *In evangelium Ioannis*, Fr. 1 (p. 484, 5–10): ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, πρὸς τὸν οὗ ἔστι σοφία ὑπάρχουσα, οὐδεμίαν σχέσιν πρὸς ἕτερόν τινα εἶχεν, ἀλλ' εὐδοκία θεοῦ γενόμενος τὰ κτίσματα ὑπάρξαι ἤβουλήθη. ἠθέλησεν οὖν ἀναλαβεῖν αὐτὴ ἡ σοφία σχέσιν δημιουργικήν πρὸς τὰ ἐσόμενα καὶ τοῦτό ἐστι τὸ δηλούμενον διὰ τοῦ ἐκτίσθαι αὐτὴν ἀρχὴν ὁδῶν τοῦ θεοῦ. *Cfr.* Tzamalikos 2006, p. 48.

⁷⁶ Orígenes también distingue este segundo aspecto de *Sophía* del primero absoluto como lo que es “para nosotros” (τὸ ἡμῖν) y lo que es “simplemente” (τὸ ἀπλῶς); *vid.* *In evangelium Ioannis* I, xxxiv, 251–252. El autor llega a conciliar las dimensiones absoluta y relativa del Hijo en una misma sentencia, llamándolo a la vez increado (ἀγέννητον) y primogénito de toda naturaleza creada (πάσης γεννητῆς φύσεως πρωτότοκον; *cfr.* Col. 1, 15; *Contra Celsum* VI, 17 [p. 395, 20–22]). De este

instancia relativa la Sabiduría y el *Lógos* pueden verse más claramente subordinados al Dios trascendente y al Padre en toda la obra del alejandrino.⁷⁷

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

Filón había descrito la figura femenina de *Sophía*, que estaba junto a Dios, también siguiendo las Escrituras, y había llegado a afirmar que el *Lógos* divino tenía por padre a Dios y “por madre a la Sabiduría, a través de la cual todo llegó a su creación” (*μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν*).⁷⁸ Para este principio femenino en la obra de Filón, vinculado de algún modo con la díada indefinida, Dillon sugiere posibles influencias del pitagorismo platonizante de su tiempo, que luego aflorarían en la imagen plutárquea de Isis.⁷⁹ Sin embargo, a diferencia de esta compleja figura femenina en Plutarco, el principio de *Sophía* en Filón y en Orígenes no es ni material, ni carente de orden, ni puramente pasivo, sino una primera creación del Dios supremo que funciona a la vez como causa instrumental de la segunda, la del mundo sensible.⁸⁰ Para Orígenes, tanto *Sophía* como *Lógos* en esta instancia relativa se corresponden con el *κόσμος νοητός*, el mun-

modo debe entenderse también aquella otra expresión de Orígenes que dice que Jesús, el *Lógos* encarnado, es como un intermedio (*ὡς μεταξύ*) entre la naturaleza de lo increado y la de todas las cosas creadas (*τῆς τοῦ ἀγενήτου καὶ τῆς τῶν γενητῶν πάντων φύσεως*; *cfr. Contra Celsum* III, 34 [p. 178, 22–23]).

⁷⁷ Éste es un punto fundamental para una correcta interpretación del primer principio en el pensamiento de Orígenes. Berchman, por ejemplo, al ignorar completamente esta distinción entre una instancia absoluta y otra relativa en la segunda hipótesis, llega a atribuir erróneamente a Orígenes las siguientes doctrinas: que “la categoría de sustancia pertenece a la sustancia divina primaria, al Padre solo”; que únicamente el Padre es un ente necesario, en el que “el ser y la esencia son uno”, y que todos los demás seres, incluidos el Hijo y el Espíritu, son “derivativos y contingentes”, “accidentales e inherentes” (*cfr. Berchman* 1992, pp. 239–244).

⁷⁸ Filón de Alejandría, *De fuga et inventione*, 108–109; *vid. et. De ebrietate*, 30, 1–5.

⁷⁹ *Cfr. Dillon* 1977, pp. 163–164.

⁸⁰ Orígenes afirma también que a través de la creación de *Sophía* (*δι' ἧν κτίσιν*) pudo subsistir a su vez toda la creación (*δεδύναται καὶ πᾶσα κτίσις ὑφ' ἑστέαναι*). *Cfr. In evangelium Ioannis* I, xxxiv, 244 (p. 43, 24).

do inteligible de los platónicos,⁸¹ pero que ya en Filón se había convertido en una creación de Dios, múltiple y causante, en el seno de su *Lógos*.⁸²

Recordemos que a *Sophía* se le llama en Proverbios principio de los caminos de Dios. Siguiendo aquí de nuevo el pensamiento filoniano, que había integrado los relatos de *Timeo* y del pseudo-aristotélico *De mundo* con la figura bíblica de la Sabiduría, Orígenes entiende estos caminos como dos potencias (δυνάμεις) divinas que actúan sobre la creación, una productiva o demiúrgica (ποιητική, δημιουργική) y otra providencial o bienhechora (προνοητική, εὐεργετική).⁸³ Estos poderes de Dios (*virtutes Dei*) representan su presencia activa y directa en toda la creación, tanto espiritual como sensible. La actividad de estas potencias está más allá del tiempo (“nullum prorsus momentum sentiri potest quo non virtus illa benefica bene fecerit”), y Orígenes llega a sostener que además de estar en Dios (“quae in Deo sunt”), se puede decir incluso que son el mismo Dios (“quae immo Deus sunt”),⁸⁴ aunque, debemos entender ahora, en su dimensión relativa.

En cuanto a la Sabiduría, una vez que se ha vuelto ἀρχή, ella es para Orígenes el lugar donde está el *Lógos*, según su interpretación del primer versículo de Juan: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος.⁸⁵ Pero el autor establece una distinción más precisa entre *Sophía* y *Lógos* en este segundo nivel de ἀρχαί que es necesario analizar: “La Sabiduría se entiende como un sistema de la contemplación acerca de todas las cosas y de los pen-

⁸¹ Vid. *Contra Celsum* VI, 5 (p. 381, 20–25); *In evangelium Ioannis* I, xxv, 161 (pp. 30.33–31.2); XIX, xxii, 146 (pp. 323.33–324.3). A mi entender, es en referencia a esta dimensión relativa del Hijo que Orígenes propone indagar en *Contra Celsum* VI, 64 (p. 442, 6–9) si el Unigénito y “primogénito de toda la creación” (Col. 1, 15) ha de ser llamado esencia de las esencias (οὐσίαν οὐσιῶν), idea de las ideas (ἰδέαν ἰδεῶν) y principio (ἀρχήν); y si su Padre y Dios está más allá de todas estas cosas (ἐπέχεινα πάντων τούτων).

⁸² Cfr. Filón de Alejandría, *De opificio mundi* 15–20. Orígenes insiste en que esta perspectiva dinámica supera una concepción estática o abstracta de las ideas (*vid.*, e.g., *Peri archôn* II, 3, 6, 241–248 [S.Chr. 252, p. 266]). Además, relaciona este dinamismo propio del ámbito inteligible con el carácter viviente y personal del Hijo, a quien describe en algunas obras como ἔμψυχος καὶ ζῶν λόγος o como ἔμψυχος σοφία que revela al Padre (*vid. Contra Celsum* III, 81 [p. 216, 14–15]; VI, 17 [p. 395, 20–22]; *In evangelium Ioannis* I, xix, 115 [p. 24, 7–10]; XIII, xxv, 152 [p. 249, 26–29]; *Exhortatio ad martyrium* XLVII [p. 43, 11–13]).

⁸³ Vid. *Expositio in Proverbia* VIII (PG. 17, 185A); *Peri archôn* I, 4, 3, 46–50 (S.Chr. 252, p. 168); cfr. Filón de Alejandría, *De Abrahamo* 121; *De mutatione nominum* 28.

⁸⁴ Cfr. *Peri archôn* I, 4, 3, 46–66 (S.Chr. 252, pp. 168–170).

⁸⁵ Cfr. *In evangelium Ioannis* I, xix, 109–111 (p. 23, 12–24).

samientos, y el *Lógos* es captado como la comunicación de las cosas contempladas a los racionales.”⁸⁶

Por lo tanto, en este estadio podemos reconocer no sólo a los *λόγοι*, *θεωρήματα* y *νοήματα* de todas las cosas, como modelos creados de antemano en el seno de *Sophía* como en la mente de un artista,⁸⁷ sino también a las realidades que Orígenes llama *τὰ λογικά*, los seres racionales o espirituales, que poseen una comunión especial con el *Lógos* y cuya naturaleza fue hecha por Dios incorruptible (*ἄφθαρτος*), inteligente (*νοεράν*) y afín a Él (*αὐτῷ συγγενῆ*).⁸⁸ Estas mismas realidades son las que, al apartarse libremente de su unidad original en el *Lógos*, dieron lugar a su mutua diferenciación en ángeles, hombres y demonios, y a la caída,⁸⁹ y también ocasión para que Dios creara el mundo sensible y el tiempo. Llama la atención que, para su adaptación cristiana del esquema clásico de la Física griega en *Perì archôn*, Orígenes eleve estas naturalezas racionales al rango de “principios” de lo real. Esta particularidad de su sistema se debe al papel central que atribuye al libre albedrío de los seres espirituales. Lamentablemente, el tema excede el propósito del presente trabajo.

3. *El mundo sensible: su creación y providencia*

Ingresamos así en el supuesto tercer nivel de los principios: *περὶ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ κτισμάτων*, “Sobre el mundo y las criaturas en él”. De inmediato llama la atención que Orígenes sugiera el cosmos como uno de los *ἄρχαί*. Parece más bien que lo que se propone hacer en esa sección del *Perì archôn* es explicar el origen y el fundamento de ese mundo sensible.⁹⁰ En efecto, cuando años después en *Contra Celsum* Orígenes

⁸⁶ *In evangelium Ioannis* I, xix, 111 (p. 23, 22–24): *κατὰ μὲν τὴν σύστασιν τῆς περὶ τῶν ὅλων θεωρίας καὶ νοημάτων τῆς σοφίας νοουμένης, κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὰ λογικὰ κοινωνίαν τῶν τεθεωρημένων τοῦ λόγου λαμβανομένου.*

⁸⁷ *Cfr. In evangelium Ioannis* I, xix, 114–115 (p. 24, 3–10); *Perì archôn* I, 2, 2, 48–58 (S.Chr. 252, p. 114); *Expositio in Proverbia* VII (P.G. 17, 181A) *et supra*; *vid. et. Filón de Alejandría, De officio mundi* 15–20.

⁸⁸ *Cfr. Perì archôn* III, 1, 13, 373–374 (S.Chr. 268, p. 80). Sin embargo, como vimos antes (n. 38), este parentesco no implica que estas criaturas sean de la misma esencia de Dios (*cf. et. Perì archôn* IV, 4, 10 [S.Chr. 268, pp. 426–428]; *Exhortatio ad martyrium* XLVII [pp. 42.29–43.18]).

⁸⁹ *Cfr. Perì archôn* I, 6, 2–3 (S.Chr. 252, pp. 196–200); III, 5, 4 (S.Chr. 268, pp. 224–228) *et passim*.

⁹⁰ Así lo expresa Orígenes en el primer párrafo de la sección, donde habla también de la administración providencial divina desde el inicio del mundo hasta su fin: *vid. Perì archôn* II, 1, 1, 2–7 (S.Chr. 252, p. 234).

afirma que los filósofos llamaban “dios” al mundo entero —y que los estoicos lo consideraban el primer dios, los platónicos el segundo y algunos entre ellos el tercero—,⁹¹ él es consciente de que las escuelas no se referían al cosmos sensible en cuanto tal, sino a la causa que lo regía directamente —el alma del mundo u otro principio—, que en algunos casos se concebía como inmanente a él por completo.

Después de exponer en su juvenil *Perì archôn* la doctrina de la caída y del origen del mundo sensible, cuyo texto no conservamos en griego, Orígenes se refiere al tema de manera críptica en otras obras o prefiere imponerse el silencio,⁹² probablemente a causa de la confusión y la controversia que despertó desde un principio. Lo que sí encontramos en sus escritos, como hemos visto, es una distinción entre la primera creación —fuera del tiempo— de las naturalezas racionales y la segunda, que ya implica la diversidad ontológica y señala el inicio de la materia sensible, el espacio y el tiempo. En el caso del hombre, Orígenes diferencia claramente la *ποίησις* de la naturaleza humana a imagen y semejanza del Creador en el primer capítulo del Génesis, y la *πλάσις* de Adán a partir del polvo de la tierra, en el segundo.⁹³

Se ha mencionado que la teoría de la materia como principio pasivo en Orígenes tiene numerosos antecedentes platónicos y estoicos. No obstante, en contraste con algunas corrientes mesoplatónicas y gnósticas, él concibe la materia sensible como creación divina, que no es impura (*οὐ μιάρά*) ni es la causa (*αίτία*) de los males,⁹⁴ a pesar de que su creación sea consecuencia de la caída y de que en su estado presente implique necesariamente imperfección.

Pero la cuestión más relevante que Orígenes quiere establecer en este tercer estadio es el gobierno divino sobre el cosmos. En un interesante pasaje de la sección sobre el mundo en *Perì archôn* el autor describe cómo la Sabiduría divina reúne en armonía todas las divergencias y oposiciones surgidas a partir de la caída de los seres racionales.⁹⁵ Esta administración providencial es una expansión de aquella actividad be-

⁹¹ Cfr. *Contra Celsum* V, 7 (p. 324, 10–13). Al mencionar el último grupo, Orígenes muy probablemente está pensando en Numenio. Es sabido que Proclo —al parecer, de modo impreciso— le atribuye al pitagórico el haber identificado al tercer dios con el mundo (cfr. Proclo, *In Platonis Timaeum* I [pp. 303.27–304.1 Diehl]).

⁹² Vid. *Contra Celsum* V, 29 (p. 344); *Dialogus cum Heraclide* 15, 7–27 (S.Chr. 70, pp. 86–88); cfr. Tzamalikos 2006, pp. 65 y ss.

⁹³ Cfr. *Homiliae in Jeremiam* I, 10 (pp. 8–9); vid. Tzamalikos 2006, pp. 84–85.

⁹⁴ Vid. *Contra Celsum* III, 42 (p. 184, 15–17); IV, 66 (p. 280, 25–28); cfr. Rist 1983.

⁹⁵ Cfr. *Perì archôn* II, 1, 2, 31–57 (S.Chr. 252, pp. 236–238).

néfica que lo divino ejercía sobre el mundo inteligible. Ella conforma un mundo sensible único, respetando los movimientos libres de las criaturas y reconduciéndolos hacia un fin común. Por eso, Orígenes afirma allí que el *Lógos* de Dios y su poder se equiparan de algún modo con el alma del universo:

Como nuestro cuerpo, conformado por múltiples miembros, es uno y es contenido por una sola alma, así también considero que el mundo entero (*universum mundum*) debe ser comprendido como cierto animal inmenso y enorme (*animal quoddam inmensum atque inmane*), que sea contenido por el poder y la razón de Dios como por una única alma (*quasi ab una anima virtute Dei ac ratione*). (*Perì archôn* II, 1, 3, 58–64 [S.Chr. 252, p. 238])

Aquí podemos reconocer las funciones de dominio y ordenamiento del cosmos propias del alma del mundo en el *Timeo* (30a–b; 34c–37c), que luego fueron incorporadas al *Lógos* demiúrgico en Filón, por medio de la interpretación que de la cosmología platónica hicieron los estoicos y algunos autores del platonismo medio.⁹⁶ Orígenes destaca que es Dios mismo quien actúa permanentemente sobre el mundo —a través del *Lógos* divino y de sus potencias— como un principio activo que cualifica, divide y determina a un sustrato material común.⁹⁷ Él impone el número y la medida sobre todas las cosas, y es el número propio de los racionales (“*rationabilium numerum*”) y la medida de la materia corporal (“*mensuram materiae corporalis*”).⁹⁸

Por último, una de las posiciones filosóficas del alejandrino que más resistencia despertaron en la tradición cristiana es la que sostiene que el fin del mundo será un retorno a la unidad original.⁹⁹ No podemos desarrollar aquí la problemática teológica y exegética de la escatología origeniana, pero sí mencionar algunos de sus precursores en esta doctrina, entre los cuales están indudablemente Filón y otros autores del pitagorismo tardoantiguo.¹⁰⁰

⁹⁶ Vid. e.g. Antíoco de Ascalón *apud* Cicerón, *Academica* I, vii, 28–29; *cfr.* Dillon 1977, pp. 81–83.

⁹⁷ Vid. *Perì archôn* II, 1, 4, 92–117 (S.Chr. 252, pp. 240–242). Vid. *supra* n. 37.

⁹⁸ *Cfr.* *Perì archôn* IV, 4, 8, 307–314 (S.Chr. 268, pp. 420–422).

⁹⁹ *Cfr.* *Perì archôn* II, 1, 1, 16–30 (S.Chr. 252, pp. 234–236).

¹⁰⁰ Vid. Filón de Alejandría, *De plantatione* XVIII, 75–78; Dillon 1977, pp. 350, 355–356.

4. Conclusión

Hemos constatado una profunda influencia de la teoría platónica y neopitagórica de los ἀρχαί en Orígenes, que confirma los testimonios históricos sobre su lectura y familiaridad con esos autores. Las categorías de lo absoluto y lo relativo, presentes ya en la primera Academia, sirven a Orígenes para definir la estructura última de lo real, aquella división ο διαίρεσις entre lo increado y lo creado.

A la vez, pudimos notar que gran parte de su asimilación de la tradición platónica ha tenido lugar gracias a la síntesis previa de Filón, que unió la exégesis bíblica con las distintas escuelas de interpretación de *Timeo*. Esto es especialmente evidente en la concepción filosófica de las figuras de *Sophía* y *Lógos*, que constituyen para ambos autores el vínculo demiúrgico y providente entre Dios y el mundo.

Sin embargo, deseo agregar que la novedad principal de Orígenes parece estar en el análisis de un primer principio uno y distinto, de sus complejas relaciones internas y de su vínculo con la creación. Él quiere diferenciar la subsistencia *absoluta* de las hipóstasis divinas de su presencia y actividad *relativas* a lo creado. En efecto, en el primer ἀρχή se conservan junto al Padre la dimensión trascendente del Hijo-Sabiduría y de la hipóstasis del Espíritu Santo. Aunque subordinados internamente por sus vínculos de procedencia, el autor los iguala en dignidad y perfección. Se trata paradójicamente de una *relación* en el ámbito de lo *absoluto*, de una unidad diversa, que de suyo implica múltiples tensiones conceptuales y dificultades de expresión. Pero en último término, a través de todos los niveles de ἀρχαί, la Trinidad es para Orígenes el único ἀρχή, que ha creado a todos los demás y los sostiene con su poder.*

*Dos versiones preliminares de este trabajo se presentaron en las V Jornadas de Estudio sobre el Pensamiento Patrístico y Medieval de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (San Miguel de Tucumán, agosto de 2010) y en el XV Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación de Filosofía de la República Argentina (Buenos Aires, diciembre de 2010). Quiero agradecer los comentarios y el estímulo de las profesoras Patricia Ciner y Claudia D'Amico y del profesor Samuel Fernández, así como la generosa orientación de las profesoras María Isabel Santa Cruz e Ivana Costa sobre algunas cuestiones de la tradición platónica antigua.

BIBLIOGRAFÍA

1. Ediciones de Orígenes citadas

- Contra Celsum* M. Marcovich (ed.), 2001, *Origenes. Contra Celsum libri VIII*, Brill, Leiden (Supplements to Vigiliae Christianae, 54).
- De oratione* P. Koetschau (ed.), 1899, *Origenes Werke II: Buch V-VIII gegen Celsus, Die Schrift vom Gebet*, J.C. Hinrichs, Leipzig (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 3).
- Dialogus cum Heraclide* J. Scherer (ed.), 1960, *Entretien d'Origène avec Héraclide*, Éditions du Cerf, París (Sources Chrétiennes, 67).
- Exhortatio ad martyrium* P. Koetschau (ed.), 1899, *Origenes Werke I: Die Schrift vom Martyrium, Buch I-IV gegen Celsus*, J.C. Hinrichs, Leipzig (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 2).
- Expositio in Proverbia* J.-P. Migne (ed.), 1857, *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, Garnier, París, tomo XVII, cols. 161–252.
- Homiliae in Genesim* W.A. Baehrens (ed.), 1920, *Origenes Werke VI: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Erster Teil: Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*, J.C. Hinrichs, Leipzig (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 29).
- Homiliae in Jeremiam* E. Klostermann (ed.), 1901, *Origenes Werke III: Jeremiahomilien, Klageliederkommentar, Erklärung der Samuel- und Königsbücher*, J.C. Hinrichs, Leipzig (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 6).
- In evangelium Ioannis* E. Preuschen (ed.), 1903, *Origenes Werke IV: Der Johanneskommentar*, J.C. Hinrichs, Leipzig (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 10).
- Perì archôn* Henri Crouzel y Manlio Simonetti (eds.), 1978–1984, *Origène. Traité des principes*, Éditions du Cerf, París, 5 vols. (Sources Chrétiennes, 252, 253, 268, 269, 312).

2. Bibliografía secundaria

- Beatrice, P.F., 1992, “Porphyry’s Judgement on Origen”, en Daly 1992, pp. 351–367.
- Berchman, R.M., 1992, “Origen on the Categories: A Study in Later Platonic First Principles”, en Daly 1992, pp. 231–252.

- Berchman, R.M., 1984, *From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition*, Scholars Press, Chico (California).
- Böhm, T., 2002, “Origenes – Theologe und (Neu-)Platoniker? Oder: Wem soll man mißtrauen – Eusebius oder Porphyrius?”, *Adamantius*, vol. 8, pp. 7–23.
- Chadwick, H. (ed.), 1953, *Origen: Contra Celsum*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Crouzel, H., 1991, *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, Téqui, París.
- , 1962, *Origène et la philosophie*, Aubier, París.
- Crouzel, H., G. Lomiento y J. Rius-Camps (comps.), 1975, *Origeniana*, Università di Bari-Istituto di Letteratura Cristiana Antica, Bari (*Vetera Christianorum*, 12).
- Daly, R.J. (comp.), 1992, *Origeniana Quinta*, Peeters, Lovaina (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 105).
- Daniélou, J., 1948, *Origène*, Table Ronde, París.
- Dillon, J., 2003, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347–274 B.C.)*, Clarendon Press, Oxford.
- , 1982, “Origen’s Doctrine of the Trinity and Some Later Neoplatonic Theories”, en D.J. O’Meara (comp.), *Neoplatonism and Christian Thought*, State University of New York Press, Albany, vol. 2, pp. 19–23.
- , 1977, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 120*, Cornell University Press, Ithaca.
- Dorival, G., 1975, “Remarques sur la forme du *Peri archôn*”, en Crouzel, Lomiento y Rius-Camps 1975, pp. 33–45.
- Edwards, M.J., 2002, *Origen against Plato*, Ashgate, Aldershot.
- Faye, E. de, 1928, *Origène: sa vie, son œuvre, sa doctrine*, vol. III, *La Doctrine*, E. Leroux, París.
- Fernández, S., 2010, “La generación del *lógos* como solución al problema monarquiano, según Orígenes”, en S. Fernández, J. Noemi y R. Polanco (comps.), *Multifariam. Homenaje a los profesores Anneliese Meis, Antonio Bentué y Sergio Silva*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile, pp. 193–229 (*Anales de la Facultad de Teología*, 1).
- Harl, M., 1975, “Structure et cohérence du *Peri archôn*”, en Crouzel, Lomiento y Rius-Camps 1975, pp. 11–32.
- Hoek, A. van den, 2000, “Philo and Origen: A Descriptive Catalogue of Their Relationship”, *Studia Philonica Annual*, vol. 12, pp. 44–121.
- Koch, H., 1932, *Pronoia und Paideusis: Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Walter de Gruyter, Berlín/Leipzig.
- Kritikos, A., 2007, “Platonism and Principles in Origen”, en R.W. Sharples y R. Sorabji (comps.), *Greek and Roman Philosophy 100 B.C.–200 A.D.*, University of London-Institute of Classical Studies, Londres, vol. II, pp. 403–417.
- Lampe, G.W.H. (ed.), 1961, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.
- Lies, L. (ed.), 1987, *Origeniana Quarta*, Tyrolia, Innsbruck/Viena (*Innsbrucker Theologische Studien*, 19).

- Lubac, H. de, 1959, *Exégèse médiévale: les quatres sens de l'écriture*, Aubier, París, vol. I.
- Merlan, Ph., 1963, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- O'Leary, J.S., 2011, *Christianisme et philosophie chez Origène*, Éditions du Cerf, París.
- , 2009, "Knowledge of God. How Prayer Overcomes Platonism (*Contra Celsum* VI–VII)", en G. Heidl y R. Somos (comps.), *Origeniana Nona*, Peeters, Lovaina, pp. 447–468 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 228).
- Rist, J.M., 1983, "Beyond Stoic and Platonist: A Sample of Origen's Treatment of Philosophy (*Contra Celsum* 4.62–70)", en H.-D. Blume y F. Mann (comps.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Aschendorff, Münster Westfalen, pp. 228–238 (Jahrbuch für Antike und Christentum, 10).
- Runia, D.T. 1995a, "Philo and Origen: A Preliminary Survey", en *Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers*, Brill, Leiden, pp. 117–125 (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 32).
- , 1995b, "Why Does Clement of Alexandria Call Philo 'The Pythagorean'?", *Vigiliae Christianae*, vol. 49, pp. 1–22.
- , 1993, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Van Gorcum, Assen.
- , 1986, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Brill, Leiden (*Philosophia Antiqua*, 44).
- Saffrey, H.D., 1955, *Le Περὶ φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres*, Brill, Leiden (*Philosophia Antiqua*, 7).
- Santa Cruz, M.I. y M.I. Crespo (comps.), 2007, *Plotino. Enéadas. Textos esenciales*, Colihue, Buenos Aires.
- Simonetti, M., 1971, "Note sulla teologia trinitaria di Origene", *Vetera Christianorum*, vol. 8, pp. 273–307.
- Steidle, B., 1941, "Neue Untersuchungen zu Origenes' *Perì archôn*", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, vol. 40, pp. 236–243.
- Tzamalikos, P., 2006, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Brill, Leiden (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 77).
- Whittaker, J., 1969, "ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ", *Vigiliae Christianae*, vol. 23, pp. 91–104.
- Ziebritzki, H., 1994, *Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern*, J.C.B. Mohr, Tübinga (Beiträge zur historischen Theologie, 84).

Recibido el 15 de marzo de 2011; aceptado el 29 de septiembre de 2011.