

1 PRELIMINARES PARA LA COMPRENSIÓN DEL CONCEPTO *LOGOS* EN EL *COMENTARIO A JUAN DE ORÍGENES*.

Fernando SOLER

Recibido el 28 de agosto de 2016. Aceptado el 03 de octubre de 2016.

RESUMEN

En el presente trabajo¹, nos proponemos dar cuenta de algunas consideraciones indispensables para comprender el concepto *λόγος* tan presente en el *Comentario a Juan* de Orígenes. Estas consideraciones comienzan con una aproximación breve al ambiente filosófico en el que se inserta la redacción del *Comentario*, lo que nos lleva a tratar de responder la pregunta acerca de hasta qué punto los Evangelios son una fuente para el pensamiento de Orígenes. Luego realizaremos una aproximación etimológica al vocablo *λόγος*, buscando dar cuenta de su riqueza, para pasar enseguida a mostrar su uso tanto en la Biblia como en algunos representantes de la tradición patrística alejandrina anteriores a Orígenes. Finalmente, nos detendremos brevemente en Filón quien, si bien es anterior a los autores patrísticos, tiene un influjo clave en el pensamiento origeniano.

Palabras clave: *Comentario a Juan* de Orígenes, *logos*, tradición patrística alejandrina, pensamiento origeniano.

PRELIMINARIES TO UNDERSTAND THE CONCEPT OF *LOGOS* IN *ORIGEN'S COMMENTARY ON JOHN*

ABSTRACT

This paper* deals with some essential considerations to understand the concept of *λόγος*, present in Origen's *Commentary on John*. These considerations begin with a brief approximation to the philosophical environment in which the *Commentary* is inserted, leading us to try to answer the

* Este artículo ha sido posible gracias al PFCHA de CONICYT 21150485.

question of how far gospels are a source for Origen's thought. Next, an etymological approximation to the term λόγος will be made to describe its richness and, then, its use will be shown in both the Bible and some representatives of the Alexandrian Patristic tradition previous to Origen. Finally, we will briefly stop in Philo who, although being previous to Patristic authors, has a key influence on Origenian thought.

Key words: Origen's *Commentary on John*, logos, Alexandrian Patristic tradition, Origenian thought.

1. Breve aproximación al ambiente filosófico en que se gesta el *Comentario a Juan*.

La amplitud de las preguntas que guían este trabajo y la intención de servir como un *preliminar*, justifican el que hayamos preferido estudiar la bibliografía secundaria, refiriendo al lector interesado en el análisis del concepto en Orígenes a nuestros dos trabajos al respecto: Soler, “Acercamientos al vocablo *λόγος* en el Comentario a Juan de Orígenes” y “La interpretación origeniana de Jn 1, 1-2”, considerando la bibliografía ahí sugerida.

A juicio de Corsini “las relaciones de Orígenes con el helenismo han sido siempre, más o menos, el problema central de los estudios dedicados a la figura y a la obra del maestro alejandrino” (Origene 22–23), en este sentido, constata una tendencia en muchos de los autores más importantes a sobrevalorar la dependencia de Orígenes respecto a la cultura y filosofía griega, al punto de ver en él a “un filósofo griego apenas encubierto por el lenguaje bíblico y cristiano” (Origene 23).

Si bien nos parece que esta tendencia descrita por Corsini es excesiva, lo que además está respaldado en la fina reacción de importantes autores (Völker, Daniélou, Cruzel, entre otros), es, por lo menos, innegable el influjo filosófico griego en el pensamiento de Orígenes, el que presentaremos a continuación, desde algunos elementos que son básicos en este sentido¹:

1. Lo primero es constatar que no hay un acuerdo total al definir el o los sistemas filosóficos a los que Orígenes se acercaría más en su especulación, aunque la propensión general es a excluir como influjos decisivos la globalidad de los sistemas aristotélico, epicúreo y estoico, aunque, sobre todo de este último, nuestro autor asumirá

¹ Para lo que sigue, cf. La introducción de Corsini al *Comentario a Juan*; por otro lado, Daniélou ofrece una buena síntesis del medio filosófico en el que se desarrolló la teología de Orígenes (Daniélou 105–135).

algunas doctrinas². Un gran acuerdo existe al acercarse al Alejandrino al medioplatonismo, aunque pareciera más preciso insertarlo en la línea cuyo desarrollo culmina en el neoplatonismo.

2. De Faye (De Faye, *Esquisse de la pensée d'Origène*) y Koch insisten en la importancia decisiva que tuvo el escepticismo pirrónico y de la nueva Academia para el desarrollo de la filosofía griega: a la filosofía de la duda planteada por estos correspondería la reacción moralista y misticista que caracterizan al medioestoicismo y neopitagorismo (Origene 25)³.

3. Koch evidencia algunas afinidades:

a) *Entre Orígenes y Plutarco* en torno a: a) La polémica contra el epicureísmo y contra el *sensismo* del estoicismo; b) dependencia de Aristóteles en moral y en la doctrina respecto al alma; c) tendencia (neopitagórica) a poner a Dios en los límites de una abstracción; d) simbolismo aritmológico; d) regreso a Platón, pero en su faceta mística y profética; e) predilección por la alegoría; f) idea de Dios privado de pasiones y necesidades, inaccesible, inefable, sumo Bien, creador por esta bondad y preocupado de su creatura por su *filantropía*; g) concepción de intermediarios entre Dios y mundo; h) concepción de la ética como una sumisión de las pasiones al Logos; i) concepto de Providencia (Koch 235–236), *apud* (Origene 25).

b) *Afinidad entre Orígenes y el "grupo de Gayo" (Albino, Apuleio, Calvisio Tauro, entre otros), en particular con Albino, quien, sobre un sustrato platónico, recibió mucha influencia del aristotelismo, sobre todo en el ámbito lexical en las áreas de dialéctica y ética. La afinidad se notaría, sobre todo, en lo referente a los tres principios: Dios, las ideas y la materia* (Origene 25–26).

² Del estoicismo Orígenes "assume quasi globalmente la terminología per quanto riguarda la logica e la morale, ma senza aderire a quella che è l'ispirazione profonda del sistema" (Origene 44).

³ La obra citada es (Koch)

2. ¿Hasta qué punto son los evangelios fuente del pensamiento de Orígenes?

Una primera constatación acerca de las fuentes del pensamiento de Orígenes, muy básica, por cierto, surge al leer sus textos, sobre todo uno en el que comenta algún libro bíblico, como el *Comentario a Juan*: su pensamiento se nutre no solo de la Escritura. Orígenes es heredero de la cultura alejandrina, específicamente de los elementos que ya hemos mencionado anteriormente.

Ofrecemos a continuación un breve panorama de la discusión en torno a las *fuentes* del pensamiento del Alejandrino:

El *oficio* principal de Orígenes es un tema ampliamente discutido, no hay acuerdo final acerca de si en su persona y escritos encontramos a un filósofo, un teólogo o un místico. La división mayor se produce por una tendencia común a reducir su personalidad multifacética a alguno de sus aspectos, siendo justamente una de sus virtudes principales la de reunir una formidable cantidad de, diríamos hoy, competencias. Así Orígenes, a juicio de Daniélou, tiene una visión de mundo que es mucho más integradora que cualquier otro pensador cristiano antes de Santo Tomás (Daniélou 9).

Por su parte, E. de Faye en su *Origène, sa biographie et ses écrits* opina que para el pensamiento del Alejandrino la Escritura no constituye una fuente (De Faye *Origène* 160). En esta misma línea, pero más extrema, encontramos la consideración de Hanson, para quien la fidelidad de Orígenes a la Sagrada Escritura y a la Tradición, no sería más que una fachada que ocultaría el hecho que su pensamiento teológico no se compone si no de la filosofía a él contemporánea, y, en este sentido, no sería auténticamente cristiano (Hanson 185)⁴. Siguiendo esta línea encontramos otros críticos, los que parecieran

⁴ Esta tendencia es la misma que constata Corsini en su introducción al *Comentario* por parte de autores de la talla de Von Harnack y Koch.

no tener suficientemente en cuenta las mediaciones culturales del Alejandrino y realizan una crítica que es más bien anacrónica; un ejemplo de esto es O’Leary, quien en su artículo “Le destin du Logos Johannique dans la pensée d’Origène” afirma que, tanto en el *de Principiis* como en el *Comentario*, “un marco de pensamiento platonizante desvía fuertemente su escucha de la palabra bíblica. Si el logos de Heráclito está separado del Logos joánico por *un mundo*, como observa Heidegger, parece que una desviación así de grande también separa al Logos de Juan de la interpretación metafísica que hace Orígenes”⁵.

En cualquier caso, los autores más autorizados en el pensamiento de Orígenes tienden a tener una visión más ponderada, por ejemplo de Lubac, quien insiste en que en el fundamento bíblico de su especulación, y máxime Crouzel, para quien el Alejandrino apoya su pensamiento en la Biblia, aunque su especulación se realiza con los abundantes materiales que le provee la filosofía griega (Crouzel 33). Esta convicción es también la nuestra.

Específicamente en esta clave debe ser leído y comprendido su *Comentario*: pensamiento teológico a la vez bíblico, místico y filosófico, con predominancia de este último. Los conceptos filosóficos comparcen, aunque no como absolutos: el criterio último de su exégesis, siendo la *regula fidei*, le obliga a un proceso de recepción crítica; en esta recepción, los conceptos filosóficos se ven recomprendidos con un sentido imposible sin la Revelación; esta –podría decirse– explota la significación de los vocablos desde dentro, obligando a nuestro autor a operar un procedimiento de ampliación.

⁵ “C’est dans ces ouvrages également qu’un cadre de pensée platonisant infléchit le plus fortement son écoute de la parole biblique. Si “un monde sépare” le Logos héraclitéen du Logos johannique, comme le remarque Heidegger, il semble qu’un écart tout aussi grand sépare le Logos johannique de l’interprétation métaphysique qu’en donne Origène” (O’Leary 283).

3. Aproximación al vocablo *λόγος*

No es posible una traducción unívoca para el vocablo *λόγος*, pues “la riqueza de significados y la amplitud del campo semántico de la palabra es tal, que deja desorientado tanto al observador poco experto, como al estudioso competente en griego antiguo” (Morani 29). Como prueba de ello, se pueden revisar prácticamente las ocho columnas que el monumental léxico de Lampe dedica a sus diversos sentidos⁶, entregando amplias referencias del período patrístico. Los sentidos son presentados en dos grandes grupos, todos relacionados de alguna forma más o menos cercana con la semántica del *decir* (Morani 31):

- *En general*, donde se encuentra una variedad de sentidos: expresión hablada (palabra, declaración, mandamiento, promesa, historia, tratado, sermón, manera de hablar, lo sustancial de lo dicho, discurso, lenguaje); asunto; relación; estatus; función, entre otros.
- *En teología, la segunda persona de la Trinidad*, donde se halla la mayor variedad de sentidos, divididos a la vez en cuatro grupos: a) con énfasis en la idea de revelación; b) respecto a la monarquía (distinción entre el Logos inmanente y proferido, uso ortodoxo, uso heterodoxo, distinción entre el Logos económico y eterno, tendencia subordinacionista, gnosticismo, uso en credos y doxologías, entre otros); c) referencias al Hijo de Dios (sin cualificación aplicado a Jesús, de la persona divina de Cristo en relación con su humanidad); d) como fuente de la racionalidad del hombre y de su comunión con Dios.

Pareciera, entonces, que el vocablo tiene su significado fundamental en la *acción de hablar* (Morani 31), donde residiría su núcleo más

⁶ Cf. voz *λόγος* en Lampe. Por otro lado Kittel, presenta un panorama bastante similar de los diversos sentidos (Kittel 73-74).

primitivo. Por otro lado, no es menos significativo el hecho que se halle en textos antiguos con el valor de *razonamiento*, o *pensamiento*, y es que “toda manifestación de la capacidad humana de comunicarse con sus pares presupone, para ser eficaz, un sentido completo y conexiones tanto en el ámbito de la frase, como en el del discurso” (Morani 32).

A nivel de la etimología, la raíz del vocablo *λόγος*, se encuentra en el indoeuropeo *leǵ* (Pokorny 658), con el sentido de *recoger juntos* (*zusammenlesen*), *recoger* (*sammeln*); este sentido de *recoger* se conserva en varias de las derivaciones griegas y latinas más antiguas, sobre todo en textos relacionados con el ámbito de la agricultura, como lo prueba ampliamente Morani (Morani 33–34), de entre sus ejemplos, es elocuente el de la voz *legio*⁷. El diccionario latino de Oxford señala que *legio* se forma desde el segundo sentido de la voz *lego*, que tiene el significado de *escoger*, *seleccionar*, *elegir*, entre otros⁸, lo que evidencia que quienes pertenecían a una *legión* eran escogidos para este propósito. Junto con estos significados, son interesantes también los de *leer* o *recitar* (Glare 1014), pues evidencian este sentido originario que proviene del indoeuropeo, y que marcará la historia del vocablo.

Pero ¿cómo llegó *λόγος* que, como dijimos, tiene su raíz en *recoger*, al significado que conocemos?⁹ A través de ejemplos de Homero, Morani muestra que progresivamente el sentido más simple de *recoger*, que inicialmente tenía el vocablo *λέγω*, fue adquiriendo una característica: ya no era simplemente *recoger*, sino que además era *recoger con un cierto criterio*, por lo tanto *elegir*¹⁰, también enumerar

⁷ “The largest unit of the roman army, consisting of a number of infantry varying at different times between about 4200 and 6000, together with a small force of cavalry” (Glare 1013).

⁸ “To gather (by picking up [...]). To collect” (Glare 1014).

⁹ Una recopilación de sentidos bastante completa es la que hallamos en Kittel 71–72.

¹⁰ De acá le viene el sentido de *razón*.

y, progresivamente narrar (Morani 36)¹¹. Ciertamente el uso final de *decir* no se aprecia en el uso homérico, y requirió más tiempo, “solo después λέγω se impone como el verbo usual para este significado, en parte sobreponiéndose victoriosamente, en parte coexistiendo, con los numerosos verbos que comprendían la idea de *decir*, que el griego había heredado del indoeuropeo: tales son, por ejemplo, φάναι, εἰπεῖν, ἐρεῖν” (Morani 37). Lo que está en el trasfondo de la historia del verbo λέγω, es el hecho de que representa un decir coherente, como se muestra a partir de la asociación con el *criterio* que está detrás del recoger, y en este sentido representa al *decir* como “expresión de un contenido, y como ligado a la facultad del pensamiento y de la racionalidad humana” (Morani 39). El sustantivo λόγος, por su parte, es de aparición tardía, cuando ya el verbo había adquirido el valor definitivo antes dicho¹².

Ahora bien, habiendo hecho esta breve aproximación etimológica al vocablo, estamos en condiciones de presentar el sentido recibido y transmitido por la filosofía y teología que influyó más directamente en el sistema origeniano. Comenzaremos por mostrar el sentido del vocablo en la Biblia y su recepción en la tradición patristica anterior a Orígenes, fijándonos exclusivamente en aquellos elementos que más se relacionan con la teología de Orígenes estudiada en esta investigación. Luego, nos detendremos en Filón, mostrando algunas de sus reflexiones acerca del particular.

¹¹ Kittel, por su parte, señala “Soon after Homer a further step was taken, and the complete enumeration of things or events of the same kind became the narration, depiction or recounting of various matters, and then speaking in general” (Kittel 72).

¹² Por su parte, Kittel señala que el desarrollo del vocablo λόγος es, en general, exactamente paralelo al de λέγω (Kittel 73).

4. λόγος en el Antiguo y Nuevo Testamento, y su recepción en teología patristica antecedente a Orígenes

En el Antiguo Testamento la palabra hebrea דבר tiene principalmente tres usos técnicos referidos a la *palabra de Yahvé*: a) la *revelación profética*, en la que la *palabra* de Dios viene junto con su Espíritu al profeta (Kittel 94), revelándose a sí mismo en signos o palabras (o con ambos). La palabra de Dios sería, en este sentido, lo más propio del profeta¹³, “la palabra profética establece una relación personal y moral entre Dios y el profeta” (Kittel 98). b) Otro uso técnico, es la comprensión de la rbd como la *revelación de la ley*, esto puede inferirse de Ex 34,28, en donde los mandamientos son llamados «palabras de la alianza, las diez palabras». Finalmente, el último uso técnico, y el que más cercano está al de Orígenes, es el c) la *divina rbd de la creación*, el cual tiene un origen post-exílico, cuando los primeros dos usos, el profético y el legal, se funden, aunque esta noción estaba ya presente en el relato sacerdotal de la creación, en el que el mundo llega a ser mediante la palabra de Dios (Kittel 99). Esta idea ya está presente en la cosmología acadia y, quizá, influyó en el relato de P (Kittel 100).

Ahora bien, respecto de la recepción de este concepto en el Nuevo Testamento, nos interesa especialmente el Evangelio según Juan, dado que nos hemos centrado precisamente en la interpretación que Orígenes hace de este Evangelio. Aceptando, por principio teológico, el hecho que el texto que hemos recibido corresponde a la intención reveladora de Dios, es ciertamente curioso que este concepto, que en el prólogo tiene una centralidad clave, no vuelva a aparecer, al menos no en este sentido técnico, en ninguno de los capítulos siguientes. Pollard, reflexionando acerca de este tema, afirma que “el concepto cristológico regulador del evangelio no es *Logos*, sino *Cristo, el Hijo de Dios*” (Pollard 6–7), aunque es claro que el vocablo λόγος ofrece un

¹³ Cf. Jer 18,18. En general todo el libro de Jeremías es clave para entender el tema de la palabra profética, en él encontramos “the most profound theological understanding of the Word” (Kittel 97).

lugar común tanto para la mentalidad judía que, como vimos, tiene una noción clara del sentido de *palabra de Dios*, como para los paganos provenientes del helenismo, donde también hay, gracias al uso de los filósofos, una reflexión en torno al vocablo¹⁴.

Podemos decir, entonces que, el uso joánico de *λόγος* tiene la intención de:

Establecer contacto con sus lectores, quienquiera que sean. Una vez que ha identificado al Logos (hecho carne) con el *Hijo único* en I,14, descarta el concepto para no volver a usarlo. Este hecho, por sí solo, debiera ser suficiente para ponernos en guardia contra una búsqueda, en el Prólogo, de una elaborada doctrina del Logos que refleje las variadas formas de especulación acerca del Logos presentes en el ambiente [del evangelista] (Pollard 12–13).

En este sentido, el prólogo de Juan, a pesar de tener una intención tan simple –y, quizá, precisamente gracias a ella– se convirtió en un terreno fértil para las reflexiones acerca de la procesión del Hijo y de su relación con el Padre y nosotros. Un claro ejemplo de esta fertilidad lo encontramos en la teología de Orígenes, especialmente en su *Comentario a Juan*.

A continuación, presentaremos sumariamente la recepción de este vocablo en *Justino*, en cuanto representante de los apologetas, y *Clemente*, antecedente alejandrino de Orígenes¹⁵. Ubicamos este tema junto con los antecedentes bíblicos, pues nos parece que, si bien el influjo filosófico en la elaboración de la *teología del Logos* en cualquier pensador de cultura helénica es innegable, no se puede desconocer que la lectura de la Biblia repercute en mayor o menor grado en

¹⁴ Pollard muestra que, además de lo dicho sobre el concepto hebreo *rbd*, el hallazgo de los rollos del Mar Muerto ha puesto en evidencia una mayor cercanía en la teología judía con dicho vocablo, sobre todo con la asociación entre los equivalente hebreos a Logos y Sabiduría, que devendrá clásica en la reflexión de los Padres (Pollard 10).

¹⁵ Una rápida visión de conjunto de la *teología del Logos* en estos y otros autores principales, la provee Manlio Simonetti (Simonetti 5–10).

estos autores y que, junto a su quehacer filosófico, hay propiamente una elaboración teológica, que sirvió de contexto para la elaboración origeniana:

- *Justino*, junto con la utilización del concepto más simple de logos, en cuanto *razón que impone la necesidad de buscar la verdad y de rechazar el error*¹⁶, hace de la doctrina del Logos –referido al Logos divino–, una temática central de su teología, como lo señala María Luisa Gatti, a partir de un estudio semántico, mostrando que los usos más precisos de *Logos*, indicando la divinidad de Cristo, son “Logos divino, Logos-Dios, Logos de Dios, Logos primogénito de Dios, Logos antecedente a las cosas creadas, Logos que ha tomado forma y se ha vuelto hombre, Logos divino que impregna con las semillas” (Gatti 111). A nivel de la antropología, hallamos también el influjo del Logos: el hombre racional participa desde la creación del Logos, principio universal de racionalidad¹⁷. En contexto trinitario, en general se aprecia en los apologistas una concepción *económica*, pues el Logos sería generado libremente por Dios en vista de la creación y de la providencia del Mundo. Ahora bien, dado que la creación del mundo no podía ser concebida como coeterna a Dios, “varios apologistas distinguieron dos momentos en la relación Dios Padre/Logos Hijo: uno en el cual el Logos existe *ab aeterno* en Dios, inmanente y no distinto personalmente (λόγος ἐνδιάθετος), y uno sucesivo, en el cual el Logos es generado, emanado por Dios en función de la creación del mundo, y subsiste junto a él como

¹⁶ Cf. *Apologia* I,6,2. Por otro lado, Justino propone, a partir de esta relación entre logos y verdad, su argumento más fuerte contra las críticas imperiales e ilustradas hacia el cristianismo.

¹⁷ Esto radica en que todo lo creado posee las semillas del Logos, como lo señala Justino, por ejemplo, en *Apologia* I,10,4. Respecto a esto, Gatti señala que “ogni uomo, infatti, perché *logikos*, razionale, è partecipe del *Logos*, principio universale di razionalità e verità; grazie alla creazione egli ha in sé “un seme” del *Logos* e, perciò, può cogliere barlumi di verità. Se la Verità nella sua completezza è presente solo nel *Logos*, tutte le verità, anche se oscure e incomplete, appartengono ai Cristiani” (Gatti 113).

persona distinta, como Hijo de Dios (λόγος προφορικός)” (Simonetti 6–7). Esta teología supone el riesgo de introducir una distinción tan radical entre el Padre y el Hijo, que finalmente podría terminar haciendo del Logos un *Dios menor*; este problema fue advertido, por ejemplo, por Justino¹⁸, quien introdujo conceptos tendientes a expresar la inseparabilidad de la unión, como ἄτμητος y ἀχώριστος. Este riesgo, sumado al lenguaje más sofisticado de Orígenes, es la razón por la que no se aprecia esta particular modalidad de la teología del Logos en el *Comentario a Juan*.

- *Clemente*, junto con continuar a su modo esta tradición, profundiza en el carácter pedagógico: “El Logos, guía celestial, tomaba el nombre de protréptico al exhortarnos a la salvación; este es el título específico que recibió el Logos, cuando se encargaba de estimularnos a la conversión [...]. Pero ahora, actuando a la vez como terapeuta y como consejero, sucediéndose a sí mismo, anima al que antes ha convertido [...]. Hemos de otorgarle, por tanto, el único nombre que propiamente le corresponde: el de pedagogo. El mismo Logos es también maestro, pero no lo es todavía. El Logos-maestro tiene la función de exponer y revelar las verdades doctrinales”¹⁹. Este carácter pedagógico será elaborado más sistemáticamente por Orígenes. Por otro lado, el Logos, en cuanto principio metafísico presenta en Clemente tres estadios: “primero que todo, es la mente de Dios, que contiene sus pensamientos; en este punto es idéntico a Dios. En el segundo estadio, el Logos deviene una hypóstasis separada, distinta del primer principio; en esta etapa representa a la ley inmanente

¹⁸ Cf. *Diálogos*, 128, citado por Simonetti 7.

¹⁹ *Paed.* I,1,3-2,1 (Clemente de Alejandría). Respecto al rol mediador-sacerdotal del Logos, véase *Strom.* II,45,6; Respecto al rol mediador del Logos, *Strom.* II,15,5. Un estudio sintético respecto al tema del Logos en Clemente lo encontramos en Lugaresi, Leonardo.

del universo o, en otras palabras, el alma del mundo [...]. [En la tercera etapa, el Logos] es la causa del orden del universo” (Lilla 201; 212), o “el poder que administra el universo y lo mantiene unido” (Lilla 112)²⁰.

5. El Logos en Filón

Para Filón, mediando entre la absoluta trascendencia de Dios y el mundo, se hallan las *potencias*, las que serían el Logos, las ideas, la Sabiduría, los Ángeles y el Espíritu. A través de ellas Dios ejerce su acción creadora y providente en el mundo. El Logos constituye, entre las potencias “el marco y, en un cierto sentido, la síntesis de todas las realidades intermedias [...]. Más que un concepto unitario y unívoco, tal figura designa un sistema de conceptos, cuya estructura se reproducirá en una cierta medida idéntica en cada una de las otras realidades metafísicas intermedias” (Filone CVIII).

Un pasaje fundamental para comprender el tema del logos en Filón y, de paso, mostrar la cercanía con Orígenes²¹ lo hallamos en el *De opificio mundi*:

De la misma forma, pues, que el proyecto de ciudad formada en los planes del arquitecto no se encuentra emplazado fuera [de él], sino que está impreso (ἐνσφραγίζω) en el alma del constructor (τεχνίτης), así también el mundo de las ideas no tendrá lugar en otro que no sea el Logos divino, que estas cosas ha organizado (διακοσμέω) [...]. Uno puede decir que el mundo inteligible no es otra cosa sino el Logos de Dios, creando ya el mundo (ἤδη κοσμοποιούντος), pues la ciudad inteligible

²⁰ Ciertamente Clemente muestra cercanía con ideas filonianas, como, por ejemplo, la del Logos como garante de la unidad del cosmos, presentada por Filón en *De fuga et inventione*, 112.

²¹ Respecto a la cercanía e, incluso, posible dependencia de Orígenes respecto a las ideas de Filón, cf. el útil artículo de van den Hoek, sobre todo 78-81, donde muestra pasajes del *Comentario a Juan*, incluido el texto que reportamos a continuación.

no es otra cosa que el cálculo del arquitecto, en tanto que él ya piensa crear (κτίζω) la ciudad²².

En el texto presentado vemos, por una parte, la unidad del Logos con Dios, representado en la identificación del Logos con el pensamiento de Dios, lo que está en la línea del *pensamiento pensante*. Por otra parte, también vemos que evidencia cierta diferenciación entre uno y otro, lo que está representado en la identificación del Logos con el *mundo inteligible*, y se sostiene en una concepción del *pensamiento* en cuanto ya *pensado*. Hay, en todo caso, una ambivalencia que dejará un espacio muy fértil de reflexión. Esta ambivalencia consiste en que “si el Logos es la mente de Dios, él será en Dios y no será diverso respecto a Dios; si, en cambio, él consiste en el *mundo de los pensamientos* de Dios, él sería creado por Dios: por tanto será distinto de Dios” (Filone CX).

Otras dimensiones principales del Logos en Filón, presentadas por Radice, son las siguientes (Filone CX–CXVI)²³:

- El *Logos en sí*: presenta dos modalidades, a) en modo estrictamente filosófico, donde se resalta su rol mediador en la creación, como instrumento en la creación y, en este sentido, como subordinado e independiente de Dios²⁴. En esta línea cabe mencionar, también, el rol *divisor* de todas las cosas²⁵. Y b) bajo un modo metafórico, donde se hallan clasificadas las figuras con las cuales se presenta al Logos, como *imagen* o *sombra* de Dios.

²² 20.24: “καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ’ ἐνεσφράγιστο τῆ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ’ ὁ ἐκ τῶν ιδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα [...]. οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος· οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἕτερον τί ἐστιν ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμός ἤδη τὴν [νοητὴν] πόλιν κτίζειν διανοουμένου” (Philon 154;156). He transcrito λόγος con mayúscula en nuestra traducción a propósito, para resaltar la cercanía con el Logos en que creemos los cristianos. Este texto guarda una notoria relación con I,115 y 288 del *Comentario a Juan*.

²³ Radice presenta más detalladamente estas y otras dimensiones. Nosotros hemos unido algunas secciones que nos parecen suficientemente homogéneas, con el fin de acentuar los elementos comunes con el pensamiento de Orígenes.

²⁴ Cf. FILÓN, *De Cherubim*, 127.

²⁵ Cf. FILÓN, *Quis rerum divinarum heres sit*, 140.

- El *Logos en el mundo*: el Logos, por encargo de Dios, le imprime a la materia orden. Sin esta acción, todo sería reducido a un estado “magmático de continua y confusa transformación” (Filone CXI). Junto con ordenar, el Logos es también vínculo garante de la unidad del universo²⁶, pues él es el sostén más fuerte y estable del cosmos²⁷.
- El *Logos y sus relaciones con el hombre*: las relaciones entre el Logos y el hombre comporta tres *mediaciones*: a) *antropológica*, “baste tener en cuenta que para Filón las almas inmortales son *palabras* (λόγοι) *incorpóreas*, y que el hombre noético no es otra cosa que una copia del Logos” (Filone CXII–CXIII). b) *cognoscitiva*, tanto de las cosas de Dios, como de las del universo; c) *ética*, en tanto que él es fuente y maestro de la virtud, y d) *sacerdotal-profética*.

De esta manera, entonces, esperamos proveer de suficientes preliminares para comprender el uso de este fundamental vocablo en el *Comentario a Juan* de Orígenes, quien lo recibe “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” (Soler, *Acercamientos al vocablo λόγος* 291), aunque sin olvidar que tanto este, como cualquier otro vocablo filosófico, recibe en el pensamiento del Alejandrino indispensables correctivos y ampliaciones desde la tradición de la Iglesia y la Escritura.

Mg. Fernando Soler

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

fasoler@uc.cl

²⁶ Cf. FILÓN, *De fuga et inventione*, 112.

²⁷ Cf. FILÓN, *De plantatione*, 8.

BIBLIOGRAFÍA.

Clemente de Alejandría. *El Pedagogo*. Trad. Marcelo Merino y Emilio Redondo. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.

Crouzel, Henri. *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*. Paris: Aubier, 1956.

Daniélou, Jean. *Orígenes*. Buenos Aires: s.p., 1958.

De Faye, Eugène. *Esquisse de la pensée d'Origène*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1925.

— *Origène, sa biographie et ses écrits*. III. Paris: Leroux, 1937.

Filone. *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*. Ed. Roberto Radice. Milano: Rusconi, 1994.

Gatti, Maria Luisa. “La dottrina del Logos di Giustino come tappa decisiva dell’incontro fra l’annuncio cristiano e l’interrogarsi greco”. *Dal logos dei greci e dei romani al Logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*. Ed. Radice, Roberto y Valvo, Alfredo. Milano: Vita e Pensiero, 2011. 103–128.

Glare, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Hanson, R. P. C. *Origen's Doctrine of Tradition*. London: S.P.C.K., 1954.

Kittel, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. IV. Michigan: Eerdmans, 1968.

Koch, Hal. *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*. Berlin: de Gruyter, 1932. *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 22.

Lampe, Geoffrey William Hugo, (ed.). *A Patristic Greek Lexicon*. 25 reimp. Oxford: Clarendon Press, 2014.

- Lilla, Salvatore. *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. London: Oxford University Press, 1971.
- Lugaresi, Leonardo. "Canto del Logos, dramma soteriologico e conoscenza di fede in Clemente Alessandrino". *Dal logos dei greci e dei romani al Logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*. Ed. Radice, Roberto y Valvo, Alfredo. Milano: Vita e Pensiero, 2011. 243–276.
- Morani, Moreno. "La semantica di logos fra greco pagano e greco cristiano". *Dal logos dei greci e dei romani al Logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*. Ed. Radice, Roberto y Valvo, Alfredo. Milano: Vita e Pensiero, 2011. 29–64.
- O'Leary, Joseph. "Le destin du Logos johannique dans la pensée d'Origène". *Recherches de Science Religieuse* 83.2. 1995: 283–292.
- Origene. *Commento al Vangelo di Giovanni*. Trad. Eugenio Corsini. 2^a ed. Torino: UTET, 1968.
- Philon. *De opificio mundi*. Trad. Roger Arnaldez. Paris: Du Cerf, 1961.
- Pokorny, Julius. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. 3^a ed. I. Tübingen: Francke Verlag, 1994.
- Pollard, T. E. *Johannine Christology and the Early Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Simonetti, Manlio. *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 1975. Print. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 11.
- Soler, Fernando. "Acercamientos al vocablo λόγος en el Comentario a Juan de Orígenes". *Teología y vida* 55.2. 2014: 287–299.
- _____. "La interpretación origeniana de Jn 1, 1-2: identidad del Logos en clave de relación". *Teología y vida* 57.1. 2016: 67–94.

Van den Hoek, Annewies. "Philo and Origen: A Descriptive Catalogue of their Relationship". *The Studia Philonica annual: studies in Hellenistic Judaism* XII. 2000: 44–121.