

# ΔΙΑΔΟΧΗ

Revista de Platonismo y Estudios Patristicos

## Artículos

Un abrazo a Platón en Tertuliano

Jerónimo Leal

El *exemplum* del orator perfectus en la *Institutio Oratoria* de Quintiliano y en el Evangelio de Lucas: un punto de contacto

Felipe Pardo

*Ama e faze o que quiseres*. Anotações sobre a ética agostiniana

Sílvia Maria de Contaldo

La interpretación origeniana de Gálatas 5,22. Un subsidio para comprender la *Fratelli Tutti* de Francisco

Fernando Soler

Aspectos de la encarnación en la *Catequesis* de Gregorio de Nisa

Cristián Sotomayor-Larraín

## Recensiones

Orígenes, *Sobre los principios*

Lucy Oporto Valencia

**VOL. 12**  
**Nº 1**  
**2023**



ΔΙΑΔΟΧΗ

*Diadokhē: Revista de Platonismo y Estudios Patristicos*

Corporación Cultural *Diadokhē*

Santiago de Chile

Director: Dr. Oscar Velásquez

Directora adjunta: Dra. Patricia Ciner

Secretario y diseñador: Dr. Humberto Olea

Consejo Editorial

Dra. Anneliese Meis

Dr. Álvaro Pizarro

Dr. Fernando Soler

Dr. Marco Rizzi

Dr. Anders-Christian Jacobsen

Diseño de cubierta: Mauricio Léniz

ISSN 0717-4292

**Vol 12**

**N° 1 / 2023**

# ΔΙΑΔΟΧΗ

Revista de Platonismo y Estudios Patrísticos







*Indice*

Un aplauso a Platón en Tertuliano <i>Jerónimo Leal</i> .....	9
El <i>exemplum</i> del <i>orator perfectus</i> en la <i>Institutio Oratoria</i> de Quintiliano y en el Evangelio de Lucas: un punto de contacto <i>Felipe Pardo</i> .....	29
<i>Ama e faze o que quiseres</i> . Anotações sobre a ética agostiniana <i>Sílvia Maria de Contaldo</i> . .....	51
La interpretación origeniana de Gálatas 5,22. Un subsidio para comprender la <i>Fratelli Tutti</i> de Francisco <i>Fernando Soler</i> .....	67
Aspectos de la encarnación en la <i>Catequesis</i> de Gregorio de Nisa <i>Cristián Sotomayor-Larraín</i> .....	97

*Reseñas*

Orígenes, <i>Sobre los principios</i> . <i>Lucy Oporto Valencia</i> .....	117
------------------------------------------------------------------------------	-----



## Un aplauso a Platón en Tertuliano

Jerónimo Leal

Pontificia Università Santa Croce, Roma

### *Resumen*

El rechazo de Tertuliano a la filosofía resulta ser más aparente que real. Su animosidad es más bien contra el uso que de ella hacen los herejes. En un caso, más que Platón es Valentin. Sus citas literales son escasas. Se enumeran casos, con textos paralelos referidos a la concepción del alma, y se hace una comparación de puntos de contacto y de divergencia entre ambos. Se hace luego un estudio de la terminología tanto en Tertuliano como en Platón, sobre aspectos referentes al alma.

### *Abstract*

Tertullian's rejection of philosophy turns out to be more apparent than real. His animosity is rather against the use that heretics make of it. In one case, more than Plato is Valentin. Verbatim quotes from him are rare. Cases are listed, with parallel texts referring to the conception of the soul, and a comparison of points of contact and divergence between them

is made. A study of the terminology in both Tertullian and Plato is then made, especially on aspects referred to the soul.

### *Introducción*

En apariencia, Tertuliano rechaza la filosofía, pero esta animadversión no es más que aparente: su animosidad está dirigida a las consecuencias del uso que hacen de la filosofía los herejes y no a esta misma en cuanto tal<sup>1</sup>. Por su búsqueda de elementos culturales afines al cristianismo, encontramos más de un centenar de referencias a los filósofos en la obra del norteafricano: Platón aparece más de setenta veces, de las cuales casi cincuenta en *De anima* (a partir de ahora *An.*); los «platónicos», en general, Aristóteles y Zenón aproximadamente una veintena de ocasiones cada uno.

La denominación de «platónicos» aparece empleada en modo asiduo: en *An.*, en cinco ocasiones, siempre para subrayar la diferencia de concepciones sobre el alma<sup>2</sup>. Pero la calificación de «platónico», en singular, solo se atribuye a una persona y en tres ocasiones. Se trata del hereje Valentín, que es denominado apóstata, hereje y platónico<sup>3</sup>.

---

1 Así lo expresamos en el artículo Tertuliano y la Filosofía, en *Pax in Virtute*. Miscellanea di studi in onore del cardinale Giuseppe Caprio. A cura di F. Lepore e D. D'Agostino, Città del Vaticano 2003, 103-118.

2 Por ejemplo, en *An.* 24,3: Ita utrumque meae animae, non platonicae congruet.

3 Cf. *Carn.* 20,3.

Sostiene, después, que había sido platónico<sup>4</sup> y lo llama *platonicae sectator*<sup>5</sup>. Así pues, no tanto los platónicos, o los filósofos que han seguido a Platón, sino sobre todo Valentín y sus discípulos, constituyen el blanco del norteafricano.

Tertuliano, en su tratado sobre el alma, llama a Platón *condimentarius haereticorum*<sup>6</sup>, sazonador, pinche o despensero de los herejes, pero la frase completa tiene sentido positivo: *me duele que Platón, de buena fe, se haya convertido en el pinche de los herejes*. En efecto, Tertuliano salva las intenciones del filósofo y esto mismo sucede, en general, con los demás filósofos, utilizando sus doctrinas cuando es necesario. Pero ¿cómo usa Tertuliano del pensamiento platónico?

### *Citas supuestamente literales*

Para el estudio comparativo con Platón, nos centramos en el tratado *An.*, en el que recurren con más frecuencia las referencias. Comenzamos con una panorámica de las supuestas citas literales:

*An.* 17, 2: Plato in Timaeo inrationalem pronuntians sensualitatem et opinionem coimplicitam.

*Timae.* 28c: ὁρατὸς γὰρ ἄπτὸς τὲ ἐστὶν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητὰ, τὰ (c) δ' αἰσθητὰ, δόξη

---

4 Praescr. 7,3.

5 Praescr. 30,1.

6 *An.* 23,5: doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum.

*An. 20, 3: Plato in Timaeo Mineruam affirmat, cum urbem illam moliretur, nihil aliud quam regionis naturam prospexisse talia ingenia pollicitam;*

*An. 20, 3: et ipse in legibus Megillo et Cliniae praecipit condendae ciuitati locum procurare.*

*An. 17, 12: sed enim plato, ne quod testimonium sensibus signet, propterea et in phaedro ex socratis persona negat se cognoscere*

περιληπτά μετ' αἰσθήσεως,  
γιγνώμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη.  
(ed. Rivaud 141)

*Timae. 24cd: ταύτην οὖν δὴ τότε σύμψασαν τὴν διακόσμησιν καὶ σύνταξιν ἡ θεὸς προτέρους ὑμᾶς διακοσμήσασα κατώκισεν, ἐκλεξαμένη τὸν τόπον ἐν ᾧ γεγένησθε, τὴν εὐκρασίαν τῶν ὠρῶν ἐν αὐτῷ κατιδοῦσα, ὅτι φρονιμωτάτους ἄνδρας οἴσοι· ἅτε οὖν φιλοπόλεμός τε καὶ φιλόσοφος ἡ θεὸς οὕσα τὸν προσφερεστάτους αὐτῇ μέλλοντα οἴσειν τόπον ἄνδρας, τοῦτον ἐκλεξαμένη πρῶτον κατώκισεν.* (ed. Rivaud 136)

*Leg. 702bc: Ἐγὼ τίνα, ὃ ξένε, μοι δοκῶ κατανοεῖν. ἔοικεν κατὰ τύχην τινὰ ἡμῖν τὰ τῶν λόγων τούτων πάντων ὧν διεξήλθομεν γεγονέναι· σχεδὸν γὰρ εἰς χρεῖαν αὐτῶν ἔγωγ' ἐλήλυθα τὰ νῦν, καὶ κατὰ τίνα αὖ καιρὸν σὺ τε παραγέγονας ἅμα καὶ Μέγιλλος ὄδε. οὐ γὰρ ἀποκρύψομαι σφῶ τὸ νῦν ἐμοὶ συμβαῖνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς οἰωνόν τίνα ποιῶμαι. ἡ γὰρ πλείστη τῆς Κρήτης ἐπιχειρεῖ τίνα ἀποικίαν ποιήσασθαι, καὶ προστάττει τοῖς Κνωσίοις ἐπιμεληθῆναι τοῦ πράγματος, ἡ δὲ τῶν Κνωσίων πόλις ἐμοὶ τε καὶ ἄλλοις ἐννέα·* (ed. Des Places 9, 47)

*Phaedr. 229e: οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γινῶναι ἐμαυτόν.* (ed. Robin 6)

posse semetipsum, ut monet  
delphica inscriptio,

et in theaeteto adimit  
sibi scire atque sentire

et in phaedro post mor-  
tem differt sententiam uerita-  
tis, postumam scilicet; et ta-  
men nondum mortuus philo-  
sophabatur.

*An. 18, 1:* conuertor ad  
intellectualium partem, que-  
madmodum illam Plato a  
corporalibus separatam hae-  
reticis commendauerit agni-  
tionem ante mortem conse-  
cutus. ait enim in Phaedone:  
quid tum erga ipsam pruden-  
tiae possessionem? vtrumne  
impedimentum erit corpus,  
an non, si quis illud socium  
assumpserit in quaestionem?  
tale quid dico: habetne uerita-  
tatem aliquam uisio et audi-  
tio hominibus? an non etiam  
poetae haec nobis semper  
obmussant, quod neque au-  
diamus certum neque ui-  
deamus? meminerat scilicet  
et epicharmi comici: animus  
cernit, animus audit, reliqua  
surda et caeca sunt.

*An. 54, 4:* reliquas ani-  
mas ad inferos deiciunt. hos  
plato uelut gremium terrae  
describit in Phaedone, quo  
omnes labe mundialium sor-  
dium confluendo et ibi  
desidendo exhalent et quasi  
caeno immunditiarum

*Theaet. 150c:* εἰμι δὴ οὖν  
αὐτὸς μὲν οὐ πᾶν τι σοφός (ed  
Diès 168)

*Phaedr. 259c* ὥστε  
ἄδοντες ἠμέλησαν σίτων τε καὶ  
ποτῶν, καὶ ἔλαθον  
τελευτήσαντες αὐτοῦς. (ed Ro-  
bin 59)

*Phaed. 65ab:* Τί δὲ δὴ  
περὶ αὐτὴν τὴν τῆς φρονήσεως  
κτῆσιν; πότερον ἐμπόδιον τὸ  
σῶμα ἢ οὐ, ἐάν τις αὐτὸ ἐν τῇ  
ζητήσῃ κοινωνῶν  
συμπαλαμβάνῃ; οἶον τὸ  
τοιόνδε λέγω· ἄρα ἔχει  
ἀλήθειάν τινα ὄψιν τε καὶ ἀκοή  
τοῖς ἀνθρώποις, ἢ τὰ γε  
τοιαῦτα καὶ οἱ ποιηταὶ ἡμῖν ἀεὶ  
θρυλοῦσιν, ὅτι οὐτ' ἀκούομεν  
ἀκριβὲς οὐδὲν οὔτε ὀρώμεν;  
(ed. Vicaire 14)

*Phaed. 111e:* τούτους δὲ  
πάντας ὑπὸ γῆν εἰς ἀλλήλους  
συντετρηῆσθαι τε πολλαχῆ καὶ  
κατὰ στενότερα καὶ εὐρύτερα  
καὶ διεξόδους ἔχειν, ἢ πολὺ μὲν  
ὔδωρ ρεῖν ἐξ ἀλλήλων εἰς  
ἀλλήλους ὥσπερ εἰς κρατῆρας,  
καὶ ἀενάων ποταμῶν ἀμήχανα

suarum grossiorem haustum  
et priuatum illic aerem sti-  
pent.

*An. 51, 2: ad hoc enim  
et Plato, etsi quas uult ani-  
mas ad caelum statim expe-  
dit, in Politia tamen  
cuiusdam insepulti cadauer  
opponit longo tempore sine  
ulla labe prae animae scilicet  
indiuiduitate seruatum.*

*An. 53, 5: ...corpus is-  
tud platonica sententia car-  
cer...*

μεγέθη ὑπὸ τὴν γῆν καὶ θερμῶν  
ὕδατων καὶ ψυχρῶν (ed. Vi-  
caire 99)

*Resp. 614b: Ἡρὸς τοῦ  
Ἀρμενίου, τὸ γένος Παμφύλου·  
ὅς ποτε ἐν πολέμῳ τελευτήσας,  
ἀναιρεθέντων δεκαταίων τῶν  
νεκρῶν ἤδη διεφθαρμένων,  
ύγιῆς μὲν ἀνηρέθη, κομισθεὶς δ'  
οἴκαδε μέλλων θάπτεσθαι  
δωδεκαταῖος ἐπὶ τῇ πυρᾷ  
κειμένος ἀνεβίω, ἀναβίους δ'  
ἔλεγεν ἃ ἐκεῖ ἴδοι. (ed. Cham-  
bry 3, 113)*

*Resp. 514a: ἰδὲ γὰρ  
ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ  
οἰκήσει σπηλαιώδει,  
ἀναπεπταμένην πρὸς τὸ φῶς  
τὴν εἴσοδον ἐχούση μακρὰν  
παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον, ἐν  
ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας ἐν  
δεσμοῖς, καὶ τὰ σκέλη καὶ τοὺς  
αὐχένας, ὥστε μένειν τε  
αὐτοῦ[ς] εἰς τε τὸ πρόσθεν  
μόνον ὄραν, κύκλῳ δὲ τὰς  
κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ  
ἀδυνάτους περιάγειν· (ed.  
Chambry 2, 145).*

Como se desprende de la comparación, las citas literales son más bien escasas, refiriéndose Tertuliano, sobre todo, al pensamiento general. De las pocas coincidencias “textuales” (aunque mediadas por la traducción latina) se puede afirmar que ha podido conocerlo directamente, aunque tenemos evidencias de que no en todos los casos ha sido así. Por ejemplo, en *An. 55* el conocimiento de Platón se ha producido probablemente a través de Sorano, donde la nuda cavositas y

la subdivalis mundi sentia allí citadas proceden de *Fedón* 109b donde se llaman κοῖλα y τέλμα.

### *Definición del alma*

En un caso muy evidente podemos señalar las coincidencias y diferencias entre nuestros dos autores. Tertuliano define el alma en *An. 22, 2* de la siguiente manera:

Definimus animam Dei flatu natam, immortalē, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, uarie procedentem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, diuinatricem, ex una redundantem.

Es decir, nacida del soplo divino, inmortal, corporal, que tiene una forma (que se puede representar), simple por su sustancia, que siente por sí misma, dotada de desarrollos variados (que obra en diversas maneras), libre por su voluntad, sujeta al accidente (Cf. *Marc. II, 11, 2* *Illa ingenita, haec accidens*; es decir, que tiene un origen), cambiante según temperamentos, racional, soberana, adivina, procedente de una sola (de un alma primigenia proceden todas las demás).

Esta enumeración se debe poner en relación con la que da un poco más adelante<sup>7</sup> atribuyéndola a Platón. Confrontando ambas se

---

<sup>7</sup> *An. 24, 1.*

pueden advertir la diferencias y puntos de contacto. Algunos elementos son claramente opuestos, otros coincidentes, otros, en fin, aparecen solo en Tertuliano:

*Platón*

*Tertuliano*

*innatam*

*natam*

*immortalem*

*immortalem*

*incorruptibilem*

[*passibilem* (24, 2)]

*incorporalem*

*corporalem*

*inuisibilem*

[*etsi inuisibilis anima...* (8, 4)]

*ineffigiabilem*

*effigiatam*

*uniformem*

*substantia simplicem* (cf. 10, 1:  
*mplicem... id est uniformem*)

*principalem*

[cf. 13, 3: *Habes animae principalitatem*]

*racionalem*

*racionalem*

*intellectualem*

*de suo sapientem*

*uarie procedentem*

*liberam arbitrii*

*accidentis obnoxiam*

*per ingenia mutabilem*

*dominatricem*

*diuinatricem*

*ex una redundantem.*

De la comparación se desprenden seis puntos de contacto entre ambas concepciones. La inmortalidad no plantea problemas, como tampoco la simplicidad y la racionalidad. La primera gran divergencia es la eternidad del alma. Tertuliano rechaza esta teoría afirmando que es nacida (*natam*) y creada (*factam*). Para Tertuliano el alma procede del soplo de Dios, distinguiendo dos términos diferentes, *spiritus* (para traducir πνεῦμα) y *flatus* (para πνοή, soplo), y así evita el equívoco<sup>8</sup> de otros como Filón, Teófilo, Atenágoras y Hermógenes, por ejemplo, que identifican ocasionalmente πνοή y πνεῦμα.<sup>9</sup> Según Braun, “*spiritus* es la materia constitutiva de la divinidad, la *substantia Dei*”,<sup>10</sup> exclusivamente. El tratado del término *anima* es exhaustivo

---

8 En el que, por cierto, cae también el propio Tertuliano en sus primeras obras. Cf. Paen. 3, 5, donde usa *spiritus* para indicar soplo: *et caro et spiritus Dei res*.

9 Cf. J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978, 298-306.

10 R. Braun, *Deus Christianorum, Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, 2<sup>a</sup> ed., Paris 1977, 285.

en *An.*<sup>11</sup> La existencia del alma no se cuestiona por los adversarios de Tertuliano, pero sí sus características más salientes.<sup>12</sup>

Los diversos elementos han sido tomados de distintos lugares, pero no siempre del mismo Platón. Los dos primeros (innata, immortalis) proceden del *Fedro* (*Phaedr.* 246.a: ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχῇ). El tercer elemento (in corruptibilis) no aparece en Platón como atributo del alma (Para Plotino, en cambio, esta es incorruptible (*Enéadas* III, 6, 1). Aunque posterior a Tertuliano, su testimonio acerca de las opiniones platónicas puede servir de ejemplo. Así en *Enéadas*, II, 1, 2: Ὁ μὲν δὴ τῷ σώματι διδοὺς τὸ ἄφθαρτον οὐδὲν ἄν εἰς τοῦτο τῆς ψυχῆς δέοιτο ἢ τοῦ ὁμοῦ ἀεὶ εἶναι πρὸς ζῆου σύστασιν. También la juzga impasible (ἀπαθῆ: *Enéadas* I, 1, 5), aunque se encuentra la característica de ἀπαθῆς, impasible, no mencionada por Tertuliano (*Phileb.* 33.d-e: Ἀντι μὲν τοῦ λεληθέναι τὴν ψυχὴν, ὅταν ἀπαθῆς αὕτη γίγνηται τῶν σεισμῶν τῶν τοῦ σώματος, ἦν νῦν λήθη καλεῖς ἀναισθησίαν ἐπονόμασον). Los dos siguientes elementos

---

11 Puede verse la edición de J.H. Waszink: *Tertullian, De anima mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar*, Amsterdam 1933; o bien su edición con comentarios en lengua inglesa, también en Amsterdam 1947, que después fue reproducida en el CCL, T. II, 781-869. Pero también el estudio de G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn 1893. Para F. Seyr, « Die Seelen- und Erkenntnislehre Tertullians und die Stoa », *Commentationes Vindobonenses* 3, 1937, 51-74, Tertuliano es el primer teólogo que ha escrito una psicología en el sentido cristiano del término.

12 Tertuliano, como Justino y Atenágoras, llama «alma» a lo que en los valentinianos es a la vez elemento pneumático y psíquico, es decir, el hombre interior. B. Pouderon, « Le 'De resurrectione' d'Athénagore face à la gnose valentinienne », *Recherches Augustiniennes* 28 (1995), 174.

(incorporalis, inuisibilis) aparecen en el *Fedón* (*Phaed.* 79.b: Τί οὖν περὶ ψυχῆς λέγομεν; ὁρατὸν ἢ ἀόρατον εἶναι; Οὐχ ὁρατὸν . *Phaed.* 85.e: ἀόρατον καὶ ἀσώματον). El resto de las propiedades (ineffigiabilis, uniformis, principalis, rationalis, intellectualis) no se encuentra en Platón, señal también de la multiplicidad de fuentes a que acude Tertuliano.

### *Otras características del alma*

Podemos analizar todavía más características del alma, señaladas en otros lugares tertulianos. En *An.* 16,1, afirma: Est et illud ad fidem pertinens, quod Plato bifariam partitur animam, per rationale et irrationale. Cui definitioni et nos quidem applaudimus. En este caso Tertuliano reconoce que hay un contacto entre las doctrinas de Platón y la cristiana: la división del alma en rationale e irrationale. Más adelante en este mismo capítulo (16,3) Tertuliano aceptará también la división platónica del irrationale en dos géneros: indignatium, ο θυμικόν, y concupiscentium, ο επιθυμητικόν. Encontramos, por tanto, un signo de bienvenida a la tricotomía platónica en ámbito cristiano. El texto de Tertuliano emplea exclusivamente los vocablos griegos y los latinos citados hasta aquí. La fuente de esta división del alma parece ser<sup>13</sup> Platón, *República* 580d y ss.

Esta precisa clasificación, sin embargo, no puede dejar de suscitar una cierta inquietud. En efecto, esos términos se encuentran de

---

13 Cf. Waszink 233.

modo irregular -algunos reelaborados por Tertuliano- en Platón: el θυμικόν, que Tertuliano atribuye a Platón (o quizá a los platónicos), no se encuentra en las obras del filósofo en esa forma, sino que éste emplea θυμοειδής; para ἐπιθυμητικόν tenemos, en cambio, muchas referencias, especialmente en *República*<sup>14</sup>. Igualmente, la distinción *rationale/inrationale*, traduce la división entre λογιστικόν (término griego no usado por Tertuliano) y ἐπιθυμητικόν<sup>15</sup> (término ya usado como equivalente de *concupiscentium*), y por tanto no es un reflejo exacto de la distribución platónica. En realidad, para Tertuliano hay una triple división: *rationale*, *indignatium*, *concupiscentium*, pero estos dos últimos elementos son subdivisiones del *inrationale*. Para Platón, λογιστικόν y ἐπιθυμητικόν son las dos partes del alma, al menos en el pasaje de *República* antes citado<sup>16</sup>. El término *rationale* parece traducir correctamente el λογιστικόν platónico<sup>17</sup>. En cambio *inrationale* traduciría el muy genérico ἄλογον, que no parece tener un sentido técnico en Platón. Por todas estas razones, se debe afirmar que la reelaboración del contenido filosófico es muy libre, es decir, propia de Tertuliano y no platónica, como el norteafricano quisiera hacer

---

<sup>14</sup> *República* 439d8; 440e3; 440e10; 475b4; 550b2; 553c5; 571e1; 580e2; Timeo 70d7; 91c2.

<sup>15</sup> *República* 440e3.

<sup>16</sup> El tema del alma en Platón continúa suscitando el interés y la discusión. No parece haberse logrado una clarificación satisfactoria ni una unanimidad en los críticos al respecto. Cf. la obra colectiva *Interiorità e anima : la psychè in Platone*, a cura di M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara, A. Fermani ; prefazione di L.M. Napolitano Valditara ; postfazione di M. Migliori, Milano 2007.

<sup>17</sup> Cf. *República* 439d5; 440e6; 442c11; 550b1; 553d1; 571c4; 571d7; 605b5.

creer: únicamente ha utilizado a Platón, o lo que él cree que es Platón, para validar su teoría.

En este sentido, hay un texto del filósofo muy clarificador<sup>18</sup> en el que se divide el alma en λογιστικὸν, ἐπιθυμητικὸν y θυμοειδές. Pero lejos de ser una tripartición, se trata de una distinción entre la parte racional y el resto (al que algunos llaman irracional, aunque la expresión no se encuentre en Platón) confundiendo las otras dos partes. La terminología platónica ha sufrido una cierta contaminación a partir de la sistematización doxográfica (Aecio, Ario Dídimo, Albino, etc.). Ya Waszink entrevió que estos textos podían proceder de los doxógrafos<sup>19</sup>, notando, en efecto, que los plurales *vocant*, *appellant*, que emplea en este pasaje Tertuliano, implican una fuente de este tipo a la que Tertuliano ha acudido muy probablemente. Podemos ahora confirmar la sospecha de Waszink aportando algunos textos, no sin antes indicar que el mismo Waszink se deja arrastrar por esta terminología, sosteniendo que el tema del capítulo es el ἄλογον, que Tertuliano traduciría sistemáticamente por *inrationale*.

Hay dos textos de Aecio en que se asume esta terminología platónica. Como es sabido, la tradición textual aeciana es de una

---

18 *República* 550b: τότε δι' ὃ νέος πάντα τὰ τοιαῦτα ἀκούων τε καὶ ὄρων, καὶ αὐτοῦς τοῦ πατρὸς λόγους ἀκούων τε καὶ ὄρων τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ ἐγγύθεν παρὰ τὰ τῶν ἄλλων, ἐλκόμενος ὑπ' ἀμφοτέρων τούτων, τοῦ μὲν πατρὸς αὐτοῦ τὸ λογιστικὸν ἐν τῇ ψυχῇ ἄρδοντός τε καὶ αὔξοντος, τῶν δὲ ἄλλων τὸ τε ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμοειδές...

19 Como por ejemplo Aecio 3,2,9.

complejidad singular, por lo que los textos nos han llegado fragmentariamente y solo a través de terceros. El primero de ellos se refiere a la doble división del alma en λογικὸν y ἄλογον, y la subdivisión de este último en θυμικὸν y ἐπιθυμητικόν<sup>20</sup>. En el segundo, para afirmar su mortalidad e inmortalidad respectivas, vuelve a hacer la misma distinción<sup>21</sup>. En ambos casos se atribuye la distinción tanto a Platón como a Pitágoras. De lo dicho hasta ahora podemos deducir que la clasificación es aproximativa.

---

20 Cf. Aecio, *De placitis reliquiae*, en Diels 389.18: Πυθαγόρας μὲν γάρ καὶ Πλάτων διμερῆ ταύτην εἰρήκασι καὶ τὸ μὲν αὐτῆς εἶναι λογικὸν τὸ δὲ ἄλογον. διχῆ δὲ [αὐτὸ πάλιν] τὸ ἄλογον ἔτεμον. καὶ τὸ μὲν αὐτοῦ θυμικὸν εἶναι τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν. Coinciden básicamente con él: Eusebio de Cesarea, *Praep. Evang.* 15.60.1.3: Πυθαγόρας, Πλάτων κατὰ μὲν τὸν ἀνωτάτω λόγον διμερῆ τὴν ψυχὴν· τὸ μὲν γάρ ἔχει λογικόν, τὸ δὲ ἄλογον. κατὰ δὲ τὸ προσεχὲς καὶ ἀκριβὲς τριμερῆ· τὸ γάρ ἄλογον διαροῦσιν εἰς τε τὸ θυμικὸν καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν; Pseudo-Plutarco *Placita philosophorum* en Diels 398.17: Πυθαγόρας Πλάτων κατὰ μὲν τὸν ἀνωτάτω λόγον διμερῆ τὴν ψυχὴν, τὸ μὲν γάρ ἔχει λογικὸν τὸ δὲ ἄλογον κατὰ δὲ τὸ προσεχὲς καὶ ἀκριβὲς τριμερῆ, τὸ γάρ ἄλογον διαροῦσιν εἰς τε τὸ θυμικὸν καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν; y Teodoreto, *Graecarum affectionum curatio* V.19.5: Πυθαγόρας μὲν γάρ καὶ Πλάτων διμερῆ ταύτην εἰρήκασι, καὶ τὸ μὲν αὐτῆς εἶναι λογικόν, τὸ δὲ ἄλογον. διχῆ δὲ αὐτὸ πάλιν τὸ ἄλογον ἔτεμον, καὶ τὸ μὲν αὐτοῦ θυμικὸν εἶναι, τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν, en Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des Maladies Helléniques I*, Texte critique, introduction, traduction et notes de P. Canivet, Paris 1958 (Sch 57, 232).

21 *De placitis reliquiae*, en Diels 393.11: Πλάτων δὲ καὶ Πυθαγόρας τὸ μὲν λογικὸν αὐτῆς ἄφθαρτον εἶναι, φθαρτὸν δὲ τὸ ἄλογον.

Hay otros autores antiguos, como Albino<sup>22</sup>, que afirman de nuevo la división, en este caso haciendo referencia a las virtudes<sup>23</sup>; o Plutarco<sup>24</sup>, quien alude a esta división con un genérico *los filósofos*<sup>25</sup>. Por otra parte, Aristóteles confirma la existencia de distintas divisiones, sin tomar partido claro por ninguna de ellas, en un pasaje que corresponde a la terminología doxográfica<sup>26</sup>. En efecto, en este pasaje se emplean los términos λογιστικὸν, θυμικὸν, ἐπιθυμητικὸν, λόγον y ἄλογον, confirmando la existencia de una terminología ya acuñada en la época pero que no corresponde ni a Platón ni al mismo Aristóteles: ¿debemos suponer, pues, que al comienzo de esta tradición terminológica se encuentra ya Aristóteles?

---

22 Cf. Albino, *Epitome doctrinae Platonicae (Didaskalikos)* 29.1.5.

23 λογικαὶ δὴ καὶ αἱ περὶ τὸ ἄλογον ψυχῆς μέρους συνιστάμεναι, οἷον ἀνδρία καὶ σωφροσύνη, περὶ μὲν τὸ θυμικὸν τῆς ἀνδρίας συνισταμένης, περὶ δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν τῆς σωφροσύνης en Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon, Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Paris 1990, 58. Cf. también G. Invernizzi, *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo*, Roma 1976, vol. II, 58.

24 Cf. Plutarco, *De Homero* 2,1438.

25 Τῆς δὲ ψυχῆς ἐχούσης, ὡς καὶ τοῖς φιλοσόφοις δοκεῖ, τὸ μὲν λογικὸν ἐνιδρυμένον τῇ κεφαλῇ, τὸ δὲ ἄλογον, καὶ τούτου τὸ μὲν θυμικὸν ἐνοικοῦν τῇ καρδίᾳ, τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν ἐν τοῖς περὶ τὴν γαστέρα...

26 *De Anima* 432a (ed. Jannone-Barbotin, Paris 1966, 88): ἔχει δὲ ἀπορίαν εὐθὺς πῶς τε δεῖ μέρια ψυχῆς λέγειν καὶ πόσα. τρόπον γάρ τινα ἄπειρα φαίνεται, καὶ οὐ μόνον ἄ τινες λέγοντες διορίζουσι, λογιστικὸν καὶ θυμικὸν καὶ ἐπιθυμητικὸν, οἱ δὲ τὸ λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον· Cf. también *Ética a Nicómaco* 1102a, 26-28.

Sea como fuere, interesa desentrañar la significación del pasaje tertuliano, sabiendo ya positivamente que la atribución a Platón de la terminología no es más que una tradición o una excusa<sup>27</sup>.

*El «rationale»*

*Ceterum cum idem Plato <naturale> solum rationale dicat, ut in anima dei ipsius... (An. 16,2):* Waszink comienza su comentario a este texto indicando su dificultad y preguntándose en qué pasaje puede decir Platón tales cosas<sup>28</sup>. Acierta en la apreciación de la dificultad del texto, pero no parece percibir claramente, como acabamos de ver, que su concepción del λογιστικὸν como natural solo corresponde a un Platón Tertuliano, o, a lo más, doxográfico. En todo el tratado *An.* desempeña un papel importante una noción a la que Tertuliano hizo referencia ya en una de sus primeras obras y a la que parece haber vuelto después solo muy raramente, pero que está latente en toda su concepción de la *economía*. Se trata del λόγος, al que hace referencia ya en *Apologeticum*<sup>29</sup>, cuando afirma que entre los griegos este λόγος hace relación a la creación. Más claro aún en *Aduersus*

---

27 Se puede ver también *Timeo* 69c-70a.

28 Waszink, *De Anima*, 232. Ideas parecidas se encuentran en *Timeo* 51b.

29 *Apol.* 21,10: Apud uestros quoque sapientes λόγος, id est sermonem atque rationem, constat artificem uideri uniuersitatis.

*Praxean*<sup>30</sup>, cuando reconoce que el empleo del término está ya muy extendido entre los cristianos. La afinidad entre λογιστικὸν y λόγος se pone muy claramente de manifiesto cuando afirma<sup>31</sup> que la racionalidad es natural, pues procede de un creador racional. Y repasando todo el capítulo se descubren afirmaciones muy ligadas a este concepto: nada de lo que Dios ha creado puede ser irracional; Dios es el autor de la naturaleza (*An.* 16,2); el hombre tiene en común con Dios la racionalidad. El tratamiento de todo este tema se hará, por tanto, en profunda ligazón con la cristología (*An.* 16,3). Afirma Tertuliano más adelante: Esta *trinidad* (y la palabra ha sido elegida por Tertuliano intencionalmente) que consiste en *rationale*, *indignatium* y *concupiscendum* se encuentra en Cristo (*An.* 16,4), el λόγος por antonomasia, pero estas dos pasiones en Cristo actúan *rationaliter*, como sería de esperar.

---

30 *Prax.* 5,3: Hanc graeci λόγος dicunt, quo uocabulo etiam sermonem appellamus ideoque iam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud deum fuisse, cum magis rationem competat antiquiorem haberi, quia non sermonalis a principio sed rationalis deus etiam ante principium, et quia ipse quoque sermo ratione consistens priorem eam ut substantiam suam ostendat.

31 Cf. *An.* 16,1: Naturale enim rationale credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum, a rationali uidelicet auctore.

Una apreciación que parece matizar las propias afirmaciones es la que hace Tertuliano en *An.* 16,5<sup>32</sup>: *indignatium* y *concupiscen-tium* no siempre proceden del *inrationale*, pues Cristo se ha enojado y ha deseado, pero ambas acciones, por pertenecer al λόγος son necesariamente lógicas, racionales. Dios solo se puede enfadar *rationaliter*.

La introducción del delito en el interior del ser humano, procede de quien ostenta la primacía de esas fuerzas del mal, el diablo<sup>33</sup>, y hace que cualquier delito sea irracional<sup>34</sup>; de ahí la conclusión: el *inratio-nale* procede del diablo, de quien procede también el delito, y es ajeno a Dios como también lo es el *inrationale*<sup>35</sup>. Tertuliano corrobora esta idea en 16,7: *ne timeas et illi proprietatem naturae alterius adscribere, posterioris et adulterae, quem legis auenarum superseminato-rem et frumentariae segetis nocturnum interpolatorem*.

Siendo Platón el *condimentarius haereticorum*<sup>36</sup>, se puede decir que *An.* está dirigido principalmente contra la psicología y la

---

32 Igitur apud nos non semper ex inrationali censenda sunt indignatium et concupiscentium, quae certi sumus in domino rationaliter decucurrisse. Indignabitur deus rationaliter, quibus scilicet debet, et concupiscet deus rationaliter, quae digna sunt ipso. Nam et malo indignabitur et bono concupiscet salu-tem.

33 *An.* 16,2: a diabolo immissio delicti.

34 *Ibid.*: inrationale autem omne delictum.

35 *Ibid.*: igitur a diabolo inrationale, a quo et delictum, extraneum a Deo, a quo est inrationale alienum.

36 *An.* 23, 5.

antropología platónicas, causa que explica muchas cosas de este tratado, como la relativa hostilidad al platonismo y la estructura del tratado, por lo menos en la parte que refleja la historia del alma<sup>37</sup>. En realidad, lo que Tertuliano probablemente pretende es la catequesis de los cristianos que han podido verse influidos por las teorías de los herejes que derivan a su vez de los filósofos. En efecto, se puede afirmar que las obras polémicas se dirigen «*ad internos*», como hace Pouderon para otros autores<sup>38</sup>, sin una mayor especificación del destinatario, pues este tipo de obras se dirigían no solo a los herejes, sino también a quienes fueron arrastrados por ellos.

### *Conclusión*

Pensamos haber demostrado que las citas literales de Platón en Tertuliano son más bien escasas; como también que se da un conocimiento a la vez directo e indirecto de la filosofía platónica. Se debe subrayar el hecho de que hay pocos puntos de contacto entre las concepciones del alma en los dos autores, como también que no hay rechazo absoluto de las conceptualizaciones platónicas, por parte de Tertuliano, sino una adaptación o selección de los contenidos a su visión de partida. Es en este contexto donde se explica bien la afirmación de An. 23,5 de la que partíamos: *doleo bona fide Platonem*

---

37 Cf. A. J. Festugière, «La composition et l'esprit du "De anima" de Tertullien», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 33, 1949, 147.

38 B. Pouderon, *Les apologistes grecs du IIe siècle*, Paris 2005, 14.318.

omnium haereticorum condimentarium factum, me duele que Platón, de buena fe, se haya convertido en el pinche de los herejes. Un aplauso, pues, a Platón en todos aquellos puntos en que coincida con lo que Tertuliano conoce por otras fuentes no necesariamente filosóficas.

# El *exemplum* del *orator perfectus* en la *Institutio Oratoria* de Quintiliano y en el Evangelio de Lucas: un punto de contacto<sup>1</sup>

Felipe Pardo<sup>2</sup>

Pontificia Universidad Católica de Chile

<http://orcid.org/0000-0001-5976-0512>

## *Resumen*

En este artículo se analiza una analogía entre la *Institutio Oratoria* de Quintiliano y el Evangelio de Lucas. Ambas obras, muy cercanas en el tiempo, utilizan el *exemplum* difundido en la segunda mitad del siglo I d.C. como técnica literaria. Esta se desarrolla, tanto en la *Institutio Oratoria* como en el Evangelio según Lucas, dentro de un marco conceptual que gira en torno a dos ideas principales: el orador perfecto que habla en modo correcto.

---

<sup>1</sup> Artículo de reflexión

<sup>2</sup> Autor de correspondencia. Correo electrónico: fpardo@uc.cl

*Abstract*

This article analyzes an analogy between Quintilian's *Institutio Oratoria* and the Gospel of Luke. Both works, very close in time, use the *exemplum* spread in the second half of the 1st century AD. as a literary technique. This is developed, in the *Institutio Oratoria* and in the Gospel according to Luke, within a conceptual framework that revolves around two main ideas: the perfect speaker who speaks correctly.

Palabras clave: Orador perfecto, hombre honrado que habla bien, maestro bueno, ejemplo (*exemplum*).

Key Words: Perfect speaker, honest man who speaks well, good master, example (*exemplum*).

*El concepto de orador perfecto en la Institutio Oratoria*

La *Institutio Oratoria* es una obra literaria pedida por el emperador Vespasiano a Quintiliano de Calahorra en la segunda mitad de la primera centuria cristiana. Su contenido explica el proyecto educativo romano<sup>3</sup>. El objetivo de este proyecto educativo es constituir al ciudadano romano en orador perfecto, esto es, en un

---

<sup>3</sup> Para profundizar en esta información Cf. Ortega, *Quintiliano de Calahorra. Obra completa*. En el XIX centenario de su muerte 5,11-25.

hombre bueno que habla bien<sup>4</sup>. El medio que posibilita alcanzar dicho objetivo comienza en el seno de la familia y continua a través de las distintas disciplinas que imparte la educación pública. En el punto final del proceso se encuentra el aprendizaje de la retórica.

*Orator perfectus: vir bonus est*

Según Quintiliano la virtud constituye al orador en un hombre honrado (*vir bonus*) que actúa con rectitud cumpliendo con las obligaciones éticas del ciudadano<sup>5</sup>. El orador perfecto en tanto hombre honrado es inimaginable fuera de la virtud. Esta recibe impulsos de la naturaleza y debe ser perfeccionada a través de la enseñanza: el orador se educa en la virtud por medio del estudio de la misma. Los conocimientos acerca de la virtud son enseñados por el proyecto educativo romano utilizando los principios de la filosofía clásica contenidos en los tratados de ética. Estos contenidos se vinculan directamente con el tema de la honradez y también de la

---

4 Este modelo se inspira en la definición de orador de Marco Catón: “hombre honrado que sabe hablar”. Cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria* (*Inst. orat.*), XII, 1, 1: *sit ergo nobis orator, quem constituimus et qui a M. Catone finitur, vir bonus dicendi peritus.*

5 Cf. *Inst. orat.*, I, Proemio, 9: *Oratorem autem instituimus illum perfectum, qui esse nisi vir bonus non potest, ideoque non dicendi modo eximiam in eo facultatem, sed omnis animi virtutes exigimus.*

justicia. El orador que estudia las virtudes éticas adquiere ciertos hábitos que lo convierten en un *vir bonus*, digno de ser imitado<sup>6</sup>.

En algunos ciudadanos -escribe Quintiliano- se percibe la adquisición de la oratoria dissociada de la virtud. Se trata de personas malas que también pueden denominarse oradores. Ellos son persuasivos, pero oradores imperfectos<sup>7</sup>. En estos casos la oratoria se muestra alejada del hombre bueno y también de la virtud en sí. Donde exista una causa injusta -afirma el orador de Calahorra- allí no está presente la retórica<sup>8</sup>. El orador desde la virtud aporta a la construcción de una sociedad mejor, cuando la virtud no existe, entonces, la palabra pronunciada por el orador no edifica<sup>9</sup>.

---

6 *Ibíd.*, XII, 2, 1: Quando igitur orator est vir bonus, is autem citra virtutem intellegi non potest, virtus, etiam si quosdam impetus ex natura sumit, tamen perficienda doctrina est: mores ante omnia oratori studiis erunt excolendi atque omnis honesti iustique disciplina pertractanda, sine qua nemo nec vir bonus esse nec dicendi peritus potest.

7 *Ibíd.*, II, 15, 3: hi fere aut in persuadendo aut in dicendo apte ad persuadendum positum orandi munus sunt arbitrati: id enim fieri potest ab eo quoque, qui vir bonus non sit.

8 *Ibíd.*, II, 17, 31: quae omnia apparet de ea rhetorice dici, quae sit a bono viro atque ab ipsa virtute seiuncta: alioqui ubi iniusta causa est, ibi rhetorice non est, adeo ut vix admirabili quodam casu possit accidere, ut ex utraque parte orator, id est vir bonus dicat. La retórica se entiende en este texto como el arte del orador virtuoso.

9 *Ibíd.*, XII, 1, 1: nosque ipsi, qui pro virili parte conferre aliquid ad facultatem dicendi conati sumus, pessime mereamur de rebus humanis, si latroni comparamus haec arma, non militi.

*Orator perfectus: dicendi peritus est*

Para Quintiliano la perfección de la oratoria es la adquisición de la ciencia de hablar bien<sup>10</sup>. Esta consiste en el discurso exacto que el orador pone en ejercicio utilizando los conocimientos adquiridos en la etapa de formación. El orador habla con exactitud cuando facilita un conocimiento más acabado de aquellos objetos que aborda argumentando con precisión acerca de su contenido y significado<sup>11</sup>. La ciencia de hablar bien va acompañada del arte de la persuasión<sup>12</sup>. El orador para hablar en modo correcto y persuadir debe dominar tres géneros de expresión<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, II, 16, 11: bene dicendi scientia,...

<sup>11</sup> Quintiliano en la línea de lo dicho potencia la función enunciativa del lenguaje: el orador debe emplear palabras que se adecuen al exacto sentido de lo que desea decir, esto implica no colocar una palabra donde debe ir otra. Cf. *Inst. orat.*, III, 7, 25: utendum proxima derivatione verborum.

<sup>12</sup> El proyecto educativo romano pretende formar un orador que hable en modo correcto y persuada, porque según Quintiliano tres son los oficios del orador: enseñar, deleitar y mover los afectos. Cf. Covarrubias, “Vir bonus’: el modelo retórico-educativo en Quintiliano”, 303.

<sup>13</sup> Quintiliano sigue en este punto la distinción tripartita de los géneros de expresión validada por la mayoría de los estudiosos conocidos en su época. Sin embargo, el orador de Calahorra en virtud de su eclecticismo y de la universalidad del proyecto educativo que respalda, acoge otras divisiones y subdivisiones de los géneros de expresión. Cf. *Inst. orat.*, III, 4, 1-2.

El primero es el demostrativo, conocido también con el nombre de laudatorio, se caracteriza por su contenido dedicado a la alabanza y vituperación<sup>14</sup>.

El segundo se conoce con el nombre de *genus deliberativum*<sup>15</sup>. El orador mediante este tipo de discurso aconseja y disuade al pueblo con la intención de obtener algún tipo de ganancia. El beneficio se verifica en dos ámbitos. De una parte, en el acceso de los ciudadanos de menor educación formal a una mejor comprensión de conceptos complejos, y de otra, en la propuesta de soluciones convenientes en aquellos asuntos que preocupan a la ciudadanía. El *genus deliberativum* apunta más a las emociones que al raciocinio del interlocutor, debido a que la orientación de sus contenidos se direcciona hacia los afectos del receptor, esto es, al mundo impresionable del auditorio. Con frecuencia el orador debe excitar o apaciguar la cólera de los interlocutores arrastrando a las almas hacia la manifestación de sentimientos, tales como: miedo, ambición, odio, reconciliación, compasión respecto de quienes están necesitados de auxilio, dolor y llanto en los testigos de una catástrofe<sup>16</sup>. El objetivo

---

14 Cf. *Inst. orat.*, III, 4, 12: est igitur, ut dixi, unum genus, quo laus ac vituperatio continetur, sed est appellatum a parte meliore laudativum: idem alii demonstrativum vocant est igitur, ut dixi, unum genus, quo laus ac vituperatio continetur, sed est appellatum a parte meliore laudativum: idem alii demonstrativum vocant.

15 Quintiliano lo indica con la expresión alterum est deliberativum. Cf. *Inst. orat.*, III, 4, 15.

16 Cf. *Inst. orat.*, III, 8, 12: nonnumquam etiam movenda miseratio, sive, ut auxilium obsessis feratur, suadere oportebit, sive sociae civitatis eversionem deflebimus.

final que persigue el orador mediante el *genus deliberativum* es la concreción de una determinada acción de parte del ciudadano. Este busca la realización de algo en favor de alguien en virtud del raciocinio y sentimiento provocado por el discurso.

El tercer género de expresión es el judicial<sup>17</sup>. El orador mediante este género se pronuncia, de una parte, a favor de ciertas leyes que considera útiles para la edificación de la sociedad, y de otra, en contra de algunas leyes que requieren perfeccionamiento y adaptación al momento histórico que vive la ciudadanía. El orador que utiliza el género judicial pretende, por un lado, persuadir (*suadere*) a la asamblea para que apruebe ciertas leyes, y por otro, desaconsejar (*dissuadere*) a la misma asamblea respecto de la práctica de algunas leyes<sup>18</sup>.

El orador, cualquiera sea el género que utilice, deberá siempre alabar o vituperar, persuadir o disuadir, pretender algo o rechazarlo<sup>19</sup>.

---

17 *Ibid.*, III, 4, 15: *tertium iudiciale*.

18 *Ibid.*, II, 4, 33: *apud Graecos enim lator earum ad iudicem vocabatur, Romanis pro contine suadere ac dissuadere moris fuit: utroque autem modo pauca de his et fere certa dicuntur*.

19 *Ibid.*, III, 4, 15: *ceterae species in haec tria incident genera: nec inuenietur ex his ulla, in qua non laudare aut vituperare, suadere aut dissuadere, intendere quid vel depellere debeamus*.

*El genus exemplum en algunos textos de la Institutio Oratoria  
(Lib.: II, III, V)*

Para Quintiliano *exemplum* es un género que dice relación directa con la demostración de algo a partir de un testimonio. Se trata de un género extrínseco que bien puede denominarse ‘auxiliar’. Su aplicabilidad es extensa debido a que se yuxtapone sin complicaciones a cada uno de los géneros revisados. Por lo tanto, es un género transversal y central en la formación del futuro orador. Consiste en la narración de un hecho presentado como paradigma. Su finalidad radica en la utilidad que presta: evidenciar el contenido del discurso mediante una prueba ejemplar para suscitar en el auditorio la reflexión suficiente que engendra una acción determinada. El ejemplo utilizado puede ser un hecho histórico. Su importancia radica en el significado que le confiere el auditor: acontecimiento digno de ser narrado y acogido por el cual se comprende mejor la enseñanza del orador. La técnica de contar el hecho paradigmático en la totalidad o en parte de su extensión, es útil y persuasiva en aquello que se pretende probar e ilustrar<sup>20</sup>. Según el orador de Calahorra los términos que identifican a este género son diversos. Algunos autores latinos se inclinan por las denominaciones *exemplum* (ya enunciada) y *similitudo*. Los autores griegos lo designan con más de un término:

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*, V, 11, 6.

mientras algunos prefieren llamarle *παραβολή*, otros eligen *παράδειγμα*<sup>21</sup>.

Forma parte del *genus exemplum* ligado al *genus deliberativum* el relato de historias sencillas. Estas tienen su origen en Hesíodo y se les conoce como ‘fabulitas’ (*fabellae*) de Esopo<sup>22</sup>. Adquieren fama por su encanto principalmente en los corazones de aldeanos y personas sin educación formal, quienes las oyen con admiración. Su objetivo es la ilustración ejemplar de las ideas transmitidas por el discurso del orador. Quintiliano se refiere a una de ellas: la relatada por Menenio Agripa -conforme al testimonio de Tito Livio-<sup>23</sup>, cuya finalidad es suscitar sentimientos de paz y armonía que permitan superar una rebelión de plebeyos contra patricios<sup>24</sup>. La narración de Menenio Agripa discurre en torno a un conflicto levantado por los miembros del organismo humano en conspiración contra el estómago, al que acusan de vivir una existencia placentera que aprovecha en beneficio propio las acciones que realizan las otras partes del cuerpo. El

---

21 *Ibid.*, V, 11, 1.2: Graeci vocant παράδειγμα... nostri fere (autores latinos) similitudinem (similitudo) vocare maluerunt, quod ab illis (autores griegos) <proprie> παραβολή dicitur... nos (opinión de Quintiliano) quo facilius propositum explicemus, utrumque παράδειγμα esse credamus et ipsi appellemus exemplum.

22 *Ibid.*, V, 11, 19.

23 Cf. *supra*, nota 18.

24 Cf. *Ab urbe condita*, 2, 32-33. Tito Livio describe a Menenio Agripa como mediador eficaz para la superación del conflicto por sus características de hombre elocuente (*vir facundus*) e igualmente querido por plebeyos y patricios (...pariter patribus ac plebi carus).

desacuerdo se convirtió en sedición (*seditio*) y produjo una reacción en cadena motivada por la cólera. Los miembros del cuerpo actuaron en común acuerdo: las manos dejaron de portar la comida hacia la boca impidiendo el funcionamiento de los dientes y la llegada del alimento al estómago, el cual se debilitó. La disminución del estómago repercutió en los restantes miembros del cuerpo, quienes comenzaron también a adelgazar. En ese momento los órganos comprendieron que el estómago es un ser que labora en beneficio de ellos mismos transformando la comida en alimento.

La fábula que relata Menenio Agripa refuerza en modo ejemplar el valor de la unidad afianzada en el acuerdo, coordinación y compromiso recíproco. La acción de los miembros del cuerpo es necesaria para la sobrevivencia del estómago, en modo análogo, la colaboración de los plebeyos beneficia la manutención de los patricios. La acción del estómago es necesaria para la sobrevivencia de los miembros del cuerpo, en modo análogo, la colaboración de los patricios beneficia la manutención de los plebeyos.

*Jesús de Nazaret: orator perfectus según Lucas evangelista*

### *Introducción*

Lucas escribió una de las versiones del evangelio de Jesús de Nazaret. Esta fue traducida al latín por Jerónimo bajo el nombre de *Evangelium secundum Lucam*. Al mismo Lucas se le atribuye la

redacción del libro que la traslación de Jerónimo titula *Actus Apostolorum*<sup>25</sup>.

La actividad literaria de Lucas y la de Quintiliano son cercanas en el tiempo. Algunos estudiosos sitúan la redacción del Evangelio de Lucas entre los años 61 y 80 y la labor intelectual de Quintiliano entre el 68 y el 90. El desempeño académico del calahorrense se puede dividir en dos períodos. El primero, dice relación directa con su trabajo docente en Roma (68-88) donde toma contacto con diversos autores, cuyos escritos le son de gran utilidad para madurar ideas que más tarde formarán parte del proyecto educativo romano; el segundo, se caracteriza por la redacción de la *Institutio Oratoria* (70-90)<sup>26</sup>. Su objetivo es recepcionar y transmitir la biografía y actividad de Jesús de Nazaret. Este objetivo ayuda a reconocer en el texto tres predicados acerca del mismo sujeto: Jesús de Nazaret es verdadero Dios, verdadero hombre y salvador. Dentro de la explicación del segundo predicado Lucas ubica la idea del *orator perfectus* que examino en las líneas siguientes.

---

25 La fuente que utilizo en el desarrollo de las ideas siguientes es: Jerónimo, “Biblia sacra iuxta Vulgatam (ca. saec. 4 - 5): Euang. sec. Lucam Actus Apostolorum ab Hieronymo iuxta graecum emend”. En: Library of Latin Texts Series A (LLT-A). It gathers Latin texts of all genres and all periods. The texts have been taken from the Corpus Christianorum series and from many other leading editions. Centre Traditio Litterarum Occidentium, 1991ss.

26 Respecto a Quintiliano, Cf. Pardo, “Análisis de 1Clem 19,2.20, 1-10: conexiones y diferencias”, 6. Respecto a Lucas, Cf. Hendriksen, William. El Evangelio según san Lucas. Comentario al Nuevo Testamento, 34-37. También respecto a Lucas: A.A.V.V. Biblia de Navarra. Evangelio según san Lucas, 1437.

*Jesús de Nazaret: magister bonus est*

La frase *vir bonus et dicendi peritus*, que define al *orator perfectus* según la *Institutio Oratoria*, no se encuentra en la Vulgata. Jerónimo la sustituye por la expresión *magister bonus*<sup>27</sup>. Esta aparece en el evangelio de Lucas una sola vez y en referencia a Jesús de Nazaret. También constatamos en el evangelio de Lucas el vocablo *magister* sin el adjetivo ‘bueno’ referido a Jesús, con el significado de maestro que habla bien y enseña (*διδάσκαλος*)<sup>28</sup>. En el pasaje de 20, 21 la traducción de Jerónimo presenta a Jesús como aquel que es reconocido por su maestría, la cual consiste en hablar y enseñar con rectitud<sup>29</sup>. La rectitud mencionada por el texto se predica del maestro en dos dimensiones: ética y discursiva. En consecuencia, Jesús de

---

27 Cf. Jerónimo, “Biblia sacra iuxta Vulgatam (ca. saec. 4 - 5): Euang. sec. Lucam ab Hieronymo iuxta graecum emend” (Lc), 18, 18: et interrogavit eum quidam princeps dicens magister bone quid faciens vitam aeternam possidebo.

28 Cf. Lc 3, 12; 7, 40; 10, 25; 11, 45; 20, 21. En estos textos el término *magister* utilizado por Jerónimo es equivalente a *discendi peritus*, expresión ausente en la Vulgata.

29 et interrogaverunt illum dicentes magister scimus quia recte dicis et doces...

Nazaret es un maestro bueno, esto es, un orador perfecto que habla bien y posee integridad moral<sup>30</sup>.

*El genus exemplum en el evangelio de Lucas (10, 30-37)*

Lucas mediante sus escritos muestra gran interés por la historicidad de Jesús de Nazaret. No es un testigo presencial de la vida y palabras de Cristo, sin embargo, investiga con exactitud su biografía para luego escribirla ordenadamente<sup>31</sup>. Su labor literaria específica tiene dos momentos: el primero, consiste en recoger la información acerca de Jesús de Nazaret narrada por la tradición; el segundo, se resume en la puesta por escrito de dicha narración<sup>32</sup>.

El magisterio católico enseña en el Concilio Vaticano II que los escritores sagrados son verdaderos autores (*veri auctores*). En consecuencia, su actividad literaria no se reduce a la compilación de

---

30 La integridad moral se indica en la traducción de Jerónimo también mediante la expresión *vir bonus* que aparece en seis lugares, de los cuales los dos siguientes corresponden al Nuevo Testamento. Cf. Lc 23, 50: en este texto *vir bonus* va unido al adjetivo 'justo'(iustus) y designa la integridad moral de José de Arimatea. Cf. Jerónimo, "Biblia sacra iuxta Vulgatam (ca. saec. 4 - 5): Actus Apostolorum ab Hieronymo iuxta graecum emend", 11, 24. En este texto *vir bonus* es la integridad moral de Bernabé que enriquece su apostolado en Antioquía.

31 Cf. Lc 1, 3: ...a principio omnibus diligenter ex ordine tibi scribere...

32 Los dos momentos señalados se aplican también a la labor literaria de los restantes tres evangelistas canónicos (Marcos, Mateo y Juan). El segundo momento puede ser abordado desde distintas comprensiones. Me interesa en las líneas siguientes describir una de ellas: la perspectiva magisterial católica, apostólica y romana.

información. Redactan sus textos utilizando facultades propias (*facultas*) es decir, capacidades o talentos personales<sup>33</sup>. La condición de verdaderos autores se refleja en la capacidad narrativa. Dentro de la capacidad narrativa se sitúan los géneros literarios (*genus litteraria*) entendidos como formas de hablar y escribir, que remiten a técnicas del discurso oral y escrito ejercitadas en la época en que al autor le corresponde vivir. Estas formas de expresión deben ser tenidas en cuenta en virtud de la recta interpretación del texto<sup>34</sup>.

Lucas utiliza en su evangelio el género literario *exemplum* o *παραβολή* ligado a la actividad docente de Jesús de Nazaret. Este es un *orator perfectus* que profundiza en la enseñanza de ciertos

---

33 Cf. Concilio Vaticano II, "Constitución dogmática Dei Verbum sobre la divina revelación" 11: In sacris vero libris conficiendis deus homines elegit quos facultatibus ac viribus suis utentes adhibuit ut ipso in illis et per illos agente ea omnia eaque sola quae ipse vellet ut veri auctores scripto traderent. Citado por Denzinger y Hünermann, El magisterio de la Iglesia, 86.

34 Cf. *Ibíd.*, 12: Oportet porro ut interpres sensum inquirat quem in determinatis adiunctis hagiographus pro sui temporis et suae culturae condicione ope generum litterariorum illo tempore adhibitorum exprimere intenderit et expresserit. Según el magisterio del Concilio Vaticano II la recta interpretación del texto requiere también una revisión de las traducciones exactas adaptadas en diversas lenguas. Entre las traducciones más recomendadas se encuentra la de San Jerónimo. Cf. DV, 22.

conceptos utilizando parábolas<sup>35</sup>. Una de ellas se encuentra en 10, 30-35<sup>36</sup>. Su narrativa cuenta una historia con la finalidad de comprender mejor el concepto 'prójimo'. Desde la trama de dicha historia emerge una figura paradigmática, la del buen samaritano, que enseña con su ejemplo<sup>37</sup>. Este apunta a las emociones del receptor generando en él una decisión que se vierte en acción<sup>38</sup>. Por lo tanto, quien oye esta parábola entiende el significado de 'prójimo' en la medida en que el

---

35 Sin embargo, para Lucas la utilización del exemplum en la actividad docente de Jesús no contempla única y exclusivamente el recurso a las parábolas. También se extiende a un tipo de argumento que ilustra una doctrina enseñada mediante un dicho. En la perícopa de 12, 13-34 encontramos ejemplos tomados de la naturaleza, cuya función es argumentar a favor del dicho de Jesús acerca de la providencia divina que asiste con su cuidado a todas las criaturas. Aquí el exemplum es una analogía de la naturaleza que, sumada a otros cuatro elementos: el raciocinio, la declaración contraria, el ejemplo histórico y el juicio autorizado, forma parte de aquello que los escritores clásicos denominan 'argumento completo' y Hermógenes de Tarso llama progymnasmata. Cf. Stegman, "Reading Luke 12:13-34 as an elaboration of a Chreia: How Hermogenes of Tarsus sheds light on Luke's gospel", 328-352.

36 Esta parábola es de uso exclusivo de Lucas, esto es, sin parangón en los restantes evangelios canónicos.

37 Según Barth, Daniélou y Gerhardsson, los primeros cristianos interpretaron el personaje del buen samaritano como una alegoría (ficción) que representa al Cristo histórico. Si el buen samaritano no es un personaje real, entonces, su historia también es irreal, es decir, no verificable en el espacio-tiempo. Para profundizar en los rasgos alegóricos de Lucas 10, 30-35, Cf. Roukema, "The Good Samaritan in Ancient Christianity", 56-97.

38 La decisión que conduce a la acción es una temática que también se encuentra en otros ejemplos narrados por Lucas: el de la semilla de mostaza y el de la levadura (13, 18-21). Los dos son empleados por Lucas como metáforas de la transformación con la finalidad de exhortar a la acción: el oyente elige el reino de Dios o se arriesga a las consecuencias de rechazarlo. Cf. Bryan, "Transformation of the Mustard Seed and Leaven in the Gospel of Luke", 115-134.

personaje principal de la historia le emociona y provoca con su ejemplo. Leamos a continuación en algunos detalles del texto una confirmación de lo dicho.

El contexto de la parábola narra el regreso de los setenta y dos discípulos enviados por Jesús de Nazaret. Él, después de dar gracias a Dios por la exitosa misión, se dirige al auditorio compuesto por los discípulos mencionados y algunos otros que se acercan a oír sus enseñanzas. La palabra que les dirige Jesús es magisterial<sup>39</sup>. El contenido doctrinal de la enseñanza llama a la presencia el primer mandamiento de la ley mosaica: amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas, con toda la mente, y al prójimo tal como nos amamos a nosotros mismos<sup>40</sup>. Entonces, un doctor de la ley surge desde el público y pregunta a Jesús por el significado de ‘prójimo’<sup>41</sup>. La respuesta de Jesús, inscrita en un marco narrativo histórico y no teórico conceptual, cuenta una historia centrada en dos personajes. El primero, un transeúnte necesitado de auxilio debido a que ha caído en manos de unos salteadores, quienes le abandonan después de robarle y maltratarle. El segundo, un samaritano, que

---

39 Cf. Lc 10, 25. En este texto la Vulgata traduce διδάσκαλος por magister para señalar la comprensión que tiene de Jesús de Nazaret y su mensaje uno de los oyentes: Jesús es un maestro, en consecuencia, su enseñanza es magisterial.

40 En referencia a este contenido la traducción de Jerónimo dice: *Lego necesse esse me diligere Dominum Deum meum ex toto corde meo, ex tota anima mea, et ex omnibus viribus meis, et ex omni mente mea. Praeterea decet me diligere proximum meum sicut meipsum.* Cf. Lc 10, 27.

41 Proximus. Cf. Lc 10, 29.

pasando por el mismo lugar -entre Jerusalén y Jericó- ve al malherido e inmediatamente le socorre, vendándole las heridas, montándolo en su propia cabalgadura y conduciéndolo a una posada donde él mismo le cuida. En el relato aparecen dos personajes secundarios, un sacerdote y un levita, que ven al moribundo y pasan de largo. Jesús, una vez finalizada la narración, pide a sus interlocutores que respondan a la pregunta formulada por el doctor de la ley, porque está interesado en que la comprensión del concepto ‘prójimo’ surja desde los oyentes. Si la respuesta concuerda con lo que Jesús piensa, entonces, el contenido de la historia habrá alcanzado el objetivo: confirmar la enseñanza magisterial de Jesús acerca del significado de ‘prójimo’. El doctor de la ley que hizo la pregunta es quien responde: prójimo es el que tuvo misericordia con el malherido<sup>42</sup>. En la frase del doctor de la ley se aprecia una sinonimia entre prójimo y misericordia. Cuando Jesús habla a la asamblea, esto es, antes de pronunciar la parábola, el concepto ‘prójimo’ no está asociado con el concepto ‘misericordia’ en la mente del interlocutor. La unión de ambos conceptos se produce luego del impacto de la parábola en la asamblea. Se trata aquí de un impacto emocional acontecido en dos sentidos, de una parte, como identificación del oyente con el *exemplum* del

---

42 Cf. Lc 10, 37: qui fecit misericordiam in illum. En la respuesta del doctor de la ley Lucas resignifica el concepto ‘prójimo’ aplicado al samaritano. Este ya no es un vecino próximo a otros hombres por razón del espacio físico que comparte con ellos, sino un vecino próximo a otros hombres por razón de su actuar misericordioso. Cf. Proctor, “‘Who Is My Neighbor?’ Recontextualizing Luke’s Good Samaritan (Luke 10:25–37)”, 203–219.

misericordioso personaje principal, y de otra, como movimiento *ad extra* que impulsa al oyente a realizar el *exemplum* en actos similares de misericordia. Este segundo sentido se resume en la frase final del pasaje: “Pues anda y haz tú lo mismo”<sup>43</sup>.

La parábola levanta una pregunta no formulada en modo explícito por Jesús: ¿Cuál es la razón por la que tanto el levita como el sacerdote pasan de largo sin atender al mal herido? La respuesta nos introduce en el complejo asunto de las convicciones religiosas que influyen en la toma de decisión. El sacerdote y el levita no se ocupan del moribundo debido a que la ley mosaica en el libro del Levítico les prohíbe contaminarse tocando el cuerpo de una persona fallecida (21, 1-4), por lo tanto, están imposibilitados de realizar la acción misericordiosa del samaritano por una prohibición legal. Respecto de esto Jesús de Nazaret introduce una novedad que rompe con el esquema de la decisión ceñida a lo permitido y prohibido, abriendo un espacio a la discusión ética acerca de si solamente es aprobado por Dios aquello que se realiza en un marco regularizado por la normativa. La novedad se puede expresar en los siguientes términos: las mejores

---

43 Cf. Lc 10, 37: vade, et tu quoque age similiter! El texto en su estructura gramatical indica una orden de Jesús, pero en su función conclusiva de una enseñanza indica la confirmación de parte de Jesús de una decisión del doctor de la ley: seguir el ejemplo del personaje misericordioso de la parábola.

obras en nombre de Dios están hechas desde una decisión consciente en favor del próximo que padece necesidad<sup>44</sup>.

### *Conclusión*

En las páginas precedentes expongo una idea que establece un punto de contacto entre la *Institutio Oratoria* de Quintiliano y el Evangelio de Lucas: el género literario *exemplum* utilizado por el orador honrado que habla bien. Quintiliano la incluye en un espacio significativo del proyecto educativo romano; Lucas la conoce y aplica cuando describe la actividad docente de Jesús de Nazaret. Seleccioné dos textos que reflejan su utilización. Uno, en la *Institutio Oratoria*: la fábula de los miembros humanos que conspiran contra el estómago, otro, en el Evangelio de Lucas: la parábola del prójimo misericordioso. En el primer texto el orador es Menenio Agripa, en el segundo, Jesús de Nazaret. Ambos oradores son personas que gozan de ascendencia moral y se esmeran en la enseñanza de un concepto mediante el recurso a un hecho explicativo (vía histórica-inductiva). Este método, según Quintiliano, tiene una buena recepción de parte de los literatos antiguos. Su consistencia radica en la importancia que le confieren

---

44 El actuar conforme a la voluntad de Dios regulado por lo que está permitido y prohibido de acuerdo a lo prescrito en la ley de Moisés, es un tema que Lucas aborda también en la parábola del fariseo y el publicano (18, 10-14a). En esta parábola y en la del prójimo misericordioso Jesús diseña una forma nueva de entender la acción divina en la historia: Dios es aquel que irrumpiendo con libertad no se somete a las leyes de los hombres. Para profundizar en esta idea Cf. Friedrichsen, "The temple, a Pharisee, a tax collector, and the kingdom of God: Rereading a Jesus parable (Luke 18: 10-14a)", 89-119.

muchos escritores al argumento ejemplar, es decir, a lo que sucede en la vida común y corriente. Aquello que acontece se convierte en un ejemplo a seguir o en un mal ejemplo a desechar. Escritores como Quintiliano y Lucas prefieren este camino al alternativo fundado en la reflexión abstracta, donde un concepto se explica a partir de otro concepto (vía deductiva).

Las páginas precedentes levantan una propuesta de investigación en torno a la figura de Quintiliano y su influencia: Si la *Institutio Oratoria* es una obra de gran envergadura debido a que es la explicación del proyecto educativo romano pedido por el emperador a Quintiliano en la segunda mitad del siglo I d.C., entonces, es conveniente preguntar por su influjo directo en los textos de su época, por ejemplo, en los evangelios de Lucas, Mateo y Juan.

### *Bibliografía*

Pardo, Felipe. “Análisis de 1Clem 19,2.20, 1-10: conexiones y diferencias”. *Theologica Xaveriana* 187 (2019): 1-23.

A.A.V.V. *Biblia de Navarra. Evangelio según san Lucas*. Pamplona: Eunsa, 2007.

Hendriksen, William. *El Evangelio según san Lucas. Comentario al Nuevo Testamento*. Michigan, Libros Desafío CRC World Literature Ministries, 2002.

Covarrubias, Andrés. "‘Vir bonus’: el modelo retórico-educativo en Quintiliano". *Veritas* 21 (2009): 289-303.

Bryan, David K. "Transformation of the Mustard Seed and Leaven in the Gospel of Luke". *Novum Testamentum* 58.2 (2016): 115-134.

Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann. *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 2000.

Stegman, Thomas D. "Reading Luke 12:13-34 as an elaboration of a Chreia: How Hermogenes of Tarsus sheds light on Luke's gospel". *Novum Testamentum* 49.4 (2007) 328-352.

Proctor, Mark A. "‘Who Is My Neighbor?’ Recontextualizing Luke’s Good Samaritan (Luke 10:25–37)". *Journal of Biblical Literature*, 138, 1 (2019) 203–219.

Friedrichsen, Timothy A. "The temple, a Pharisee, a tax collector, and the kingdom of God: Rereading a Jesus parable (Luke 18: 10-14a)". *Journal of Biblical Literature* 124.1 (2005): 89-119.

Roukema, Riemer. "The Good Samaritan in Ancient Christianity". *Vigiliae Christianae* 58.1 (2004): 56-97.

Ortega, Alfonso (trad.). *Quintiliano de Calahorra. Obra completa. En el XIX centenario de su muerte*. 5 vols. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2001.

Quintiliano, “Institutio oratoria”: (*Inst. orat.*). En: *Library of Latin Texts Series A (LLT-A)*. It gathers Latin texts of all genres and all periods. The texts have been taken from the *Corpus Christianorum series* and from many other leading editions. Centre Traditio Litterarum Occidentium, 1991ss.

Jerónimo, “Biblia sacra iuxta Vulgatam (ca. saec. 4 - 5): Euang. sec. Lucam Actus Apostolorum ab Hieronymo iuxta graecum emend”. En: *Library of Latin Texts Series A (LLT-A)*. It gathers Latin texts of all genres and all periods. The texts have been taken from the *Corpus Christianorum series* and from many other leading editions. Centre Traditio Litterarum Occidentium, 1991ss.

*Ama e faze o que quiseres. Anotações sobre a ética agostiniana.*

Sílvia Maria de Contaldo

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

silviacontaldo@hotmail.com

*Resumen*

Este artículo pretende proponer una reflexión sobre el precepto ético agostiniano *Ama y has lo que quieras* y sus correlaciones con el territorio moral de las acciones humanas. Muchas veces repetida y muchas veces mal entendida o interpretada, la exhortación de Agustín, que se encuentra en su *Comentario a la Primeira Carta de Juan* (VII,8), puede ser un punto de partida para profundizar en el conocimiento y el debate sobre los valores éticos que están en juego en el mundo contemporáneo.

Palavras clave: San Agustín. Filosofía. Amor. Ética.

*Abstract*

The article aims to propose a reflection on the Augustinian ethical principle “Love and Do what you want” and its correlations with ethics, the realm of human actions. Often repeated and often misunderstood or misinterpreted, Augustine's exhortation found in his *Commentary on the First Letter of John* (VII, 8) can be a starting point for deepening the knowledge and debate on the ethical values that are at stake in the contemporary world.

Key words: Saint Augustine. Philosophy. Love. Ethics.

“Sem o amor, todo o resto não serve para nada”

(santo Agostinho, Io.ev.tr.87,1)

*i. A questão*

“Injúrias, ciúmes, inimizades, guerra e de novo a paz: por toda a parte não estão as situações humanas cheias destes desvios?”<sup>1</sup>. Poderíamos hoje, no século XXI, repetir a mesma indagação? Em uma

---

<sup>1</sup> *De civitate Dei*, XIX,5: “Quid itidem illa, quae in amore vitia commemorat idem Terentius: iniuriae, suspiciones, inimicitiae, bellum, pax rursus 16; nonne res humanas ubique impleverunt? nonne et in amicorum honestis amoribus plerumque contingunt? nonne his usquequaque plenae sunt res humanae, ubi iniurias, suspiciones, inimicitias, bellum mala certa sentimus

de suas obras mais importantes, *A Cidade de Deus*, Agostinho recorda, no Livro XIX, V o poeta e dramaturgo romano Terêncio (ca. 195 -159 aC) de modo a insistir na força e potência do amor — *caritas* — para que a vida em sociedade seja de paz e não de guerra.

Litígios, contendas, discórdias parecem fazer parte da vida das espécies que vivem coletivamente. Muitas criaturas não racionais disputam sua presa numa batalha aparentemente cruel. Estão ali a cumprir seu patrimônio genético e, afinal, vence o mais forte ou o mais resistente. No entanto, entre as criaturas humanas as coisas se passam de outra maneira. Para repetir Agostinho, “as situações humanas estão cheias de desvios” que resultam, aí sim, em ódios, guerras e crueldades. O ser humano, afirmou Rousseau, é um ser de excessos. Em seu *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* (1755), o filósofo genebrino escreveu que “a vontade fala quando a natureza cala”<sup>2</sup>. Esse seria o ponto nevrálgico no qual santo Agostinho, séculos antes, tocou. Se nas criaturas não-rationais a natureza cala — e portanto nenhuma delas comete excesso — no ser humano, ao contrário, a vontade não só fala como briga. Por quê? Onde estaria o motor litigante da nossa faculdade volitiva?

Nos escritos agostinianos, há muito o que ler e aprender sobre as vicissitudes da vontade humana, da qual decorrem diretamente nossas ações voluntárias. É justamente sobre esse movimento

---

2 Rousseau, J.J. Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000053.pdf>, p. 17-18

oscilante da vontade que pode pender para os excessos que propusemos esta reflexão sobre a ética agostiniana.

*ii. Algumas anotações*

Ao longo da história das ideias filosóficas, muitas expressões vão sendo lapidadas e passadas de geração a geração — às vezes sem maiores aprofundamentos. *Conhece-te a ti mesmo*, inscrição do oráculo de Delfos, atribuída a Sócrates; *Não se pode banhar duas vezes no mesmo rio*, do pré-socrático Heráclito de Éfeso; *Penso, logo existo*, expressão famosa do pai do racionalismo moderno R. Descartes; *O homem é um animal político*, do estagirita são alguns exemplos desse tipo de divulgação aligeirada da Filosofia. Santo Agostinho também não escapou. A expressão *Ama e faze o que quiseres*<sup>3</sup> vem sendo repetida à exaustão. E aí está o desafio, não só no que concerne à obra de Agostinho, mas para os textos filosóficos em geral. É preciso buscar o texto dentro do contexto, como ensinava Mestre Abelardo (1079-1142) ao propor procedimentos interpretativos em sua obra *Sic et non* (1135).

Agostinho pronunciou *Ama e faze o que quiseres* “uma primeira vez em 394-395, e uma segunda vez por volta de 415”, conforme nos informa A. Trapé.<sup>4</sup> E de lá para cá essa sentença tem sido repetida excessivamente e, nem sempre, compreendida corretamente.

---

3 Cf. In *Epistolae Ioanni*, 7, 8: “Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur: Dilige, et quod vis fac

4 Trapé, A. (2018). *O homem, o pastor o místico*. São Paulo: Cultor de Livros. p. 438-439

Pode parecer que o imperativo *Faze o que quiseres* é atestado de liberdade sem limites éticos. Se eu amo, ora, eu posso fazer o que eu quiser, afinal minha vontade é livre. Essa interpretação, no entanto, está longe da matiz agostiniana, pois não se trata de amar, mas de observar bem o que se ama. Trata-se, pois, de uma íntima conexão entre amor e ética. Em sua obra *A Trindade*, Agostinho nos lembra que “o verdadeiro amor consiste no aderir à verdade para viver na justiça”<sup>5</sup>. E não poderia ser de outro modo, embora haja tantos falsos amores por aí. Amar demasiadamente o poder, o dinheiro, a fama ou outros bens efêmeros é amor desordenado: “é amor falso o amor a si que não seja, antes de tudo, amor a Deus. É amor falso o amor pelos irmãos que não os conduz a Deus, mas os distancia dele. É amor falso o amor que não usa ordenadamente as coisas, mas quer desfrutar delas no lugar de Deus”, escreve A. Trapé.<sup>6</sup>

Para ficar nos perímetros do século XXI, não nos faltam guerras, ódios, intolerâncias — de todas as naturezas, cujas raízes mais profundas estão na inobservância irresponsável das coisas a serem amadas, na falta da caridade, no sentido pleno que Agostinho confere a essa palavra não só em seus escritos, mas em suas atividades pastorais e nas situações mais adversas: “Lembra o que recomendamos: não se distingam as ações dos homens a não ser pela raiz da

---

5 Cf. *De Trinitate*: “Haec est autem vera dilectio, ut inhaerentes veritati iuste vivamus” VIII, 7, 10

6 Trapé, A. (2018) Agostinho. O homem, o pastor, o místico. São Paulo: Cultor de Livros, p. 440-1

caridade”<sup>7</sup>. E, infelizmente, na história da criatura humana, tem sido assim. Esquecida, abandonada, sem solo propício para florescer, a raiz da caridade não chega à superfície, vale dizer, à realidade. Já no fim da sua vida e testemunha da queda abissal do Império Romano, Agostinho registrara na Epistola 220<sup>8</sup>, dirigida ao Conde Bonifácio, tristeza e indignação acerca das atrocidades cometidas pelo seu exército. Nessa carta, escrita por volta de 427/428, Agostinho, já idoso, lembrava sabiamente ao Conde que ele — Bonifácio — deixara de lado os preceitos cristãos. Aquela “conduta ultrajante”, conforme escreve P. Brown<sup>9</sup>, era, para Agostinho, uma atrocidade: “tudo o que ele recomendava era o amor à paz”<sup>10</sup>.

Possídio, em sua *Vida de Agostinho*<sup>11</sup> teve a exata percepção daquele momento na vida de Agostinho quando registrou: “o homem de Deus [Agostinho] pensava e refletia de maneira diferente dos

---

7 Conf: In Epistolae Ioanni, 7, 8: “Videte quid commendamus, quia non discernuntur facta hominum, nisi de radice caritatis”

8 Cf. Epistola 220: “Quid autem dicam de vastatione Africae, quam faciunt Afri barbari, resistente nullo, dum tu talibus tuis necessitatibus occuparis, nec aliquid ordinas unde ista calamitas avertatur? Quis autem crederet, quis timeret, Bonifacio domesticorum et Africae comite in Africa constituto cum tam magno exercitu et potestate, qui tribunus cum paucis foederatis omnes ipsas gentes expugnando et terrendo pacaverat, nunc tantum fuisse barbaros ausuros, tantum progressuros, tanta vastaturos, tanta rapturos, tanta loca quae plena populis fuerant, deserta facturos?”

9 Brown, P. (2005) Santo Agostinho. Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, p. 529

10 Brown, P. (2005) Santo Agostinho. Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, p. 529

11 Possídio (1997) *Vida de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, p.74

demais sobre tal feroz irrupção e devastação dos inimigos, e porque se realizara e estava se fazendo”. De fato, o mundo ruía e toda e qualquer possibilidade de viver alguma paz social. Escreve ainda Possídio:

via as cidades arruinadas e juntamente com os edifícios das aldeias, alguns dos habitantes perecerem nas mãos dos inimigos, outros fugirem e se dispersarem, as igrejas desprovidas de bispos e ministros, virgens sagradas e ascetas dispersos por toda parte; no meio dos tormentos, uns não resistiram outros foram mortos à espada, outros foram feitos cativos, e tendo perdido a integridade corporal e a fé espiritual, estavam péssima e duramente a serviço dos inimigos<sup>12</sup>.

A pergunta então é esta: será que a recorrente história de lutas, discórdias, guerras e *desvios* de toda sorte não seria consequência de amores desordenados em seu mais alto grau? Por que as criaturas humanas, possuidoras de inteligência e razão, preferem e insistem nas guerras sem nenhum propósito? Para qual direção sua vontade pendular insiste em demorar-se?

Claro está que não faltam análises sócio-histórico-culturais que dão conta de explicar o complicado xadrez dos jogos de poder, dos acordos políticos, das ideologias enviesadas. Mas não é esse o nosso

---

12 Possídio (1997). *Vida de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, p.75

enfoque nessas anotações. Lembremos aqui do Sermão 344, pronunciado em Hipona, por volta de 428, no qual Agostinho enfatiza a distinção entre o amor a Deus — eterno — e o amor às coisas terrenas, que são transitórias, efêmeras. Essa tensão entre dois amores, a ponto de instaurar um litígio entre as vontades, até deixarmos de observar e atentar ao objeto amado, não teria sua origem justamente na falta do exame mais íntimo e minucioso do leque de bens para o qual o pêndulo da nossa vontade se inclina?

Agostinho, sabemos, é mestre da interioridade. Inaugura, na história das ideias do Ocidente, esse território interior, convidando a todos, sem distinção, para um mergulho no mais profundo de si. Esse movimento quebra as crostas, descontrói os vernizes reluzentes dos falsos bens e nos desconcerta:

Volta à tua consciência, interroga-a tua consciência! Não consideres a flor que aparece fora, mas a raiz que está na terra. Será a cobiça que está na raiz? Nesse caso, podem as flores ter boa aparência de boas obras, mas na realidade não o são. Será a caridade que está na raiz? Estai tranquilos. Essa raiz não pode produzir nada de mau<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Cf. Cf. In Epistolae Ioanni, 8, 9i: Redi ad conscientiam tuam, ipsam interroga. Noli attendere quod floret foris, sed quae radix est in terra. Radicata est cupiditas? species potest esse bonorum factorum, vere opera bona esse non possunt. Radicata est caritas? securus esto, nihil mali procedere potest

No conjunto da obra agostiniana, está posta essa exortação. Algumas vezes com mais veemência, outras envoltas numa linguagem pastoral. De qualquer forma, Agostinho não permite outra saída para avaliar nossas ações senão a medida desse termômetro ético, por assim dizer. Qual é a medida do seu amor?

Por exemplo, na carta que Severo, bispo de Milevis, lhe escreve, é evidente que seus antigos companheiros haviam aprendido com ele o quanto a prática amorosa é exigente: “No amor a Deus não nos é imposta nenhuma medida, porque, nesse caso, a medida é aquela de amar sem medida. Não é preciso preocupar-se com amar mais, mas só temer amar menos”<sup>14</sup>.

Vejamos, então, as possibilidades — no território humano — de amar mais ou amar menos segundo os movimentos da nossa vontade livre.

### *iii. Faze o que quiseres*

Talvez seja um dos maiores dilemas da vida humana. Nascer e ter de escolher, a cada momento, o que ou quem amar. A vida, na sua concretude, não dá trégua. De escolhas mais banais a momentos de dilaceramentos existenciais, o amor está sempre posto na balança. Agostinho — ele mesmo passou por diversos dilemas, escolhas

---

14 Cf. Epístola 109, 2: “In quo iam nullus nobis amandi modus imponitur, quando ipse ibi modus est sine modo amare. Non ergo verendum est ne plus amemus Dominum nostrum, sed ne minus, timendum.”

cruciais e muitas vezes dolorosas — nos deu uma boa radiografia da vontade humana em suas *Confissões*. Séculos mais tarde, o francês Jean Paul Sartre (1905-1980) também escancarava para o sujeito do século XX, que assistia perplexo a duas grandes guerras em curto espaço de tempo, sua situação existencial: “Estamos sós e sem desculpas. É o que traduzirei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado, porque não se criou a si próprio; e, no entanto livre, porque uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer”<sup>15</sup>.

Para evitar confusão entre horizontes histórico-culturais absolutamente distintos entre si, fique claro que a alusão ao Existencialismo sartreano tem por objetivo explicitar que o tema da liberdade da vontade atravessa o leque dos pensadores e continua inconcluso. Ainda que vivamos hoje na sociedade do *prêt-à-porter*, o sujeito humano não escapa do enfrentamento de decidir ou escolher, a todo instante, que medida dará ao seu amor. E, parece, temos feito escolhas equivocadas, seja como indivíduos, seja como espécie. Basta elencar, de forma genérica, os desafios que a humanidade — como espécie — tem pela frente: destruição do meio ambiente, guerras nucleares, supremacia da inteligência artificial. Obviamente não eram os mesmos problemas do século de Agostinho, mas, entre um tempo e outro, há um denominador comum: o amor, peso da nossa vontade. É o que está posto no Livro VIII de *Confissões*:

---

15 Sartre, J.P. (1970). *O existencialismo é um humanismo*. Lisboa: Presença, p. 228

O corpo, com seu peso, tende para o lugar que lhe é próprio. O peso não tende apenas para baixo, mas para o lugar que lhe é próprio. O fogo tende para cima, a pedra para baixo. Levados pelos seus pesos, procuram os lugares que lhes são próprios. [...] O meu peso é o meu amor; sou levado por ele para onde quer que eu seja levado<sup>16</sup>.

Ainda no mesmo Livro XIII de *Confissões*, Agostinho nos oferece uma prece que é ao mesmo tempo um pedido e uma constatação de certa precariedade ética quando nos falta o exame criterioso do objeto do nosso amor:

Dá-te a mim, ó meu Deus, devolve-te a te a mim: eis que te amo, e, se é pouco, que te ame com mais força. Não posso medi-lo, de modo a saber quanto me falta de amor para o que é suficiente, para que a minha vida corra para os teus abraços e não se aparte, enquanto se não esconder no refúgio do teu rosto. Sei apenas que, sem ti, me sinto mal, não apenas fora de mim, mas também

---

16 Cf. *Confissões*, XIII, ix, 10: “Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Ponderis non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fusum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa, infra oleum demergitur; ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Ponderis meum amor meus;

dentro de mim mesmo, e que toda abundância,  
que não é o meu Deus, é para mim indigência<sup>17</sup>.

Sentir-se indigente, nessa perspectiva, é o que chamamos precariedade ética, sem nenhuma conotação pejorativa. Trata-se apenas da constatação de que nós, indivíduos que vivemos em sociedade, nem sempre temos em mãos o fiel da balança e é preciso uma ardente paciência<sup>18</sup> para sopesar os pratos da balança, sem que pese mais o que deve ter menor peso ou que pese menos o que deve pesar mais. Dessa desmedida resultam violências de várias naturezas: violências sociais, violências econômicas, violências físico-emocionais que travam o fim último que todos desejaríamos: viver em sociedades (mais) justas.

Não seria exagero dizer que Agostinho dedicou boa parte de sua vida e de sua obra em defesa do amor como prática de vida, tanto no âmbito da vida privada quanto no âmbito da vida coletiva. É o que podemos ler nesta passagem de valor atemporal do *Comentário à Primeira carta de João*:

---

<sup>17</sup> Cf. *Confissões*, XIII,viii, 9: Da mihi te, Deus meus, redde mihi te; en amo et, si parum est, amem validus. Non possum metiri, ut sciam, quantum desit mihi amoris ad id quod sat est, ut currat vita mea in amplexus tuos nec avertatur, donec abscondatur in abscondito vultus tui 40. Hoc tantum scio, quia male mihi est praeter te non solum extra me sed et in me ipso, et omnis mihi copia, quae Deus meus non est, egestas est.

<sup>18</sup> Tomo aqui emprestado o título original do romance *Ardente Paciência*, do escritor chileno Antonio Skármeta (1940), transposto para o cinema sob o título *O Carteiro e o Poeta*, em 1983

Quem pode ser benigno, se não ama aquele a quem socorre? Quem pode ser bom, se não se torna bom pela prática do amor? Quem pode ter fé eficaz se a caridade não faz que a mesma fé seja acompanhada das obras? Quem pode ser utilmente manso, se o amor não moderar a ira? Quem pode conter-se sem praticar a torpeza, se a caridade o não levar a amar a honestidade?<sup>19</sup>

Essas indagações ensejam o exame cuidadoso de nossas escolhas e suas conseqüências. Não há aqui — e também em Agostinho — nenhum falso moralismo ou qualquer coisa que traga à tona os velhos catecismos: ‘cuidado, Deus está vendo’, o que levaria a uma concepção ética utilitarista, segundo a qual nossas ações são quantificadas e não qualificadas. Ao contrário, Agostinho insiste no autoconhecimento como pilar ético cuja sustentação estaria na prática cotidiana do preceito “Ama e faze o que quiseres”:

Uma vez por todas, foi-te dado um breve mandamento: Ama e faze o que quiseres. Se calas, cala-te movido pelo amor; se falas em tom alto, fala por amor; se corriges, corrige com amor; se perdoas, perdoa por amor. Tem no fundo do

coração a raiz do amor: dessa raiz não pode sair  
senão o bem<sup>20</sup>.

Sim, faze o que quiseres, mas não sem atenção cuidadosa ao que se ama. Ou melhor, não sem profundo e inarredável acordo consigo mesmo, pois, ensina Agostinho, “muitas coisas podem ser feitas sob a aparência do bem, mas que não procedem da raiz da caridade. Os espinheiros também apresentam flores”<sup>21</sup>.

Não sejamos espinheiros.

### *Obras consultadas*

Brown, Peter. *Santo Agostinho. Uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

Possídio. *Vida de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 1997.

Rousseau, J. J. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000053.pdf>, p. 17-18

---

20 Cf. In Epistolae Ioanni: VII, 8. “ Dilige, et quod vis fac: sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere”.

21 Cf. In Epistolae Ioanni, VII, 8: Nam multa fieri possunt quae speciem habent bonam, et non procedunt de radice caritatis. Habent enim et spinae flores: quaedam vero videntur aspera, videntur truculenta; sed fiunt ad disciplinam dictante caritate

Santo agostinho. *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 2000

Santo agostinho. *Comentário da Primeira Epístola de São João*. São Paulo: Paulinas, 1989.

Santo agostinho. *Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João*. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

Santo agostinho. *De Trinitate*.

Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>

Santo agostinho. *De civitate Dei*.

Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>

Santo agostinho. *Epistolae*.

Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>

Sartre, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Lisboa: Presença, 1970

Trapè, Agostino. *Agostinho. O homem, o pastor, o místico*. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.



La interpretación origeniana de Gálatas 5,22.  
Un subsidio para comprender la  
*Fratelli Tutti* de Francisco

Fernando Soler<sup>1</sup>

Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile

fasoler@uc.cl

*Resumen*

En la encíclica *Fratelli Tutti* el Papa Francisco recurre a la transliteración de los vocablos griegos ἀγαθωσύνη y χρηστότης, tomados de *Gál* 5,22. Con la intención de iluminar el sentido de dichos vocablos, el presente artículo estudia el uso de dicha cita paulina en la obra de Orígenes. Al analizar la recurrencia en los textos origenianos es posible distinguir dos grandes núcleos: en primer lugar, la oscilación en la titularidad del *espíritu*, asignado de manera no sistemática tanto a Dios como al ser humano; y, en segundo lugar, la contraposición entre *obras* y *fruto* que, como par antitético, se corresponde con *carne* y *espíritu*. Como siempre

---

<sup>1</sup> Proyecto financiado por el XVIII Concurso de Investigación y Creación para Académicos, organizado por la Dirección de Pastoral y Cultura Cristiana en conjunto con la Vicerrectoría de Investigación y la Vicerrectoría Adjunta de Asuntos Internacionales de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

al estudiar al Alejandrino, resulta muy clara la articulación sistemática de su pensamiento y su fineza exegetica.

Palabras clave: *Fratelli Tutti*, Orígenes de Alejandría, fruto del espíritu, carne y espíritu

### *Abstract*

In the encyclical *Fratelli Tutti*, Pope Francis uses the transliteration of the Greek words ἀγαθωσύνη and χρηστότης, taken from *Gal* 5:22. To illuminate the meaning of these terms, this article studies the use of this Pauline quotation in Origen's work. By analysing the recurrence in Origen's texts, it is possible to distinguish two major nuclei: firstly, the oscillation in the ownership of the spirit, assigned in a non-systematic way both to God and to the human being; and, secondly, the contrast between works and fruit which, as an antithetical pair, corresponds to flesh and spirit. As always, when studying the Alexandrian, the systematic articulation of his thought and his exegetical precision are very clear.

Keywords: *Fratelli Tutti*, Origen of Alexandria, fruit of the spirit, flesh and spirit.

### *Introducción*

Este artículo surge de una sorpresa: el encontrar en la encíclica *Fratelli Tutti* del Papa Francisco dos términos griegos, trasliterados

desde el griego, de la carta de Pablo a los *Carta* a los gálatas 5,22. Como se sabe, la transliteración es un recurso técnico, que permite evocar, en un alfabeto distinto del original, la amplitud de los sentidos originales de un vocablo, y es exclusivamente útil cuando quien lee el vocablo tiene algún recurso para comprender lo que tiene delante. En el caso de la *FT* no es posible suponer que el grueso de sus lectores comprenderá qué significa lo transliterado como *agazosúne* (cf. 112) y *jrestótes* (223), por lo que supongo que Francisco se encontró con la dificultad de querer expresar en idiomas modernos la gran amplitud semántica de los términos de griego koiné.

En las páginas que siguen, propongo, desde Orígenes, una comprensión más profunda de los términos que translitera Francisco. He escogido a este gran autor alejandrino, pues no solamente es un testigo privilegiado del pensamiento cristiano, sino que, sobre todo, es uno de los grandes protagonistas del desarrollo exegético y teológico de todos los tiempos. Como explicaré, no es posible un estudio aislado de los términos, razón por la cual he estudiado todas las apariciones del texto de *Gál* 5,22 en las obras de Orígenes (acorde a la información de la *Biblia Patristica*). He centrado el estudio en dos ejes. El primer es la consideración de ἀγαθωσύνη y χρηστότης como *fruto del espíritu*. El segundo eje es acerca de la antítesis que comanda la interpretación del pasaje, resumida en *obras* versus *fruto*.

### 1. *El fruto del espíritu*

Es necesario comenzar esta primera parte con una constatación acerca del texto bíblico cuya recepción en Orígenes se estudia. El texto de *Gálatas* 5,22 habla del “fruto del espíritu” (καρπὸς τοῦ πνεύματος), sin calificar ulteriormente este *espíritu*. Esto implica que la especificación tradicional de *Espíritu Santo*, referido al titular del fruto enumerado en el versículo, seguida por Francisco en *FT* 112 y 223, no se deduce del texto mismo de la *Carta*, y, por lo tanto, no es esperable para todos los autores que comentan el pasaje paulino. En favor de esta ambigüedad está la *Carta* misma, ya que, de las 18 veces que encontramos el término πνεῦμα en ella, solamente una es atribuible a una persona (4,6: espíritu del Hijo de Dios<sup>2</sup>). La mayor parte del tiempo el vocablo designa a un componente de un par antitético<sup>3</sup>, y otros usos menores son “espíritu de la promesa” (3,14), “espíritu de mansedumbre” (5,25) y, finalmente, el uso sin calificaciones (5,22; 25). Consecuentemente, el estudio de *Gál* 5,22 en la obra de Orígenes refleja esta ambigüedad, como se verá en las páginas que siguen

---

2 *Gál* 4,6 (Ὅτι δὲ ἔστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον, Ἀββὰ ὁ πατήρ”). Este pasaje es clave para suponer que la filiación es un aspecto central de este espíritu, al asignarle la capacidad de hacer pronunciar al corazón un título (abba) que el NT reserva a los labios de Jesús. Acerca de esto, cf. George, Roji Thomas (2021). “The Spirit in Galatians: The Holy Spirit in Paul’s Soteriological Arguments”, *Pneuma* 43, no 3–4, 504.

3 Espíritu/obras: 3,2; 5; espíritu/carne: 3,3; 4,29; 5,16; 17 (x2); 6,8 (x2); espíritu/ley: 3,5; 5,5; 5,18. Sobre este tema, cf. el análisis más adelante.

Una segunda constatación es acerca de la posibilidad de hablar de manera separada de los diversos *frutos* del espíritu. Como se aprecia en el lenguaje de la *FT*, una lectura tradicional del pasaje ha entendido en plural el singular καρπός, condicionando que tanto χρηστότης como ἀγαθωσύνη sean entendidos como si cada uno fuese *un solo* fruto<sup>4</sup>, pertenecientes a un conjunto de *varios* frutos. Esta opción de lectura no es posible para un autor como Orígenes, cuya lengua era precisamente el griego. Ahora bien, a pesar de esta observación, en su obra sí es posible hallar una consideración en clave plural del *fruto del espíritu*, la que está mediada por una técnica exegética del Alejandrino consistente en usar series de textos que contengan el vocablo que investigado<sup>5</sup>. En el caso de los frutos, la pluralidad viene por el uso asociativo de *Mt* 7,16 (ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς)<sup>6</sup>. Ahora bien, siendo el griego la lengua del texto bíblico y de Orígenes, la singularidad y pluralidad de καρπός ponen una tensión que se aprecia en todos los textos investigados<sup>7</sup>, incluyendo los conservados en latín. De todas formas, el auténtico *ser humano espiritual* tiene *todo* el fruto del espíritu, es decir todos los enumerados en el pasaje

---

4 Cf. *FT* 112 y 223.

5 Para más detalles de esta técnica, cf. Soler, Fernando (2021), Orígenes y los alimentos espirituales: El uso teológico de metáforas de comer y beber, *Patristic Studies in Global Perspective 2* (Leiden-Paderborn: Brill | Schönningh), 84–89.

6 Cf. *CorCat* 11 (Jenkins).

7 Un texto paulino clave a este respecto, *1Co* 12, también denota la misma tensión en la que prima claramente, en todo caso, la singularidad del espíritu que suscita una multiplicidad de carismas.

paulino<sup>8</sup>, lo que es coherente con *Lv 7,20*, donde se manda a ofrecer a Dios los ὀλοκαρπώματα, es decir todo fruto<sup>9</sup>. Esta convicción exegética de Orígenes no permite un estudio de los vocablos de la *FT* al margen del pasaje, es decir, considerándolos aisladamente.

Ahora bien, ¿cuál es este fruto? Evidentemente todo lo mencionado por el Apóstol en *Gálatas*, pero, en el caso de Orígenes, hay que sumarle uno más. Es que, curiosamente, en dos ocasiones en las cuales nuestro autor refiere al fruto del espíritu (nueve en el texto paulino) alaba la perfección de la *década*, uniendo *Gál 5,22* con el Decálogo, entre otros pasajes del AT en que el número cumple una función expresiva<sup>10</sup>. Es particularmente interesante el pasaje de *HGn XVI,6*, donde Orígenes está argumentando, de manera simultánea, tanto a favor de la honorabilidad de la *década* como de la unidad de las Escrituras. Acá comenta el hecho de que los egipcios entregan al Faraón la *quinta* parte, mientras que los israelitas entregan la *décima* a los sacerdotes, y aplica el primer número a los sentidos corporales, mientras que el segundo a la suma de estos con los *sentidos espirituales*<sup>11</sup>. Según Orígenes, la dedicación de los *diez sentidos* a Dios tiene un eco en el NT, particularmente en el pasaje en que se expone que el fruto

---

8 Cf. CorCat 11 (Jenkins); HLv II,2.

9 Cf. HLv V,12.

10 Cf. HGn XVI,6; HEx IX,4.

11 Para un análisis más comprensivo de este pasaje, cf. Soler, Orígenes y los alimentos espirituales, 108.

del espíritu (*fructus spiritus*) germina en diez virtudes<sup>12</sup>. Es muy posible que, tanto la memoria del Alejandrino como la relevancia numérica del diez, haya favorecido el hecho de que, al citar el número del *fruto*, Orígenes se incline por diez en vez que por nueve. Sobre lo anterior, finalmente, cabe considerar un pasaje en que nuestro autor enumera entre el *fruto del espíritu* la “*unanimitatem*”<sup>13</sup>. Si bien este texto ha sido conservado en latín, no es difícil darse cuenta de que este vocablo, que podría retrotraducirse como *ομόνοια*, no suele hacer parte del listado de *Gálatas*. ¿Será esta la décima virtud en la memoria de Orígenes?<sup>14</sup> No es posible responder esta pregunta pues, en este texto, tal como sucede en otros, nuestro autor solamente menciona algunos vocablos, contentándose con un *etcétera*.

En las siguientes secciones (a y b), retomaré la ambigüedad constatada al inicio de esta sección, a saber, acerca de la *titularidad* del fruto, ya que, si bien en los pasajes investigados resulta bastante claro que el fruto *es del espíritu*, se aprecia una tensión acerca de si este espíritu debe entenderse como *humano o divino*.

---

12 El pasaje que Orígenes tiene en la memoria al referir esto en HGn XVI,6 no existe en el NT.

13 HLv V,12.

14 Mantengo esta posibilidad como pregunta, más que como hipótesis, pues excede las posibilidades del presente artículo.

*a. Fruto del espíritu Santo*

Dejando de lado el problema teológico que implica la definición del estado del desarrollo de la teología pneumatológica en Orígenes (y el siglo III)<sup>15</sup>, a continuación, mostraré los textos en que, estando presente la cita estudiada en este artículo, es posible distinguir un *espíritu* en sentido *personal*, y asociado de manera prioritaria a Dios, de un espíritu asociado al ser humano como, por ejemplo, en *CCt IV,2,18*, cuando Orígenes afirma que el corazón que tiene en sí los frutos *de Dios (spiritum Dei<sup>16</sup>)* está alegre, lo que *hermosea la cara* (cf. *Pr 15,13*) y permite que a esta alma el Logos le reconozca su belleza. El contexto es la interpretación de *Ct 2,14*, y se aprecia que este *espíritu* no es connatural al ser humano, pues le aporta algo que puede o no tener, y que *pertenece* a Dios. Este carácter foráneo del *espíritu de Dios* es apreciable en algunos textos que acentúan cómo este espíritu

---

15 Para este tema se puede consultar McDonnell, Kilian (1994), "Does Origen have a trinitarian doctrine of the Holy Spirit?", *Gregorianum* 75, no 1, 5-35.

16 GCS OW VIII 233,1.

fructifica en el interior del ser humano<sup>17</sup>, y tiene, a la vez, cierto grado de personalidad<sup>18</sup>.

En el pensamiento del Alejandrino, la diferencia entre un ser que posee de manera accidental un bien y Dios, que lo dona porque le pertenece esencialmente, tiene la función de expresar la neta separación entre Dios y las criaturas. Esta es un dato en la teología de Orígenes y, en consecuencia, es fundamental para este estudio reconocer aquellos textos en que se denota la diferencia entre la capacidad de posesión de los bienes espirituales: mientras Dios no es alterable ni inmutable, la criatura sí<sup>19</sup> y, en consecuencia,

si alguna otra naturaleza es santa, posee esto porque lo ha asumido o por inspiración del Espíritu Santo, de modo que es santificada, no porque su naturaleza posea esto, sino porque le

---

17 Cf. HLC XXII,1, donde tanto el texto latino como el fragmento griego utilizan el plural para el fruto.

18 Respecto a la personalidad, por ejemplo, ver HLC fr. IX (Ra, en GCS OW IX 235). En este texto Orígenes atribuye el valor simbólico de árbol malvado al Diablo, mientras que el árbol bueno es el Espíritu santo. Este pasaje es interesante, además, porque se coloca de manera cercana al C1Co 51. Como se ha dicho, en el texto de las HLC el Diablo es δένδρον πονηρός, y el Espíritu Santo δένδρον ἀγαθός; en el C1Co, nuestro autor, comentando 1Co 13, afirma que lo contrario a la χρηστότης es la πονηρία. Si se es malvado con alguno, no se tiene ἀγάπη; si se es χρηστός y γλυκὺς hacia todos los seres humanos, entonces sí se tiene ἀγάπη. Acá vemos cómo Orígenes, coherentemente a su método, acerca textos bíblicos desde consideraciones filológicas.

19 Cf. Prin I,2,10.

llega, y, por esto, lo que ha llegado también se puede perder<sup>20</sup>.

Al investigar los textos en que está presente *Gál 5,22* es posible aplicar esta misma lógica. El alma, que es propia del ser humano, *puede* pecar, mientras que el espíritu no, sino que este desarrolla en quienes inhabita el fruto mencionado en el texto paulino<sup>21</sup>. En este sentido Orígenes, de manera coherente con su método teológico, recorre la Escritura y observa una diferencia entre alma y espíritu: el alma tiene un carácter intermedio, capaz de virtud y vicio, mientras que el espíritu, incluso el presente en el ser humano, no es susceptible de mal<sup>22</sup>, sino que, al igual que en el texto de las *HLv*, fructifica según el texto de Pablo. Aplicando la lógica del citado texto del *Prin*, este espíritu, que no es susceptible de pecado o de mal, no puede ser *propriamente* creatural, consecuentemente, tampoco humano.

Finalmente, es interesante el siguiente texto del *Prin* que contiene lo que podemos llamar un *principio hermenéutico*:

---

20 Prin I,8,3 (trad. S. Fernández en FuP 27 315): “Si qua autem alia natura sancta est, ex assumptione hoc vel inspiratione spiritus sancti habet, ut sanctificetur, non ex sua natura hoc possidens, sed accidens sibi, propter quod et decidere potest quod accidit” (FuP 27 314,11-15).

21 Cf. *HLv* II,2.

22 Cf. Cio XXXII,218. Hay que tener presente, en todo caso, la dificultad para definir espíritu en Orígenes y, más aún, Espíritu Santo. Para un buen panorama respecto a este último, cf. Simonetti, Manlio, “Spirito Santo”, en Orígenes: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere, ed. Monaci Castagno, Adele (2000) (Roma: Città nuova), 450-456.

De hecho, algunos de nuestros predecesores han observado que, en el Nuevo Testamento, allí donde es mencionado el espíritu sin un añadido que indique de qué espíritu se trata, se debe comprender referido al Espíritu Santo, como, por ejemplo: Fruto del Espíritu es la caridad, la alegría, la paz, etc<sup>23</sup>.

El pasaje citado se enmarca en una amplia argumentación del Alejandrino acerca de la existencia del *Espíritu Santo*, el cual se conoce gracias a las numerosas referencias que de él hacen las Escrituras. Orígenes, fiel a su rigurosidad metodológica, observa que no hay datos en los textos que permitan definir a este *Espíritu Santo* como una criatura<sup>24</sup> y, por el contrario, lo sitúan junto con el Padre de una manera diferente a los seres creados. En este contexto, como se aprecia en la cita, Orígenes refiere a este criterio hermenéutico tradicional que indica que toda aparición de *espíritu*, a secas, debe aplicarse a *este* Espíritu Santo. No es posible identificar quiénes son los *predecesores* aludidos<sup>25</sup>. En todo caso, dada la escasez de textos trinitarios hallados al investigar *Gál 5,22* en Orígenes, es posible afirmar que el peso

---

23 Prin I,3,4 (trad. S. Fernández en FuP 27 219): “Quidam sane ex praecessoribus nostris in novo testamento observarunt quod, sicubi spiritus nominatur sine adiectione ea, quae designet qualis sit spiritus, de spiritu sancto debeat intellegi, ut puta: Fructus autem spiritus est caritas, gaudium, pax et cetera” (FuP 27 218,3-7).

24 Cf. Prin I,3,3.

25 Cf. La nota 26 de Samuel Fernández en la p. 219 de su edición en FuP 27.

significativo del pasaje paulino no apunta, para nuestro autor, en este sentido.

*b. Fruto del espíritu humano*

Como se ha dicho, una de las técnicas exegéticas preferidas de Orígenes consiste en iluminar un pasaje de las Escrituras con otros que contengan los mismos vocablos, y esta técnica la hallamos profusamente aplicada al indagar acerca del *fruto del espíritu*. Procediendo así, nuestro autor pone bajo consideración el texto de *Mc 11,12-14*, en el cual Jesús ve de lejos una higuera que tenía hojas, y se acerca a ella para buscar frutos a pesar de que aún no era tiempo<sup>26</sup>. No es difícil deducir que los higos, buscados, pero no hallados, se identifican con el fruto del espíritu de *Gál* (este pasaje enumera los nueve), pero, ¿qué simboliza la higuera?

El *CCt*<sup>27</sup> permite responder esta pregunta. El texto del *Ct 2,13* dice “la higuera ha echado sus yemas”, lo que nuestro autor comenta con su habitual fineza. Orígenes observa que, si bien no se habla aún de frutos, estos sí están presentes de manera incoativa en el espíritu del ser humano, el que es figuradamente<sup>28</sup> llamado *higuera*. El fruto de esta higuera es explícitamente identificado con *el fruto del*

---

<sup>26</sup> Cf. *CMt XVI,29*.

<sup>27</sup> Cf. *IV,1,9*.

<sup>28</sup> “Figuraliter” (*GCS OW VIII 224, 25*).

*espíritu*<sup>29</sup> del texto de *Gálatas*. Llama la atención, en todo caso, que el texto hable de *espíritu* del ser humano<sup>30</sup>, lo que, a mi juicio se debe a una imprecisión de la traducción de Rufino, dada la claridad origeniana en la distinción alma/espíritu que argumenté anteriormente. En todo caso, más allá de este detalle, es claro que la higuera de la que Jesús quiere comer representa al *ser humano*.

Esta interpretación se comprueba al considerar *CMt XVI,27*, donde Orígenes está comentando el pasaje de *Mt 21,18-22*<sup>31</sup>. He aquí el importante pasaje:

Jesús tuvo hambre, puesto que siempre quiere participar, en el justo, de los frutos del Espíritu <Santo> que hay <en él> y sus <alimentos> son –por decirlo así– los higos que come cuando tiene hambre, el amor de quien los hace fructificar, siendo éste el primer ‘fruto del espíritu’, y también la alegría, y la paz, y la magnanimidad, y los demás. Mientras produzcamos este fruto

---

29 Cf. CCt IV,1,9. El traductor castellano también ha sucumbido a la inercia de la tradición, y traduce “los frutos mismos del Espíritu Santo” (BP 1, p. 267), mientras que el texto latino dice “nondum quidem ‘fructus’ ipsius ‘spiritus’, qui sunt ‘caritas, gaudium, pax’ et cetera” (GCS OW VIII 224,23-24).

30 Cf. GCS OW VIII 224,25.

31 El pasaje de Mt tiene dos detalles diferentes al de Mc (este último indica que Jesús de lejos ve la higuera con hojas y que no era tiempo aún de higos). Como se aprecia, en la mente de Orígenes ambas narraciones componen una sola, por lo que los detalles son complementarios.

no seremos secados. Pero, si no le ofrecemos un fruto para comer a [Jesús] que se detiene a buscarlo, será dicho en contra nuestra: ‘que no nazca nunca más fruto en ti’<sup>32</sup>.

Como se aprecia, el ser humano produce el fruto del espíritu, y ese fruto alimenta espiritualmente. El uso de la metáfora alimenticia en Orígenes para designar la *participación*, con otros seres humanos o con Dios, no difiere de otros autores primitivos, aunque la extensión de su uso sí es característica. En todo caso, lo que resulta más innovador de este texto, e impacta por sus consecuencias teológicas, es el que Jesús busque alimentos *en el ser humano*, y que este sea capaz de alimentarle con este fruto que, siguiendo con la tensión que he acen tuado, es simultáneamente propio y *de Dios*. Es *propio del ser humano* porque este es capaz de producir en su corazón cosas buenas gracias a su libre capacidad de elegir (προαίρεσις)<sup>33</sup>; también lo es

---

32 CMT XVI,27: “ἐπειτα δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀεὶ τῶν ἐν τῷ δικαίῳ βουλόμενος μεταλαβεῖν καρπῶν τοῦ <ἐν αὐτοῖς ἁγίου> πνεύματος, καὶ ἔστιν αὐτοῦ <βρώματα> (ἴν’ οὕτως ὀνομάσω) τὰ σῦκα ὧν πεινῶν ἐσθίει ἡ ἀγάπη τοῦ καρποφοροῦντος αὐτήν, πρῶτος οὕσα ‘καρπὸς τοῦ πνεύματος’, καὶ ἡ χαρὰ καὶ ἡ εἰρήνη καὶ ἡ μακροθυμία καὶ τὰ λοιπὰ. ἅτινα ὅσον μὲν καρποφοροῦμεν οὐ ξηρανθησόμεθα, ἐπὶ δὲ ἐπιστάντι αὐτῷ καὶ ζητοῦντι <τοιοῦτον> καρπὸν ἵνα φάγη μὴ παρέχωμεν, λελέξεται πρὸς ἡμᾶς· μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένοιτο εἰς τὸν αἰῶνα” (GCS OW X 565,15-30). La fuente de esta traducción (respecto a aquella he hecho acá algunas modificaciones), y un comentario más extenso respecto a los aspectos alimenticios del pasaje se puede hallar en Soler, Orígenes y los alimentos espirituales, 133. No considero adecuada la conjetura de Klostermann quien, siguiendo el texto latino, agrega ἁγίου a πνεύματος.

33 Cf. Phil 26,1. Cf. CcT IV,1,20.

porque es el ser humano el que siembra y, si siembra en el espíritu, “del espíritu cosechará vida eterna” (Gál 6,8). Esta cosecha es para Orígenes el fruto del espíritu, lo que habilita al ser humano para celebrar la *fiesta de los frutos nuevos*<sup>34</sup> y, entonces, ofrecer a Dios del propio fruto<sup>35</sup>. El ser humano que se abre a Dios, poco a poco, es transformado en conformidad al siglo futuro gracias al fruto del espíritu<sup>36</sup>.

Por otro lado, es primariamente *fruto de Dios* porque para Orígenes la vid plantada en cada alma, desde la cual es posible el *fruto del espíritu* es el Logos mismo<sup>37</sup>. Es el Logos quien crece en el ser humano, conduciéndole por diversos niveles de progreso que nuestro autor describe de manera detallada, hasta ser capaz de fructificar. Vemos acá otro de los temas fundamentales de la teología del Alejandrino, el *progreso espiritual*<sup>38</sup>, que implica la convicción de que cada ser humano crece, gracias a la mediación del Logos, en grados cada vez mayores de cercanía al Padre. Este camino no es unidireccional, pues es posible avanzar y retroceder, pero, si la *kakia* no desvía hacia el vicio, es posible la maduración, más allá de los avances y retrocesos. Como se ve, este camino es posible por la acción seminal del Logos, el

---

34 Cf. HNm XXIII,8.

35 Cf. HNm XI,8,3-4.

36 Cf. CRm IX,1.

37 Cf. CMt XVII,8.

38 Cf. Lettieri, Gaetano, “Progresso”, en Origene: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere, ed. Monaci Castagno, Adele (2000) (Roma: Città nuova), 379-392.

cual está presente a cada paso de la maduración. En este sentido, la mediación del Logos es totalizante<sup>39</sup>, y es la única capaz de conducir el proceso, incluso cuando *no es el tiempo de los frutos*, lo que es símbolo de los tiempos adversos<sup>40</sup>.

Un último tema que es posible apreciar en textos en los que comparece la cita de *Gál 5,22*, y que coincide con otra de las grandes intuiciones de la teología origeniana, es el de las *epínoiai*<sup>41</sup>. En *HNm IX,9,1-2* está comentando el pasaje de *Nm 17,1-5*, acerca de la vara que reciben los doce príncipes de Israel, una de las cuales está destinada a florecer como símbolo de elección. En la interpretación de Orígenes, cada creyente brota de la vara de Aarón, que es símbolo de Jesús, y ese brote pasa por cuatro momentos en el progreso<sup>42</sup>: 1) el brote comienza con la confesión de fe (quien cree en Cristo primero muere, luego

---

39 Cf. la nota 87 en la p. 62 en Soler, Orígenes y los alimentos espirituales.

40 Cf. *CMt XVI,29*.

41 *Epínoiai* (denominaciones) refiere a los diversos nombres dados al Hijo de Dios (por ejemplo, Logos, Sabiduría, Verdad, Vida, Luz, Camino, Vid, Pastor, Rey, entre otros) ya sea por sí mismo, por el AT, o por el NT. En la teología de Orígenes, estos nombres cumplen un rol soteriológico esencial, pues denotan la capacidad de Dios, mediante el Hijo, para acoger la diversidad que provoca entre los seres racionales la caída. El Padre es uno y simple, pero su Hijo es capaz de hacerse todas las cosas que necesitan quienes deber ser salvados (cf. *Clo I,119*); de esta manera, les ofrece una mediación eficiente, acomodada a las capacidades de la criatura, sin afectar su sustancia, pues el cambio no es sustancial, sino a nivel de la denominación (ἐπίνοια). Para un tratamiento más profundo del tema, con referencia a la bibliografía esencial, cf. Soler, Orígenes y los alimentos espirituales, 137–146.

42 Cf. *HNm IX,9,1*.

renace), 2) luego se vuelve una vara frondosa debido a la santificación que dona el espíritu de Dios (*Spiritus Dei*<sup>43</sup>). Luego, gracias al progreso que redundará en acciones agradables, 3) florece y destila fragancia. Finalmente, 4) da frutos que no solamente le permiten vivir a él o ella, sino que también hacer participar de esa vida al resto de quienes han creído en Jesús; aquí son enumerados *los frutos* de nuestro texto paulino. En cada uno de estos pasos, Cristo, siendo uno en su sustancia<sup>44</sup>, se hace distinto en la medida en que es necesitado por cada persona en la que actúa<sup>45</sup>.

Hasta ahora hemos visto cómo la cita de *Gál 5,22* permite acercarse a algunos de los principales temas de Orígenes, como el de la diferencia radical entre Dios y las criaturas, el progreso espiritual y las *epínoiai* del Hijo que median su presencia en los seres racionales. He presentado esta sección, además, sin buscar resolver la tensión (o ambigüedad) que se aprecia en los textos del Alejandrino entre la acción humana y la divina, pues este es más un problema para nuestro siglo que para el pensamiento de Orígenes, donde encontramos una síntesis inédita entre la acción de Dios y del ser humano. A continuación, comenzaré el tratamiento de la última parte de esta investigación,

---

43 HNm IX,9,1 (GCS OW VII 66,25).

44 HNm IX,9,2: “unum sit Christus per substantiam” (GCS OW VII 67,10-11).

45 HNm IX,9,2: “singulis tamen diversus efficitur, prout indiget is, in quo operatur” (GCS OW VII 67,11-12). El vocabulario latino en torno a las *epínoiai* está en completa sintonía con el griego, particularmente con Cló I,119.

donde también hallaremos una tensión que, esta vez, en todo caso, proviene del mismo texto paulino y Orígenes, atento lector de la Escritura, acoge en su teología.

## 2. *Obras versus fruto*

Para investigar este tema en Orígenes conviene tener a la vista algunos aspectos esenciales de lo que, al respecto, hallamos en la *Carta* de Pablo a los gálatas. El corazón de la *Carta* es la afirmación de que la virtud de la vida cristiana no es la que causa la salvación, sino que, al revés, la salvación, acogida de manera auténtica, es la que produce una vida virtuosa. Por decirlo de otra manera, la virtud de la vida cristiana “es fruto, no semilla”<sup>46</sup>. El contexto de este problema es la diferencia ideológica en una predicación cristiana subsecuente a la del mismo Pablo. Estos nuevos predicadores, judíos como Pablo, pero que a diferencia de él creen que el mensaje de Jesús requiere una necesaria inmersión en el judaísmo, insisten a los cristianos gálatas en la obligatoriedad de asumir elementos religioso-culturales propios de la religión judía, particularmente, aunque no exclusivamente, la circuncisión. Esta nueva matriz generó divisiones internas en la comunidad, tanto por el rigorismo de la exigencia, como por lo potencialmente atractivo de un símbolo corporal indeleble que, más allá de su

---

46 Bartlett, David L. (2016), “Fruits of the Spirit in Paul’s Letter to the Galatians”, *Journal for Preachers* 39, no 4, 7.

dificultad práctica, provea seguridad acerca de la obtención de la salvación.

Esta diferenciación en la carne, esta marca que *asegura* la salvación, junto con el problema que genera respecto a si es el ser humano o Dios el que provee la salvación, análogo a la tensión que argumenté en el apartado anterior, implica un problema socio-comunitario: Pablo ha predicado, e insiste ahora en su carta (cf. *Gál 3,23-29*), que la fe en Cristo hace renacer a una vida nueva, en la cual todo aquello que dividía al ser humano se encuentra superado. La introducción de las ideas de los cristianos judaizantes, conservadores, por cuanto quieren imponer a las nuevas comunidades cristianas –nacidas fuera del judaísmo– la matriz religioso-cultural del cristianismo de cuna hierosolimitana, significaba, en la mente de Pablo, una desviación aberrante. El instrumental ideológico paulino para responder a esta teología conservadora está en la introducción de una dicotomía de tipo histórico: la llegada de la fe en Jesucristo marca un antes y un después. El *antes* representa el tiempo de la ley, en la cual los símbolos marcados en la carne cumplían un rol pedagógico y, por tanto, caduco (cf. *Gál 3,24*). El *después*, inaugurado por Jesús, libera de la ley y sus símbolos y, sobre todo, provee al creyente la filiación; esta es la edad *del espíritu*.

Como se aprecia, se conforma la dicotomía entre *ley-carne* y *evangelio-espíritu*. No se trata, en ningún caso, de una dicotomía dualista del tipo *cuerpo* y *espíritu*, ya que el uso distinto de  $\sigma\omega\mu\alpha$  y  $\sigma\alpha\rho\chi$  es muy preciso en Pablo. En este contexto se entiende la diferencia

que él establece entre las *obras* (siempre en plural, ἔργα) y el *fruto* (siempre en singular, καρπός). Aquello que el ser humano hace en su propio intento de elaborar en sí signos objetivos de la salvación son *obras*<sup>47</sup>, porque la forma *plural* marca propiedad individualista y la división, algo así como “mis obras me pertenecen, y me otorgan algo distinto a lo que te otorgan las tuyas”. Esta visión individualista impacta en la unidad de la comunidad. El *fruto del espíritu*, por otro lado, es *singular*, porque, a pesar de tener la apariencia de una *lista*, es más bien un *retrato*<sup>48</sup>, por tanto, unitario. En quienes el espíritu ha fructificado de esta manera, cualquier elemento que distinga *ilegítimamente* a los miembros de la comunidad, provocando envidia y vanidad (cf. *Gál 5,25-26*), no tiene lugar. Los frutos del espíritu son *en singular* porque, mientras caracterizan la vida de cada uno de quienes han creído en Cristo, provienen de la misma fuente y engendran cohesión en la comunidad<sup>49</sup>. El aspecto eclesiológico que se desprende de estas consideraciones no ha quedado sin eco en Orígenes al comentar *Gál 5,22*. En el *CCt* que, como es sabido, explora una innovadora aplicación al alma y a la Iglesia de los elementos teológicos, Orígenes

---

47 Cf. Bartlett, 11.

48 Cf. Bartlett, 11.

49 La cohesión comunitaria, el escatológico fin de los aspectos sociológicos que dividen a los seres humanos de manera ilegítima (religión, condición social, género: cf. *Gál 3,28*), en ningún caso significa una uniformidad en que el creyente singular cede el paso a la comunidad, perdiendo su individualidad. El balance persona-comunidad en Pablo, también en Orígenes, está en perfecta tensión y, por tanto, en perfecta armonía.

provee una interpretación comunitaria al *echar las yemas y frutos* del alma: también en la Iglesia se manifiestan los frutos del espíritu<sup>50</sup> cuando la interpretación alegórica logra liberar a Cristo de las cadenas de la interpretación *carнал*<sup>51</sup>.

Coherentemente con la matriz paulina de la contraposición, entonces, hallamos presente el par antitético en Orígenes al investigar los textos que contienen la referencia a *Gál 5,22*. Lo primero que se debe observar, es que el Alejandrino asume dicha contraposición como un *dato*, proveniente de Pablo; en consecuencia asigna sistemáticamente ἔργον a la carne y καρπός al espíritu<sup>52</sup> –con valor negativo la primera y positivo la segunda<sup>53</sup> –, y ampliando de manera evidente su campo de aplicación mediante un uso profuso<sup>54</sup>. Al realizar esta asociación metafórica, Orígenes no solamente está correspondiendo al uso paulino, o a su propia matriz filosófica, sino que también a la experiencia física y cultural que determina la asignación de sentido positivo a *arriba* y negativo a *abajo*, usual en el vocabulario

---

50 Nuevo desliz de la traducción castellana, que habla de “Espíritu Santo”. Cf. GCS OW VIII 226,19, donde el sanctus no aparece ni siquiera en el aparato.

51 Cf. CcT IV,1,18.

52 Cf. EphCat III,61. Cf. también el CRm (PG 14, 859, C11; 1102, A14).

53 Cf. Clō XXXII,218.

54 Un estudio detallado del par antitético ley/espíritu sobrepasa los límites de este artículo.

metafórico humano<sup>55</sup> que, como sabemos, no es solamente expresión lingüística, sino que también expresión del sistema conceptual<sup>56</sup>.

Un buen ejemplo del carácter humano del uso de la antítesis arriba-abajo en Orígenes, es el recurso a metáforas del ámbito topográfico. El comentario a *Jos 19,49-50*, donde se menciona la *montaña de Efraín*, da espacio a esta reflexión, que debe tener en cuenta que nuestro autor considera que *Efraín* significa *dar frutos*<sup>57</sup>. Así, la montaña es el único espacio digno para que Jesús ponga su morada y, si el o la creyente quiere que Jesús more en él o ella, *debe ser una montaña que dé el fruto del espíritu*<sup>58</sup>. Ahora bien, ¿qué sentido topográfico tiene esta metáfora? En el pasaje de las *HJs* no se percibe con tanta nitidez, aunque es posible intuir que lo que comanda el valor metafórico es la *excelencia* de aquello que sobresale en un terreno. En todo caso, es posible más precisión al considerar otros pasajes.

En *HJc VIII,2* nuestro autor observa que, quienes quieren atacar al pueblo de Dios en *Jc 6,33* ponen el campamento de su ejército en la *llanura de Yizreel*. En este pasaje nuevamente nos hallamos frente al recurso a la etimología: *Yizreel* significa *semilla de Dios*.

---

55 Cf. Lakoff, George y Johnson, Mark (2012), *Metáforas de la vida cotidiana*, trad. González Marín, Carmen, 9a ed. (Madrid: Cátedra), 50–58.

56 Lakoff y Johnson, 39–42.

57 Cf. *HJs XXI,2*.

58 Cf. *HJs XXVI,1*. En este contexto, se debe tener en cuenta el aspecto alimenticio que subrayé anteriormente: Jesús se alimenta del o de la creyente.

Consecuentemente, quienes atacan al pueblo no se atreven a hacerlo donde *hay fruto*, sino donde aún hay solamente *semilla*. Adicionalmente el Alejandrino explora otra interpretación: la semilla no solamente no ha crecido, sino que está sepultada en los lugares bajos, donde el demonio puede robarla (cf. *Lc 8,12-13* y par.). Esta inferioridad topográfica representa la interpretación judía de las Escrituras<sup>59</sup>, es decir, la comprensión literalista de su sentido. En este contexto, la acción de Jesús es la recogida por Lucas desde Isaías<sup>60</sup>, es decir, *rellenar todo barranco* (πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται). Esto representa el progreso espiritual que Cristo conduce en cada creyente, el que permite que, comenzando por ser un *valle hondo* (*vallem humilem*<sup>61</sup>), quien se abre a la acción divina se vea *rellenado* del fruto del espíritu<sup>62</sup>. Esto le vuelve *monte*.

En la base de esta ejemplificación topográfica, en todo caso, *no está el principio teológico origeniano* que puede llamarse *estructural*, y que consiste en concebir el mundo como dotado de dos niveles o

---

59 HJc VIII,2: "iudaico intellectu" (GCS OW VIII 510,15).

60 Is 40,4 apud Luc 3,5. Cf. HJc XXII,1.

61 HJc XXII,1 (GCS OW IX 143,20-21).

62 En este caso, la versión latina agrega el sanctus en dos ocasiones. Para iluminar la segunda de ellas, tenemos un fragmento griego. Como era de esperarse, este texto simplemente habla de πνεῦμα. Este hecho, que se suma a lo que ya he argumentado en este artículo, me persuade que es Jerónimo el responsable de hallar acá al Espíritu Santo.

dimensiones, una inteligible y otra sensible<sup>63</sup>. Estas dimensiones se pueden expresar con varias metáforas que impliquen contraposición, por ejemplo, *arriba* y *abajo*, *adelante* y *atrás*, o *antes* y *después*, y tienen insoslayables consecuencias teológicas. Sus bases, en todo caso, son cosmológicas, pues se trata de *un* mundo que se corresponde con *otro*. He dicho que este principio *no debe confundirse con este uso metafórico*, porque Orígenes en este contexto no solamente constata la contraposición de un mundo respecto del otro, sino que, conjuntamente, su *correlación*. Uno no es el contrario del otro, sino su símbolo; por tanto, el mundo *de abajo* no debe anularse frente al *de arriba*, sino cumplir su rol más auténtico: el de ser *imagen*<sup>64</sup>. Contrariamente, la metáfora que estamos tratando asigna valor negativo al par inferior.

En este sentido, la polaridad *obras-fruto*, que brota del texto de *Gál 5,22*, es tratado por Orígenes desde otro registro metafórico. No obstante la presencia en este contexto de la contraposición *arriba* y *abajo* con consecuencias en el sentido de *producir el fruto* versus *amar la carne*<sup>65</sup>, el sentido es, más bien, ético. Argumenta a favor de esta afirmación, por ejemplo, el comentario origeniano a *Gn 25,23*

---

63 Cf. Simonetti, Manlio (1985), Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 23 (Roma: Institutum Patristicum "Augustinianum"), 79–80.

64 He argumentado ampliamente este tema en Soler, Orígenes y los alimentos espirituales, 45–64.

65 Cf. Clo XIX,139. Este arriba y abajo podría inducir impropriamente a considerar un correlato cosmológico para la metáfora.

(“*dua gentes in utero tuo sunt*”): en el interior del ser humano está el pueblo de los vicios y, conjuntamente, el de las virtudes; este último es engendrado por el espíritu, y da el fruto del espíritu. Uno y otro pueblo están en combate dentro del o de la creyente hasta el fin del tiempo<sup>66</sup>. El texto griego del *CMt*, de contexto similar, permite apreciar la contraposición ética más precisamente: se trata de *κακία* contra *ἀρετή*<sup>67</sup>. En este texto, como en realidad en todos los de Orígenes, se observa la insistencia en la capacidad de progreso espiritual de las criaturas racionales, que tiene una clara función antignóstica.

Finalmente, quisiera llamar la atención sobre un último aspecto de esta contraposición entre espíritu y carne. Ya ha aparecido más arriba la crítica origeniana al “*iudaico intellectu*” aplicado a la Escritura<sup>68</sup>, es decir, una comprensión literalista que no es capaz de comprender el sentido profundo de los textos. De la misma manera que la relación entre la carne y el espíritu en cada creyente es comprendida como una lucha, que resulta en progreso espiritual cuando gana el espíritu, hay una lucha “casi más violenta”<sup>69</sup> entre quienes sostienen una interpretación literal de la Escritura y los que la entienden espiritualmente, ya que el ser humano *animal* no comprende las cosas

---

66 Cf. HGn XII,3.

67 Cf. CMt XVII,8.

68 Cf. HJc VIII,2.

69 Cf. HGn VII,2. Cf. HGn VIII,10.

espirituales<sup>70</sup>. Como se ve, la contraposición *carne y espíritu*, entonces, se aplica también en el ámbito exegético.

### *Conclusión*

Como se ha visto, Orígenes es un lector atento de Pablo. Estudiar el uso de *Gál 5,22* en el Alejandrino permite una comprensión más profunda en torno al *fruto del espíritu*. La investigación realizada ha mostrado que el pasaje paulino expone un aspecto esencial para el cristianismo, a saber, que una vida fructífera, es decir, provechosa salvíficamente para una persona y la comunidad que la rodea, no es un prerrequisito para la presencia del Espíritu, sino una consecuencia de la salvación provista por Jesús. Contrariamente a lo que piensan los predicadores conservadores que llegaron a la comunidad gálata en el siglo I, no son los signos carnales los que donan la salvación, ya que estos solamente pueden provocar división en una comunidad. Contrariamente, también, a lo que pensaron los gnósticos en el siglo III, el ser humano no es de una naturaleza fija, que no puede progresar, sino que, por la mediación del Logos, puede recorrer un camino, ascendente o descendente, donde la clave está en su propio libre albedrío.

El texto paulino y la interpretación origeniana muestran, en el contexto investigado, una clara tensión entre obras y fruto, entre gracia divina y acción humana, entre individuo y comunidad. Esta tensión, en el caso de autores como Pablo y Orígenes, es resuelta

---

70 Cf. 1Co 2,14: “ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ”.

magistralmente como una armonía, como un encuentro y continuidad entre cada par de los elementos en tensión. Esta tensión-balance es muy compleja, pues requiere un lenguaje teológico evocativo, más que técnico, un pensamiento abierto, más que dogmático, por lo que no es una sorpresa que, en algunos autores, este balance se convierta en caos. Este caos resulta en colocar un par de la tensión sobre el otro, anulando irremediabilmente la armonía. La historia de la teología cristiana está llena de ejemplos en este sentido.

La *Fratelli Tutti*, al referir a estos vocablos, permite una reflexión interesante en las claves que he aportado en este artículo. En primer lugar, me parece que el tránsito que en ella apreciamos entre *fruto del espíritu* y *frutos del Espíritu Santo* representa una evolución legítima. Los textos bíblicos no existen al margen de una comunidad de lectores, la cual no solamente los mantiene eficaces desde el punto de vista performativo, sino que también los reinterpreta, dotándoles de sentido en medio de contextos imprevistos por sus autores. En segundo lugar, a pesar de la legitimidad que tiene el proceso mediante el cual el texto de *Gál 5,22* queda unido a *FT 112* y *223*, dando luz a sentido nuevo, es importante no perder de vista la anterioridad del texto paulino. Esto implica que es inadecuado cerrar todo el sentido del pasaje a la interpretación brindada por la Encíclica, pues esto le quitaría, en primer lugar, la riqueza hermenéutica que puede aportar su propio contexto (el conflicto comunitario en la Galacia del siglo I), y también la de cada lector que, durante más de veinte siglos, se ha hecho parte de la historia del texto. Este artículo ha ejemplificado esta riqueza desde un lector privilegiado teológicamente, Orígenes.

*Obras citadas*

Bartlett, David L. (2016). “Fruits of the Spirit in Paul’s Letter to the Galatians”. *Journal for Preachers* 39, nº 4: 7–11.

George, Roji Thomas (2021). “The Spirit in Galatians: The Holy Spirit in Paul’s Soteriological Arguments”. *Pneuma* 43, nº 3–4, 501–507.

Lakoff, George, y Mark Johnson (2012). *Metáforas de la vida cotidiana*. Traducido por Carmen González Marín. 9ª ed. Madrid: Cátedra.

Lettieri, Gaetano. “Progresso”. En *Origene: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, editado por Monaci Castagno (2000), Adele, 379–392. Roma: Città Nuova.

McDonnell, Kilian (1994). “Does Origen have a trinitarian doctrine of the Holy Spirit?” *Gregorianum* 75, nº 1: 5–35.

Simonetti, Manlio (1985). *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell’esegesi patristica*. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 23. Roma: Institutum Patristicum “Augustinianum”.

Simonetti, Manlio (2000). “Spirito Santo”. En *Origene: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, editado por Monaci Castagno, Adele, 450–456. Roma: Città Nuova, 2000.

Soler, Fernando (2021). *Orígenes y los alimentos espirituales: El uso teológico de metáforas de comer y beber*. Patristic Studies in Global Perspective 2. Leiden-Paderborn: Brill | Schönningh.



## Aspectos de la encarnación en la *Catequesis* de Gregorio de Nisa

Cristián Sotomayor-Larraín

Pontificia Universidad Católica de Chile

cmsotoma@uc.cl

### *Resumen*

El artículo recorre la *Catequesis* de Gregorio de Nisa buscando su concepción de la encarnación del Lógos divino. Esta es amplia y profunda porque incluye toda la vida de Jesús incluso su muerte. El valor de esta concepción de la encarnación es que incluye, no sólo la adquisición de la naturaleza humana abstractamente considerada, sino la vida humana entera con todas sus particularidades y desarrollo. Lo cual es de importancia para la Antropología Teológica.

### *Abstract*

This paper looks at Gregory of Nisa's thought on incarnation of the Divine Lógos in his *Oratio Catechetica*. Which includes all of Jesus' life up to his death included. Such a conception of incarnation reaches all

human development from birth to death. Which is richer than the abstract concept of the assumption of a nature, silencing development. This conception is of special worth for Theological Anthropology.

Palabras claves: Encarnación. Carne. Cuerpo. Resurrección. Divinización.

Keywords: Incarnation. Flesh. Body. Resurrection. Divinization.

### *Introducción*

La *Catequesis* de Gregorio de Nisa es una apología ofrecida a los catequistas, para ayudarlos a responder a la concepción según la cual la encarnación es indigna del *Lógos* divino. Los que piensan desde la filosofía griega y oyen el evangelio cristiano, consideran *indigno* de Dios el proceso de generación, nacimiento y crecimiento humanos. La razón del rechazo es que la encarnación mezcla al Logos inmutable con algo totalmente distinto a él, cosa que repugna a la diferencia entitativa que los separa. Por fin, lo peor es la muerte que le corresponde a la carne pero de ninguna manera al *Lógos*. Además, es innecesaria, porque no necesita morir para salvar, puede hacerlo por medio de un acto de su voluntad sin pasar él mismo por la muerte.

El método emplea el instrumento del adversario, muestra por medio “de razones comunes” -*koinón ennoión*- que lo indigno del

Logos no es la encarnación como piensan los objetores a ella sino el mal. Por esto el término *akolouthía* p.ej. en la expresión *katá to akolouthon*, aparece con frecuencia al inicio de una respuesta.

En este contexto deja ver Gregorio cómo entiende la encarnación del Lógos. Tanto en la variedad de sus *propiedades* como en el lugar central que tiene en la realización del *misterio*, primero en Jesús y luego en su comunicación al resto de la humanidad. El interés del tema es la riqueza con la que concibe la encarnación, muy distante de una consideración general y abstracta sólo como la adquisición de una *fýsis* sin particularidades existenciales. No es que éstas sean expresamente negadas, pero el silencio no deja ver que la encarnación incluye todo el proceso de la vida humana, incluso la muerte. Lo cual implica que el Lógos asumió la humanidad durante toda su vida y completó ese acto en la muerte.

### *Encarnación y bautismo*

El texto más completo sobre el tema de las implicancias de la encarnación se encuentra en el capítulo 35 que es una parte de lo dedicado a la explicación del bautismo<sup>1</sup>. En el descenso al agua por tres veces -dice- se contiene otro misterio porque es la repetición del ya sucedido en la humanidad de Jesús. El bautismo cristiano es una *mímesis* de lo ya sucedido en Jesús que ahora se repite litúrgico sacramentalmente. El sentido del término “misterio” en la catequesis es lo

---

<sup>1</sup> Cf. Capítulos 3<sup>o</sup>3 al 36<sup>o</sup>.

sucedido en la humanidad de Jesús, sigue el sentido del mismo término en Efesios<sup>2</sup>.

El misterio se realiza primero en Jesús como se ve en la explicación detallada que da en el cap 9° como “misterio de la verdad”. Su contenido es la generación humana<sup>3</sup>; el desarrollo desde la infancia hasta la adultez; el hecho de comer y beber; el cansarse; el dormir; el dolor; el haber llorado; el haber sufrido un falso juicio; la crucifixión; la muerte y el entierro<sup>4</sup>. Es de notar que el dolor que aquí menciona sea *lúpe* y no *álgos* o *álgema*. Los términos de la raíz *alg-* tienen un énfasis en el dolor físico, aunque no excluyen su consecuencia moral. *Lúpe* -en cambio- tiene énfasis en lo moral en el sentido psicológico de este término. Debido a los contenidos del listado del misterio de la

---

2 Cf. Efesios 1 y 3. En 1,9 es el designio de su voluntad de salvación, hasta ahora desconocido. El énfasis no está en el grado del desconocimiento del misterio sino en ser designio de la voluntad divina, a la que le acaece además ser -hasta ahora- desconocida y luego revelada. El énfasis está en su contenido que permanece el mismo en sus dos etapas, la desconocida y la revelada. En 1,10 el misterio es algo que se realiza (el destacado es mío) en la plenitud de los tiempos por medio de Jesús y consiste en hacerlo cabeza de toda la realidad. En 3,9 “el misterio escondido por siglos” es dispensado (el destacado es mío) o sea, realizado fuera de Aquel del cual es decisión. En 3,11 el misterio es realizado en Cristo Jesús, e.d., en su humanidad.

3 El haber sido amamantado, que pertenece al mismo proceso del “misterio de la verdad” y por eso le correspondería estar en esta lista a continuación de la generación, no lo menciona aquí pero en el cap 23 Líneas 15-16 .

4 ... τὸ μυστήριον τῆς ἀληθείας κρατύνεται, γένεσις ἀνθρωπίνη καὶ ἡ ἐκ νηπίου πρὸς τελείωσιν αὔξις, βρῶσις τε καὶ πόσις, καὶ κόπος, καὶ ὕπνος καὶ λύπη, καὶ δάκρυον, συκοφαντία τε καὶ δικαστήριον, καὶ σταυρός, καὶ θάνατος, καὶ ἐν μνημείῳ θεσις. Ταῦτα γὰρ συνπαράλαμβανόμεθα τῷ μυστηρίῳ...

verdad, era de esperar que el énfasis estuviera en el dolor físico (que está incluido en otros elementos del detalle del misterio) y por eso expresado por medio de algún término de la raíz *alg-*. El llanto no aclara este punto, sí el falso juicio cuyo dolor tiene claramente sentido moral. ¿Puede tal vez referirse a la burla que es la corona de espinas o el manto color púrpura? La importancia de este aspecto moral del dolor para el estudio de la encarnación en esta obra de Gregorio es que incluye claramente el aspecto psicológico de la humanidad lo cual es importante por la amplitud adicional que le da a la encarnación. Lo cual se confirma con la expresión *enanthrópesis* que prefiero traducir por el neologismo “humanación” que dice que la carne en la que está pensando es el hombre completo. Así se vé en Cap. 26, L73 “el gran misterio de la humanación de la divinidad”<sup>5</sup> y en dos expresiones levemente distintas pero coincidentes en su significado: Cap. 28,2 “el misterio es que Dios hace en el hombre”<sup>6</sup>; y Cap. 28 L 4 “... entra en comunión con la vida humana...”<sup>7</sup>.

### *Coincidencia del misterio con la economía*

El misterio recién detallado sucede gracias a la encarnación y consiste en ella. ¿Por qué lo llama misterio “de la verdad”? El sentido del genitivo parece ser “de la realidad” sucedida en la humanidad

---

5 “... τὸ μέγα μυστήριον τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως.” Cap. 26 L73

6 “... τὸ δὴ μυστήριον ἐν ἀνθρώπῳ γένεσθαι τὸν θεόν, ...” Cap. 28 L 12-13

7 “... τῆς τοῦ ἀνθρώπου βίου κοινωνίας...” Cap. 28 L 4.

asumida por el Logos según se ve por la relación entre misterio y economía. El misterio tiene una economía, misterio de la economía<sup>8</sup> u otras veces economía del misterio<sup>9</sup>, si el genitivo puede invertirse parece que coinciden en su contenido. Misterio es el contenido y economía es la realización en la carne, la de Jesús primero y extendida luego al resto de la humanidad.

El efecto salvador del bautismo en nosotros no es tanto por la doctrina como por lo sucedido en la vida misma de Jesús en la humanidad que asumió para entrar en comunión con la vida humana. La mención a la doctrina se refiere a la confesión bautismal...

Dado el contexto, la comparación entre la doctrina y lo sucedido en la carne asumida por el Hijo no parece antignóstica sino un modo de subrayar la importancia del cambio de calidad de carne de mortal a gloriosa<sup>10</sup> que de Jesús se comienza a transmitir al bautizado.

El texto crítico que seguimos<sup>11</sup>, trae la lección didaxé para decir que el efecto del bautismo no sucede por doctrina sino por mutación de la humanidad por mímesis de lo sucedido en la humanidad de Jesús. El énfasis es en el realismo óntico.

---

8 Cf. Cap. 16 L79-80

9 "... τῆ οἰκονομίᾳ τοῦ μυστηρίου..." Cap. 25 L 8-9

10 ... τὸ θεοδοχὸν σῶμα Cap. 37 L85

11 Colección Sources Chrétiennes N° 453

El texto que reproduce Migne prefiere la lección *diadoxé* pero la traduce por “doctrina”<sup>12</sup>. *Diadoxé*, por su parte, es más amplio que *didaxé* porque la sucesión o continuación puede también incluir la doctrina, pero *didaxé* como lee SC, se opone lógicamente mejor que *diadoxé* a lo sucedido en la carne de Jesús.

Para explicar en efecto del bautismo, dice a continuación que “la carne asumida (por el Logos)” fue con-divinizada “a fin de que se consalvase todo lo que le era afín por la encarnación<sup>13</sup>”, e.d., todo el resto de la humanidad que era afín a la humanidad asumida.

Hay dos verbos relacionados con el efecto salvador por medio de la encarnación en los que aparece la preposición *sun-* que son: *apothēiw* y *diasodsw*. El primero es “con-divinizado”, *sunapothēot-heíse*<sup>14</sup> que se refiere a una humanidad numéricamente una, la asumida por el Logos, que en la resurrección-ascensión participa de las cualidades propias (*idiómata*) del Logos asumente, e.d., siendo por naturaleza creatura, recibe por don la eternidad y las demás cualidades propias del Logos. En este sentido el Hijo resucitado es todo él, también la humanidad asumida, divina, sin por eso haber dejado de

---

12 Cf. PG XLV, cols. 86. La edición de SC no dice que haya lección variante, que pudo haber visto el traductor que reproduce Migne.

13 ... ὅσον δι' αὐτῶν ὧν ἐποίησεν ὁ τὴν πρὸς τὸν ἄνθρωπον ὑποστάς κοινωνίαν, ἐργῶ τὴν ζωὴν ἐνεργήσας, ἵνα τῆς ἀναληφθεῖσης παρ' αὐτοῦ καὶ συναποθεωθεῖσης σαρκὸς ἅπαν συνδιασωθῆναι τὸ συγγενές αὐτῆ καὶ ὁμόφυλον; ... Cap. 35 L 4-8

14 συναποθεωθεῖση

ser creatura, por eso está con-divinizado, cualitativamente igual, pero por participación en el sujeto asumente. El segundo es “con- salvado” *sundiasódso*<sup>15</sup> que, pudiéndose aplicar a la humanidad de Jesús por lo recién dicho, se refiere en este caso -como se ve por el contexto- al resto de la humanidad a la cual está Jesús unido por haberse encarnado en la humanidad común.

La extensión de la salvación a otros sujetos, depende de que la humanidad de la encarnación sea en la misma de todos los demás, sólo en esas condiciones se podrá extender a otros, por la mimesis. La comunidad de humanidad aparece en la obra de distintos modos: -uno es por la descripción de los *idiómata* que son las condiciones comunes de la humanidad como *fylum*. La expresión más breve y fuerte de la comunidad de humanidad entre Jesús y el resto es esta: “Pues no de otra sino de la misma masa nuestra era el hombre divinizado, la que por medio de la resurrección fue elevada junto con la divinidad ...<sup>16</sup>”. Uno que, siendo de la humanidad común, ha adquirido las cualidades de la divinidad en la resurrección.

Una vez cumplida la condición de que la salvación sucedida en la carne asumida por el Logos fuera divinizada, ahora es necesario que haya un medio por el que lo sucedido en Jesús se transmita al resto de

---

15 συνδιασώζω

16 Ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἄλλοθεν ἀλλ' ἐκ τοῦ ἡμετέρου φυράματος ὁ θεοδόχος ἄνθρωπος ἦν, ὁ διὰ τῆς ἀνατάσεως συνεπαρθεὶς τῇ θεότητι, ... . Cap. 32 L 26-27

la humanidad. Ese medio es el bautismo en el cual se da la imitación (*mimesis*) de lo sucedido en el “iniciador de nuestra salvación”<sup>17</sup>.

Para que el bautismo sea imitación de la pasión y resurrección de Jesús acerca la sepultura y resurrección de Jesús y nuestra nuestra triple inmersión y emersión; la forma literaria es: como en Jesús así en nosotros gracias a la encarnación.

Y como aquel hombre venido de arriba habiendo tomado la mortalidad incluida la sepultación bajo la tierra por tres días de nuevo volvió a la vida, así todo el que está unido a él por su [la de Jesús] naturaleza corpórea y viendo el efecto sucedido en él –me refiero al fin vital- como en la tierra se sumerge tres veces en el agua, reproduce o imita la gracia de la resurrección<sup>18</sup>.

“... el hombre venido de arriba” evoca la cristología del Logos descendente que baja a tomar la humanidad mortal. Subraya la distancia con la mortalidad de la carne por la mención al descenso al

---

17 Cf. Χρη τοίνουν ιδεῖν ἐν τίσιν ὁ τῆς ζωῆς ἡνῶν καθηγησάμενος ἐθεωρήθη -ἵνα καθὼς φησὶν ὁ Ἀπόστολος- κατὰ τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας ἡμῶν [cf. Hb 2,10] κατορθωθῆ τοῖς ἐπομένοις ἡμίμησις. Cap. 35 L 10-13

18 Καὶ ὡς ἐκεῖνος ὁ ἄνωθεν ἄνθρωπος, ἀναλαβὼν τὴν νεκρότητα μετὰ τὴν ὑπόγειον θέσιν, τριταῖος ἐπὶ τὴν ζωὴν πάλιν ἀνέδραμεν, οὕτω πᾶς ὁ συνημένος κατὰ τὴν τοῦ σώματος φύσιν ἐκεῖνο, πρὸς τὸ αὐτὸ κατόρθωμα βλέπων, τὸ κατὰ τὴν ζωὴν λέγω πέρασ ἀντι γῆς τὸ ὕδωρ ἐπιχεάμενος, καὶ ὑποδύς τὸ στοιχεῖον, ἐν τρισὶ περιόδοις τὴν τριήμερον τῆς ἀναστασεως χάριν ἀπεμιμήσατο. Cap. 35 L 43-49

hipogeo. Los tres días le sirven para fortalecer la analogía entre la sepultación de Jesús y la triple inmersión bautismal. Parece aludir a la intención de ser bautizado con el deseo que pase en él lo que pasó en Jesús -la resurrección- por medio del proceso de sepultación. La decisión del bautizando está en -mirar lo que pasó en Jesús- y, queriendo lo mismo se sumerge, con lo cual dice voluntad de participar en el proceso de la carne asumida por Jesús. Para explicar el efecto del bautismo analogiza la inmersión con la sepultación y la emersión a la resurrección, tres días en Jesús y tres veces en nosotros. Para justificar la analogía del enterramiento con la inmersión aprovecha una parte - la tierra y el agua- de la concepción antigua de los cuatro elementos. Lo que acerca a la tierra con el agua es que los dos son los elementos pesados y se diferencian de los livianos que son el aire y el fuego<sup>19</sup>.

*Apomiméomai* es un verbo en este contexto importante porque puede significar tanto *reproducir* como *imitar* y los dos sentidos convienen a lo que quiere decir porque la imitación (algo forzada por la analogía) reproduce -en otro sujeto- el mismo efecto de lo sucedido en Jesús. El efecto alivia el forzamiento de la analogía y la justifica. Por eso en la traducción pongo las dos palabras, aunque en el original es una.

---

19 Cf. ... πολλήν δὲ πρὸς ἄλλα τὴν συγγένειαν ἔχει γῆ καὶ ὕδωρ, μόνα τῶν στοιχείων βαρέα τε ὄντα καὶ κατωφερῆ, ... . Cap. 35 L 37-39

“Reproducir o imitar la gracia de la resurrección”<sup>20</sup> es posible por una parte, porque Jesús es el *déuteros ánthropos* (cf. 1 Cor 15, 47), con *soma* ahora *pneumatikón* (1Cor 15,44), ya está en él lo que es objeto de imitación. Pero, por otra, puede ser *soma pneumatikón* el que antes era *psijikón* (1 Cor 15,46) por la encarnación. Es *déuteros* porque vino a buscar al *primus*, el amasado de la tierra (cf. Gen 2,7) al que todavía lleva -como creatura- en sí, pero al estado de glorificado. Y es promesa para la humanidad gracias a que es las dos cosas: por el primero, cercano al resto y por el segundo esperanza para ellos. El primero se vé en los *idiómata*, incluida en ellos la muerte a la cual todo es resto estamos todavía expuestos. Y *déuteros* por ser transformado por el Espíritu en la resurrección y por eso inicio de la nueva humanidad.

### *La encarnación como mezcla*

Otra forma de referirse a la encarnación es como *míxis* con la humanidad. Emplea varios términos para decir mezcla aplicada a la encarnación: dos formas de *míxis*, con las preposiciones *epí* y *katá*, *epimixía*<sup>21</sup> y *katamixía*<sup>22</sup> respectivamente. *Anakírnemi*<sup>23</sup> y *krasis* o

---

<sup>20</sup> Cf. Cap. 35 L 43, en nota 18

<sup>21</sup> Cf. Cap. 25 L15

<sup>22</sup> Cf. Cap. 25 L14

<sup>23</sup> Cf. Cap. 27 L2

*anákrasis*<sup>24</sup>. Según los diccionarios consultados no son términos acotados a ámbitos especiales, sino que se emplean para distintos tipos de mezclas o combinaciones<sup>25</sup>.

El concepto de mezcla implica tanto la diferencia óptica como la proximidad entre los que se juntan. Y esto da una ventaja a esta noción para lo que quiere explicar. La diferencia óptica da cuenta del efecto divinizador en la humanidad y la proximidad explica -de dos maneras- lo sucedido. Por una parte, la proximidad cualitativa, e.d., que se haya encarnado en la misma humanidad y por otra la proximidad física que explicará por medio de eucaristía. La mezcla da la posibilidad de transmisión de la inmortalidad a la carne, tanto en Jesús como en el resto de la humanidad. La diferencia provee la calidad de la que carece la carne mortal y la proximidad la condición de la transmisión.

La mezcla que produce el efecto divinizante en la carne es secundario a una presencia creatural por medio del sostenimiento en el ser del hombre todavía mortal. Distingue a este respecto dos modos de acción divina, una que sostiene la creatura en el ser y la otra que -por mezcla- le transmite lo divino. A la primera la llama “presencia”

---

24 Cf. Cap. 6 L23

25 M.A. Bailly, *Dictionnaire Grac-FanÇais*, Hachette, Paris 1933. H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon, Oxford 1940. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon, Oxford 1982.

(*parousía*) y a la segunda, (*epimxía*), para que nuestra humanidad todavía mortal por mezcla con lo divino “llegue a ser divina”<sup>26</sup>.

Estas dos acciones son también en dos tiempos distintos, para explicarlo opone un antes (= *protos*) a un ahora (= *nun*). El *protos* se refiere a Jesús, en quien ya estaba la carne divinizada para los actuales auditores (en su discurso a los catequizandos a través de los catequistas) y el *nun* al resto quienes están sostenidos en el ser por la *parousía* divina en ellos. Así, lo que sucedió entonces, antes en Jesús, “después de ser arrancado a la muerte y liberado del tirano, fuera para los mortales principio de vuelta a la vida inmortal”<sup>27</sup>. Lo que para el conjunto de la humanidad es promesa, está ya realizado en la misma humanidad por la encarnación del Hijo y es, por eso, una promesa ya iniciada en el primero de la humanidad nueva.

### *Mezcla y Eucaristía*

La eucaristía tiene una función mediadora para que las cualidades del cuerpo glorioso de Jesús se comuniquen al que lo recibe<sup>28</sup>. Nosotros necesitamos resolver la mortalidad y para eso el remedio para

---

26 ... ἵνα τὸ ἡμέτερον τῆ πρὸς τὸ θεῖον ἐπιμῖξια γένηται θεῖον, ... Cap. 25 L14-15

27 ... ἐξαιρεθὲν τοῦ θανάτου καὶ τῆς τοῦ ἀντικειμένου τυραννίδος ἔξω γενόμενον· ἡ γὰρ ἐκεῖνου ἀπὸ τοῦ θανάτου ἐπάνοδος ἀρχὴ τῆ θνητῆς γένει τῆς εἰς τὴν ἀθάνατον ζωὴν ἐπανόδου γίνεται. Cap. 25 L15-18

28 ... ὁ θεοδόχος ἄνθρωπος ... Cap. 32 L27

el cuerpo mortal “es el cuerpo que fue más fuerte que la muerte”<sup>29</sup> que ahora se incorpora a él. Como el hombre es psíquico y corpóreo<sup>30</sup> para seguir el proceso de su guía<sup>31</sup> debe unirse a él en los dos aspectos de su ser. Con el alma, dice, se une a él por medio de la fe<sup>32</sup>, tal vez está pensando en la unión que se hace en el bautismo porque allí habla de la decisión del bautizando de que suceda en él lo mismo que en Jesús. Con el cuerpo se une por medio de la eucaristía ya que ahí hay relación del cuerpo mortal del comulgante por medio del cuerpo glorioso de Jesús.

El cuerpo humano se forma por medio de algo externo a él que es el alimento, el cual una vez asimilado, ya no es más lo que fue sino que le da forma parte al cuerpo del que lo consumió. De modo que lo que fue pan ahora es carne y sangre<sup>33</sup>. El pan transforma el cuerpo *mezcándose* con él<sup>34</sup>. El modo de acción de la eucaristía es por máxima proximidad entre el cuerpo de Jesús y el del que lo consume. El cuerpo de Cristo, entrando en el nuestro, lo transforma a su semejanza<sup>35</sup>. La

---

29 ... ἢ ἐκεῖνο τὸ σῶμα ὁ τοῦ θανάτου κρεῖτον... Cap. 37 L17

30 Cf. Cap. 37 L 1-2

31 La expresión recuerda Hb 2,10. Cf. Cap. 37 L 4

32 Cf. Cap. 37 L 4

33 Cf. Cap. 37 L 64-65

34 Cf. Cap. 37 L 26-28

35 Cf. ... οὕτω τὸ ἀθανάτισθὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ σῶμα ἐν τῷ ἡμετέρῳ γενόμενον ὅλον πρὸς ἑαυτὸ μεταποιεῖ καὶ μετατίθησιν. Cap. 37 L 21-22.

incorporación del suyo al nuestro es el medio para que el nuestro se forme de nuevo, por medio de la comida eucarística. El cuerpo que puede transmitir la vida es el que la tiene, el de Jesús, que -siendo en principio un cuerpo como el común de la humanidad- tiene ahora la inmortalidad.

Respecto a la bebida de la eucaristía hace sólo una mención general y rápida que la relaciona con la organicidad humana. Antes hizo, en cambio, una explicación detallada de la de relación del pan como alimento con la formación del cuerpo. Ahora menciona el vino que es la parte húmeda del alimento, relacionándolo con el calor y con la sangre del cuerpo<sup>36</sup>. Es posible que esté pensando en el agua y en el fuego como los dos elementos esenciales de la realidad que le dan al cuerpo humedad y calor, aunque no lo explicita. Una relación análoga hizo, en cambio, en el capítulo 35° con motivo de la sepultación en el agua bautismal para relacionar el agua con la tierra por lo que tienen en común que es ser los dos elementos pesados de los cuatro fundamentales<sup>37</sup>.

---

36 Cf. Πάσης δὲ σαρκὸς καὶ διὰ τοῦ ὑγροῦ τρεφομένης -οὐ γὰρ ἂν δίχα τῆς πρὸς τοῦτο συζυγίας τὸ ἐν ἡμῖν γεῶδες ἐν τῷ ζῆν διαμένοι- ὡσπερ διὰ τῆς στρεπρῶς τε καὶ ἀντιτίπου τροφῆς τὸ στερρὸν τοῦ σώματος ὑποστηρίζομεν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῷ ὑγρῷ τὴν προσθήκην ἐκ τῆς ὁμογενοῦς ... ποιούμεθα φύσεως, ὡσπερ ἐν ἡμῖν γενόμενον διὰ ἀλλοιωτικῆς δυνάμεως ἐξαιματοῦται καὶ μάλιστα γε εἰ διὰ τοῦ οἴνου λάβοι τὴν δύναμιν πρὸς τὴν εἰς τὸ θερμὸν μεταποίησιν. Cap. 37 L103-110.

37 Cf líneas 38-39

La comunión es una mezcla para que la comunión con la divinidad, con-divinice lo humano del que la recibe. “El Dios que se ha revelado, para esto se mezcló con la naturaleza mortal, para que la comunión con la divinidad con-divinizase la humanidad”<sup>38</sup> y eso tiene una doble realización, primero en Jesús y luego por medio de la economía en el resto de la humanidad. Ahora encontramos la mezcla que antes se refería a la encarnación del Logos como medio para la con-divinización del comulgante con Jesús. Aquí la mezcla es con la preposición *katá*, *katakirnámenos*<sup>39</sup> entre el cuerpo de Jesús y el de los creyentes que por esa unión (*enosei*) los hace participes (*metoxé*) de la incorrupción<sup>40</sup>. La con-divinización apareció antes referida a la de la carne asumida que se realiza en la resurrección cuando ella participa por don de las mismas cualidades que ya tenía el asumente. Ahora, la mezcla se refiere a la participación de la calidad ya presente en Jesús glorioso en el fiel por medio de eucaristía. Pero, en este caso, no es un hecho presente como en el anterior, sino una promesa y a eso se debe la oración final<sup>41</sup>. Es algo no todavía realizado pero ya iniciado por la mezcla de las carnes, y por eso llama a la comunión, siembra (*enspéirei*), de la carne de Jesús, que se hace presente en el fiel en el vino y el pan, “... se siembra en los creyentes por medio de la carne

---

38 ... ὁ θεὸς φανερωθεὶς θεὸς διὰ τοῦτο κατεμίξεν ἑαυτὸν τῇ ἐπικλήρῳ φύσει, ἵνα τῇ τῆς θεότητος κοινωνίᾳ συναποθεωθῇ τὸ ἀνθρώπινον, ... Cap. 37 L113-114

39 Cf. Cap. 37 L 117

40 37 114-118

41 El jina con subjuntivo. Cf Cap. 37 L 113 en nota 25

cuya consistencia está en el vino y en el pan<sup>42</sup>. O sea, la comunión es semilla cuya siembra es ya una mezcla con la divinidad y cuya germinación hay todavía que esperar.

### *Conclusión*

Este trabajo ha pretendido mostrar el lugar central que ocupa la encarnación del Logos en la *Catequesis* de Gregorio de Nisa. Ella se ve en los distintos aspectos de humanidad asumida que detalla en Jesús, las propiedades que le corresponden a la humanidad en cuanto tal que están en él. La humanidad asumida es la misma común y eso une al Logos asumente con todo el resto de la humanidad. Esta cristología está en las antípodas del monofisismo. Incluye en detalle la humanidad asumida, con sus aspectos de vivencia moral y hasta la misma muerte como partes de la encarnación.

La carne es el medio o nexo entre la primera humanidad glorificada, la de Jesús mismo, y el resto al cual le está ofrecida la misma divinización. La comunicación de la salvación se hace gracias a la encarnación. Esto lo desarrolla principalmente con motivo del efecto de la eucaristía. La encarnación que es creación es instrumento para comunicar la escatología que está realizada en la carne gloriosa de Jesús al resto de la humanidad. Por esto está en el centro del misterio cristiano, el que, en cuanto comunicado se llama también economía.

---

42 ... ἐαυτὸν ἐνοσπείρει διὰ σαρκός ἧς ἡ σύστασις ἐξ οἴνου καὶ ἄρτου ἐστίν, ... Cap. 37 L 115-116

En la Catequesis, aparecen dos con claridad dos cristologías complementarias, la del Logos descendente y la del realismo encarnatorio expresada en el detalle de los *idiómata*. Jesús es fin o destino de la humanidad en cuanto ya está realizada en el la promesa, el déuterios ánthropos y el medio en cuanto desde su humanidad asumida y glorificada se nos comunica esa gloria ofrecida.

### *Bibliografía*

Fuente: Cito según la edición crítica de Raymond Winling, Colección Sources Chrétiennes 453. Du Cerf, Paris 2000.

J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus*, Paris 1863, Vol XLV, 10-106

### *Literatura secundaria:*

Diccionarios consultados:

H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon, Oxford 1989,

M. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris, 1933

G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon, Oxford 1982.





## Reseñas

*Orígenes, Sobre los principios. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Samuel Fernández. Prefacio de Manlio Simonetti. Ciudad Nueva, Madrid, 2015*

La presente edición crítica de *Sobre los principios*, de Orígenes de Alejandría, escritor eclesiástico del siglo III, maestro de la exégesis alegórica, teólogo y predicador, realizada por Samuel Fernández, teólogo, sacerdote y académico chileno, es un trabajo de encomiable valor para los estudiosos de Orígenes, la Escuela de Alejandría y la filosofía patristica. Incluye una detallada introducción. Además, sus notas remiten a aquellas fuentes de la filosofía clásica y helenística presentes, explícita o implícitamente, en este tratado; obras de otros representantes de la filosofía cristiana y la Escuela de Alejandría; y homilías, comentarios y otras obras de Orígenes.

El original griego, Περὶ ἀρχῶν, se perdió. Según Fernández, la larga historia de su transmisión, está “marcada por un fuerte ambiente polémico: desde su publicación, en el siglo III, hasta nuestros días, copistas, editores y traductores de algún modo se han visto

envueltos en la controversia origeniana” (p. 52). La documentación que actualmente permite acceder a esta obra se debe a la traducción latina del tratado completo, realizada por Rufino en 398, en Occidente; fragmentos griegos de la *Filocalia* y otros; y fragmentos de la traducción latina de Jerónimo, también perdida. Fernández ofrece su traducción al español del texto de Rufino, *De principiis*, junto con dicha documentación, de la manera más completa posible.

En el Libro I, Orígenes aborda su investigación del conocimiento divino, exponiendo acerca de la Trinidad; esto es, el Padre, el Hijo en cuanto Dios, y el Espíritu Santo.

Orígenes describe a Dios Padre como incorpóreo, omnipotente, invisible e inefable, y como naturaleza intelectual simple (en el sentido de que no hay otro, ni tiene partes). Además, recurre a imágenes extraídas de las Escrituras: la luz, el sol y el fuego. Por otra parte, si el Padre es la primera persona de la Trinidad, entonces está nítidamente diferenciado de sus criaturas. No obstante, para Orígenes, tener un parentesco con Dios es la condición de posibilidad de que el ser humano pueda conocer y asimilarse a Él, pues sólo lo semejante conoce lo semejante. De ahí, su reconocimiento de la autoridad de las Escrituras. En efecto, si el Logos de Dios (el Hijo Unigénito) y el Espíritu que revela el conocimiento espiritual están en Dios, entonces la conversión del ser humano lo conduciría a contemplar Su gloria en la Escrituras mismas.

En cuanto a la naturaleza divina de Cristo, el Unigénito Hijo de Dios es uno, y está, asimismo, diferenciado de las criaturas. Sin

embargo, tiene múltiples aspectos, las llamadas *epinoias* (ἐπίνοιαι), correspondientes a sus diversos nombres, tales como: Sabiduría de Dios, Potencia de Dios, Logos de Dios, Primogénito, Vida. Y, por causa de los que mueren y se extravían, también es llamado Médico, Pastor, Camino y Resurrección, entre otros.

Pero “Sabiduría de Dios” es el título prominente del Hijo de Dios. Tal Sabiduría es incorpórea y generada fuera de todo inicio concebible. En ella está prefigurada toda virtud y forma de la futura creación. Y, dado que “preforma y contiene las especies y las razones de todo” (*Prin* I. 2. 3.); esto es, los modelos de todas las cosas, Orígenes la identifica con el Logos de Dios. La Sabiduría revela dichos modelos, que son los misterios y secretos contenidos en ella, a las criaturas racionales, en la medida de su participación del Logos. Pues para Orígenes, éste es como el intérprete de los secretos de la Mente (Νοῦς), equivalente a Dios mismo.

La Trinidad, en cuanto principio que administra todo, es una Potencia benefactora, creadora y providente, desde siempre. En consecuencia, jamás ha estado ociosa: Dios ha sido Padre de su Hijo Unigénito, llamado Sabiduría, en que la creación ya estaba contenida, inscrita y formada. Si la Sabiduría ha existido siempre, entonces también han existido desde siempre, prefiguradas, aquellas realidades que posteriormente fueron hechas sustancialmente.

Las tres personas de la Trinidad realizan determinadas *actividades*. Según *Prin* I. 3. 6., las del Padre y del Hijo dependen de la *participación* del Logos de Dios por los racionales, quienes llevan en sí

una semilla de Cristo, que es Sabiduría y Justicia. De ahí, la *ley natural*, escrita en las mentes de todos los seres humanos, la cual proporciona los primeros principios y semillas para buscar la verdad.

Ahora bien, la actividad del Padre y el Hijo se realiza en todos los que existen. En cambio, el Espíritu Santo se realiza sólo en quienes se convierten a las realidades mejores y son dignos de aquél, luego de haber sido purificados –Isaías, por ejemplo–, así como en quienes permanecen en Cristo.

Todo participa de Dios Padre, Aquél que verdaderamente es, conforme a Ex 3, 14: *Yo soy el que soy*. De otra parte, basándose en Rm 10, 6-8, Orígenes afirma que Cristo, en cuanto Logos de Dios, está en el corazón de todos, y que por su participación son racionales. Pero las criaturas racionales han sido creadas para que lleguen a estar ante *Aquel que es*, mediante dicho proceso de purificación y de perfección, y en virtud de la incesante obra de la Trinidad en favor de aquéllas. Pues sólo por la constante santificación del Espíritu Santo, pueden llegar a ser capaces de Dios.

El deseo de contemplar la vida santa y feliz, tras arduos combates, a través de dicho proceso de ascenso espiritual que conduce ante Dios, se identifica con la fe, pues tal deseo ha sido puesto por Dios mismo en el corazón de las criaturas racionales. Pero la decisión de éstas de acogerlo o no, o de entregarse a la corrupción y la negligencia, depende de su naturaleza, determinada por su capacidad para decidir entre el bien y el mal, inherente al libre albedrío.

Hacia el final del Libro I, Orígenes se refiere a las naturalezas racionales: los ángeles o potencias celestes y santas, los demonios o potencias contrarias y malignas, y los seres humanos, que permanecen en la lucha y el combate espiritual durante su vida mortal. Esto implica una instrucción y educación, capital en el proceso de ascenso espiritual. Por eso, para Orígenes los ángeles son los racionales que educan; los seres humanos, los racionales que son educados; y los demonios, los racionales que se oponen a la educación.

El Libro II trata acerca del mundo, la humanación del Salvador, el Espíritu Santo y la Resurrección.

Dios, el Padre de todo, en virtud de su Logos, Sabiduría y Potencia, que son Cristo, conduce los movimientos e impulsos de los racionales a la unidad, a fin de que el mundo no se disgregue debido a la diversidad que implica su ejercicio del libre albedrío. Dicha Potencia sujeta y contiene la diversidad del mundo, y por eso es única. No obstante, en vistas a la salvación, Dios ha conducido con su providencia esa diversidad de movimientos e impulsos de los racionales, respetando su libre albedrío, encauzándolos como lucha y combate espiritual en la escena que distingue entre ángeles, seres humanos y demonios.

La cuestión relativa al Hijo, en cuanto a su humanidad y encarnación, apunta a la relación entre la precariedad, la fragilidad, las limitaciones propiamente humanas en el conocimiento de lo divino, la fe y lo invisible. Dadas esas limitaciones, Orígenes ha considerado la naturaleza divina, tanto a partir del examen de las obras de Dios como

de su admiración por las criaturas visibles. Mientras que la fe le ha permitido contemplar las criaturas invisibles y celestiales. En este punto de su investigación, aborda al Mediador entre dichas criaturas y Dios, si bien Cristo, que es Logos, Sabiduría y Verdad, sólo ha sido conocido por el Padre.

En efecto, la humanación del Salvador, relativa al Hijo considerado en cuanto a su humanidad y encarnación, supera toda capacidad intelectual humana. De ahí que Orígenes recurra al contenido de la regla de la fe, “proponiendo más intuiciones que sentencias evidentes” (*Prin* II. 6. 2.). Éstas se enfocan en la unión del alma de Cristo con el Unigénito Hijo de Dios, que es Sabiduría, Logos, Verdad y Luz verdadera, e Imagen invisible del Dios invisible.

En este contexto, el Espíritu Santo es tratado desde el punto de vista de la participación que las criaturas racionales pudieran tener de su don. Al comienzo, el don del Espíritu Santo, enfocado en la comprensión espiritual de la ley, era concedido a los profetas y a unos pocos por la gracia de Dios. Pero, con la ascensión de Cristo a los cielos, muchos creyentes han puesto de relieve la coherencia de la comprensión espiritual, más allá de la comprensión literal o corporal de las Escrituras.

En el marco de dicho entendimiento relacional del Espíritu Santo, su designación como “Paráclito” se refiere a la consolación y la alegría del corazón, en virtud de la gracia concedida por Dios a quienes, habiendo merecido participar del Espíritu Santo, hayan llegado a conocer los inefables misterios de Dios. Tal participación supone

adherir al Logos y la Sabiduría de Dios, a fin de acceder al conocimiento de las causas de las cosas y del acontecer, reservado para la escatología.

El juicio futuro, relativo al libre albedrío y las acciones de las criaturas, también era parte de la regla de la fe. Pero, para los destinatarios de este tratado, griegos cultos, la fe de los simplones representaba una escatología inaceptable. La resurrección de la carne era comprendida por ellos de modo burdo, atribuyéndola a una fe de estúpidos. De ahí que Orígenes se proponga desarrollar una explicación razonada de la escatología, a partir de su interpretación de la imagen del grano de trigo que muere y se transforma, según 1 Co 15, 44. Así, en virtud de la Sabiduría, Dios creó las cosas visibles, depositando en éstas una doctrina (λόγος) y un conocimiento oculto de las cosas invisibles y celestiales. Por eso, insertó en la mente humana un amor y “un deseo propio y natural de conocer la verdad de Dios y de conocer las causas de las cosas” (*Prin* II. 11. 4.). Pero no se trata de un deseo inútil, pues ha sido recibido de Dios para ser colmado, no obstante, la insuficiencia y pequeñez de los conocimientos que pudieran adquirirse en la vida terrena, en contraste con la visión final.

En suma, el proceso de ascensión y purificación final del alma (ψυχή), a través de la revelación escatológica, corresponde al crecimiento de la naturaleza racional, cuyo horizonte es el conocimiento de las causas de las cosas, *cara a cara*.

El Libro III, conforme a la predicación eclesiástica, trata acerca del libre albedrío, en relación con la doctrina del justo juicio de Dios.

El término libre albedrío (αὐτεξούσιον), proveniente del estoicismo, connota “que depende de nosotros lo que es digno de alabanza y reproche” (*Prin* III. 1. 1.). En efecto, el animal racional cuenta con la capacidad de juzgar, que apunta a la distinción y la decisión entre lo bueno y lo malo. De ahí, el problema de si lo que viene de fuera determina o no la acción, y si puede o no ser respondido apelando a la imposibilidad de oponérsele cuando se ha presentado.

Según Orígenes, los seres humanos pueden cambiar. Asimismo, considera necesario tomar la razón como juez acerca del modo en que debe enfrentarse lo que viene de fuera. Pero su énfasis no está puesto en las acciones intramundanas, sino, más bien, en el problema de la salvación o la ruina. En este marco, el proceso de toma de conciencia del propio pecado, inherente a la conversión, apunta a la acción providencial de Dios, siempre respetuosa del libre albedrío. Esto supone un autoexamen, a fin de que la criatura racional tome conciencia de su propia debilidad, y reconozca que el beneficio recibido le fue concedido por Dios. La actitud contraria a ésta es el orgullo: la misma que causó la caída del diablo.

Ahora bien, Dios dispone de conocimientos inaccesibles para los racionales. En consecuencia, si bien la acción de Dios no es irracional, sí puede ser inescrutable. Sin embargo, su consideración del libre albedrío implica la propia participación de la criatura racional en su proceso de purificación.

Otra faceta propia del libre albedrío es la relativa al problema de la relación entre la acción divina y la colaboración (συνεργεία)

humana. Según esto, lo que se construye sin Dios, o no cuenta con su protección, se construye en vano: la voluntad humana no basta para alcanzar una determinada meta, ya que la realización de cualesquiera logros sólo es posible con la asistencia de Dios. De ahí que la cuestión acerca de las potencias contrarias o los demonios y su combate contra el género humano también se relacione con el libre albedrío, pues Orígenes pone de relieve la responsabilidad del pecador, en relación con su disposición a que su inteligencia sea poseída por dichas potencias contrarias, sin que surja en éste un impulso a resistirlas. Dios permite que la criatura humana sea tentada conforme a la magnitud de su fuerza. Sin embargo: “No es concedido por Dios que resistamos, sino que podamos resistir” (*Prin* III. 2. 2.). De lo contrario, tal lucha parecería ser vana.

Por otro lado, conforme a la regla de la fe, este mundo fue creado, tuvo un inicio y, debido a su corruptibilidad, se debe disolver, teniendo necesariamente un final. Así se opone a la tradición platónica, según la cual, el mundo es increado, ingenerado, incorruptible, eterno y sin fin. Orígenes distingue entre una *creación primaria*, correspondiente al mundo de las criaturas racionales dotadas de cuerpos sutiles, y una *creación secundaria*, correspondiente a *este mundo*, creado por Dios debido a la caída, en que los cuerpos se tornan espesos y sólidos. Pero en este mundo, entendido como lugar providencial, las criaturas racionales pueden liberarse de la corrupción derivada de su negligencia posibilitada por el libre albedrío.

La escatología y la soteriología de Orígenes se enfocan en la *encarnación de Cristo*. Dada la inminencia del final del mundo y la ruina definitiva de todo el género humano, y dado que tanto los conducidos, los seres humanos, como los conductores, los ángeles, estaban debilitados, entonces “el Unigénito Hijo de Dios, que era Logos y Sabiduría del Padre, cuando estaba ante el Padre, en aquella gloria que tuvo antes de que el mundo existiese, se vació a sí mismo y, tomando forma de esclavo, se hizo obediente hasta la muerte (...)” (*Prin* III. 5. 6.).

El Libro III concluye con la resurrección, que también era parte de la regla de la fe. Según Orígenes, el último enemigo, la muerte, será destruido, en el sentido de que deje de ser enemigo y deje de ser muerte, refiriéndose así a la ἀποκατάστασις o restitución universal. A través de dicho proceso, todo llegará a ser uno, como en el inicio, y Dios llegará a ser *todo en todos*, abarcando la sustancia corporal e, incluso, al diablo, en cuanto potencia dotada de libre albedrío.

En el Libro IV, y como culminación de sus elaboraciones anteriores, Orígenes justifica la divina inspiración de las Escrituras. Según Fernández, éste es el primer texto conservado del cristianismo antiguo que busca ofrecer una exposición teórica acerca de la naturaleza, inspiración e interpretación de éstas.

Para Orígenes, su principal propósito es fortalecer la fe con la razón. Y así, dado que las divinas Escrituras son inspiradas por la Trinidad, considera necesario proponer un método para leerlas y comprenderlas, a fin de evitar los errores que impiden descifrar su sentido espiritual. En efecto, éstas contienen verdades espirituales y misterios

inefables. Por eso, la comprensión de las Escrituras es un don del Espíritu Santo, cuya plenitud depende tanto de la gracia de Dios como de la fe y la oración.

Las Escrituras entrañan un sentido “delineado por los mismos oráculos” (*Prin* IV. 2. 4.). En consecuencia, la Biblia contiene, en sí misma, sus propios principios hermenéuticos. Así, Orígenes distingue tres niveles en la interpretación de las Escrituras: 1. Interpretación inmediata, sentido literal, carnal o según la carne. 2. Alma de las Escrituras. 3. Sentido espiritual, cuyo foco son aquellos misterios descritos en éstas mediante figuras y formas alegóricas gracias a la revelación de Dios, si bien incluso ese sentido más profundo es apenas “sombra de los bienes futuros” (*Prin* IV. 2. 4.). Orígenes también denomina dichos tres niveles como “histórico”, “moral” y “místico”, respectivamente, los cuales corresponden, por analogía, a la composición humana de cuerpo, alma y espíritu. Pero no siempre se ciñe a esta estructura tripartita, sino que ésta se aboca a dos niveles: el literal y varios sentidos espirituales.

No obstante, para Orígenes, el sentido espiritual de las Escrituras es el más importante, debido a su propósito salvífico. De ahí, su proposición de un criterio para discernir entre lo literal y lo espiritual, según el cual, el auténtico significado de las Escrituras no puede ser irracional. Tal criterio consiste en interpretar alegóricamente aquellos pasajes de las Escrituras considerados absurdos o imposibles, así como aquellas fórmulas de la regla de la fe, cuyo sentido es poco claro.

Por último, Fernández señala un aspecto capital en la obra de Orígenes, relativo a la tensión y relaciones entre razón, conocimiento y fe; a saber, la integración de los caracteres filosófico, espiritual y religioso, los cuales se muestran indisociables en *Sobre los principios*. La comprensión espiritual de las Escrituras, su desciframiento, supone un riguroso trabajo intelectual del lector. Pero éste no es condición suficiente. En último término, aquella sólo es posible en virtud de la acción del Logos y del Espíritu invocados a través de la oración, dado que los misterios divinos son inefables, y acceder a éstos depende, en último término, de la gracia de Dios.

Lucy Oporto Valencia

Escritora

Doctoranda en filosofía, PUCV