

ORÍGENES

SOBRE
LOS PRINCIPIOS

Introducción, texto crítico, traducción y notas de
Samuel FERNÁNDEZ

Prefacio de
Manlio SIMONETTI

*A mis queridos padres,
Cristián y Patricia.*

Reservados todos los derechos. La reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, sin la autorización escrita de los propietarios del *copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

© Samuel Fernández

© 2015, Editorial Ciudad Nueva
José Picón, 28 - 28028 Madrid (España)
www.ciudadnueva.com

ISBN: 978-84-9715-317-1

Dep. Legal: M-5656-2015

Printed in Spain - Impreso en España

Imprime: Afanías Industrias Gráficas - Alcorcón (Madrid)

PREFACIO

Creo que difícilmente se pueda encontrar otra obra literaria que haya suscitado tantos problemas y propuesto tantas dificultades como ha propuesto y suscitado el *de principiis* (PA) de Orígenes, desde la antigüedad hasta hoy. En el ámbito de la inmensa producción literaria de Orígenes el PA no solo es una de las poquísimas obras que no están dedicadas *ex professo* a la interpretación de la Escritura, sino que también es la única, de acuerdo a lo que sabemos, en que Orígenes tuvo la intención de fijar por escrito, de manera aceptablemente orgánica, los puntos principales de su reflexión doctrinal, en ámbito teológico, cosmológico y escatológico; y la estructura de la obra, tal como hoy la leemos, anómala desde diversas perspectivas, que no es simplemente reducible a «dos grandes ciclos de enseñanza» (p. 34), nos hace comprender que su elaboración en ningún caso pudo haber sido simple y lineal. Sabemos bien cuántas vicisitudes tuvo que enfrentar el PA inmediatamente después de su difusión más allá del restringido ámbito del *entourage* de Orígenes; entre ellas, la acusación presentada nada menos que al obispo de Roma, Fabián, a propósito de lo que en el PA se leía sobre el destino final del diablo, lo que obligó al autor a una incómoda defensa. La novedosa propuesta doctrinal y cultural de Orígenes, una vez conocida más allá del ambiente alejandrino, provocó, entre el final del siglo III y el inicio del IV, junto con fervientes adhesiones también, y sobre todo, una violenta oposición, especialmente en los ambientes orientales, culturalmente bien lejanos del medio alejandrino. Con Eustacio de Antioquía, la oposición iba más allá del ámbito doctrinal, arremetiendo contra la *ratio interpretandi* de la Escritura, fundamento de la cultura cristiana; y dado que sobre este tema Orígenes había propuesto, en el IV libro del PA, un verdadero tratado de hermenéutica bíblica, el primero del que tenemos noticias en ámbito cristiano, también bajo este aspecto la obra hubo de situarse en el ojo del ciclón. Luego, cuando hacia el final del siglo IV la polémica origeniana, por obra de Epifanio de Salamina, se consolidó en

ámbito doctrinal, las críticas se concentraron en esta obra, con una furia solo comparable a su superficialidad, y de ella fueron extraídas las proposiciones que sostenidamente incidieron en la condena oficial de la Iglesia.

Un momento fundamental de esta historia, destinado a prolongarse por varios siglos, fue cuando Rufino de Aquilea, ferviente admirador de Orígenes, después de una estadía de muchos años en Palestina, consideró oportuno regresar a Occidente —estamos al final del siglo IV—, y en Roma tradujo el PA al latín, lo que significó la expansión de la polémica al Occidente. Imprudentemente Rufino involucró a Jerónimo, que a su vez tradujo nuevamente el PA al latín. En efecto, Rufino había clarificado, en el prefacio que antecede a la traducción, que él había modificado en sentido ortodoxo algunos pasajes de la obra que podían aparecer poco armónicos con la ortodoxia de fines del siglo IV, declarando que se había inspirado, en esa práctica, en la manera con que Jerónimo había traducido anteriormente algunas homilías origenianas. La violentísima reacción del susceptible eremita se concretó, entre otras cosas, en una nueva traducción del PA, pregonadamente fiel al original, de manera que resaltaran los errores doctrinales. El hecho de que de las dos traducciones haya sobrevivido la de Rufino, mientras la de Jerónimo desapareció, nos hace comprender que la traducción jeronimiana a tal punto debió de aparecer tendenciosa en sentido antiorigeniano que las personas que entonces se interesaron en la polémica, obviamente de buen nivel cultural y capaces de un juicio autónomo, prefirieron privilegiar, entre las dos traducciones, la rufiniana. Por otra parte, una serie de pasajes de la traducción jeronimiana, de particular significado doctrinal, nos ha llegado por medio de la carta 124, en la que, respondiendo a su amigo Avito que le había pedido clarificaciones sobre este problema, Jerónimo transmitió esta serie de pasajes junto con una noticia de carácter general acerca de la obra. El PA, a causa de las repetidas condenas infligidas a la memoria de Orígenes en Oriente, que culminaron en la del concilio ecuménico constantinopolitano del 553, se perdió en su original griego. Han sobrevivido, para nuestra fortuna, una serie de pasajes doctrinalmente significativos, extraídos, en función de la condena, a petición del emperador Justiniano, dos largos textos, tomados respectivamente de los libros III y IV del PA, por el hecho que fueron transcritos en la *Philokalia*, una antología de escritos origenianos compuesta

en ambiente capadocio en la segunda mitad del siglo IV, y algún otro resto de difícil y de controvertida valoración.

Nos hemos tenido que extender acerca de estas cuestiones preliminares para que el lector esté inmediatamente advertido de la gravedad de los problemas que debe enfrentar el estudioso de nuestros días que se dispone a la ardua tarea de preparar la edición crítica del PA. Las dificultades son de dos géneros. En primer lugar, el editor tiene que trabajar con una traducción latina transmitida por un buen número de manuscritos, que ha de ser complementada con el aporte de una tradición indirecta particularmente amplia, cuya relación con la traducción rufiniana es muy problemática en muchos casos. En efecto, Jerónimo y Justiniano transmiten, por una parte, pasajes cuyo sentido diverge, a veces mucho, de aquel de la correspondiente traducción rufiniana y la relación entre ambas traducciones no siempre es clara; y, por otra, pasajes que Rufino omitió en su versión y cuya ubicación en el contexto de su traducción no es siempre fácil. Además, el editor, enfrentando una traducción que, a pesar de que no lo es, se presenta como completa y con una tradición indirecta amplia y, donde no se trata de la *Philokalia*, de Jerónimo o de Justiniano, de una valoración todavía más difícil, debe encontrar la forma de presentar todo este material de la manera más completa y clara posible, y en esta labor no siempre puede eximirse de tomar posición respecto del valor de los textos de que se ocupa. De por sí, no es tarea del editor, una vez presentado de la mejor forma posible todo el material a su disposición, evaluarlo también respecto de la atendibilidad histórica de los contenidos del texto que propone, pero en el caso del PA, dada las complejas vicisitudes de la transmisión del texto y el lamentable estado en que hoy lo conocemos, el editor en muchos casos no puede prescindir de tal evaluación, si bien solo de modo implícito cuando decide acoger en el texto un pasaje de tradición indirecta.

Para adentrarnos en este punto, al centro de la disputa está la valoración que se debe dar a la traducción de Rufino, que su propio autor ha presentado como adaptada, y por ello no siempre fiel. Entre la mitad del siglo XIX y las primeras dos décadas del XX, ha prevalecido, en el ámbito de los estudiosos, la negativa convicción de que Rufino habría modificado el texto origeniano hasta el punto de tergiversarlo completamente cuando abordaba las cuestiones más delicadas y debatidas. En tal contexto crítico vio la

luz (1913) la edición del PA, fundamental para la colección a la cual pertenece (GCS), a cargo de Paul Koetschau, que utilizó el amplísimo material recogido por él, con la convicción de que Rufino había alterado profundamente el texto original, y lo editó sobre la base de esta convicción. De aquí derivó una doble consecuencia negativa. Por un lado, en los casos de divergencia entre Rufino de una parte y Jerónimo y Justiniano de la otra, Koetschau dio la razón de modo casi sistemático a la tradición indirecta, que por otra parte, dado su carácter tendencioso, ha de ser valorada caso a caso. Y por otro lado, convencido de que Rufino había realizado numerosas omisiones del original, no conforme con las integraciones accesibles en la documentación proporcionada por Jerónimo y Justiniano, recurrió, para sanar presuntas lagunas, a textos muy desiguales, desde los anatematismos del 553 a escritos de Gregorio de Nisa, al *de sectis* del Ps. Leoncio, e incluso a otros. Cuando, en años más recientes, se impuso la opinión de que Rufino había efectivamente modificado el texto original, pero mucho menos de lo que Koetschau y otros habían supuesto, como consecuencia se comprendió que el criterio que había presidido la constitución del texto origeniano propuesta por Koetschau debía ser rechazado. Por otra parte, la recopilación del material sobre la que había fundado su edición constituye hasta ahora el punto de partida desde el cual todo editor debe comenzar su trabajo, aun si la valoración que le dé debe ser bien distinta de la de Koetschau.

Todo esto lo ha tenido en cuenta S. Fernández para la preparación de una nueva edición del texto, provista de una traducción española y de una adecuada anotación. La edición de la versión de Rufino está fundada sobre nuevas colaciones de los manuscritos, enriquecidos, respecto a los colacionados por Koetschau, por un importante testimonio, y el mismo atento cuidado ha sido dedicado a la tradición manuscrita de los dos amplios fragmentos de la *Philokalia*. La traducción en lengua española es muy bienvenida, dado que la traducción del PA realizada por Rius-Camps es en lengua catalana, destinada por ello mismo a una circulación muy restringida. Pero el PA, dado el penoso estado en el que nos ha llegado, no puede ser leído, ya sea en el texto como en la traducción, como habitualmente se hace con cualquier otro libro: en nuestro caso el lector debe continuamente orientarse en la comparación entre la traducción rufiniana y la tradición indirecta, y no lo puede hacer sino con el auxilio de una adecuada dotación

de notas. En esta nueva edición las notas responden de la mejor forma a la difícil tarea que les es confiada, en el sentido que el nuevo editor ha logrado ofrecer al lector, entre el texto y las notas, un cuadro de la situación textual a la vez completo y claro, sin gravarlo ni complicarlo con sobreabundancia de notas. Insisto sobre este punto, porque sé bien, por experiencia absolutamente directa, lo difícil que es orientarse en la continua confrontación entre la traducción latina y la tradición indirecta del PA. Sin exceder en la cantidad, las notas se presentan adecuadas a la doble finalidad de clarificar los términos de esta confrontación y, mediante una hábil selección de pasajes paralelos, entrar en el fondo de un contenido de siempre difícil comprensión y, a veces, en el estado que nos ha llegado, casi incomprensible. Valiéndose también de la utilización de diversos caracteres tipográficos y de una cuidadosa disposición gráfica del conjunto del material, Fernández lo presenta con una claridad que facilita mucho su legibilidad y comprensión. De la introducción, que con nitidez y concisión expone todos los aspectos de la compleja problemática que propone el PA al que lo estudia o a quien simplemente lo lee, se debe destacar de manera particular el cuidado con que es indagada la complicada materia relativa a los diversos títulos que, ya sea en la tradición latina como en la tradición indirecta, distribuyen las distintas secciones en que se reparte el texto del PA.

Samuel Fernández ha dedicado largos años a la elaboración de su edición, y, a la luz de lo que ahora leemos, podemos considerar que ellos han sido bien gastados.

Manlio Simonetti
Roma, enero de 2015

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Manuscritos y versiones de la traducción latina de Rufino

A	Augiensis 160. Siglo X.
W	Guelferbytanus 4141 (Weissenburger 57). Siglo IX.
B	Bambergensis Msc. Patr. 113 (B IV 27). Siglo XI.
C	Casinensis 343. Siglo X-XI.
G	Sangermanensis 12125. Siglo IX.
<i>Ian</i>	Ps.-Augustini <i>De incarnatione et deitate Christi ad Ianuarium</i>
M	Metensis 225. Siglo X.
Ab	Abricensis 66. Siglo XIII.
S	Sorbonicus 16322. Siglo XIII.
<i>Sc</i>	Iohannis Scotti seu Eriugenae <i>Periphyseon</i>
P	Parisinus lat. 10593. Siglo VI.
Pa	Pamphili <i>Apologia pro Origene</i>

ω	consensus A W B C G M Ab S
α	consensus A W B C
β	consensus B C
δ	consensus A W
γ	consensus G M Ab S
μ	consensus G M
σ	consensus Ab S

Manuscritos griegos

B	Venetus Marcianus gr. 47. Siglo XI.
A	Patmiacus gr. 270. Siglo X.
C	Parisinus suppl. gr. 615. Siglo XIII.
E	Venetus Marcianus gr. 47. Siglo XIV.
Cat	J.A. CRAMER, <i>Catena Graecorum Patrum in NT</i> (Codex Monacensis 412). Tomus IV (Oxford 1844).
Pap	Amsterdamer Papyrus Inv. Nr. 194. Siglo III.IV

Abreviaciones del aparato crítico

ac	ante correctionem
add.	addidit, addiderunt
codd.	codices
con.	coniecit, coniecerunt
corr.	correxerunt, correxerunt
dub.	dubitanter
edd.	editores
mg	in margine
om.	omisit, omiserunt
pc	post correctionem
ras	in rasura
secl.	seclutit, seclutuerunt
transp.	transposuit, transposuerunt

Editores y ediciones

Amacker	R. AMACKER - É. JUNOD, <i>Pamphile et Eusèbe de Césarée Apologie pour Origène</i> (SCh) Paris 2002.
Del	Ch. DELARUE, <i>Origenis opera omnia</i> , Paris 1733.
Dorfbauer	PSEUDO-AUGUSTINUS, <i>De incarnatione et deitate Christi ad Ianuarium</i> (CSEL) Wien 2011.
Goe	H. GÖRGEMANN-H. KARPP, <i>Origenes vier Bücher von den Prinzipien</i> , Darmstadt 1976.
Hilberg	I. HILBERG, <i>Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae</i> (CSEL) Wien 1918.
Hyer	C. HYEROTHEUS [Costanzio Gerosio], <i>Sublimis Origenis opus Periarcho seu de Principiis</i> , Venezia 1512.
Kl	E. KLOSTERMANN
Koe	P. KOETSCHAU, <i>Origenes Werke V. De principiis</i> (GCS) Leipzig 1913.
Merl	J. MERLIN, <i>Operum Origenis Adamantii</i> , t. IV, Paris 1512.
Red	E.R. REDEPENNING, <i>Origenes. De principiis</i> , Lipsiae 1836.
Rius	J. RIUS-CAMPS, <i>Origenes. Tractat dels Principis</i> , Barcelona 1998.
Rob	J.A. ROBINSON, <i>The Philocalia of Origen</i> , Cambridge 1893.
Schwartz	E. SCHWARTZ, <i>Acta conciliorum oecumenicorum</i> III, Berlin 1934.
Sim	H. CROUZEL-M. SIMONETTI, <i>Origène. Traité des Principes</i> (SCh) Paris 1978-1984.
Simonetti	M. SIMONETTI, <i>Tyrannii Rufini Opera</i> (CCL XX), Turnholti 1961.
Tarin	Io. TARINUS, <i>Origenis Philocalia</i> , Paris 1619.

Otras siglas

AW	Athanasius Werke, H.G. OPITZ <i>et al.</i> , Berlin.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.
BCG	Biblioteca Clásica Gredos. Madrid.
BLE	Bulletin de Littérature Ecclésiastique. Paris.
BP	Biblioteca de Patrística. Madrid.
CCL	Corpus christianorum series latina. Turnholti.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien.
DO	A. MONACI CASTAGNO (ed.), <i>Orígenes. Diccionario: la cultura, el pensamiento, las obras</i> , Burgos 2003.
DPAC	<i>Diccionario Patrístico y de Antigüedad Cristiana</i> (Madrid 1992).
FuP	Fuentes Patrísticas. Madrid.
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin.
HE	Historia Ecclesiastica
mod.	traducción modificada.
PL	Patrologia Latina. Cursus completus. Paris.
PG	Patrologia Graeca. Cursus completus. Paris.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart.
SCh	Sources Chrétiennes. Paris.
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta, J. AB ARNIM, Stuttgart 1964.
trad.	traducción.
VC	Vigiliae Christianae. Amsterdam - Leiden.
WHO	J.A. MCGUCKIN (ed.), <i>The Westminster Handbook to Origen</i> , Louisville 2004.

* Para las obras de Orígenes, se utilizan las siglas de A. MONACI CASTAGNO (ed.), *Orígenes. Diccionario: la cultura, el pensamiento, las obras*, Burgos 2003; para Filón, las de J.P. MARTÍN (ed.), *Filón de Alejandría. Obras completas*, Madrid 2009; para las demás obras antiguas, se utiliza el título en latín y las siglas convencionales.

INTRODUCCIÓN

Pensar la fe cristiana, sin duda, implica riesgos, porque puede conducir a afirmar errores; pero renunciar a pensar la fe es ya, en sí mismo, un grave error. El Περὶ ἀρχῶν, de acuerdo a la documentación disponible, es el primer intento formal de elaborar, desde la fe cristiana, una respuesta completa y coherente a las grandes preguntas del ser humano. Estructurar una síntesis armónica, racionalmente responsable, en un ambiente que veía al cristianismo como «una creencia irracional» (ἄλογος πίστις) era una tarea muy necesaria y, a la vez, muy difícil; y esta labor fue asumida por Orígenes con tanta genialidad, libertad y honestidad intelectual, y en un período tan temprano del desarrollo de la teología, que el Περὶ ἀρχῶν ha llegado a ser la obra origeniana más controvertida, y su autor, posiblemente, el escritor cristiano más discutido. De hecho, desde el siglo III, nunca ha dejado de ser leído, discutido y contestado, y siempre, hasta hoy, ha tenido férreos partidarios y tenaces detractores.

El tratado *Sobre los principios* se preocupa más de plantear los problemas teológicos que de fijar definiciones; por eso a veces su valor radica más en el camino que recorre (*método*) que en su contenido. Para Orígenes, la investigación teológica no busca cerrar los problemas, porque la Palabra de Dios es inagotable, y porque la auténtica investigación es un ejercicio espiritual que tiene su fin en sí mismo: el que investiga progresa en su comunión con la Palabra personal de Dios. Por ello, el maestro alejandrino no restringe sus preguntas; y más que transmitir sus propias soluciones quiere impulsar a sus auditores y lectores a recorrer el camino personal de la búsqueda de Cristo, Sabiduría y Verdad; así se entiende que incluso frente a decisivos dilemas deje la decisión al lector: «lector inquirat». Esta valentía para pensar –y para dejar pensar– nace de una convicción fundamental de fe muy presente en el doctor alejandrino: todos los elementos de la predicación evangélica, si son comprendidos con profundidad, pueden ser organizados en un conjunto coherente. Orígenes se atreve a pre-

guntar sin límites, porque tiene la convicción de la honda armonía entre la razón humana (λόγος) y la Palabra revelada (Λόγος). De este modo, nada arbitrario puede haber en Dios: lo que se ve como absurdo (ἄλογος), ya sea en la Escritura o en la historia de la salvación (la única historia), solo puede ser aparentemente absurdo y provisoriamente absurdo, porque la armonía del Logos siempre resplandece en lo profundo y siempre triunfa en lo definitivo.

Esta convicción origeniana de la coherencia de la fe permite que el Περὶ ἀρχῶν sea una obra sistemática en el más adecuado sentido de la palabra. No es una obra exegética que se concentre en comentar un texto bíblico determinado. No es una obra ocasional que responda a una situación puntual. Tampoco es una de las tantas obras polémicas que buscan refutar un error particular, y que son tan propensas a las afirmaciones unilaterales. El *De principiis* tiene un horizonte más amplio porque fue elaborado en contraste con tendencias contrapuestas: sus interlocutores son griegos ilustrados, cristianos simples, gnósticos, judeocristianos, monarquianos, judíos helenizados y marcionitas. Frente a ellos busca afirmar de modo simultáneo y de manera intelectualmente responsable doctrinas en tensión, tales como la novedad de Jesús (NT) y su continuidad con Moisés (AT); la justicia de Dios y su bondad; la libertad humana y la providencia divina; la prioridad del Padre y su igualdad con el Hijo, es decir, su mutua distinción y su unidad; entre otras. Su solución no fue transformar la tensión en antítesis (como hizo Marción) o la de negar una parte del problema (como los ebionitas o docetistas). Su propuesta, por medio de una síntesis dinámica y tensa, siempre buscó salvar la totalidad. Por eso el Περὶ ἀρχῶν es una obra sistemática, pues intenta ofrecer una visión del conjunto (σύνστημα) de toda la realidad a la luz de la fe que sea capaz de integrarse en la reflexión filosófica contemporánea. Es una nueva manera de hacer teología que fija las condiciones de la investigación teológica posterior. Así, Orígenes contribuyó mucho a superar el principal obstáculo para la difusión del cristianismo: el persistente prejuicio de que la fe cristiana era solo para fanáticos e ignorantes, y que para creer era necesario abandonar la razón.

El Περὶ ἀρχῶν buscó integrar el pensamiento cristiano en la tradición de la filosofía griega (Simonetti). Para algunos, esto permitió ganar el mundo antiguo para la Iglesia (Harnack), mientras, para otros, esto significó una deformación del cristianismo (Ivánka). De todos modos, ninguno de los grandes ha logrado

sustraerse de la atracción (Balthasar) de este genio del cristianismo (Daniélou) que, por motivaciones apostólicas (Crouzel), llegó a provocar, en la historia del pensamiento cristiano, un cambio irreversible (Benedicto XVI).

I. ORÍGENES Y EL ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ

1. BOSQUEJO DE UNA BIOGRAFÍA DE ORÍGENES

De la mayoría de los autores cristianos del período preniceno casi no poseemos datos biográficos. Sin embargo, gracias a Pánfilo, a Eusebio y a otras fuentes, poseemos una rica información acerca de la vida de Orígenes¹. En este caso, la dificultad no radica en la escasez de fuentes, sino en su interpretación.

La fuente más directa para reconstruir la vida de Orígenes son, naturalmente, sus propias obras: estos escritos son muy útiles para establecer la cronología relativa de sus obras, pese a que contienen pocos datos biográficos². De este modo, la mayor parte de los datos sobre su vida proviene del libro VI de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, quien contaba con muchos escritos origenianos que no han llegado hasta nosotros, entre ellos más de un centenar de cartas (*HE*, VI,36,3-4). Otros datos proceden de la *Apología en favor de Orígenes*, de Pánfilo (solo se conserva la traducción latina del primer tomo y la descripción de Focio, *Bibliotheca*, codex 118) y de otras fuentes menores, como las cartas de Jerónimo, el codex 117 de la *Bibliotheca* de Focio, el *Discurso de agradecimiento* atribuido a Gregorio (Teodoro)³, Paladio, Epifanio y Porfirio⁴. Si bien las fuentes son abundantes, no hay acuerdo en

1. Si comparamos las fuentes acerca de su vida con las de cualquier otro autor cristiano de la misma época, tal vez solo Cipriano lo supera.

2. Este aspecto de los escritos ha sido recientemente estudiado por L. PERRONE, *Origen's «Confessions». Recovering the Traces of a Self-Portrait*, en *Studia Patristica* 56, Oxford 2013, pp. 3-27; ÍD., *Origenes pro domo sua. Self-quotations and the (Re)construction of a Literary Oeuvre*, en S. KACZMAREK - H. PIETRAS (eds.), *Origeniana Decima*, Leuven 2011, pp. 3-38.

3. Cf. GREGORIO TAUMATURGO, *Elogio del maestro cristiano* (BPα 10); P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977, pp. 183-197.

4. Cf. PALADIO, *Historia Lausiaca*, 63; EPIFANIO, *Panarion*, 64 (en especial, 64,1-3); PORFIRIO, *apud* EUSEBIO, *HE*, VI,19,1-10.

su interpretación, en especial en lo que se refiere al libro VI de la *HE* de Eusebio: el problema radica en la dificultad para distinguir los datos históricos de los desarrollos «hagiográficos» contenidos en la misma narración. Mientras Pierre Nautin ha realizado una severa crítica a Eusebio y a las demás fuentes⁵, Henri Crouzel sigue mucho más de cerca los datos ofrecidos por Eusebio⁶. Enrico Norelli propone un balance equilibrado, que ha sido útil para la redacción de estas páginas⁷.

a. Infancia y formación

El padre de Orígenes se llamaba Leónides y fue decapitado en torno al año 202, durante la persecución de Septimio Severo (*HE*, VI,1; VI,2,2). El joven Orígenes intentó compartir el martirio de su padre y solo una maniobra de su madre logró evitarlo (*codex* 118; *HE*, VI,2,3-6). «Cuando su padre murió mártir, quedó solo con su madre y seis hermanos más pequeños, cuando aún no contaba con más de diecisiete años» (*HE*, VI,2,12). De estos datos se deduce que Orígenes debió de nacer entre el año 185 y el 186. El martirio implicaba la confiscación de los bienes paternos, por ello, desde muy joven tuvo que hacer clases para sustentar a su familia (*HE*, VI,2,15). Por estos años, fue recibido en la casa de una señora cristiana riquísima que también había acogido a un tal Pablo, posiblemente un gnóstico, lo que muestra que, en ese tiempo, los límites de la ortodoxia estaban poco definidos (*HE*, VI,2,13-14).

b. Actividad en Alejandría

Cuando tenía unos dieciocho años, como a causa de la persecución nadie se dedicaba a la instrucción catequética, Orígenes co-

5. Cf. P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, pp. 31-224.

6. Cf. H. CROUZEL, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, Madrid 1998, pp. 5-56, en especial, p. 6.

7. Cf. E. NORELLI, «Orígenes (vida y obras)», en DO, pp. 617-627. Además, A. MONACI CASTAGNO (ed.), *La biografia di Origene. Fra storia e agiografia*, Villa Verucchio 2004; Ch. MARKSCHIES, *Orígenes. Leben - Werk - Theologie - Wirkung*, en *ÍD.*, *Orígenes und seine Erbe. Gesammelte Studien*, Berlin 2007, pp. 1-14; J.A. MCGUCKIN, *The Life of Origen*, en WHO, pp. 1-23; R.E. HEINE, *Origen. Scholarship in the Service of the Church*, Oxford 2010; A. FÜRST, *Orígenes*, en RAC 26 (2014) pp. 460-567 (sobre la biografía de Orígenes, cf. pp. 462-469); A.P. URBANO, *Difficulties in Writing a Life of Origen (sub praelum)*.

menzó a explicar la Palabra de Dios a algunos gentiles que acudían a él (*HE*, VI,3,1-3), y durante el gobierno de Aquila (206-210) asistió en el martirio a algunos de sus discípulos (*HE*, VI,3,3-4). Posiblemente, después de esta persecución, para dedicarse exclusivamente a las ciencias divinas, abandonó la enseñanza de la gramática y vendió sus libros profanos (*HE*, VI,3,8-9). A este período de juventud pertenece el relato de su autocastración (*HE*, VI,8,1-6) que Eusebio presenta como un hecho que, posiblemente, conoció por medio de las acusaciones del obispo de Alejandría; Epifanio, por su parte, refiere este episodio como algo que «se dice» (φασί) y afirma: «No he dado mucho crédito a este exceso» (*Panarion*, 64,1,11). Una vez que concluyó la persecución, Demetrio, el obispo de Alejandría, confirmó a Orígenes como encargado de la escuela catequética (*HE*, VI,3,8). En estos tiempos debieron de verificarse sus contactos académicos con Ammonio Saccas, Panteno y Porfirio, como lo afirma una carta de Orígenes y otra de Porfirio (*HE*, VI,19,4.8.13)⁸. Según Focio, fue discípulo de Clemente (*codex* 118). A esta etapa debe de pertenecer un primer *Comentario al Cantar* (*Phil* VII,7; Jerónimo, *Ep.*, 33,4).

En torno al año 215, durante el episcopado de Zeferino (antes del 217), visitó Roma, «deseando ver la antiquísima iglesia de los romanos» (*HE*, VI,14,10). De regreso en Alejandría, gracias a Orígenes, fue reconducido a la ortodoxia eclesiástica Ambrosio, un hombre muy rico, un valentiniano, según Eusebio, o marcionita o sabeliano, según Epifanio (*Clo* V,8; *HE*, VI,18,1; *Panarion*, 64,3,1). Ambrosio no solo financió la actividad literaria de Orígenes, poniendo a su disposición taquígrafos, copistas y calígrafas, sino que también la impulsó de modo muy insistente, al punto de que Orígenes se quejó de que Ambrosio lo hacía trabajar en exceso y lo llegó a comparar con los capataces del Faraón⁹. Durante el reinado de Septimio Severo, es decir, a partir del 222, se pueden ubicar su viaje a Arabia, por petición del gobernador (*HE*,

8. La identidad entre el Orígenes cristiano mencionado por Porfirio en el fr. referido por Eusebio (*HE*, VI,19,6-7) y el Orígenes neoplatónico, mencionado también por Porfirio y Longino (*Vita Plotini*, 3; 14; 20), tiene partidarios y detractores, cf. S. LILLA, *Orígenes Neoplatónico*, DPAC II, pp. 1616-1617; P.F. BEATRICE, *Porphyry's Judgment on Origen*, en R.J. DALY (ed.), *Origeniana Quinta*, Leuven 1992, pp. 351-367.

9. Cf. *HE*, VI,23,1-2; *Clo* V,1; Suidas, vox Ὠριγέννης. Este último texto está editado y comentado en P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*, Paris 1961, pp. 250-251.

VI,19,15) y la redacción de las siguientes obras: la primera versión de las *Hexaplas*; *CSal* del 1 al 25; *Res*; *CLam*; *CGn* I-VIII; *CIO* I-V; *Strom*; *Prin* (*HE*, VI,24,1-3) y el *Diálogo con Cándido* (Jerónimo, *Ep.*, 33,4).

A causa del desarrollo de la escuela catequética, la enseñanza elemental fue confiada a Heraclas, y Orígenes se reservó la enseñanza superior (*HE*, VI,15; cf. VI,26). Este cambio pudo ser también una maniobra de Demetrio para limitar la influencia del maestro. E. Norelli sugiere que el *De principiis* reflejaría este tipo de enseñanza superior¹⁰. En torno al año 230, surgió un severo conflicto (πόλεμος) en Alejandría (¿a causa de la difusión del *De principiis*?)¹¹. Este conflicto impulsó a Orígenes a salir ocultamente de la ciudad para permanecer algún tiempo en Palestina (*HE*, VI,19,16)¹². Allí, por petición de los obispos Alejandro de Jerusalén y Teoctisto de Cesarea, explicó públicamente la Palabra de Dios, siendo laico, lo que provocó la protesta de su obispo Demetrio (*HE*, VI,19,15-17). Posteriormente, por insistencia de Demetrio, regresó a sus actividades habituales en Alejandría (*HE*, VI,19,19). En torno al año 231, Orígenes fue llamado a Antioquía, por Julia Mamaea, la madre del emperador Alejandro Severo (*HE*, VI,21,3-4). Poco tiempo después de su regreso, debió partir a Grecia por asuntos eclesíasticos, y en su paso por Palestina, fue ordenado presbítero por Teoctisto de Cesarea (*HE*, VI,23,4). «Por esto —refiere Focio— en Demetrio se cambia el afecto en odio, y las alabanzas en reproches, y reúne un sínodo contra Orígenes» (*codex* 118). Este sínodo declaró inválida su ordenación (*HE*, VI,8,4-5) y logró la ratificación de esta decisión «en todo el orbe», incluido Ponciano, obispo de Roma, con la excepción de Palestina, Arabia, Fenicia y Acaya (Jerónimo, *Ep.*, 33,5). Según el testimonio de Pánfilo, el sínodo decretó que Orígenes fuera expulsado de Alejandría (*codex* 118). Es razonable situar estos acontecimientos en torno al año 232.

10. Cf. E. NORELLI, «Orígenes (vida y obras)», p. 622.

11. Cf. P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, pp. 366-367; 423-427.

12. H. CROUZEL, cambio, tiende a identificar este conflicto con la represión de Caracalla del año 215, cf. *Orígenes*, pp. 26-29.

c. Actividad en Cesarea de Palestina

A raíz de estos sucesos, Orígenes se instaló en Cesarea de Palestina (Cesarea Marítima) y allí continuó su enseñanza con toda autoridad, ya no solo en el ámbito de la escuela, sino también por medio de la predicación en la iglesia (*codex* 118; cf. *HE*, VI,27; *HLc* XVI). Al poco tiempo —puede ser en el año 233—, murió el obispo Demetrio, que fue sucedido por Heraclas, quien, a pesar de ser un antiguo alumno de Orígenes, mantuvo las decisiones de su antecesor. Es posible ubicar en estos años la llegada a Cesarea de Teodoro, el autor del *Discurso de agradecimiento*, que permaneció siete años con Orígenes (*Oratio panegyrica* I,3; cinco años según Eusebio: *HE*, VI,30). Este discurso, en su segunda parte, entrega interesantes datos acerca de la actividad académica de Orígenes. En Cesarea enfrentó la persecución de Maximino Tracio (235 al 238), durante la cual redactó *Exhortación al martirio* (*HE*, VI,28)¹³. En los años sucesivos, de relativa paz, habría que situar su participación en diversos sínodos doctrinales: uno contra el obispo Berilo, en Arabia, en el cual Orígenes «comprobó que no opinaba rectamente y, persuadiéndole con su razonamiento, le asentó en la verdad» (*HE*, VI,33,1) y otro frente a Heráclides, del cual se conservan sus actas (*Dial*; *HE*, VI,37). En torno al año 245 viajó a Atenas, donde concluyó el *CEz* y redactó los primeros cinco libros de *CCt* (*HE*, VI,32). Los conflictos doctrinales llevaron a Orígenes a escribir al papa Fabián (236-250) y a otros obispos para defender su ortodoxia¹⁴. Entre el 247 y el 248 Dionisio, también ex discípulo de Orígenes, sucede a Heraclas en la sede de Alejandría. A este período de permanencia en Palestina pertenecen además las siguientes obras: *CGn* IX-XIII; *CIO* VI-XXXII; *Orat*; *CIs*; *CEz* (inicio); *Comentario a los profetas menores*; *CSal*; *CProv*; *CRm*; *CITs*; *CMt*; *Pas* y entre el 248 y 249 debió de componer el *CC* en Cesarea. A este último período pertenecen las homilías sobre los Salmos del *Codex Monacensis* 314. Si bien Eusebio dice que solo después de los 60 años Orígenes permitió que se transcribieran sus homilías (*HE*, VI,36,1), tanto las alusiones recíprocas como la

13. En este período se podría ubicar el eventual viaje de Orígenes a Cesarea de Capadocia mencionado por Paladio (*Historia Lausiaca*, 64), pero tanto H. Crouzel como P. Nautin desconfían de esta noticia.

14. Cf. JERÓNIMO, *Ep.*, 84,10; *HE*, VI,36,4; SUIDAS, *ad loc.*

cantidad de homilías hace difícil pensar que todas ellas provengan solo de estos últimos años¹⁵.

d. Testimonio final y muerte

El año 250 comenzó la primera persecución sistemática contra los cristianos, impulsada por Decio, y Orígenes fue tratado con particular crueldad: «Cadenas y torturas... con sus pies estirados en el cepo... amenazado con el fuego, soportó con entereza muchos otros tormentos» (HE, VI,39,5). Eusebio menciona una carta de Dionisio, obispo de Alejandría, a Orígenes acerca del martirio, y Focio además de esta, recuerda una carta de condolencias del mismo Dionisio a Teoctisto de Cesarea por la muerte de Orígenes, lo que implicaría, naturalmente, la reconciliación con su Iglesia de origen (HE, VI,44,2; Focio, *codex* 232). Respecto del final de la vida de Orígenes, Focio refiere dos tradiciones: una que afirmaba que «terminó su vida con un ilustre martirio, en Cesarea, en tiempos de Decio», y la otra que sostenía que «permaneció vivo hasta Galo y Vulsiano, llegó a los 69 años de edad, y murió y fue sepultado en Tiro» (*codex* 118; cf. HE, VII,1; Jerónimo, *Ep.*, 84,7; *Vir. ill.*, 54). La segunda tradición parece ser la auténtica, porque tanto Eusebio como Focio conocieron cartas de Orígenes posteriores a la persecución de Decio.

2. LAS OBRAS DE ORÍGENES

Las obras de Orígenes son muy numerosas. Su incansable dedicación a la Escritura, los taquígrafos y copistas financiados por Ambrosio y su inspirado talento forjaron una amplísima producción literaria, tal vez la más amplia de la antigüedad.

a. Producción literaria de Orígenes

De acuerdo al testimonio de Rufino, el propio Epifanio habría afirmado que había leído 6.000 libros de Orígenes (*sex milia*

15. Cf. A. MONACI CASTAGNO, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987; A. GRAPPONE, *Annotazioni sulla cronologia delle omelie di Origene*, en *Augustinianum* 41 (2001) pp. 27-58.

librorum eius se legisse)¹⁶. Frente a este dato, Jerónimo reacciona diciendo: «No encontrarás tal cifra en el índice de libros suyos que se incluye en el tercer volumen de Eusebio, en el que se cuenta la vida de Pánfilo; y no digo ya seis mil, sino que ni siquiera la tercera parte»¹⁷. Entonces, según las palabras de Jerónimo, la lista presente en la *Apología en favor de Orígenes* debió de haber referido más de 1.500 libros. Estos números se hacen un poco menos increíbles cuando se recuerda que estas listas consideran, por ejemplo, cada homilía como una pequeña obra. Ahora bien, el mismo Jerónimo ofrece una amplia lista de estas obras, que ha sido comentada críticamente por P. Nautin a la luz de las noticias de Eusebio, que ofrece algunos datos generales sobre la cronología de algunas de estas obras¹⁸. Tal como lo hacen Nautin y Crouzel en sus monografías, ofrecemos a continuación la lista de las obras de Orígenes ofrecida por la carta 33 de Jerónimo:

«¿Queréis conocer cuántos monumentos nos ha dejado su genio? La lista que sigue os lo hará ver. Escribió: 13 tomos sobre el Génesis; 2 tomos de homilías mixtas; escolios sobre el Éxodo; escolios sobre el Levítico; 10 tomos de *Stromata*; 36 tomos sobre Isaías; igualmente escolios sobre Isaías; 1 tomo sobre Oseas; acerca de Efraím, comentario sobre Oseas; 2 tomos sobre Joel; 6 sobre Amós; 1 tomo sobre Jonás; 3 sobre Miqueas; 2 sobre Nahúm; 3 tomos sobre Habacuc; 2 sobre Sofonías; 1 tomo sobre Ageo; 2 sobre el principio de Zacarías; 2 sobre Malaquías; 29 tomos sobre Ezequiel; extracto sobre los Salmos del 1 al 15; asimismo 1 tomo sobre cada uno de los siguientes salmos: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 20, 24, 29, 38, 40; 2 tomos sobre el 43; 3 sobre el 44; 1 tomo sobre el 45; 1 tomo sobre el 46; 2 sobre el 50; 1 tomo sobre cada uno de los siguientes salmos: 51, 52, 53, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 68, 70, 71, sobre el comienzo del 72; 2 tomos sobre el 103; 3 tomos sobre los Proverbios; extractos sobre el Eclesiastés; 10 tomos sobre el Cantar de los cantares y otros 2 tomos que había escrito en su juventud; 5 tomos sobre las Lamentaciones de Jeremías; asimismo, *Monobiblia*; 4 tomos *Sobre los principios*; 2 tomos *Sobre la resurrección* y otros dos diálogos sobre la resurrección; 1 tomo sobre algunas cuestiones de los Proverbios; Diálogo contra Cándido el valentiniano; 1 tomo *Sobre el martirio*. Sobre el Nuevo

16. RUFINO, *Adult.*, 15; además, JERÓNIMO, *Adv. Rufinum*, II,13; II,21-22; III,23; III,39-40; A. FÜRST, *Origenes*, en RAC (2014) pp. 469-476.

17. JERÓNIMO, *Adv. Ruf.*, II,22 (BAC 685, p. 657). Esta lista es aludida por Eusebio, HE, VI,32,3.

18. Cf. P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, pp. 225-260.

Testamento: 25 tomos sobre Mateo; 32 sobre Juan; 1 tomo de extractos sobre algunos pasajes de Juan; 15 tomos sobre Lucas; 15 sobre la carta de Pablo a los Romanos; 15 sobre la carta a los Gálatas; 3 tomos sobre la carta a los Efesios; 1 tomo sobre la carta a los Filipenses; 2 sobre la carta a los Colosenses; 3 sobre la carta primera a los Tesalonicenses; 1 tomo sobre la carta segunda a los Tesalonicenses; 1 tomo sobre la carta a Tito; 1 tomo sobre la carta a Filemón. Otra serie de homilías sobre el Antiguo Testamento: 17 homilías sobre el Génesis; 8 sobre el Éxodo; 11 sobre el Levítico; 28 sobre los Números; 13 sobre el Deuteronomio; 26 homilías sobre Josué, de Navé; 9 homilías sobre el tomo de los Jueces; 8 homilías sobre la Pascua; 4 sobre el tomo primero de los Reyes; 22 homilías sobre Job; 7 sobre los Proverbios; 8 sobre el Eclesiastés; 2 homilías sobre el Cantar de los cantares; 32 homilías sobre Isaías; 14 sobre Jeremías; 12 sobre Ezequiel; sobre los salmos: 1 homilía sobre los salmos 3, 4, 8, 12, 13; 3 homilías sobre el salmo 15; 1 homilía sobre los salmos 16, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27; 5 homilías sobre el salmo 36; 2 sobre el 37; 2 sobre el 38; 2 sobre el 39; 1 homilía sobre el 48; 1 homilía sobre el 51; 2 homilías sobre el 52; 1 homilía sobre el 54; 7 sobre el 67; 2 sobre el 71; 3 sobre el 72; 3 sobre el 73; 1 homilía sobre el 74; 1 homilía sobre el 75; 3 homilías sobre el 76; 9 sobre el 77; 4 sobre el 79; 2 sobre el 80; 1 homilía sobre el 81; 3 sobre el 84; 1 homilía sobre el 85; 1 homilía sobre el 87; 1 homilía sobre el 108; 1 homilía sobre el 110; 3 sobre el 118; 1 homilía sobre el 120; 2 homilías sobre el 121; 2 sobre el 122; 2 sobre el 123; 2 sobre el 124; 1 homilía sobre el 125; 1 homilía sobre el 127; 1 homilía sobre el 128; 1 sobre el 129; 1 homilía sobre el 131; 2 sobre el 132, 133, 134; 4 homilías sobre el 135; 2 sobre el 137; 4 sobre el 138; 2 sobre el 139; 3 homilías sobre el 144; 1 sobre el 145, 146, 147, 149; extractos sobre todo el Salterio. Homilías sobre el Nuevo Testamento: 25 homilías sobre el evangelio según Mateo; 39 sobre el evangelio según Lucas; 17 sobre los Hechos de los Apóstoles; 11 homilías sobre la carta segunda a los Corintios; 2 sobre la carta a los Tesalonicenses; 7 sobre la carta a los Gálatas; 1 homilía sobre la carta a Tito; 18 sobre la carta a los Hebreos; 1 homilía sobre la paz; Exhortatoria a Pionia; Sobre el ayuno; 2 homilías sobre los monógamos y trígamos; 2 homilías en Tarso; extractos de Orígenes, Firminiano y Gregorio; igualmente extractos de Orígenes; 2 tomos de cartas variadas dirigidas a él; carta de Cifisodoro en el tomo II sobre el proceso de Orígenes; 9 tomos de cartas suyas a diversos; 2 tomos de otras cartas; igualmente, carta en defensa de sus obras, en 2 tomos»¹⁹.

19. JERÓNIMO, *Ep.*, 33 (BAC 350, pp. 301-304, con modificaciones).

Esta impresionante lista, de más de 750 elementos, no está completa, pues faltan algunas obras que han llegado hasta nosotros, como el *Contra Celso* o el *Diálogo con Heráclides*. Con razón, Jerónimo comentó: «¿Quién ha podido leer tanto como él escribió?» (*Ep.*, 33,5). A este elenco hay que agregar los monumentales *Hexaplas*, un trabajo filológico sin precedentes: una edición de la Biblia a seis o más columnas que permitía comparar el texto hebreo con las diferentes versiones griegas de la Escritura, utilizando los signos críticos de la filología alejandrina²⁰.

b. Estado actual de las obras de Orígenes

¿Qué obras se conservan de esta colosal producción literaria? Una presentación precisa del estado actual de las obras de Orígenes se encuentra en *Clavis Patrum Graecorum*, de M. Geerard, en los nn. 1410-1509 (nn. 1510-1525 corresponden obras dudosas). Este valioso instrumento ofrece información acerca de las ediciones y de los estudios críticos de cada obra. A continuación, sobre la base de la *Clavis*, se ofrece una lista de las obras que han llegado a nosotros en mejor estado:

En griego, se conserva una homilía sobre Samuel, 20 homilías sobre Jeremías (12 de ellas cuentan con una traducción latina de Jerónimo), 8 tomos del *Comentario a Mateo* (6 tomos cuentan con una traducción latina más amplia que el griego), 9 tomos del *Comentario a Juan*, amplios fragmentos de comentarios a cartas paulinas, *Exhortación al martirio*, *Contra Celso*, *Sobre la oración*, *Sobre la Pascua*, el *Debate con Heráclides*, algunas cartas y dos amplios fragmentos del *De principiis*. A este elenco, hay que agregar, naturalmente, las 29 homilías griegas sobre los Salmos, del *codex monacensis* 314, recientemente restituidas a Orígenes (cinco de ellas se conservaron también en latín)²¹.

En traducción latina, gracias a Rufino, se conservan 16 homilías sobre el Génesis, 13 sobre el Éxodo, 16 sobre el Levítico, 28 homilías sobre Números, 26 sobre Josué, 9 sobre Jueces, una homilía sobre Samuel (diferente de la homilía griega), 9 homilías sobre los

20. Cf. G.M. VIAN, *La biblioteca de Dios. Historia de los textos cristianos* (Madrid 2006) pp. 109-114.

21. Cf. L. PERRONE, *Riscoprire Origene oggi: prime impressioni sulla raccolta di omelie sui Salmi nel Codex Monacensis Graecus 314*, en *Adamantius* 18 (2012) pp. 41-58.

Salmos 36, 37 y 38, 4 tomos del *Comentario al Cantar de los cantares*, 10 tomos del *Comentario a Romanos* (además se conservan fragmentos griegos), un amplio fragmento de una carta a sus amigos de Alejandría y, naturalmente, el tratado *Sobre los principios*. Por otra parte, de la pluma de Jerónimo se conservan 2 homilías sobre el Cantar de los cantares, 9 sobre el profeta Isaías, 14 sobre Jeremías (12 de ellas cuentan con el original griego), 14 homilías sobre Ezequiel y 39 homilías sobre Lucas. De un traductor anónimo se conserva buena parte del *CMt*. De manera muy fragmentaria ha llegado hasta nosotros las monumentales *Hexaplas* de Orígenes. Además, se conservan fragmentos, en griego o en latín, de obras exegéticas de casi todos los libros bíblicos y de diversos tratados. Gracias a la Filocalia de Orígenes, compuesta por Gregorio Nacianceno y Basilio de Cesarea, se conservaron algunos de los fragmentos más significativos de la obra de Orígenes en griego.

3. EL PROPÓSITO DEL Περὶ ἀρχῶν

Si queremos entender este tratado debemos preguntarnos por su propósito²². ¿Qué objetivos movieron a Orígenes a redactar el *De principiis*? ¿Qué impacto pretendía producir en sus lectores? Para comprender a Orígenes hay que prestar atención a su preocupación pedagógica: la pedagogía divina, que adapta su Palabra para el beneficio del destinatario, es el modelo de la pedagogía origeniana. En una homilía afirma que quien haya podido contemplar los misterios divinos «deberá tener la prudencia de la boca, sabiendo a quiénes, cuándo y cómo se debe hablar de los divinos misterios»²³. Es decir, el intérprete debe adaptar la forma del discurso (*quomodo*) a los destinatarios concretos (*quibus*) y al momento determinado (*quando*). Entonces, no solo hay un discurso adecuado para cada destinatario, sino para cada momento del itinerario del auditor o lector. Esta sensibilidad pedagógica parece ser la clave para comprender el tratado. Ahora bien, para verificar esta hipótesis, es necesario examinar quiénes son los destinatarios del tratado y cuál es el itinerario que les ofrece.

22. Este tema lo he desarrollado con más detalle en *El propósito de la estructura del De principiis de Orígenes*, Teología y Vida 55 (2014) pp. 243-261.

23. *HNm* XVII,12; cf. *HNm* IV,3.

a. Los destinatarios

El itinerario del mecenas de Orígenes aporta interesantes datos para el presente tema. Según un texto del *Comentario a Juan*, Ambrosio, al no encontrar una presentación racionalmente satisfactoria de la fe cristiana y al no poder tolerar «una creencia irracional y vulgar (ἄλογος καὶ ἰδιωτικὴ πίστις), por amor a Jesús», abandonó la Iglesia y adhirió a las doctrinas gnósticas²⁴. De aquí se desprende que en la comunidad eclesial existía un tipo de fe que era vista como irracional por los alejandrinos ilustrados. Este tipo de cristianismo fue ridiculizado por Celso, quien denunció que los predicadores cristianos exigían una fe sin argumentos, es decir, irracional, y que, por lo mismo, solo eran capaces de atraer a los necios²⁵. La presentación de Celso, más allá de sus exageraciones, tiene un fondo de verdad. El mismo Orígenes se lamentaba de que la mayoría de los cristianos, que él llamaba los «simpliciores», no tenían interés por profundizar su fe y, por su negligencia, llegaban a aceptar *fábulas estúpidas* y a pensar acerca de Dios «cosas que no se podrían pensar ni siquiera del más injusto de los hombres»²⁶. Esta fe irreflexiva, naturalmente, era un obstáculo para los intelectuales, mientras que la vía gnóstica se presentaba como un cristianismo racionalmente aceptable. Por ello, Orígenes afirmó:

«Si nosotros calláramos, sin presentar contra los [heterodoxos] las doctrinas verdaderas y salvíficas, ellos se apropiarán de las almas más golosas (λίχνοι), que por falta de alimento salvífico se lanzan ávidamente sobre los alimentos prohibidos» (*Clo* V, fr. 8).

Este texto refleja la preocupación que impulsa a Orígenes a elaborar una exposición intelectualmente responsable del cristianismo²⁷, para que estos creyentes ilustrados de Alejandría, ávidos

24. *Clo* V, fr. 8; cf. EUSEBIO, *HE*, VI,18,1.

25. Cf. *CC* VI,7; VI,10; I,9; III,44; VI,7-14; VI,11; III,74; III,49; I,27; III,18; 50; 55; VI,12-13; S. BENKO, «Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D.», en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 23/2 (Berlin-New York 1980) pp. 1055-1118; S. FERNÁNDEZ, *El Discurso verídico de Celso contra los cristianos. Críticas de un pagano del siglo II a la credibilidad del cristianismo*, en Teología y Vida 45 (2004) pp. 238-257.

26. *Prin* IV,2,2; cf. *CCt* prol., II,14; *CMt* XVII,35. Cf. G. af HÄLLSTRÖM, *Fides simpliciorum according to Origen of Alexandria*, Helsinki 1984.

27. Cf. H. CROUZEL, *Qu'a voulu faire Origène en composant le Traité des Principes*, en *BLE* 76 (1975) pp. 161-186; 241-260.

del alimento salvífico, no adhieran a las doctrinas gnósticas. Este dato ha sido confirmado por un texto, de contenido autobiográfico, perteneciente a las homilías sobre los salmos:

«En nuestra temprana edad florecían las herejías y parecían muchos los que se reunían en torno a ellas. Todos los que eran golosos (λίχνοι) por las enseñanzas de Cristo, al no encontrar maestros adecuados en la Iglesia, a causa del hambre [de doctrina] imitaban a los que, en una hambruna, comen carne humana» (*SalHom* 77, f. 233r).

Nuevamente aparecen estos alejandrinos «ávidos por las enseñanzas de Cristo», atraídos por el gnosticismo, y que corresponden perfectamente con los griegos ilustrados descritos por Orígenes y por Eusebio.

b. El título y la finalidad del tratado

¿A qué «principios» se refiere el título de la obra?, ¿a los principios de la enseñanza cristiana o a los principios constitutivos de la realidad? Por una parte, un texto de las homilías recientemente restituidas a Orígenes habla de los principios de la enseñanza (ἀρχαὶ δογμάτων)²⁸, lo que podría sugerir que περὶ ἀρχῶν se refiere a los principios de la doctrina cristiana (como propuso K.F. Schnitzer²⁹); por otra, la utilización de una expresión tan familiar a la filosofía griega lleva a pensar que el título περὶ ἀρχῶν alude a los principios constitutivos de la realidad (como afirmó E. v. Ivánka³⁰) y busca integrar la reflexión cristiana en los grandes debates de la filosofía de su época³¹. De todos modos, el *Comentario a Juan* (I,90-124) muestra hasta qué punto Orígenes está consciente de la pluralidad de sentidos del término «principio» (ἀρχή), lo que implica que estos sentidos no deben ser vistos como excluyentes.

28. «Muchos son los principios de la doctrina (ἀρχαὶ δογμάτων). Hay un principio referido al Padre; un principio referido al Hijo; uno referido al Espíritu Santo; uno referido a la Iglesia; uno referido a las santas potencias. ¿Y para qué debo enumerar los principios?», *HSal* 77, VII,2 (f. 286v). Cf. *Cto* I,102.

29. Cf. K.F. SCHNITZER, *Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*, Stuttgart 1835, pp. XXI-XXII.

30. Cf. E. v. IVÁNKA, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, p. 110.

31. De hecho, Marcelo de Ancira, años después del 320, asocia el título del tratado a la tradición platónica: «Recordando los dogmas de Platón y de sus distinciones de los principios, escribió un libro *Sobre los principios* y puso este título a este escrito», *Apud* EUSEBIO, *C. Marcell.*, I,4 (fr. 22, Vinzent).

La discusión acerca de los principios (ἀρχαί) tiene un puesto central en el pensamiento griego, no solo porque se recuerdan obras con el título περὶ ἀρχῶν, como la de Longino³², sino porque la pregunta acerca de los principios se formula en las diversas escuelas filosóficas³³. Zenón, Cleantes y Crisipo defienden dos principios (ἀρχαί): el pasivo (la materia) y el activo (la razón: Dios)³⁴; y en la tradición platónica son muchos los que formulan esta pregunta: Espeusipo, Jenócrates, Plutarco, Moderato, Nicómaco y Numenio, entre otros³⁵. Albino, por ejemplo, en su *Manual de doctrina platónica*, distingue tres principios: la materia, las ideas y Dios (cc. VIII-X). En ámbito cristiano, Clemente de Alejandría menciona un proyecto de escribir un περὶ ἀρχῶν referido a las doctrinas físicas³⁶. El título, sin excluir otros sentidos, manifiesta su intención de integrar la reflexión cristiana al debate filosófico contemporáneo: de hecho, según un escrito autobiográfico, Orígenes declara que se determinó a examinar las opiniones de los filósofos en función de su enseñanza del cristianismo (*HE*, VI,19,12). Esto significa que su preocupación por la filosofía brota de «una intención eminentemente apostólica»³⁷, incluso después de que había vendido sus libros profanos (*HE*, VI,3,8-9). Ahora bien, este propósito se apoya en una idea fundamental: la convicción de que la fe cristiana es capaz de ofrecer una respuesta global a las grandes preguntas de la razón humana.

Algunos textos del Περὶ ἀρχῶν confirman y complementan estas observaciones. En el tratado, Orígenes afirma que él escribe en función de los que «aun creyendo, acostumbran a escudriñar la razón en nuestra fe» (*Prin* IV,4,5), para que su propio silencio «no

32. Así lo afirma PORFIRIO: «Ἀναγνωσθέντος δὲ αὐτῷ τοῦ τε "Περὶ ἀρχῶν" Λογγίνου», *Vita Plotini*, 14.

33. Cf. G. DORIVAL, *Remarques sur la forme du Peri Archon*, en H. CROUZEL - G. LOMIENTO - J. RIUS CAMPS (eds.), *Origeniana*, Bari 1975, pp. 33-45; *Íd.*, *Nouvelles remarques sur la forme du Traité des Principes d'Origène*, en *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 22 (1987) pp. 67-108; M. SIMONETTI, *Agli inizi della filosofia cristiana: il De principiis di Origene*, en *Vetera Christianorum* 43 (2006) pp. 157-173.

34. Cf. DIÓGENES LAER., *Vitae*, VII,134.

35. Cf. J. DILLON, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, New York 1996, pp. 12-18; 24-30; 199-200; 280-285; 312-315; 346-349; 366-373.

36. Cf. CLEMENTE, *Strom.*, III,13,1; III,21,2; IV,2,1; IV,16,3; V,140,3; VI,4,2.

37. Cf. H. CROUZEL, *Qu'a voulu faire Origène en composant le Traité des Principes*, en *BLE* 76 (1975) p. 167.

alimente la insolencia de los herejes» (*Prin* II,9,6) y para «fortalecer la fe con la razón» (*Prin* IV,1,1). De esta manera, se manifiesta su propósito de ofrecer una presentación razonable del cristianismo que sea adecuada para el alto nivel intelectual de Alejandría³⁸. Para realizar este programa debe tomar distancia de las creencias de los simplones. Por ejemplo, cuando enfrenta el problema de la resurrección corporal, explicitando sus motivaciones, declara que debe discutir este tema «sobre todo por el hecho de que algunos tropiezan con la fe eclesial, como si creyéramos de manera estúpida y necia acerca de la resurrección» (*Prin* II,10,1), y un poco después rechaza la teología de aquellos cristianos que «por la estrechez de su entendimiento y la pobreza de su explicación, introducen una comprensión muy vulgar y baja de la resurrección del cuerpo» (*Prin* II,10,3). De acuerdo a estas observaciones, podemos suponer que Orígenes escribe el *De principiis* en función de personas ilustradas en la filosofía griega, que están interesadas en la enseñanza de Cristo, pero que, al no encontrar una presentación razonable de la enseñanza cristiana al interior de la comunidad eclesial, se sienten atraídas por el gnosticismo. De hecho, para estos griegos, la enseñanza eclesial que conocen les parece un obstáculo para adherir a la Iglesia (CC III,73).

c. El «itinerario» de la estructura del *De principiis*

Tal como se mostrará más adelante, en esta misma introducción (pp. 64-77), el Περὶ ἀρχῶν está estructurado por dos grandes ciclos de enseñanza (más el prefacio y la recapitulación). Ellos son relativamente paralelos y, en términos generales, recorren los mismos temas: Dios, las criaturas racionales y el mundo:

1^{er} ciclo: Dios (I,1-4); los racionales (I,5-8) y el mundo (II,1-3).

2^o ciclo: Dios (II,4-7); los racionales (II,8-III,4); el mundo (III,5-6) y la Escritura (IV,1-3).

Ahora corresponde preguntarse por el propósito de esta particular manera de estructurar el tratado. Teniendo en cuenta los destinatarios concretos y la finalidad de esta obra, los dos grandes ciclos sucesivos del *De principiis* se pueden comprender como un

38. Sobre el ambiente intelectual del cristianismo alejandrino, cf. A. FÜRST, *Christentum als Intellektuellenreligion. Die Anfänge des Christentums in Alexandria*, Stuttgart 2007.

itinerario de enseñanza cristiana diseñado para estos cristianos ilustrados de Alejandría. De esta manera, el tratado origeniano buscaría ofrecer a estos creyentes un camino gradual de conocimiento de un cristianismo racionalmente coherente (diferente al cristianismo de los *simpliciores*), para darles una real alternativa frente a la atracción intelectual del sistema gnóstico. Dado el carácter de los destinatarios y la sensibilidad pedagógica de Orígenes, el itinerario no podía comenzar por las doctrinas cristianas más simples para, luego, profundizar en las cuestiones filosóficas más complejas. Por el contrario, el itinerario debía tomar en consideración los obstáculos concretos que dificultaban que estos griegos ilustrados adhirieran a la comunidad eclesial. Pero ¿cuáles eran esos obstáculos? En pocas palabras, la mayor dificultad de estos alejandrinos para adherir a la comunidad cristiana era la percepción de que la fe eclesial era incompatible con la razón. Ahora bien, esta dificultad tenía dos vertientes: la discordancia entre la razón griega y la fe irreflexiva de los simplones (que implica una aparente incompatibilidad con la fe cristiana); y luego, las reales discordancias entre la razón griega y el evangelio bien comprendido.

Como ejemplo de la primera dificultad, se puede mencionar la extendida impresión de que la fe eclesial implicaba creer en un Dios corporal: «algunos de los nuestros pensaron que Dios debía ser concebido a la manera de un hombre, es decir, dotado de aspecto y de miembros humanos»³⁹, idea rechazada, en especial, por la tradición platónica. Celso, en su *Discurso verídico*, confirma esta aversión filosófica a los antropomorfismos bíblicos⁴⁰. Es fácil suponer que, en ese contexto, los creyentes más instruidos pensaban que el único cristianismo intelectualmente aceptable era el gnosticismo. Por ello Orígenes siente la necesidad de aclarar que el verdadero cristianismo no afirma que Dios sea corporal. De hecho, la mayor parte del tratado sobre Dios, contenido en el primer ciclo (*Prin* I,1), está dedicado a reafirmar la total incorporealidad de Dios⁴¹. De esta manera, el tratado busca remover uno de los grandes obstáculos que impedían el acceso a la fe a los griegos ilustrados de Alejandría, marcados por la filosofía platónica. Por

39. *HGn* III,1.

40. Cf. CC VII,34; IV,14; VI,71; IV,73; IV,72; VIII,13.

41. Cf. *HGn* III,1; *HNm* XXIII,2; *HGn* VIII,10; CCt III,13,46; *Clo* XIII,125; *Orat* XXIII,3; *HGn* I,13; *Dial* 12.

su parte, el tratado sobre Dios del segundo ciclo (*Prin* II,4-5) está consagrado a la identidad entre el Dios del AT y del NT, con un carácter prevalentemente antignóstico y antimarcionita. De este modo, mientras en el primer ciclo toma distancia de la *fides simpliciorum*, y no polemiza contra los gnósticos, en el segundo ciclo toma distancia de los gnósticos y marcionitas y se expresa de modo mucho más cercano al kerigma eclesial.

Como ejemplo de la segunda dificultad, es decir, de los reales puntos de conflicto entre el evangelio y el pensamiento griego, se puede proponer la encarnación: «Cuando dices [a los infieles] que el Señor de la majestad fue crucificado y que el Hijo del hombre es el que ha bajado del cielo, ¡cuán tortuosas y difíciles parecen estas cosas!»⁴². Frente a esta dificultad, en el primer ciclo casi no se menciona la encarnación, sino que desarrolla la divinidad del Hijo y su relación con el Padre, con un lenguaje filosófico (*Prin* I,2); en cambio, en el segundo ciclo, sí se explaya acerca de la humanidad del Hijo, esta vez con un lenguaje más cercano al kerigma eclesial y con algunas insistencias antignósticas (*Prin* II,6). Lo mismo se puede advertir respecto de la escatología: el primer ciclo (*Prin* I,6) no desarrolla el tema de la resurrección corporal (chocante para la mentalidad platónica); en cambio, en el segundo ciclo (*Prin* II,10-11), después de aclarar que la fe eclesial no comprende materialmente las promesas, entonces propone la resurrección de la carne y ataca la teología gnóstica que la negaba.

Entonces, podemos reconocer un doble propósito a la disposición pedagógica de los ciclos del *De principiis*: en términos negativos, el primer ciclo busca mostrar que el cristianismo eclesial no es una estupidez y, en términos positivos, señalar que la fe eclesial es compatible con la razón griega y capaz de insertarse plenamente en los grandes debates de la filosofía de la época. En el segundo ciclo, cuando los auditores ya distinguen con claridad la fe cristiana de la *fides simpliciorum* y están suficientemente convencidos de la compatibilidad de la fe eclesial con la razón y, por lo tanto, ya se sienten menos atraídos por el gnosticismo, solo entonces realiza la crítica al gnosticismo y propone un discurso más cercano al lenguaje bíblico de la predicación eclesial. Con el riesgo de simplificar demasiado, es posible afirmar que en el primer ciclo, Orígenes

42. *HEx* V,3. Los puntos de conflicto entre el evangelio y la filosofía son presentados en *HGn* XIV,3; *HLv* VII,6; *HIer* XVI,9; *HJos* VII,7.

toma distancia de la vulgar fe de los *simplices*, con un discurso más «racional» (filosófico); mientras en el segundo ciclo, toma distancia de los gnósticos, con un discurso más «kerigmático» (eclesial).

d. El contenido y la función de las secciones

CONTENIDO Y CARÁCTER DEL PREFACIO (*Prin* I, *praef.*). El prefacio busca clarificar cuáles son los puntos centrales de la predicación eclesiástica y mostrar que la fe eclesial no reemplaza la investigación racional, sino que la impulsa. Además, afirma el carácter coherente de la doctrina cristiana, es decir, que es capaz de conformar un «cuerpo único».

CONTENIDO Y CARÁCTER DEL PRIMER CICLO (*Prin* I,1-II,3). La primera sección tendría como objetivo marcar una fuerte distancia entre la genuina enseñanza cristiana –tal como la concibe Orígenes– y la fe de los *simpliciores* y, a la vez, mostrar que el cristianismo eclesial es capaz de participar en los grandes debates de la filosofía contemporánea⁴³.

Prin I,1 (sobre Dios). Refuta a los que afirman que Dios es corpóreo y, así, toma distancia de los *simplices* e inscribe su reflexión en la tradición platónica, diferenciándose del estoicismo y de algunas corrientes del cristianismo asiático (diferentes de los *simpliciores*).

Prin I,2 (sobre Cristo). Habla de Cristo en cuanto Dios, el cual, en cuanto Sabiduría, no es corporal, e insiste en el carácter espiritual y eterno de la generación del Hijo (busca explicar de modo razonable la unidad y distinción entre el Padre y el Hijo). No aborda lo más chocante para un griego ilustrado: la encarnación.

Prin I,3-4 (sobre el Espíritu Santo y la acción divina). Advierte de la novedad del Espíritu Santo en relación con la tradición filosófica (a diferencia de Dios Padre y de su Logos). Desarrolla cuestiones de protología, debatida por filósofos y gnósticos, pero más bien evitada por los *simpliciores* y por la tradición asiática⁴⁴.

43. Cf. M. SIMONETTI, *Agli inizi della filosofia cristiana: il De principiis di Origene*, pp. 157-173.

44. Cf. IRENEO evita este tipo de especulación: «Si alguno pregunta: ¿Qué hacía Dios antes de crear el mundo? Le diremos que ese es un problema de Dios», *Adv. haer.*, II,28,3; TERTULIANO, *Praescr.*, VII,5.

Prin I,5-8 (sobre las criaturas racionales). Insiste en que la actual diversidad de los racionales no proviene del Creador, sino del libre albedrío; muestra el carácter medicinal de los castigos y rechaza el fatalismo astral. Argumenta de modo muy abierto sobre la suerte final de las realidades visibles y sobre la vida de los astros, temas discutidos entre los filósofos.

Prin II,1-3 (sobre el mundo). Reflexiona sobre el mundo, su definición, su unidad, sobre la hipótesis de los mundos sucesivos, y sobre el origen, la condición y el destino de la materia. En algunas cuestiones toma postura, otras las deja abiertas. Normalmente, argumenta con la razón y confirma con la Escritura.

CONTENIDO Y CARÁCTER DEL SEGUNDO CICLO (*Prin* II,4-IV,3). Una vez que el auditorio ya se ha convencido de que la enseñanza eclesial no implica las absurdas ideas de los *simplices*, Orígenes estaba en condiciones de ofrecer el segundo ciclo que ataca más directamente a gnósticos y marcionitas, y que aborda de modo más directo las doctrinas eclesiales más chocantes para la razón griega.

Prin II,4-5 (sobre Dios). Ataca la doctrina marcionita con argumentos que no están dirigidos a los marcionitas (pues utiliza Mt y Hch), destaca la unidad del Dios del AT y del NT, rechaza la interpretación literal del AT y responde a las acusaciones gnóstico-marcionitas contra la enseñanza eclesial.

Prin II,6 (sobre Cristo). Parte con una advertencia sobre el carácter admirable y asombroso de la encarnación e insiste en la dificultad de afirmar la divinidad y la humanidad en un solo sujeto. Argumenta con la Escritura y destaca la diferencia entre Jesús y un profeta.

Prin II,7 (sobre el Espíritu Santo). Por primera vez menciona a Valentín y a Marción, e implícitamente ataca a los montanistas. Además, con función antignóstica, insiste en que todos pueden poseer el Espíritu Santo.

Prin II,8-9 (sobre las almas). De modo muy «investigativo» (γυμναστικῶς), se pregunta por las almas y por la causa de su diversidad. Y en explícita polémica contra los gnósticos, resuelve el problema sobre la base de la preexistencia de las almas.

Prin II,10-11 (sobre la resurrección, el juicio y las promesas). Con mayor vinculación a la predicación eclesiástica, aborda el tema de la resurrección y del final. Polemiza contra los herejes que

niegan la resurrección corporal (gnósticos) y, a la vez, ataca ideas demasiado materiales de la resurrección (los *simpliciores* y el milenarismo de algunos asiáticos).

Prin III,1-4 (sobre el libre albedrío y el influjo del diablo). Busca explicar el contenido de la predicación eclesiástica por medio de la razón y de la Escritura. En esta sección polemiza contra los gnósticos y los marcionitas que atacan al Creador y niegan el libre albedrío.

Prin III,5-6 (sobre el inicio y sobre el final). A partir de la fe de la Iglesia, rechaza dos doctrinas muy difundidas en la cultura helenística: la eternidad del mundo y el fatalismo. Tiende a defender el carácter corporal de la resurrección contra la sensibilidad griega.

Prin IV,1-3 (sobre la Escritura). Primero busca probar la inspiración de la Escritura, mostrando que las profecías se cumplen en la historia de Jesús y de sus discípulos. Luego aborda el problema de su interpretación: rechaza la exégesis literalista (de judíos, gnósticos y *simpliciores*) y afirma que la coherencia de la Escritura se da a nivel espiritual.

CONTENIDO Y CARÁCTER DE LA «RECAPITULACIÓN» (*Prin* IV,4). En la llamada «Recapitulación» o «reconsideración», Orígenes retoma algunos puntos particulares que no estaban suficientemente tratados en los ciclos anteriores.

Si bien sería artificial establecer una distinción neta entre los ciclos, se pueden apreciar ciertas características que muestran la diferencia entre ambas partes, consideradas como conjunto (no en cada detalle). El primer ciclo es más bien propositivo: está desarrollado «más en función de la comprensión lógica que de la definición dogmática» (*Prin* I,7,1) y busca «debatir más que definir» (*Prin* I,6,1); está en diálogo con los problemas de la filosofía de la época imperial, y toma clara distancia de la fe de los *simpliciores* y de algunas corrientes de teología asiáticas (Dios corpóreo, interpretación material de las promesas, etc.); explica la Escritura sin usarla como autoridad, evita los temas más chocantes para la mentalidad helenista y la polémica antignóstica es solo implícita. El segundo ciclo es antiherético de modo más explícito. De hecho, al iniciarlo afirma: «Ahora corresponde confutar» a los que imaginan un Dios del AT diferente al del NT (*Prin* II,4,1); es más

cercano al lenguaje eclesiástico, usa la sagrada Escritura como autoridad y aborda los temas más chocantes para la mentalidad helenística: encarnación, resurrección corporal, inicio temporal del mundo, etc.

En síntesis, el *De principiis* estaría estructurado por dos ciclos pensados como un itinerario pedagógico para introducir en la enseñanza eclesial a un tipo de cristiano, de alta formación griega, que desprecia la fe de los *simpliciores* y que se siente intelectualmente atraído por la vía gnóstica. Si bien la actual falta de evidencia no permite aspirar a una solución definitiva, a mi juicio, estos sucesivos desarrollos de los mismos temas no serían fruto de sucesivas redacciones, sino más bien de un plan pedagógico proyectado por Orígenes.

4. LÍNEAS MAESTRAS DEL SISTEMA DEL Περὶ ἀρχῶν

¿Es correcto hablar de un *sistema* teológico del Περὶ ἀρχῶν? La oposición introducida por Jerónimo entre el exégeta y el dogmático (*Ep.*, 84,2) ha llevado a muchos estudiosos a ver como irreconciliables estos dos aspectos de la actividad del teólogo. En un extremo se puede ubicar Eugène de Faye, quien llegó a afirmar: «Orígenes no es ni exégeta, ni intérprete de las Escrituras... en realidad es un espíritu muy sistemático»⁴⁵. Frente a esta postura, Henry Crouzel destacó la matriz bíblica de la teología de Orígenes e insistió en que no se lo debe llamar «sistemático»⁴⁶. Pero negar la orientación sistemática del Περὶ ἀρχῶν implica desconocer una característica propia del tratado. Tal vez, si nos liberamos de la falsa oposición establecida por Jerónimo, sea posible reconsiderar el problema. Por una parte, el prefacio del *De principiis* declara el propósito de articular el pensamiento cristiano en «un único conjunto orgánico» (*Prin I, praef.*, 10) y, por otra, la estructura de la obra muestra la intención de realizar, a la luz del evangelio, un recorrido global de los problemas del pensamiento de su época. Este carácter unitario y globalizante del tratado es lo que le otorga

45. E. DE FAYE, *Origène est-il exégète ou dogmaticien?*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 3 (1923) p. 100. En esta línea están A. v. HARNACK, H. KOCH, H. JONAS, E. v. IVÁNKA, F.H. KETTLER, entre otros.

46. Cf. H. CROUZEL, *Origène est-il un systematique?*, en *BLE* 60 (1959) pp. 81-116 (reeditado como apéndice en *Origène et la Philosophie*).

su carácter sistemático. Esta afirmación no implica declarar que la estructura del pensamiento origeniano sea de origen filosófico, como si la Biblia llegara en un segundo momento a buscar un lugar en una síntesis filosófica ya establecida; el carácter sistemático del tratado tampoco implica que se trate de un conjunto cerrado de ideas definitivas⁴⁷. A mi juicio, la sistematicidad de Orígenes es el resultado natural de su convicción de que la revelación cristiana es racionalmente coherente y, por lo tanto, puede ser articulada en un único cuerpo, es decir, en un sistema, que aspire a dar una respuesta global. Comprendido así, el carácter sistemático se manifiesta como un aspecto característico del *De principiis*, que no debe ser descuidado.

Antes de describir la historia de la salvación, según el Περὶ ἀρχῶν, es necesario aclarar dos aspectos: la lógica que da forma al sistema y su estructura básica. El punto de arranque de la reflexión origeniana es la pregunta acerca de la causa de la injusta diversidad en que actualmente se encuentran las criaturas: se trata, en definitiva, de la pregunta acerca del origen del mal. Orígenes considera insatisfactorias las respuestas que recurren a la oposición entre el Dios Creador del AT y el Dios Salvador del NT (gnósticos y marcionitas), a la diversidad de naturalezas (gnósticos) o al destino (fatalismo pagano); tampoco le parece aceptable la opción fideísta de los cristianos simplones, que renuncian a la pregunta y terminan por atribuir a Dios «lo que ni se puede decir del más injusto de los hombres». Entonces, ¿cómo tomar en serio el mal que se experimenta en el mundo sin declarar culpable al Creador?, ¿cómo proclamar inocente al Creador sin declararlo, al mismo tiempo, ajeno a la historia de este mundo? La respuesta de Orígenes es el libre albedrío: la diversidad no proviene del capricho de un creador imperfecto, ni de las diversas naturalezas humanas, ni de la fatalidad, sino del libre albedrío. Ahora bien, dado que el libre albedrío puede explicar muchas diversidades, pero no aquellas que provienen del nacimiento, para evitar que se niegue la bondad y la justicia del Creador, Orígenes elabora su enseñanza de la pre-

47. De hecho, H. Crouzel critica la tesis de F.H. Kettler precisamente porque afirma que en la obra origeniana subyace un sistema teológico de origen filosófico, y porque considera que la distinción origeniana entre doctrina e investigación sería una estrategia de Orígenes para poder presentar al interior de la Iglesia sus convicciones más audaces. Cf. H. CROUZEL, *Un nouveau plaidoyer pour un Origène systématique*, en *BLE* 68 (1967) pp. 128-131.

existencia de las almas (elaborada por Platón, por motivos gnoseológicos). Por medio de esta teoría, Orígenes no pretende explicar el pasado remoto, sino la situación presente: la actual diversidad proviene de las variadas opciones, aun antes de su nacimiento en este mundo, de las criaturas racionales dotadas de libre albedrío.

El segundo aspecto que se requiere aclarar es la estructura básica del sistema: la teología origeniana se articula sobre la clara distinción entre el ámbito divino y el ámbito de las criaturas. Esta distinción, propia de la tradición bíblica, está en contraste con la mentalidad griega que admite una serie de grados intermedios entre Dios y el mundo; en el *Περὶ ἀρχῶν* el Hijo es el Mediador, pero no es un ser intermedio. Entonces, una vez asentada esta neta distinción al interior del ámbito divino (al que pertenecen el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo), Orígenes puede reconocer una clara jerarquía entre las tres personas sin debilitar su carácter divino. Por este camino, busca resolver la difícil tensión entre la unidad de Dios (monoteísmo) y la real distinción de las personas (trinidad), insistiendo en que la unidad de Dios está dada por el Padre, único «Dios en sí», y afirmando la plena divinidad del Hijo y del Espíritu Santo como participación sustancial, estable y eterna de la única divinidad del Padre. La reciprocidad de los nombres «padre» e «hijo» asegura la coeternidad del Hijo, el cual proviene eterna, total y exclusivamente del Padre, como el Esplendor de la Luz, como la Voluntad de la Mente, como la Imagen de la Verdad, etc. La radical distinción entre las tres personas divinas y las criaturas permite que esta clara jerarquía del Padre respecto del Hijo y del Espíritu Santo, no implique un subordinacionismo contrario a la regla de fe. Por otra parte, el tratado muestra el retraso de la reflexión pneumatología respecto de la cristología: la cristología está directamente desarrollada, mientras la pneumatología solo enunciada, en dependencia de la regla de fe y de la *lex orandi*.

Después de aclarar estos dos aspectos es posible ensayar una descripción del desarrollo de la historia de la salvación: Dios Padre quiso crear seres racionales por pura bondad. Creó de la nada un número fijo de seres racionales (vóες) y una cantidad determinada de materia, necesaria para la existencia de estas criaturas racionales (los vóες que en sí mismos son incorpóreos, pero requieren de cuerpos sutiles para su existencia). Estas criaturas racionales estaban provistas de libre albedrío para que pudieran progresar en la contemplación de Dios. Así, la creación inicial (creación prima-

ria) consiste en un *número* preciso de seres intelectuales y libres, y de la *medida* adecuada de materia para premunirlos de sus necesarios cuerpos sutiles: «Todo lo hiciste con número y medida» (Sab 11,20). De este modo, la creación de la materia forma parte del plan original de Dios. Mientras el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son lo que son desde siempre y para siempre, y en modo sustancial, las criaturas racionales, por el hecho de haber pasado del no ser al ser, son necesariamente inestables, porque todo lo que se adquiere se puede perder.

El libre albedrío, que es la condición necesaria para progresar en la contemplación, implica necesariamente el riesgo del retroceso. Y, de hecho, solo algunos vóες se mantuvieron en fervorosa tensión hacia Dios, pero la gran mayoría se enfriaron a causa de la negligencia y se alejaron de Dios en diversa medida: así se produjo la caída. Quienes menos se apartaron llegaron a ser las potencias celestes, entre las que se cuentan la gran variedad de ángeles, arcángeles, dominaciones, potestades, etc., y los diversos astros (que son vivientes y racionales); todos ellos, provistos de cuerpos celestes, adecuados a su estado, fueron encargados de conducir al segundo grupo, los que cayeron de modo más grave, que constituyen el género humano. Los seres humanos, entonces, son criaturas intelectuales (vóες) que perdieron más su fervor en la contemplación y, a causa de su enfriamiento (*ψύξις*), se volvieron almas (*ψυχαί*); sus iniciales cuerpos sutiles se volvieron densos, adecuados para habitar este mundo que fue creado por Dios como lugar de castigo medicinal, es decir, de pedagogía y de conversión. Finalmente, aquellas criaturas racionales que más se apartaron de Dios conformaron el grupo de los variados demonios, con cuerpos opacos, y que en su perversión intentan impedir la conversión de los hombres. De este modo, ángeles, hombres y demonios son de idéntica naturaleza (en oposición a la diversidad de naturalezas de los gnósticos) y se han diversificado por el ejercicio del libre albedrío. Además, el ejercicio del libre albedrío es la causa de la diversidad aun al interior de cada uno de estos grupos: ángeles, arcángeles, querubines; griegos, bárbaros, esclavos, libres; demonios, espíritus malvados, demonios mudos, etc. Toda esta diversidad proviene del ejercicio del libre albedrío y no de la arbitrariedad o injusticia del Creador, ni de la diversidad de las naturalezas humanas, ni de la fatalidad.

Ahora bien, la configuración actual de este mundo no formaba parte del plan original de Dios, sino que ha sido configurado como lugar de instrucción y de conversión. La amplitud semántica del término *οἶον* permite a Orígenes afirmar una multitud de «mundos» sucesivos y, a la vez, la unidad del mundo, que está dada por la única providencia divina. Si bien la materia forma parte del plan original de Dios (creación primaria), la configuración actual del mundo material no es la que Dios quiso desde el inicio (creación secundaria): Dios no es responsable de la actual injusticia de este mundo, pero está presente en él por medio de su providencia. Se trata, entonces, del segundo factor de la diversidad de este mundo: la providencia divina.

El total respeto de Dios por la libertad de la criaturas no implica que las abandone (solo las abandona por motivos pedagógicos, en función de la conversión). La providencia divina se involucra de manera máximamente activa en la reconducción de los racionales hacia la contemplación inicial, contando con el ministerio de los ángeles y en oposición a la acción de los demonios, sin forzar jamás el libre albedrío, porque lo que Dios busca para las criaturas racionales no lo puede obtener por la fuerza, sino solo por la persuasión. De esta manera, toda la historia de este mundo, desde sus inicios, es historia de salvación: ella se entretiene y configura por el encuentro de la libertad de las criaturas y la libertad de Dios. Aquí reside el carácter dramático de la visión origeniana del mundo: Dios toma en serio la libertad creatural (por ello no es una comedia) y, a la vez, por su acción providencial, a largo plazo y sin forzar a las criaturas, asegura el triunfo final (por ello no es una tragedia).

Desde el inicio de la historia, Dios ha estado presente de diferentes modos, por medio de su Logos: el Unigénito de Dios ha visitado el alma de Abrahán, Moisés, los profetas, y de todos los justos. Los ángeles y algunos enviados especiales, como Ezequiel, Samuel y Juan Bautista, han colaborado en la conducción del género humano. La providencia pedagógica de Dios, la colaboración de los ángeles, la oposición de los demonios y el libre albedrío humano son los factores que configuran el drama de la historia, que se desarrolla como un verdadero combate espiritual. La historia de Israel, con sus acontecimientos y narraciones, forma parte de la acción divina que se revela en la medida de la capacidad del

destinatario, por eso la Escritura contiene diversos niveles de comprensión: el nivel literal y múltiples niveles espirituales.

Esta revelación gradual tiene una plenitud: cuando los ángeles ya no eran capaces de conducir, ni los hombres de obedecer, los racionales requirieron una ayuda que por sí mismos no se podían dar, y Dios envió a su Hijo para renovar la conducción y la obediencia. El Hijo de Dios, hecho hombre, restauró la práctica de la conducción y de la obediencia, conduciendo y obedeciendo él mismo. Así, hecho hombre, el Hijo de Dios verdaderamente se volvió modelo para los hombres. La cumbre de esta obediencia es su entrega en la cruz. La venida de Cristo descubre la verdad de la Escritura, que antes había sido conocida solo por pocos, y abre el acceso a Dios por medio del evangelio. A la luz de Cristo, también el AT se vuelve evangelio. El Logos, que en sí mismo es múltiple (Sabiduría, Vida, Vid, Médico, Señor, etc.), en su acción pedagógica, se presenta a cada ser racional en el aspecto con que más lo puede beneficiar (doctrina de las *ἐπίνοιαί*). De esta manera busca la conversión de las criaturas racionales, es decir, su auténtica sumisión al Hijo, en la que reside la salvación. La mayoría se dejará conducir por la maestría del Logos, pero los que no lo hacen son sometidos a tratamientos dolorosos, siempre en función de su salvación, como el Faraón, cuyo tratamiento medicinal incluye incluso su ahogamiento⁴⁸. Así, de las maneras más variadas, cada una de las almas será reconducida, sin ser forzada, hasta la contemplación inicial. Este camino de progreso, que continúa después de esta vida, además de la purificación, implica una instrucción gradual, desde lo visible a lo invisible, hasta acceder no solo al conocimiento del *λόγος* de las realidades creadas, sino hasta la contemplación de Dios mismo, que será el perenne alimento de las criaturas racionales. ¿Se alcanzará, entonces, una estabilidad final o se debe temer una caída sucesiva? La permanencia del libre albedrío en teoría posibilita una segunda caída, pero la atracción del amor permite esperar una estabilidad final en la contemplación.

¿Cuánto tardará este proceso? Tomará el tiempo que tarde la conversión y el progreso de cada una de las criaturas racionales. Finalmente, el último enemigo en ser destruido será la muerte, pero esta destrucción, según Orígenes, no implica su aniquilación,

48. Hay que recordar que, para Orígenes, la conversión puede producirse también después de la muerte a este mundo, porque el alma conserva siempre su libre albedrío.

sino su conversión: que deje de ser enemigo y deje de ser muerte. En todo caso, en este glorioso final participarán todos los seres racionales que habrán recuperado su condición de vóes que habían perdido por la caída. Entonces, se verificará la restauración universal (ἀποκατάστασις πάντων), y nuevamente, con sus cuerpos plenamente purificados, todos participarán de la contemplación final, que es semejante a la del inicio.

5. NOTAS SOBRE LA POSTERIDAD DEL Περὶ ἀρχῶν

No es posible describir de modo acabado el influjo del *De principiis* en la historia del pensamiento cristiano. Su repercusión fue tan decisiva y tan temprana que, al menos de modo indirecto, está presente incluso en grandes adversarios de Orígenes. Las páginas siguientes solo pretenden referir algunos elementos de la posteridad del Περὶ ἀρχῶν, para mostrar su constante y debatida presencia en el desarrollo del cristianismo (estudios sobre la posteridad de Orígenes en general son abundantes⁴⁹).

Si la carta a Fabián de Roma, aludida por Jerónimo, se refiere al *De principiis*, como admiten varios estudiosos, entonces se trataría de la primera noticia externa acerca de la recepción del tratado. El breve texto afirma:

«El propio Orígenes, en una carta que escribió a Fabián de Roma, obispo de la Urbe, se disculpa por haber escrito tales cosas, y atribuye la culpa de esta temeridad a Ambrosio, por haber difundido en público lo escrito para uso privado»⁵⁰.

Este texto muestra que la primera reacción frente al tratado no son los reparos de Fabián de Roma, sino el entusiasmo de Ambrosio, contemporáneo a la redacción del tratado. Entrando en terreno más seguro, Pánfilo, en su *Apología en favor de Orígenes*, escrita poco antes del año 310, nos informa que al inicio del siglo IV había una corriente antiorigenista. La *Apología* resume las acusaciones:

49. Una presentación al día, accesible y sistemática de la herencia origeniana en general se encuentra en los sucesivos artículos sobre Origenismo, redactados por E. PRINZIVALLI, P. BETTILOLO, B. STUDER y G. LETIERI, en DO, pp. 634-698. Utilizamos muchos datos de estos artículos en la presente exposición.

50. JERÓNIMO, *Ep.*, 84,10. Cf. P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*, pp. 251-252.

que el Hijo no fue generado, sino emitido, que es solo hombre, que sus acciones son aparentes (δοκήσει), o que hay dos Cristos; que niega la realidad de las narraciones bíblicas, la resurrección de los muertos y los suplicios para los pecadores; que afirma la anterioridad de las almas respecto de los cuerpos (preexistencia) y, la más calumniosa según Pánfilo, la metensomatosis (cf. *Apol.*, 87; 159). Muchas de estas acusaciones se dirigen contra el Περὶ ἀρχῶν, la obra origeniana más atacada⁵¹, y pueden provenir, entre otros, de Pedro de Alejandría y de Metodio de Olimpo⁵².

Pocos años más tarde, Marcelo de Ancira citó el inicio del Περὶ ἀρχῶν para mostrar que Orígenes estaba influenciado por Platón (cf. Eusebio, *C. Marcell.*, I,4); y en plena crisis arriana, Atanasio utilizó textos de la misma obra para defender la ortodoxia nicena (*De decretis*, 25; *Serap.*, IV,10). En cuanto a los capadocios, Basilio y el Nacianceno incluyen amplios textos del Περὶ ἀρχῶν en la Filocalia, mientras el Niseno, también un gran admirador de Orígenes, toma distancia de la enseñanza de la preexistencia de las almas expuestas en el περὶ τῶν ἀρχῶν (*De hom. opificio*, 28). En este mismo período, Evagrio desarrolló las tesis origenianas en ambiente monástico y Dídimo el Ciego escribió una apología del *De principiis*. En el año 393 comenzó la primera gran ofensiva antiorigenista liderada por Epifanio: en *Ancoratus*, 63,2-3 y *Panarion*, 64,4,3 hay alusiones explícitas contra el Περὶ ἀρχῶν. Luego esta controversia se agravó con el enfrentamiento de Juan de Jerusalén y Rufino contra Jerónimo y Teófilo de Antioquía. La centralidad del Περὶ ἀρχῶν es notoria: es traducido al latín tanto por Rufino (para defenderlo) como por Jerónimo (para atacarlo⁵³) y casi todas las acusaciones, de orden trinitario, cristológico y antropológico, están tomadas de este mismo tratado. En medio de la

51. PÁNFILO, *Apol.*, 20: «ex his praecipue libris quos περὶ ἀρχῶν aditulavit in quibus quam plurima a calumniatoribus incusantur» (SCh 464, 58). Cf. *Apol.*, 39; 46; 122. Por otra parte, la mayor parte de los textos para defender la ortodoxia de Orígenes están tomados del Περὶ ἀρχῶν.

52. Pedro de Alejandría, en un fragmento conservado por Justiniano, critica la preexistencia de las almas (ACO III, p. 197; PG 86, 961). En el *Simposio*, Metodio ataca el *De resurrectione* y el *Comentario sobre el Salmo I*, solamente en *Sobre la creación* critica al *De principiis* (cf. FOCIO, *Bibliotheca, codex 235*).

53. El carácter polémico de la traducción del *De principiis* realizada por Jerónimo queda de manifiesto en sus palabras: «En mi traducción hubo una doble finalidad: por una parte, mostrar que su autor es un hereje y, por otra, demostrar que su traductor [Rufino] no es veraz», *C. Ruf.*, I,7.

polémica, Jerónimo, para justificar sus tempranas alabanzas a Orígenes, establece una distinción entre el exégeta y el dogmático: *Laudavi interpretem, non dogmatisten* (Ep., 84,2), distinción que perdurará en el tiempo. De todos modos, en Occidente, Hilario, Ambrosio, Eusebio de Vercelli, Zenón de Verona y Casiano fueron asiduos lectores de Orígenes. Agustín valoró las obras exegéticas, pero tomó distancia de su teología de la creación, reaccionando explícitamente contra el Περὶ ἀρχῶν (*De civ. Dei*, XI,23,1). En el mismo ambiente, Orosio aprueba la teología origeniana sobre la Trinidad y sobre la creación *ex nihilo*, doctrinas particularmente presentes en el *De principiis*. La exégesis origeniana también es cuestionada: a inicios del siglo V, Teodoro de Mopsuestia escribió un tratado contra los alegoristas, contra Filón y Orígenes, y el monje Shenute redactó en copto un tratado *Contra los origenistas* (ca. 445). Otro escrito antiorigenista proviene de Antípatro de Bostra, de Arabia, en que se citan textualmente pasajes del Περὶ ἀρχῶν; mientras Nilo de Ancira cultivó la herencia origeniana. En las polémicas sobre gracia y libre albedrío, la antropología origeniana fue considerada fuente de las ideas de Pelagio. León Magno, poco después del Concilio de Calcedonia, en el año 458, citó un texto del *De principiis* que circulaba bajo el nombre de Basilio, como testimonio de la *communicatio idiomatum*.

En las primeras décadas del siglo VI comenzó la crisis origenista entre los monjes de Palestina. Primero Sabas y luego Gelasio lideraron una influyente corriente antiorigenista. En este contexto, ciertos monjes de Jerusalén se reunieron con el legado del Papa, «llevando textos extraídos de libros de Orígenes, queriendo impulsar al Emperador para que Orígenes fuera condenado junto con aquellos textos» (Liberato, *Breviarium*, 23). Estos *capitula de libris Origenis excerpta* deben de ser la base del florilegio de la carta de Justiniano a Menas, es decir, el edicto imperial de condenación de Orígenes, que contiene solo textos del Περὶ ἀρχῶν (543). Este edicto fue ratificado en muchas iglesias, entre ellas Roma, pero rechazado en ciertos ambientes monásticos de Palestina, liderados por Nonno. Finalmente, el Concilio de Constantinopla del 553 condenó a Orígenes, o más bien, a las tesis origenistas. Estas condenaciones tuvieron impacto en Occidente: el Decreto del Ps. Gelasio, *De libris recipiendis et non recipiendis* (de la primera mitad del siglo VI), afirma: «Aceptamos la lectura de las obras de

Orígenes que el bienaventurado varón Jerónimo no rechaza, pero afirmamos que los demás, junto con su autor, deben ser reprobados» (IV,4); naturalmente, el *De principiis* pertenece al segundo grupo. De todos modos, a pesar de la aversión a su dogmática, el mundo latino siempre leyó todos sus escritos. Poco tiempo después, comienza a circular *De incarnatione et deitate Christi ad Ianuarium*, una antología de textos trinitarios y cristológicos del *De principiis* bajo el nombre de Agustín.

En los siglos sucesivos, Pablo Diácono, Alcuino, Pascasio Radberto y Rabano Mauro apreciaron mucho al Orígenes exégeta. Mientras, Juan Escoto Eriúgena, en el siglo IX, para elaborar una síntesis teológica, valorizó al Orígenes dogmático y se sirvió de las teorías audaces de *De principiis*, tal como lo muestran las citas contenidas en *Periphyseon*. En el mismo siglo IX, en Constantinopla, el patriarca Focio describió el contenido del Περὶ ἀρχῶν como «una sucesión de fábulas acerca del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y acerca de las naturalezas racionales» (*codex* 8). Se trata de la última noticia de un ejemplar griego del tratado.

La edad media valoró mucho a Orígenes, no solo al exégeta, sino también al dogmático. Prueba de ello es que se conservan al menos 35 manuscritos latinos del tratado; un número considerable: menor que los más de 200 códices de *Las homilias sobre el Cantar de los cantares*, pero mayor que, por ejemplo, los 11 ejemplares de *Las homilias sobre Lucas*, en la traducción de Jerónimo. En el ambiente monástico del siglo XII, Hugo y Ricardo de San Víctor, Bernardo de Claraval, Guillermo de San Thierry y Elredo de Rievaulx admiraron a Orígenes como intérprete de la Escritura, no así como teólogo; mientras Elisabeth de Schönau y Mathilde de Hackeborn defendieron la benevolencia de Dios en favor de Orígenes a partir de sus propias visiones místicas. En otro ambiente, Tomás de Aquino utilizó críticamente el *De principiis*: rechazó su enseñanza sobre la preexistencia de las almas y aceptó la exclusiva inmaterialidad de Dios, la doctrina del libre albedrío y el progreso del alma⁵⁴. En el maestro Eckart y, luego, en Nicolás de Cusa se reconoce la presencia de Orígenes. Pero esta presencia llegó a ser explícita en el círculo neoplatónico de Florencia del siglo XV: Matteo Palmieri y Marsilio Ficino defendieron las doctri-

54. Cf. G. BENDINELLI, *Tommaso d'Aquino lettore di Origene: un'introduzione*, en *Adamantius* 15 (2009) pp. 103-120.

nas origenianas más audaces. La teología origeniana representó el optimismo antropológico contra la tradición agustiniana. Por su parte, Pico della Mirandola dio un importante paso al evaluar la ortodoxia de Orígenes de acuerdo al carácter investigativo de su teología y con un criterio histórico. Por el contrario, Jerónimo Savonarola predicó contra Orígenes. En el siglo XVI, Giordano Bruno alabó a Orígenes por su teología de los mundos sucesivos, expuesta en el *De principiis* y en el *Contra Celso*.

En el año 1512 se editó por primera vez el *De principiis*. La *editio princeps* parece ser la de Constantius Hyerotheus, publicada en Venecia el 16 de septiembre (y no la de Merlin, como se suele afirmar, cf. H. Crouzel, BLE 79 [1978] p. 148) y el mismo año aparecieron en París los cuatro tomos de *Origenis Adamantii Operum*, editados por Jacques Merlin (el *De principiis* está en el 4º tomo). Ambas ediciones alaban la obra y, a la vez, en los márgenes anotan advertencias, tales como «caute lege» (lee con precaución). De hecho, la de Venecia lleva por título *Sublimis Origenis opus Periarchon seu De principiis* y, a la vez, contiene abundantes advertencias marginales, algunas muy severas, como: «horrendus error», «fabulae» o «hoc ex Platone», y también algunas alabanzas, como «sublimis ratio» u «optima ratio immortalitatis animae» (ed. 1514).

Esta difusión más amplia despertó diversas reacciones. Erasmo de Rotterdam defendió con entusiasmo a Orígenes: «Más me enseña de filosofía cristiana una página de Orígenes que diez de Agustín» (*Ep.*, 844) y utilizó ampliamente *Prin* III,1 para defender el libre albedrío; en cambio Lutero, reaccionó contra la antropología optimista y contra la exégesis alegórica del Alejandrino y llegó a afirmar: «En todo Orígenes no hay una sola palabra sobre Cristo» (*Tischrede* 335). Sin embargo, entre los reformadores también hubo partidarios de Orígenes, como Zuinglio, que cita abundantemente el *De principiis*. Por otra parte, dos autores tan diversos como Philipp Melanchthon y Roberto Belarmino coincidieron en afirmar que Orígenes representa un cristianismo deformado por el platonismo. Durante el siglo XVII, Étienne Binet, Jean Adam y Pierre Halloix utilizaron a Orígenes en función antiprotestante y antijansenista: buscaban reafirmar el libre albedrío y contrarrestar el pesimismo antropológico agustiniano, mientras Jansenio reprochaba a Orígenes ser precursor de Pelagio. Nuevamente, el libre albedrío y, por lo tanto, *Prin* III,1 estaba al centro de la discusión. En 1668 Pierre Daniel Huet publicó sus *Orige-*

niana, una obra de gran valor que constituye un paso decisivo en el estudio histórico del Alejandrino. Los platónicos de Cambridge, como George Rust, John Smith, Henri More y Lady Anne Conway, que destacaban la armonía entre fe y razón, exaltaron a Orígenes en oposición a la antropología negativa, ligada a la predestinación. La doctrina origeniana continuó presente en filósofos del siglo XVIII, como G.W. Leibniz y G.E. Lessing, pero de manera menos explícita y más difícil de rastrear. En el siglo XIX, en especial, en Alemania, los estudios origenianos recibirán un fuerte impulso: Adolf von Harnack, situó a Orígenes al mismo nivel que Agustín y llamó al Alejandrino *el padre de la ciencia eclesial*.

Si se quisiera establecer una tipología en la recepción del tratado origeniano, simplificando las cosas, sería posible diferenciar cuatro actitudes: mientras algunos rechazan a Orígenes completo (como Teófilo de Alejandría), otros aceptan sus obras exegéticas y rechazan el *De principiis* (como Jerónimo); hay quienes aceptan todas las obras, pero minimizan las dificultades del *De principiis* (como Rufino), mientras otros se interesan particularmente por las doctrinas más audaces del *De principiis* (como Juan Escoto Eriúgena).

En cuanto al texto del Περὶ ἀρχῶν, después de las ediciones de Venecia (1512), París (1512), la de Erasmo (Basel 1536) y la de G. Générard (París 1574), que cuentan solo con el texto de Rufino, C.V. De la Rue (París 1733) publicó una nueva versión del tratado, por primera vez con los fragmentos griegos y latinos; este texto fue retomado por F. Oberthür (Würzburg 1781), A.B. Callau y M. Guillon (París 1829), E. Lommatzsch (Berlín 1831), R. Redepenning (1836) y J.P. Migne (1857). En 1835 K.F. Schnizer realizó la primera traducción alemana y en 1869 apareció la primera traducción inglesa, de F. Crombie (Edimburgo). En 1893 J.A. Robinson publicó *The Philocalia of Origen* (Cambridge), la primera edición crítica de una obra origeniana (que contiene *Prin* III,1 y IV,1-3), y en 1899 apareció la traducción rusa, de N. Petrov.

En el año 1913 Paul Koetschau publicó la primera edición crítica del tratado, en *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, que marcó el inicio de una nueva etapa en los estudios críticos del Περὶ ἀρχῶν. H.U. Meijboom editó la primera versión holandesa en 1921 y G. Butterworth tradujo el texto de Koetschau al inglés en 1936. En el año 1968, Manlio Simonetti publicó la traducción italiana del tratado, edición que significó un importante giro en la evaluación crítica,

con criterios más equilibrados, de la reconstrucción de Koetschau. Posteriormente, en 1976, apareció la edición bilingüe alemana de H. Görgemanns y H. Karpp, y la traducción francesa de M. Harl, G. Dorival y A. Le Boulluec. En Tokyo, en 1978, se publicó la traducción japonesa de T. Odaka, y en 1979 la versión polaca de S. Kalinkowski, W. Myszor y E. Stanula. Y entre 1978 y 1984 fue publicada la edición de *Sources chrétiennes*, a cargo de M. Simonetti y H. Crouzel, con un amplio comentario. J. Rius-Camps, en 1988 editó una versión catalana del tratado y luego, en 1998, la edición bilingüe. En 1996 apareció una segunda edición polaca, a cargo de H. Pietras, K. Augustyniak S. Kalinkowski; en 2011 la versión húngara hecha por R. Somos y en 2012, la traducción portuguesa, realizada por J.E. Pinto Basto.

II. LA TRANSMISIÓN DEL TEXTO DEL ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ

La historia del texto del Περὶ ἀρχῶν es especialmente compleja. Esto se debe a que la larga historia de su transmisión y edición ha estado 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. Los que han participado en la accidentada transmisión de esta obra, con mayor o menor pasión, han buscado demostrar la heterodoxia o la ortodoxia del maestro alejandrino. Este contexto polémico contribuyó, por una parte, a la desaparición del original griego del tratado, y por otra a la conservación de numerosos fragmentos. En Oriente, los partidarios de Orígenes salvaron, por medio de la *Filocalia*, amplios textos griegos libres de toda sospecha de heterodoxia, sus adversarios se esforzaron por seleccionar y transmitir los pasajes doctrinalmente más cuestionables del libro, en especial, por medio del florilegio contenido en la carta de Justiniano a Menas. Algo semejante sucedió en Occidente: tanto la traducción de Rufino como la de Jerónimo están involucradas en la polémica: Rufino tendió a ofrecer un *De principiis* coherente con la ortodoxia del siglo IV, mientras Jerónimo, cuya traducción se perdió, se esforzó por mostrar la heterodoxia de Orígenes (*Ep.*, 124). Esta misma pasión, mitigada por el espíritu científico, no deja de estar presente, en cierta medida, en las edicio-

nes y en las traducciones modernas: nadie aborda un trabajo tan arduo como editar el *De principiis* si no está impulsado por una motivación poderosa.

1. LA TRADICIÓN MANUSCRITA DEL ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ

Como es sabido, el original griego del Περὶ ἀρχῶν no ha llegado hasta nosotros. No obstante la pérdida del libro completo, por diversos medios se conservan muchos fragmentos del texto. La documentación que actualmente nos permite acceder al Περὶ ἀρχῶν está conformada, en primer lugar, por la traducción latina de Rufino y, luego, por amplios fragmentos griegos de la *Filocalia*, los fragmentos de la traducción latina de Jerónimo, los breves fragmentos griegos que se encuentran en la carta de Justiniano a Menas y en algunas otras obras patrísticas.

a. La tradición manuscrita de la traducción latina de Rufino

El testimonio fundamental del Περὶ ἀρχῶν es la traducción latina de Rufino, realizada en el 398, en Occidente: es el único documento que transmite el tratado de modo completo. Además, se cuenta con otra versión latina, también de Rufino, de los numerosos y amplios fragmentos del *De principiis* contenidos en la *Apología en favor de Orígenes*, redactada por Pánfilo y traducida el año 397.

La edición fundamental de Paul Koetschau, publicada en 1913, cuenta con una detallada descripción y clasificación de los 34 manuscritos conocidos por él, que no es necesario repetir (pp. XXIII-XLVI). Koetschau, después de una cuidadosa clasificación, seleccionó siete de estos códices para establecer el texto del *De principiis*. A estos siete manuscritos habría que agregar el *Codex Guelferbytanus* 4141, el código W (*Weissenburger*), que Koetschau no conoció, y que ha sido colacionado por Görgemanns y Karpp⁵⁵. De este modo, en la presente edición usamos los siete códices seleccionados por Koetschau más el código W:

55. H. GÖRGEMANNs – H. KARPP, *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt 1976, pp. 36-39.

- A *Codex Augiensis* 160. Siglo X (de 28 x 24,5 cm.). Contiene todo el *De principiis* (ff. 1-111), incluidos los prefacios de Rufino, y unos pocos fragmentos de la *Apología* (ff. 112-114). Cuenta con breves títulos que subdividen el texto, que concuerdan con W. Está en la *Badische Landesbibliothek*, en Karlsruhe, Alemania.
- W *Codex Guelferbytanus* 4141 (Weissenburger 57). De la segunda mitad del siglo IX (de 27,5 x 22 cm.). Contiene el *De principiis* con los prólogos de Rufino (ff. 1-148), el prólogo del *Apologeticus* de Rufino (ff. 148-149), luego *Capitula de diversis locis Origenis* (ff. 149-150) y, finalmente, un fragmento del inicio de *Las confesiones* de Agustín (ff. 152-157). Cuenta con breves títulos que concuerdan con A. Se encuentra en la *Herzog August Bibliothek* de Wolfenbüttel, Alemania.
- B *Codex Bambergensis* Msc. Patr. 113 (B IV 27). Del siglo XI (de 29,8 x 22,4 cm.). Con la excepción del último folio, el códice contiene exclusivamente el texto completo del *De principiis* (ff. 1-147) con los prefacios de Rufino. Como C, subdivide el texto por abundantes y amplios títulos que buscan resumir el contenido de las secciones, y, además, reúne estos títulos al inicio de cada libro (*capitulatio*). Está en la *Staatsbibliothek* de Bamberg, Alemania.
- C *Codex Casinensis* 343. El códice está constituido por dos partes: 30 homilías de Orígenes (ff. 1-126), del siglo XII, y el *De principiis* (ff. 127-198), del siglo X-XI. Incluye los prefacios de Rufino, pero no está completo, porque termina en *Prin* III,5,5. Tal como B, subdivide el texto por muchos y amplios títulos, y reúne estos títulos en una *capitulatio* al inicio de cada libro. Se encuentra en la *Biblioteca dell'Abazia di Montecassino*, Italia.
- G *Codex Sangermanensis* 12125. Del siglo IX (de 31,5 x 26,5 cm.). Contiene *De viris illustribus* 75,3, sobre Pánfilo (f. 2), el *Apologeticus* (ff. 2-32), el *De adulteratione* de Rufino (ff. 32-37) y el *De principiis* con los prefacios de Rufino (ff. 37-156), omite *Prin* I,4,3-4 (como M, Ab y S). Como M y Ab, contiene pocos títulos y a veces subdivide el texto solo con una mayúscula coloreada. Está en la *Bibliothèque nationale de France*.
- M *Codex Metensis* 225. Del siglo X (de 26,5 x 23 cm.). Contiene una carta de Jerónimo, el *De viris illustribus* 75,3, sobre Pánfilo (f. 2), luego la enumeración de los capítulos del *De principiis* (f. 3), el *Apologeticus* (ff. 3-39), el *De adulteratione* de Rufino (ff. 39-45) y, finalmente, el *De principiis* con los prefacios de Rufino (ff. 45-171),

omite *Prin* I,4,3-4 (como G, Ab y S). Como G y Ab, contiene pocos títulos y a veces subdivide el texto solo con una mayúscula. Se encuentra en la *Bibliothèque Municipale de Metz*, Francia.

- Ab *Codex Abricensis* 66. Del siglo XIII (de 27,5 x 19 cm.). Contiene el *Apologeticus* con el prefacio de Rufino (ff. 2-16), el *De adulteratione* de Rufino (ff. 16-19) y el *De principiis* con los prefacios de Rufino (ff. 19-84), omite *Prin* I,4,3-4 (como G, M y S), y concluye en *Prin* IV,4,9. Los títulos son como G y M. Se conserva en Avanches, en *Le Scriptorial, Musée des Manuscrits du Mont Saint-Michel*, Francia.
- S *Codex Sorbonicus* 16322. Códice del siglo XIII. Contiene una carta de Jerónimo (ff. 2-3), el *Apologeticus* (ff. 3-25), el *De adulteratione* de Rufino (ff. 26-30) y, finalmente, el *De principiis* con los prefacios de Rufino (ff. 30-128), omite *Prin* I,4,3-4 (como G, M y Ab) y concluye, casi como Ab, al final de *Prin* IV,4,9. Es el códice que tiene menos títulos y casi siempre subdivide el texto solo con una gran mayúscula coloreada. Se encuentra en la *Bibliothèque nationale de France*.

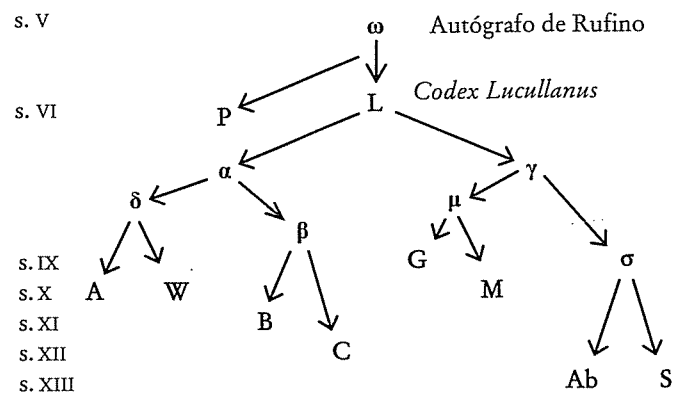
Sin entrar en los detalles de la clasificación de los manuscritos realizada por Koetschau, que ha recibido amplia acogida por parte de la comunidad científica⁵⁶, esta breve descripción de los códices permite distinguir dos grupos: la omisión de *Prin* I,4,3-4, la presencia del *Apologeticus* y el *De adulteratione*, antecediendo al *De principiis*, y la relativa homogeneidad de la subdivisión del texto que se verifica en G, M, Ab y S, muestran que estos cuatro manuscritos tienen un arquetipo común, que Koetschau llama γ ; y el resto de los manuscritos, es decir, A, B, C y W forman el grupo α . Ambos grupos tendrían un arquetipo común, que Koetschau llamó *Codex Lucullanus* (L o bien, ω), un manuscrito de fines del siglo V o inicios del VI, que fue conservado cerca de Nápoles⁵⁷. El *Codex Lucullanus* debió de contener al inicio la *Apología* de

56. Amplia información en G. SFAMENI GASPARRO, *Il Περὶ ἀρχῶν di Origene: Per una storia della ricerca*, en *ÍD., Origene e la tradizione origeniana in Occidente*, Roma 1988, pp. 237-295.

57. La datación y la localización del códice *Lucullanus* proviene de algunas anotaciones de los copistas, transmitidas en G, M y S, entre el libro III y IV. Ellas indicarían que a mediados del siglo VI, al menos a partir del año 544, se encontraba en el Monasterio de San Pedro, en *Castell Lucullanus*, un códice que contenía el tratado origeniano y que sería el arquetipo de todos los manuscritos que actualmente se conservan. Cf. P. KOETSCHAU, *De principiis*, pp. LVIII-LXVI.

Pánfilo en favor de Orígenes (que debió perderse casi totalmente en el arquetipo del grupo α). Por su parte, los manuscritos de α se diferencian entre ellos de modo notable por los títulos, lo que configura el grupo β (B y C), mientras A y W conforman el grupo δ (según la nomenclatura de Görgemanns, pues Koetschau no utilizó W). Asimismo, dentro del grupo γ , la laguna final de Ab y S muestra que ambos provienen de un arquetipo común, llamado σ , que carecía de las últimas páginas; mientras G y M conforman el grupo μ .

Para completar el *stemma*, habría que agregar un manuscrito del siglo VI, el *Parisinus Latinus* 10593 (P), que en los ff. 109v-116v contiene, entre algunos sermones de Basilio, la traducción de Rufino de *Prin* II,6 con el nombre de *Sermo de incarnatione Domini*. Este manuscrito del siglo VI (o inicios del VII) es el testimonio más antiguo de la traducción latina del *Περὶ ἀρχῶν*, y debió de circular independientemente ya en la primera mitad del siglo V, pues fue citado por León Magno en una carta del 458, bajo el nombre de Basilio⁵⁸. Las lecturas de P nos han convencido de que este texto no descende del *Codex Lucullanus* y, por lo tanto, es un testimonio independiente. Estas relaciones se ilustran con el siguiente *stemma codicum*:



58. Cf. M. RICHARD, *Testimonia sancti Basilii*, en RHE (1937) pp. 794-796; D. AMAND, *Une ancienne version latine inédite de deux homélies de saint Basile*, en *Revue bénédictine*, 57 (1947) pp. 12-81; G. SFAMENI GASPARRO, *Ps. Basilio, De incarnatione Domini e ps. Agostino, De incarnatione Verbi ad Ianuarium, ovvero la traduzione rufiniana del Peri Archon di Origene auctoritas nelle controversie cristologiche e trinitarie del V-VI sec.*, en *Studia Patristica* XIX (1989) pp. 154-165.

La distribución del grupo α en dos subgrupos δ (AW) y β (BC) es evidente, a partir del examen de los manuscritos. En cambio, la distribución de γ en μ (GM) y σ (AbS), en especial en lo que se refiere a μ es menos clara. De hecho, M. Simonetti y É. Junod⁵⁹, estudiando la tradición manuscrita del *De adulteratione* de Rufino y el *Apologeticum* de Pánfilo, presentes en los manuscritos del grupo γ , por una parte confirman los resultados centrales de Koetschau, pero también llegan a conclusiones ligeramente diversas respecto de las relaciones entre G y M, y otorgan un valor mayor al códice *Trecensis* 669, que Koetschau había considerado una copia de M. Además, el *Apologeticum* de Pánfilo, que contiene 28 fragmentos del *Περὶ ἀρχῶν*, presta una cierta utilidad para la evaluación crítica de la versión latina, porque su tradición manuscrita es relativamente independiente. Ha sido utilizada la edición crítica de R. Amacker - É. Junod, *Pamphile et Eusèbe de Césarée Apologie pour Origène* (SCh 464, Paris 2002).

Antes de hablar del valor de las familias, hay que señalar que la transmisión del texto latino del *De principiis* goza de mucha solidez. Más allá de las lagunas señaladas, las variantes no son abundantes y, sobre todo, son poco significativas (algo muy diferente sucede con los títulos y la subdivisión del texto, como se señalará más adelante). No obstante, en cuanto al texto latino, los estudiosos están de acuerdo en otorgar un mayor valor al grupo α , y considerar γ como menos confiable, porque su subarquetipo habría sido copiado con menor cuidado y podría haber sufrido alguna censura dogmática⁶⁰. Además, Simonetti ha destacado la tendencia de Ab y S a intervenir el texto para «normalizarlo» según los cánones del latín clásico.

b. La transmisión de los fragmentos

El *Περὶ ἀρχῶν*, además de la traducción de Rufino, que es el testimonio principal, cuenta con un variado conjunto de fragmentos que –por tradición indirecta– ofrecen luces para el conoci-

59. Cf. M. SIMONETTI, *Sulla tradizione manoscritta delle opere originali di Rufino I*, en *Sacris Erudiri* 9 (1957) pp. 6-20; É. JUNOD, *Pamphile et Eusèbe de Césarée Apologie pour Origène*, Paris 2002, vol. I, p. 19 y vol. II, pp. 147-188.

60. Cf. P. KOETSCHAU, *De principiis*, pp. XLVII y LVII. Koetschau sospecha que la omisión de *Prin* I,4,3-4 en el arquetipo γ pudo haber sido motivado por consideraciones dogmáticas.

miento del tratado de Orígenes. Ellos poseen diverso valor y amplitud: desde los dos amplios y bastante seguros fragmentos griegos de la Filocalia, hasta los griegos y latinos notoriamente condicionados por la polémica. Estos fragmentos son útiles para controlar la traducción de Rufino. Es mérito de Koetschau haber reunido, analizado y ubicado en el texto toda esta variada documentación. No obstante el enorme valor de la edición de Koetschau, su sistemática y no siempre bien fundada desconfianza de la traducción de Rufino lo llevó a sobrevalorar los fragmentos griegos y, sobre todo, a ir demasiado lejos en su intento de reconstrucción del tratado, al integrar en el texto de su edición algunos fragmentos que de ningún modo pertenecen al *Περὶ ἀρχῶν*. Ante esta notoria fragilidad, reconocida por la crítica⁶¹, se impone la tarea de realizar un discernimiento sobre cada fragmento y su ubicación.

FRAGMENTOS DE LA FILOCALIA. Los principales textos griegos son los transmitidos en la Filocalia de Orígenes, compuesta por Gregorio Nacianceno y Basilio de Cesarea, en torno al año 358. Esta antología ofrece, en su original griego, el tratado sobre el libre albedrío (*Prin* III,1) y el tratado sobre las divinas Escrituras (*Prin* IV,1-3). Estos dos fragmentos —unas 60 páginas— fueron seleccionados por partidarios de la tradición origeniana que evitaron algunos pasajes, ya sea por brevedad o por su problemático contenido doctrinal⁶². El prestigio de Basilio y Gregorio permitió la difusión de esta antología aún en período bizantino, a pesar de las controversias origenistas, tal como lo muestran los 60 códices que se conservan.

La edición de la Filocalia, realizada por J.A. Robinson y publicada 1893, es la primera edición crítica de un texto origeniano y ha sido calificada como «un trabajo científico de primer nivel»⁶³. Tanto la clasificación de los manuscritos como las lecciones escogi-

61. Cf. G. SFAMENI GASPARRO, *Il Περὶ ἀρχῶν di Origene: Per una storia della ricerca*, pp. 237-295.

62. Las lagunas de los fragmentos griegos están señaladas, caso a caso, en las notas de la presente edición.

63. É. JUNOD, *Origène, Philocalie* 21-27. *Sur le libre arbitre*, SCh 226, Paris 1976, p. 16; cf. M. HARL, *Origène, Philocalie, 1-20 sur les Écritures*, SCh 302, Paris 1983, p. 158; M. SIMONETTI, *Origène, Traité des Principes*, V, SCh 312, Paris 1984, p. 19.

das se revelan correctas⁶⁴. Este favorable juicio está confirmado por el hecho de que P. Koetschau, al estudiar la tradición manuscrita del *Contra Celso*, clasificó de modo casi simultáneo e independiente los mismos manuscritos, llegando a conclusiones muy semejantes a las de Robinson⁶⁵. Posteriormente, É. Junod ofreció algunos comentarios críticos a la clasificación de Robinson en su edición de la Filocalia. Los 60 códices descritos por Koetschau⁶⁶, de acuerdo a los resultados comunes, se dividen en dos familias que provienen de un arquetipo común (del s. VII, según Robinson y Koetschau, y del s. IX, según Junod) que contenía el amplio prólogo antiorigeniano. La primera familia está conformada solo por el *Venetus Marcianus* gr. 47 (B)⁶⁷, que es el mejor de los testimonios⁶⁸. La segunda familia está compuesta por todos los demás manuscritos y se divide en dos grupos. El primero está conformado solo por el *Patmiacus* gr. 270 (A)⁶⁹, que es el testimonio más antiguo de la Filocalia. El segundo tiene como

64. La tradición manuscrita de la Filocalia está descrita tanto por Robinson como por Koetschau: J.A. ROBINSON, *The Philocalia of Origen*, Cambridge 1893, pp. XIII-XXVIII; P. KOETSCHAU, *Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus*, Leipzig 1889, pp. 78-130; ÍD., *Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV gegen Celsus*, Leipzig 1899, pp. LXVI-LXX; ÍD., *De Principiis*, Leipzig 1913, pp. CI-CV.

65. Así lo reconoce el propio P. KOETSCHAU: «Das Verwandtschaftsverhältnis der zahlreichen Philokalia-Handschriften ist von J. Armitage Robinson und mir ungefähr gleichzeitig untersucht worden. Unsere Resultate stimmen in den Hauptpunkten überein», *Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV gegen Celsus*, pp. LXVII-LXVIII.

66. P. KOETSCHAU describió 54 códices en *Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus*, pp. 83-85 (lista); pp. 85-127 (descripción); y agregó 6 códices no descritos en su estudio anterior en *Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV gegen Celsus*, pp. LXVII-LXVIII, n. 4.

67. *Venetus Marcianus* gr. 47 (B). Posiblemente del siglo XI (de 25,4 x 19 cm.). Contiene un prefacio y anotaciones marginales que denuncian la heterodoxia del texto. Una nota marginal, permite establecer que B debió ser copiado de un ejemplar del siglo VII o VI. Se conserva en la *Biblioteca Marciana*, de Venecia.

68. La calidad de B ha podido ser establecida gracias a la comparación entre los fragmentos del *Contra Celso* que se encuentran en la Filocalia y la tradición directa de la misma obra: muchas veces las lecturas de B concuerdan con la tradición directa del *Contra Celso*, contra los demás manuscritos de la Filocalia. Cf. J.A. ROBINSON, *The Philocalia of Origen*, p. XV.

69. *Patmiacus* gr. 270 (A). Según Tischendorf es del siglo X (de 24 x 15,2 cm.). Se encuentra en la Biblioteca del Monasterio de San Juan en la isla de Patmos.

manuscrito principal el *Parisinus suppl.* 615 (C)⁷⁰, que está mutilado, pues carece de una buena parte del cap. I (*Prin* IV,1-3) y de un par de folios del cap. XXI,1-2 (*Prin* III,1,1-2). A este mismo grupo pertenece una larga lista de códices: entre ellos se destacan, por una parte, el *Venetus Marcianus* gr. 48 (E)⁷¹, el *Parisinus* gr. 456 (H)⁷², y otros códices emparentados a este subgrupo: *Parisinus* 456, *Parisinus* 940, *Ambrosianus* A 165, por nombrar los principales, y, por otra parte, se cuenta el *Venetus Marcianus* gr. 122 (D)⁷³, que junto con *Vaticanus* 385, *Atheniensis* 191, *Vaticanus* 429 y *Basiliensis* 31, A III 9 transmiten un texto similar, pero sus diferencias sugieren un arquetipo propio. Además, en las *Catena*e sobre la Carta a los Romanos, transmitida por el *Monacensis* 412 y editada por J.A. Cramer⁷⁴, se encuentran algunos fragmentos del capítulo XXI de la Filocalia (es decir, *Prin* III,1). Según Robinson, se trata de un testimonio «completamente independiente de los demás manuscritos de la Filocalia que se conservan, y en unos pocos casos es correcto donde todos los demás yerran»⁷⁵. Este testimonio confirma la posición concedida a B como el manuscrito más confiable. Finalmente, se ha tenido en cuenta el *Amsterdamer Papyrus* Inv. Nr. 194, que contiene un par de páginas del tratado sobre el libre albedrío⁷⁶. Este breve documento, del siglo III o IV, casi no contiene variantes respecto de las actuales ediciones (solo alguna transposición), lo que muestra la solidez de la transmisión del texto griego.

70. *Parisinus suppl.* 615 (C). Se trata de un manuscrito del siglo XIII (de 28 x 19,7 cm.) escrito en dos columnas y con mayúsculas doradas. Se encuentra en la *Bibliothèque nationale de France*.

71. *Venetus Marcianus* gr. 48 (E), del siglo XIV. Transmite un texto muy semejante a H (*Parisinus* gr. 456). Se conserva en la *Biblioteca Nazionale Marciana*, de Venecia.

72. *Parisinus* gr. 456 (H). Este códice, del año 1426, casi coincide con E (*Venetus Marcianus* gr. 48). De hecho, mientras Robinson utiliza E, Koetschau utiliza H.

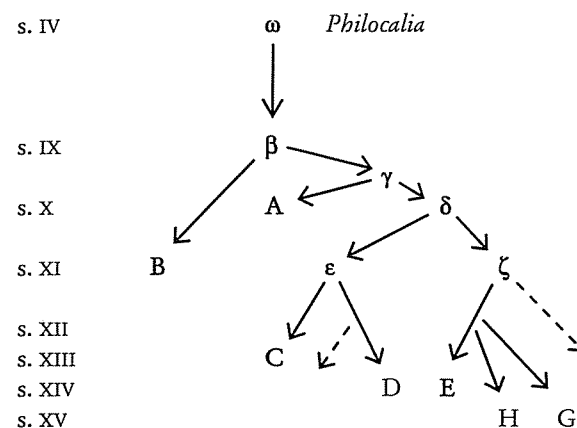
73. *Venetus Marcianus* gr. 122 (D). Este manuscrito está datado en 1343 (de 30 x 21 cm.). Se encuentra en la *Biblioteca Nazionale Marciana*, de Venecia.

74. J.A. CRAMER, *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum. Tomus IV. In Epistolam S. Pauli ad Romanos* (Oxford 1844).

75. J.A. ROBINSON, *The Philocalia of Origen*, XXXI. En la nota 1, Robinson ofrece algunas correcciones a la edición de Cramer, aportadas por A.E. Brooke. Estas correcciones han sido integradas en nuestra edición.

76. K.A. WÖRPER - K. TREU, *Origenes' De Principiis III 1,6-8 in einem Amsterdamer Papyrus*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 350 (1979) pp. 43-47.

De estos datos, se deducen algunas consecuencias: por una parte, la concordancia entre B y A, por lo general, indica las lecturas correctas; y, por otra, revela la clara preeminencia de B, A y C por sobre el resto de los códices. De este modo —así lo afirman los últimos editores⁷⁷—, los códices B, A y C deben ser la base de cualquier edición, mientras los demás manuscritos tienen una autoridad muy inferior. Como se puede apreciar, la valoración de los manuscritos griegos goza de un amplio consenso entre los editores. Ofrecemos el *stemma* de los principales códices, integrando la modificación aportada por É. Junod, a la propuesta de J.A. Robinson:



Las opciones de los editores han sido las siguientes. El aparato crítico de la edición de J.A. Robinson consigna solo las variantes más significativas a juicio del editor, y por ello es incompleto. No obstante las innegables cualidades de esta edición, el examen directo de los manuscritos permite comprobar una cierta cantidad de errores y, sobre todo, muchas omisiones en la colación. Paul Koetschau, por su parte, registra todas las variantes, pero advierte que para A y C se ha basado en el aparato crítico de Robinson⁷⁸,

77. Cf. É. JUNOD, *Origène, Philocalie 21-27. Sur le libre arbitre*, pp. 13-16; M. HARL, *Origène, Philocalie 1-20. Sur les Écritures*, p. 158; M. SIMONETTI, *Origène, Traité des Principes*, V, pp. 19-20.

78. «Ich habe B und D im Jahr 1903 in Venedig, und Bas und H im Jahr 1909 in Weimar an den betreffenden Stellen verglichen; die Lesarten von Pat [=A] und C sind die Robinsons», P. KOETSCHAU, *De principiis*, pp. CI-CII.

que sabemos que es deficiente⁷⁹. Las ediciones más recientes de la Filocalia, de É. Junod y M. Harl, ofrecen todas las lecturas de B, A y C (y D donde falta C), pero no incluyen los capítulos del Περὶ ἀρχῶν. La edición de H. Görgemanns y H. Karpp anota solo las variantes que juzga de mayor relevancia⁸⁰. Finalmente, la edición de M. Simonetti, sobre la base del aparato crítico de Koetschau, ofrece criterios más precisos para juzgar las variantes, porque otorga mayor valor a la traducción de Rufino⁸¹, apartándose de la excesiva desconfianza del filólogo alemán.

Para la presente edición, he realizado una nueva colación de los manuscritos B, A y C, y he colacionado E para colmar las lagunas de C. Es decir, para *Prin* III,1 he colacionado B, A y C más un folio de E (para suplir la carencia de C al inicio del capítulo); y para *Prin* IV,1 he colacionado B, A y E más los tres folios de C que se conservan de este fragmento. Esta nueva colación permite elaborar un aparato crítico completo de los tres principales códices (registrando variantes que no aparecen en las ediciones de Robinson y Koetschau). Además, he realizado una revisión de las *Catenae* editadas por Cramer, con las correcciones de Brooke.

FRAGMENTOS DE LA TRADUCCIÓN DE JERÓNIMO. En la primavera del año 399, como reacción a Rufino, Jerónimo realizó una traducción propia del Περὶ ἀρχῶν, según él, más literal. De esta traducción solo quedan los fragmentos citados en la carta de Jerónimo a Avito (*Ep.* 124), del año 410, en que selecciona los textos más problemáticos desde el punto de vista doctrinal, respecto de la ortodoxia de fines del siglo IV. Para la carta 124 de Jerónimo, se ha usado la edición de I. Hilberg, *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, pars III (CSEL 56, Wien 1918). La carta

79. «It has been my endeavour to record all readings of interest for the study of the text, but the scope of this edition forbade the inclusion as a rule of minor variations», J.A. ROBINSON, *The Philocalia of Origen*, p. LII.

80. Cf. H. GÖRGEMANN - H. KARPP, *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, p. 48.

81. «La confrontation globale entre les deux extraits grecs et la traduction latine montre que la supériorité du text grec, par ailleurs indiscutable, ne peut être considérée comme aussi absolue que l'a fait Koetschau, parce que, sur plusieurs points, le texte de Rufin est à préférer pour divers motifs à l'excerptum grec par suite d'une erreur ou d'une modification consciente de l'excerptor», M. SIMONETTI, *Origène, Traité des Principes*, V, p. 20.

requiere un nuevo examen crítico y no es posible confiarse en lo que los editores de Jerónimo señalan como cita literal.

FRAGMENTOS GRIEGOS TRANSMITIDOS POR JUSTINIANO. Un grupo de 24 breves fragmentos griegos proviene del florilegio de la carta de Justiniano a Menas de Constantinopla, del año 543, que busca mostrar la heterodoxia de Orígenes sobre la base de los textos del Περὶ ἀρχῶν. Estos textos posiblemente provienen de una antología polémica compuesta en Palestina⁸², y su mayor falencia consiste en aislar cada fragmento de su contexto, lo que implica que, a veces, los textos reproducen no las afirmaciones origenianas, sino alguna de sus hipótesis e incluso, lo que es más grave, alguna doctrina rechazada por Orígenes. Para los fragmentos de Justiniano, se ha utilizado E. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum* III (Berlín 1934).

PS. AGUSTÍN, *De incarnatione et deitate Christi ad Ianuarium* (Ia). Una obra pseudoagustiniana, compuesta posiblemente al final del siglo VI, el anónimo *De incarnatione Verbi ad Ianuarium* transmite amplios y numerosos fragmentos de la traducción latina de Rufino, y representa una tradición manuscrita independiente. Se utiliza la nueva edición de L.J. Dorfbauer (CSEL 99).

OTROS TESTIMONIOS MENORES. Además se conservan breves fragmentos griegos en la obra de Teófilo de Alejandría, Marcelo de Ancira, Antípatro de Bostra y Atanasio de Alejandría, todos marcados por diferentes controversias teológicas. También al interior de las obras de Rufino, en su polémica con Jerónimo, se transmiten unas pocas expresiones que son útiles para reconstruir el texto. Juan Escoto, el Eriúgena, en *Periphyseon*, transmite también un amplio fragmento, que presta cierta utilidad para el establecimiento del texto.

82. Según el DIÁCONO LIBERATO, *Breviarium*, XXIII: «Sed revertente Pelagio Constantinopolim monachi quidam ab Hierosolimis, super quibus Pelagius in Gazam transitum habuit, venerunt ad eum in comitatu portantes capitula de libris Origenis excerpta volentes agere apud imperatorem, ut Origenes damnaretur cum illis capitulis» (ACO V, Berlín 1936, pp. 139,33-140,3).

2. LOS TÍTULOS Y LAS DIVISIONES DEL TRATADO⁸³

La estructura del *De principiis* ha intrigado a los estudiosos, debido a sus repeticiones, digresiones e irregularidades. Si bien en las últimas décadas se han realizado significativos avances en este punto, de todos modos, la falta de datos sobre el contexto y el propósito del tratado deja espacio para múltiples hipótesis.

Hace poco más de 100 años, la edición crítica de Paul Koetschau, tan prolija en la crítica textual y excesivamente audaz en la reconstrucción de texto, curiosamente se mostró muy conservadora en lo que se refiere a la división y estructura del tratado, pues se limitó a reproducir, con ciertas modificaciones, los títulos de las anteriores ediciones impresas, pero sin un criterio coherente. El aporte fundamental sobre la estructura del tratado sigue siendo el de dom Basilius Steidle⁸⁴, de 1941: sobre la base del libro de W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (que sostiene que el *De principiis* sería un reflejo de la actividad escolástica de Orígenes); Steidle estableció, por una parte, que la división en cuatro libros –aun siendo original– no respondía al plan de una obra dividida en cuatro partes, sino a las exigencias materiales de una obra escrita en rollos; y, por otra parte, mostró que el contenido del tratado se podía dividir en dos ciclos, que sucesivamente tratan de Dios, de las criaturas racionales y del mundo: una visión sintética (I,1-II,3) y una visión más amplia y analítica (II,4-IV,3), precedidos por un prefacio y sucedidos por la recapitulación (IV,4). Años más tarde, en 1961, Marguerite Harl escribió un interesante artículo en que mostró la irregularidad de la división en capítulos del *De principiis* rufiniano y señaló la necesidad de un estudio exhaustivo de este aspecto⁸⁵. De hecho, el propio Steidle, en 1941 había anunciado este estudio, pero 20 años después, según el testimonio de M. Harl, había renunciado a realizar esa tarea. M. Harl planteó muy bien el problema, pero tampoco llegó a realizar el estudio sistemático de los títulos en la tradición manuscrita

83. Cf. S. FERNÁNDEZ, *Division and Structure of De principiis. Towards a New Critical Edition*, en *Origeniana Undecima. Origen and Origenism in the History of Western Thought (sub praelum)*.

84. B. STEIDLE, *Neue Untersuchungen zu Origenes' Περὶ ἀρχῶν*, en *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 40 (1941) pp. 236-243.

85. M. HARL, *Recherches sur le Περὶ ἀρχῶν d'Origène en vue d'une nouvelle édition: la division en chapitres*, en *Studia Patristica* III, Berlin 1961, pp. 57-67.

latina. Posteriormente, las contribuciones de M. Harl, G. Dorival, H. Crouzel, M. Simonetti y J. Rius-Camps, entre otros⁸⁶, han aportado mucho a la reflexión acerca de la estructura del tratado, pero solo a partir de la crítica del contenido del texto y de los datos aportados por Focio, es decir, sin enfrentar de modo sistemático el estudio de los títulos y divisiones del tratado, presentes en los manuscritos. Este aspecto de la historia de la investigación ha sido descrito por Giulia Sfameni Gasparro en un interesante trabajo⁸⁷.

a. Irregularidades de la división y de los títulos

La versión rufiniana del Περὶ ἀρχῶν está dividida en cuatro libros y cuenta con una gran variedad de subdivisiones marcadas por títulos o simplemente por una mayúscula. De acuerdo a la crítica interna, la división en cuatro libros con mucha probabilidad es original⁸⁸, y corresponde a la división material de una obra escrita en rollos (B. Steidle). Pero en lo que se refiere a las divisio-

86. Cf. M. SIMONETTI, *Osservazioni sulla struttura del De Principiis di Origene*, en *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* 40 (1962) pp. 273-290; 372-393; P. KÜBEL, *Zum Aufbau von Origenes' De principiis*, en *Vigiliae Christianae* 25 (1971) pp. 31-39; M. HARL, *Structure et cohérence du Peri Archôn*, en *Origeniana*, pp. 11-32; G. DORIVAL, *Remarques sur la forme du Peri Archon*, en *Origeniana*, pp. 33-45; J. RIUS-CAMPS, *Los diversos estratos redaccionales del Peri Archon de Orígenes*, en *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 22 (1987) pp. 5-65; G. DORIVAL, *Nouvelles remarques sur la forme du Traite des Principes d'Origene*, pp. 67-108; Ch. KANNENGISSE, *Origen, Systematician in De Principiis*, en *Origeniana Quinta*, pp. 935-405; L. LIES, *Origenes' Peri Archon. Eine undogmatische Dogmatik*, Darmstadt 1992, pp. 15-21; M. SIMONETTI, *Agl'inizii della filosofia cristiana: il De principiis di Origene*, pp. 157-173.

87. Cf. G. SFAMENI GASPARRO, *Il Περὶ ἀρχῶν di Origene: Per una storia della ricerca*, pp. 237-295.

88. En el inicio del libro II, se habla del *superior libellus* (II,1,1 bis), lo que marca la división entre los libros I y II; luego, al final del libro III, menciona el final de *liber tertius* (III,6,8), lo que señala el paso del libro III al IV. Estas indicaciones son confiables, pues otras semejantes se encuentran en la obra griega de Orígenes (cf. *CIO* X,323; XIII,1-2; CC II,1; IV,99; VI,81), y Rufino tenía más motivos para suprimirlas que para agregarlas. Esta misma división en cuatro libros es constante en toda la tradición manuscrita latina. Eusebio no menciona el número de libros del *De principiis* (HE, VI,24), pero la atestiguan Justiniano y Focio. Entonces, no hay motivos para negar que la división en cuatro libros provenga del autógrafo. Cf. G. DORIVAL, *Nouvelles remarques sur la forme du Traite des Principes d'Origene*, p. 67.

nes internas de los libros y a los títulos, la situación es muy confusa. Las irregularidades radican en varios aspectos: la presencia o ausencia de títulos y divisiones, la manera de dividir los capítulos, y la redacción, ubicación y carácter de los títulos. Sin afán de exhaustividad, ofrecemos unos pocos ejemplos para ilustrar estas situaciones.

PRESENCIA O AUSENCIA DE TÍTULOS Y DIVISIONES. En *Prin* I,6 los manuscritos BC ofrecen un amplio título; GMABs un título breve; mientras AW no dividen el texto. Por otra parte, en *Prin* III,3 Koetschau mantiene el título presente en la edición de Merlin: «*De triplice sapientia*» (división que no se encuentra en ningún manuscrito) solo los códigos BC, a pocas líneas de distancia, integran un título mucho más amplio. Para comparar algunos extremos: el *codex* S cuenta con 27 divisiones y solo con dos títulos, mientras B tiene 82 divisiones y 82 títulos, y, curiosamente, uno de los poquísimos títulos que contiene el manuscrito S, «*De fine vel consumatione*» (*Prin* I,6), no se encuentra en AW (que continúan el texto sin ninguna división). El manuscrito más antiguo (G) contiene 23 títulos y el más reciente (S) solo posee 2: esto muestra que no hay una tendencia a multiplicar los títulos en el tiempo. Por otra parte, el código C señala algunos títulos en la *capitulatio* inicial que no se encuentran en el texto (cf. *Prin* II,10,2.4.6; II,11,2.4.5).

MANERAS DE DIVIDIR EL TEXTO. Al inicio del primer tratado sobre Cristo (*Prin* I,2), en GMAB, hay un título breve: «*De Christo*»; en los manuscritos BC, un título mucho más largo; en AW no hay división, sino que las palabras «*de Christo*» están integradas al texto; y en S no hay título, sino solo una mayúscula que marca el inicio del nuevo capítulo. En *Prin* II,4,3, en AW se encuentra como título: «*De eo quod scriptum est deum nemo vidit umquam*», mientras en GMABs no hay ninguna división.

DIVERSAS REDACCIONES DEL MISMO TÍTULO. Además de la diferencia entre los títulos breves y largos, a veces, el mismo título tiene redacciones diversas. En *Prin* I,8,2, en los códigos BC se encuentra como título: «*De his qui diversas naturas esse spiritales affirmant et quod omnis rationabilis creatura boni malique sit capax atque ex altero venire possit in alterum*»; mientras en los demás manuscritos se encuentran, integradas al texto, diversas

fórmulas: en AW, «*De his qui naturas esse spiritales affirmant*»; en GM, «*De his qui naturas esse spiritales diversas affirmant*»; y en AbS «*De his vero qui naturas esse spiritales diversas affirmant aliquid dicamus*». Y, por el contrario, la formulación de algunos títulos coincide en casi todos los manuscritos: «*De incorporeis et corporibus*» (*Prin* I,7), está en AWBCGMAB (solo falta en S); así sucede también con «*De angelis*» (*Prin* I,8).

UBICACIÓN DE LOS TÍTULOS. Además de estas irregularidades, a veces las divisiones y títulos no coinciden en su ubicación. En *Prin* I,7, los códigos BC tienen el mismo título pero en otro lugar que AWGMAB, mientras M solo pone una mayúscula. La dificultad de la ubicación de los títulos afecta también las ediciones impresas. En *Prin* III,4, además de la irregularidad de los manuscritos, la edición de J. Merlin, del año 1512, pone un título que no está en ningún código: «*De humanis tentationibus*», y lo ubica más arriba que la división que se encuentra en los manuscritos, mientras los demás editores emplazan el título más abajo.

CARÁCTER DE LOS TÍTULOS. Otra irregularidad reside en la función de los títulos: mientras los títulos de los códigos BC buscan, en general, resumir los contenidos de toda la sección que encabezan, en otros códigos los títulos solo reflejan el contenido de los primeros párrafos que les siguen; así, el título «*Exempla scripturarum de ratione intellegentiae scripturae*» refleja bien IV,3,1-2, pero en nada alude al contenido del resto de la sección (*Prin* IV,3,3-15). De este modo, en ocasiones, los títulos más que guiar la lectura, confunden (cf. *Prin* I,4; I,7; II,3). Por otra parte, algunas veces, los títulos de BC revelan preocupaciones teológicas posteriores al siglo III, así, por ejemplo, *Prin* I,2,9: «*Quod homousius sit filius patri, id est, unius cum eo substantiae...*», encabeza una sección en que no aparece el término ὁμοούσιος.

En síntesis, no hay dos manuscritos que coincidan plenamente en sus títulos; no hay ningún título presente en todos los manuscritos; no se observa una tendencia constante en el tiempo; y no siempre los títulos expresan el contenido de la sección que encabezan. Y, por otro lado, la transmisión del texto latino del *De principiis* goza de mucha estabilidad (hay páginas que casi no registran variantes). Entonces, hay un gran contraste entre la solidez de la transmisión del texto latino y la irregularidad de los títulos y de las

divisiones del tratado. ¿Cómo explicar este contraste? Naturalmente, una buena solución no solo debe explicar las diferencias entre los códices, sino también sus semejanzas. Si la división y los títulos hubiesen estado presentes en el autógrafo de Rufino o en el *Codex Lucullanus*, ellos gozarían de una solidez análoga al resto del texto, cosa que no se verifica. Pero, si el *Codex Lucullanus* no hubiese tenido ninguna señal para indicar los títulos y las divisiones, no se explicaría la concordancia textual de que gozan algunos títulos en casi todos los manuscritos. ¿Cómo explicar, entonces, las diferencias y las semejanzas?

b. Propuestas de explicación

La situación puede explicarse si suponemos que el autógrafo de Rufino contaba solo con unas pocas divisiones y, tal vez, algunos títulos⁸⁹. Luego, en las copias sucesivas, uno o varios amanuenses, para orientar a los lectores del tratado, fueron agregando notas al margen, de manera que el *Codex Lucullanus*, además de las divisiones y, tal vez, de unos pocos títulos, contenía muchas anotaciones marginales. Posteriormente, estas notas marginales habrían sido acogidas de distintas maneras por los diferentes copistas: mientras uno las transformó en títulos, otro las mantuvo en el margen, otro las desarrolló, otro las resumió, otro las integró en el texto⁹⁰, y otro las omitió, marcando la división con una mayúscula o simplemente continuando con el texto, y todo esto de modo no sistemático. La presencia de notas marginales en el arquetipo de los manuscritos que se conservan, al menos en parte, explicaría la relativa coincidencia en el contenido de los títulos, la irregularidad de sus redacciones y las diferencias en sus ubicaciones. Estas notas marginales debieron de tener tales características como para que los copistas —que transmitieron con solidez el texto del tratado— se sintieran autorizados a acogerlas de diversos modos, porque esti-

89. El título «Ἀνακεφαλαίωσις» (IV,4), transmitido en griego por los copistas latinos, debe remontarse con mucha probabilidad al original, solo así se explica su forma griega en manuscritos latinos. Cf. G. DORIVAL, *Nouvelles remarques sur la forme du Traite des Principes d'Origene*, p. 93.

90. De hecho, en *Prin* III,6, donde los demás códices ponen como título «De consumatione mundi», el código S marca la división solo con una mayúscula, pero, al margen, anota la expresión «De consumatione». Una situación similar en el código *Trecensis* 669, en *Prin* III,1.

maban que no provenían de Rufino. Incluso el copista de β, tomando las anotaciones como ejemplo, resolvió subdividir el tratado con títulos más numerosos y más amplios (llegando a 82 subdivisiones). De este modo, los escasos títulos, las múltiples divisiones y las abundantes anotaciones marginales del código *Lucullanus*, acogidos con los diferentes criterios en las sucesivas copias, dieron como resultado la actual diversidad e irregularidad de la división y de los títulos del tratado en los códices latinos.

Así, si en muchos casos el origen de los títulos se encuentra en las notas marginales del *Codex Lucullanus*, se explicarían algunas irregularidades. Por ejemplo, en *Prin* I,1,1, en GM «De Deo» aparece como un título en rojo; en AbS el título no se anota, pero se señala el inicio del capítulo con una mayúscula; en AW «De Deo» queda integrado en el texto, sin ninguna diferencia; y en BC se anota en mayúsculas rojas un título mucho más desarrollado: «De Deo quod neque ipse corpus sit neque in corpore positus». Tal vez, el caso más interesante es *Prin* I,8,2 donde la integración de una anotación marginal, a modo de título, terminó por interrumpir una argumentación y dividir artificialmente en dos lo que, en realidad, era una unidad, tal como lo ha señalado M. Simonetti en el aparato crítico de la edición de *Sources chrétiennes*⁹¹. Asimismo, el desplazamiento de los títulos se explicaría por el hecho de que diversos copistas, al integrar, como título, una nota marginal en un texto continuo, lo hicieron en lugares ligeramente diferentes. La integración y desarrollo de las notas marginales animó al copista del arquetipo de BC a integrar muchos otros títulos para dar cuenta de modo detallado del contenido del texto. Además, si los títulos provienen de notas marginales, también se comprende por qué muchos de ellos no reflejan el contenido de la sección que encabezan, sino que están referidos solo a sus primeros párrafos.

En síntesis, algunos títulos y divisiones pueden provenir del autógrafo de Rufino, pero la gran mayoría debería provenir de

91. M. SIMONETTI anota en el aparato: «Puto haec uerba primum in margine tantum scripta esse, et postea in textum irrepsisse et sensum orationis interrupisse, qui optime fluit nulla uerbo interposito inter deo et ne forte», SCh 252, 222. En este pasaje, la situación de los manuscritos es la siguiente: BC, a modo de título: «De his qui diversas naturas esse spiritales affirmant et quod omnis rationabilis creatura boni malique sit capax atque ex altero venire possit in alterum»; AW, en el texto: «de his qui naturas esse spiritales adfirmant»; AbS, en el texto: «de his vero qui naturas esse spiritales diversas affirmant aliquid dicamus»; finalmente, GM integran en el texto: «de his qui naturas esse spiritales diversas adfirmant».

notas marginales. Pero ¿qué títulos y qué divisiones son más antiguos y cuáles más tardíos? Una solución sería pensar que los títulos mejor atestiguados por los manuscritos son los originales. Pero, paradójicamente, el título mejor transmitido por la tradición latina: «*De immunitione vel lapsu*» (*Prin* I,4), único que está presente como título en todos los códices (solo que en BC está amplificado), se revela artificial⁹², pues divide una sección unitaria (*Prin* I,3,5-I,4,5) y no está señalada en la noticia de Focio. Luego, la constancia de un título en la tradición latina no necesariamente señala su relevancia. De hecho, dado el estado actual de la documentación, resulta ilusorio pretender reconstruir los títulos originales de la traducción de Rufino solo a partir de los manuscritos latinos.

¿Qué aporta el estudio de los títulos a la comprensión de la estructura del tratado? Fundamentalmente tres cosas: muestra que la gran mayoría de los títulos no provienen ni de Rufino ni mucho menos de Orígenes; señala que la actual división de los manuscritos latinos, por ser artificiosa, no refleja la estructura del tratado y, finalmente, establece que no se debe juzgar el contenido de una sección por el título que lo encabeza. Entonces, ¿cómo continuar? Además de los títulos de la tradición manuscrita latina, el estudio cuenta con otros dos elementos que iluminan la estructura del tratado: la descripción de Focio (*Bibliotheca*, *codex* 8) y, lo más relevante, la crítica interna del texto.

c. La estructura: los títulos, Focio y la crítica interna

La *Bibliotheca* de Focio (s. IX) ofrece interesantes noticias sobre el contenido de cada uno de los cuatro libros del *Περὶ ἀρχῶν*⁹³. No es claro si sus indicaciones transmiten títulos, descripciones o una mezcla de ambos. De hecho, en algunos casos la indicación está tomada casi literalmente de las primeras palabras de la sección correspondiente (*Prin* III,2). Esta noticia ofrece importantes luces para comprender la estructura del tratado, sin embargo, los datos más importantes para comprender su estructura provienen de la crítica interna, es decir, de las indicaciones del contenido del texto.

92. M. HARL, *Recherches sur le Περὶ ἀρχῶν d'Origène*, p. 61.

93. Utilizamos la edición de R. HENRY (ed.), *Photius bibliothèque*, vol. I, Les Belles Lettres, Paris 1959, pp. 9-10.

Uno de sus mayores aportes son las fórmulas de introducción, transición y conclusión que recorren el tratado, y las referencias cruzadas⁹⁴. A continuación se busca confrontar los datos aportados por los títulos de los manuscritos, la noticia de Focio y la crítica interna del *De principiis*.

LIBRO PRIMERO. La primera parte del primer libro está subdividida en los manuscritos, de modo casi unánime, con tres títulos: «*De Deo*» (I,1), «*De Filio*» (I,2) y «*De Spiritu Sancto*» (I,3); y tanto Focio como la crítica interna suponen una sección «*De Patre et Filio et Spiritu Sancto*»⁹⁵, que abarca *Prin* I,1-4, pues, los títulos «*De immunitione vel lapsu*» (I,4) y «*De creaturis vel conditio-nibus*» (I,4,3) no cuentan con respaldo en Focio y, de acuerdo al contenido, son artificiales⁹⁶. Luego, sigue el título «*De rationabilibus naturis*» (I,5), presente en todos los manuscritos latinos, ya sea como título, en AWBC (con diferentes redacciones) o integrado en el texto, en GMABs; este título está bien respaldado por Focio y por la crítica interna, pues el texto anuncia, introduce y recuerda el título de esta sección⁹⁷. En *Prin* I,5,2 se encuentra «*De contrariis virtutibus*» que no está presente en todos los códices y que, de acuerdo a la crítica interna, parece superfluo. Los títulos «*De fine vel consummatione*» (I,6); «*De incorporeis et corporibus*» (I,7) y «*De angelis*» (I,8) están presentes de diferente modo en los manuscritos latinos⁹⁸, pero no aparecen en Focio ni están justificados por la crítica interna; de este modo, en la práctica, *Prin* I,5-8 es una única sección que trata de las criaturas racionales⁹⁹. De esta

94. Un elenco de estas fórmulas fue reunida por KOETSCHAU, CXLVIII-CLII.

95. *Prin* I,5,1 «*Post eam dissertationem, quam de Patre et Filio et Spiritu Sancto... breviter digessimus*»; *Prin* I,6,1: «*cum de Trinitate loqueremur*»; *Prin* I,7,1 y II,7,1: «*De Patre et Filio et Spiritu Sancto*». Focio llama unitariamente a esta sección: «*περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος*». El paso de una subsección a otra está señalada por fórmulas conclusivas o introductorias, cf. *Prin* I,1,9; I,3,1.

96. El primer título corresponde a una digresión (*Prin* I,4,2) y el segundo no da cuenta del contenido del texto.

97. *Prin* I,4,2: «*Opportunius tamen in loco proprio de omni rationabili natura...*»; *Prin* I,5,1: «*consequens est etiam de naturis rationabilibus... pauca disserere*»; cf. *Prin* I,7,1. Focio lo presenta como: «*περὶ λογικῶν φύσεων*».

98. El título de I,6 no está en AW, está ampliado en BC y presente en γ; el de I,7 está presente en todos, menos en S, pero en BC está desplazado; y el de I,8 está en todos, menos en S, que señala la división solo con una letra mayúscula.

99. *Prin* I,6 trata del final de los racionales; *Prin* I,7 discute el carácter corpóreo

manera, la concordancia de los títulos, de Focio y de la crítica interna señala que el libro primero, después del prefacio, se divide en dos grandes secciones: «*De Patre et Filio et Spiritu Sancto*» (I,1-4) y «*De rationabilibus naturis*» (I,5-8). Así lo sugiere Focio, cuando dice que el primer libro trata «del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y acerca de las naturalezas racionales» (*codex* 8).

LIBRO SEGUNDO. El primer título «*De initio mundi et fine*» (II,1) está testificado solo por Ab; los códices BC anotan: «*De rationibus causisque mundi et his quae ante ipsum vel post ipsum opinanda sint*», y AWGS, solo anotan una mayúscula inicial. Focio dice que el libro segundo trata «περὶ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ κτισμάτων», y la crítica interna, más que indicar: «*De initio mundi et fine*», indicaría: «*De mundo*»¹⁰⁰. Los títulos «*De perpetuitate corporeae naturae*» (II,2) y «*De initio mundi et causis eius*» (II,3), que están en casi todos los manuscritos, no tienen respaldo en Focio y corresponden solo parcialmente al contenido de las respectivas secciones. Además, todavía en *Prin* II,3,6, Orígenes afirma que está tratando «*de mundi ratione*», lo que lleva a pensar en que toda la sección *Prin* II,1-3 es un tratado *De mundo*. Luego, siguen tres títulos semejantes: «*Quia unus est Deus legis et prophetarum et Domini Iesu Christi Pater*» (II,3); «*De eo quod scriptum est Deum nemo vidit umquam*» (II,4,3) y «*De iusto et bono*» (II,5), el primer y el tercer título están en casi todos los manuscritos, mientras el segundo solo está en AWBC; pero tanto la noticia de Focio¹⁰¹ como la crítica interna sugieren que toda la sección *Prin* II,5-6 trata de la unidad del Dios del AT y del NT. Posteriormente, vienen «*De incarnatione Christi*» (II,6), y «*De Spiritu Sancto*» (II,7), que están bien respaldados por fórmulas introductorias y conclusivas (II,6,1; I,6,7; I,7,1), y por Focio¹⁰². Ahora bien,

o incorpóreo de los racionales y del carácter racional de los astros; y *Prin* I,8 no trata solo de los ángeles, sino la causa de la diversidad de los racionales.

100. Así lo señala M. Simonetti en el aparato crítico de la edición de Sch: «*inscriptio de mundo deducitur ex inscriptione graeca apud Photium et ex l. 4*», *ad loc.* (la línea 4 dice: «*pauca de ipso mundo repetere*»); cf. *Prin* II,3,6.

101. FOCIO, *Bibliotheca*, *codex* 8: «ὅτι εἰς θεὸς νόμου καὶ προφητῶν, καὶ ὅτι ὁ αὐτὸς παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης θεός».

102. La descripción de *Prin* II,6 parece más origeniana que la de la tradición latina (*codex* 8: «καὶ περὶ τῆς τοῦ σωτῆρος ἐνανθρωπήσεως», en este caso, ἐνανθρώπησις es un término más origeniano que *incarnatio*). La descripción *Prin*

en *Prin* II,7,1 se señalan un claro paralelismo entre esta sección (II,4-7) y el tratado «*De Patre et Filio et Spiritu Sancto*» del libro primero (I,1-4)¹⁰³; esto permite suponer que *Prin* II,4-7 constituye una unidad (tal como I,1-4). Posteriormente, se encuentra el título «*De anima*» (II,8), presente en todos los códices latinos, menos en S; este título está apoyado en Focio (περὶ ψυχῆς) y en el contenido del texto: «*Post haec iam ordo deposcit nos etiam de anima generaliter inquirere*» (II,8,1). El siguiente título, «*De mundo et motibus rationabilium creaturarum vel bonarum vel malarum et de causis eius*» (II,9), está presente en casi todos los códices latinos, pero no cuenta con respaldo en Focio y, según el contenido del texto, se está cerrando una digresión para retomar el tema de las almas (II,9)¹⁰⁴, esta vez en su relación a la creación material, lo que permite suponer que forma parte de la sección «*De anima*». Finalmente, siguen dos títulos que están muy relacionados entre sí: «*De resurrectione et iudicio*» (II,10) y «*De repromissionibus*» (II,11), que están en casi todos los códices latinos y cuentan con un respaldo en Focio¹⁰⁵. Ahora bien, ¿habrá que pensar en dos secciones: una sobre el alma (II,8-9) y otra sobre el final (II,10-11)?, ¿o suponer una sola sección sobre el alma que desarrolla el inicio (II,8-9) y el final de las almas (II,10-11)? La respuesta no es evidente, pero la unidad de *Prin* II,8-11 se manifiesta en que *Prin* II,8 describe cómo los νόες llegaron a ser ψυχαί y *Prin* II,11,7 describe cómo la ψυχή vuelve a ser νοῦς. Entonces, se puede proponer tres grandes secciones en el libro segundo: la primera

II,7 alude solo al segundo párrafo de la sección (*codex* 8: «καὶ ὅτι τὸ αὐτὸ πνεῦμα ἐν Μωϋσῇ καὶ τοῖς ἄλλοις προφήταις καὶ ἁγίοις ἀποστόλοις»).

103. *Prin* II,7,1: «*Quia ergo post primas illas dissertationes, quas de patre et filio et spiritu sancto in initiis secundum quod res poposcerat exposuimus, visum est rursum repetere nos debere et ostendere quod deus idem esset creator et conditor mundi et pater domini nostri Iesu Christi, id est legis et prophetarum atque evangeliorum unus atque idem deus, tum deinde etiam de Christo, quod is, qui verbum et sapientia dei superius fuerat ostensus, etiam qualiter homo factus est in consequentibus debuit demonstrari: superest ut etiam de spiritu sancto quam possumus breviter repetamus*». Cf. *Prin* II,6,1.

104. *Prin* II,9,1: «*Sed nunc ad propositae disputationis ordinem redeamus et intueamur initium creaturae*». Este encabezado busca concluir la digresión acerca del alma de Dios (II,8,5), y retomar el tema del inicio de la creación, que parece referirse aquí al inicio de las criaturas racionales.

105. FOCIO, *Bibliotheca*, *codex* 8: «περὶ ἀναστάσεως, περὶ κολάσεως, περὶ ἐπαγγελιῶν». Focio indica tres secciones, mientras la tradición manuscrita latina señala solo dos.

sobre el mundo (II,1-3), la segunda sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (II,4-7) y una tercera sobre el alma (II,8-11), que describe desde su inicio (II,8-9) hasta su final (II,10-11).

LIBRO TERCERO. Comienza con el título «*De arbitrii libertate*» (III,1), bien atestiguado por los manuscritos latinos, respaldado por Focio (περὶ αὐτεξουσίου) y la Filocalia (cap. XXI), y que termina con una fórmula de conclusión, tanto en la Filocalia como en el latín de Rufino¹⁰⁶. A continuación, viene «*De contrariis potentibus*» (III,2), título presente en AWGAb y que BC transmiten en una forma más larga; en este caso, la descripción de Focio concuerda con las primeras líneas de la sección¹⁰⁷. Luego, la edición de Koetschau, como las de Hyerotheus, Merlin y Delarue, propone «*De triplice sapientia*» como encabezado de Prin III,3, pero este título no está en ningún manuscrito, ni en Focio, y, por lo tanto, debe ser eliminado¹⁰⁸; además, la unidad de III,2 y III,3 queda clara a partir del contenido del texto¹⁰⁹. El título «*Utrum verum sit quod quidam dicunt, quasi binas animas esse per singulos*» (III,4) es muy irregular: se encuentra en AW, mientras GAbS lo integran al texto, pero desplazado, M lo omite, y BC lo amplifican y ubican también desplazado; no tiene respaldo en Focio y el contenido del texto señala que comienza una sección complementaria a la anterior: una parte se refiere a las tentaciones que provienen de las potencias adversas (III,2-3) y la siguiente trata de las tentaciones que provienen del propio hombre (III,4). Así, Prin III,2-4 tiene cierta unidad: la lucha contra las potencias adversas (III,2-3) y la lucha contra la carne (III,4). Finalmente se encuen-

106. Prin III,1,24: «καὶ ταῦτα μὲν αὐτάρκως ἡμῖν κατεσκευάσθω περὶ τοῦ αὐτεξουσίου»; «*Sed sufficient ista a nobis, prout potuimus, de liberi arbitrii quaestionibus agitata*». La correspondencia literal de estos textos permite confiar en las fórmulas de introducción y de conclusión que llegan solo en latín.

107. Prin III,2,1: «*Videndum nunc est secundum scripturas, quomodo contrariae virtutes vel ipse diabolus reluctantur humano generi, provocantes et instigantes ad peccatum*». Focio: «πῶς ὁ διάβολος καὶ αἱ ἀντικείμεναι δυνάμεις κατὰ τὰς γραφὰς στρατεύονται τῷ ἀνθρώπινῳ γένει» (*Bibliotheca*, codex 8). El título de Focio, entonces, puede provenir de las primeras líneas del texto.

108. Solo BC proponen un título diferente ubicado más arriba.

109. Prin III,2-3 trata de la lucha contra las potencias adversas. En Prin III,3,2 se habla del «*tractatus de contrariis virtutibus*», y III,3,6 termina con una fórmula conclusiva: «*Verum sufficient ista pro viribus disserta a nobis de his virtutibus, quae humano generi adversantur*».

tran: «*Quod mundus ex tempore coeperit*» (III,5) y «*De consummatione mundi*» (III,6), ambos títulos están presentes en los manuscritos del grupo α, mientras el grupo γ integra el primero en el texto y el segundo lo presenta como título (menos S, que solo pone una mayúscula); ambos cuentan con respaldo en Focio (en ambos caso la descripción parece tomada del primer párrafo de la sección)¹¹⁰. Así, el libro tercero contendría un tratado sobre el libre albedrío (III,1); otro sobre las tentaciones que provienen de las potencias contrarias (III,2-3) y sobre las que provienen de la carne (III,4), y luego un tratado sobre el carácter temporal del mundo y sobre su final (III,5-6).

LIBRO CUARTO. La estructura del último libro es la más sencilla. Los primeros tres títulos se refieren a la Escritura: «*Quod scripturae divinitus inspiratae sunt*» (IV,1); «*Quod multi spiritaliter non intellegentes scripturas et male intellegendo in haereses declinarint*» (IV,2) y «*Exempla scripturarum de ratione intellegentiae scripturae*» (IV,3). Solo los dos primeros están bien testificados por la tradición manuscrita, Focio, la Filocalia y la crítica interna; mientras el tercero no está presente en γ, no cuenta con respaldo ni en Focio ni en la Filocalia, y refleja solo a los primeros párrafos de la sección que encabeza. La concordancia de estos datos indica que Prin IV,1-3 es un tratado sobre las Escrituras, conformado por dos secciones: una sobre la inspiración (IV,1) y otra sobre la interpretación (IV,2-3).

Por último, se encuentra la recapitulación «*Ἀνακαλαίωσις de Patre et Filio et Spiritu Sancto ceterisque, quae superius dicta sunt*» (IV,4), que está en todos los manuscritos, menos en S. La forma griega del título en la tradición latina sugiere que su origen debe de ser anterior a Rufino. No sorprende que Focio haya omitido la recapitulación en su descripción, dado el carácter sumario de la noticia. En síntesis, del examen de los títulos, de la noticia del patriarca Focio y de la crítica interna del tratado, resultan las siguientes unidades:

110. En el primer caso, la semejanza es notoria: «*quod mundus hic factus, sit et ex certo tempore coeperit et secundum pervulgatam omnibus consummationem saeculi pro sui corruptione solvendus sit*» (Prin III,5) y «ὅτι γενητὸς ὁ κόσμος καὶ φθαρτὸς ἀπὸ χρόνου ἄρξάμενος». Mientras en el segundo, la descripción —que Focio indica como del libro cuarto— corresponde a las primeras palabras de Prin III,6,1 («περὶ τέλους»; «De fine...»).

Prefacio (*Prin I, praef.*)

Sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (*Prin I,1-4*)

Sobre las naturalezas racionales (*Prin I,5-8*)

Sobre el mundo (*Prin II,1-3*)

Sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (*Prin II,4-7*)

Sobre el alma, su inicio y final (*Prin II,8-11*)

Sobre el libre albedrío (*Prin III,1*)

Sobre la lucha contra las potencias adversas y la carne (*Prin III,2-4*)

Sobre el inicio y el final del mundo (*Prin III,5-6*)

Sobre la inspiración de la Escritura (*Prin IV,1*)

Sobre la interpretación de la Escritura (*Prin IV,2-3*)

Recapitulación (*Prin IV,4*)

Al examinar la lógica interna de las secciones, resulta claro el paralelismo entre *Prin I,1-4* y *II,4-7* (Padre, Hijo y Espíritu Santo), sucedido por una sección referida a las criaturas racionales (*I,5-8* y *II,8-III,4*, que incluye lo relativo al libre albedrío y a las tentaciones) y otra sobre el mundo (*II,1-3* y *III,5-6*). Luego, el *De principiis* se puede dividir en cuatro partes: el prefacio (*I, praef.*), la primera sección (*I,1-II,3*), la segunda sección (*II,4-IV,3*) y la recapitulación (*IV,4*); y, a su vez, se reconoce un relativo paralelismo entre la primera sección (*I,1-II,3*), gran parte de la segunda sección (*II,4-III,6*) y la recapitulación (*IV,4*). Así, sin forzar demasiado las cosas, podemos reconstruir la siguiente estructura:

PREFACIO (*I, praef.*)

PRIMER CICLO:

1. Sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (*I,1-4*)

2. Sobre las naturalezas racionales (*I,5-8*)

3. Sobre el mundo (*II,1-3*)

SEGUNDO CICLO:

1. Sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (*II,4-7*)

2. Sobre el alma (*II,8*); su inicio y final (*II,9-11*);

el libre albedrío (*III,1*); la lucha contra las tentaciones (*III,2-4*)

3. Sobre el inicio y el final del mundo (*III,5-6*)

4. Sobre la inspiración (*IV,1*) e interpretación de la Escritura (*IV,2-3*)

RECAPITULACIÓN (*IV,4*)

La estructura propuesta no explica todas las anomalías de la estructura del tratado¹¹¹. Pero, más que pretender explicar cada anomalía, tal vez haya que reconocer una relativa falta de orden debido al carácter inacabado del tratado, dato que cuenta con cierto fundamento en las fuentes antiguas, según las cuales, el imprudente entusiasmo de Ambrosio habría difundido el *De principiis* cuando aún no estaba completamente terminado¹¹².

3. ¿ES CONFIABLE LA TRADUCCIÓN DE RUFINO?¹¹³

Otro problema central de la transmisión del texto se refiere a la pregunta por la fidelidad de la traducción latina de Rufino, único testimonio de la obra completa. Evaluar la traducción rufiniana es una tarea muy compleja que ha acompañado toda la historia de la transmisión de este tratado. Ya en el año 398 Océano y Panmaquio escribieron a Jerónimo para pedirle un juicio sobre esta traducción (*Ep.*, 124,1; 83). Para realizar esta tarea es necesario comparar la versión de Rufino con los otros testimonios, en especial, con los fragmentos aportados por Jerónimo (carta 124) y Justiniano (carta a Menas). El problema consiste en que ninguno de estos testimonios es pacífico: todos son polémicos y, por lo tanto, sesgados. De este modo, no hay un punto de referencia confiable que permita realizar la comparación, y, en consecuencia, el valor que se le otorgue a la traducción rufiniana dependerá de la fidelidad que se le atribuya a los demás testimonios. Por ello, no sorprende que la crítica actual, tal como en la antigüedad, oscile entre opiniones muy diversas de la versión de Rufino: entre la desconfianza de Koetschau y la valoración de Bardy¹¹⁴.

111. Las anomalías de la estructura del *De principiis*, han sido señaladas con detalles por J. RIUS-CAMPS, *Los diversos estratos redaccionales del Peri Archon de Orígenes*, pp. 5-65.

112. Cf. JERÓNIMO, *Ep.*, 84,10; EUSEBIO, *HE*, VI,36,4; SUIDAS, *vox Ὠριγένους*, en P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*, pp. 250-251; F. PRAT, *Origène, le théologien et l'exégète*, Paris 1907, p. 2; M. SIMONETTI, *Agli inizi della filosofia cristiana: il De principiis di Origene*, p. 163.

113. Un desarrollo más completo en S. FERNÁNDEZ, *Gli interventi dottrinali di Rufino nel De Principiis di Origene*, en M. GIROLAMI (ed.), *L'Oriente in Occidente. L'opera di Rufino di Concordia*, Brescia 2014, pp. 27-44.

114. En referencia a la traducción de Rufino, KOETSCHAU habla incluso de «Verfälschung», cfr. *Origenes Werke V. De principiis* (GCS 22) CXXVIII. Cf. G.

Las siguientes páginas pretenden evaluar los testimonios antiguos solo desde el punto de vista doctrinal. Es decir, no se trata de preguntarse si Rufino era buen o mal traductor, porque ello exigiría una amplia reflexión acerca de qué significaba traducir en aquella época¹¹⁵. La pregunta que enfrentamos es en qué medida la versión rufiniana transmite el contenido doctrinal del original griego del Περὶ ἀρχῶν. Hay que realizar un discernimiento crítico tanto de la traducción rufiniana¹¹⁶, como del material contenido en las cartas de Jerónimo y Justiniano. En la *Ep.*, 124 de Jerónimo, es necesario distinguir entre los textos que son presentados como citas textuales (fragmentos), los que contienen descripciones (testimonios) y los comentarios del propio Jerónimo; asimismo, en la carta de Justiniano a Menas, hay que diferenciar entre el cuerpo de la carta (testimonios), el florilegio (fragmentos), los encabezados a los fragmentos del florilegio y los anatematismos (que atacan el origenismo del siglo VI); naturalmente, tanto Jerónimo como Justiniano citan solamente elementos doctrinalmente conflictivos. La situación opuesta se verifica en los amplios fragmentos de la Filocalia: si bien transmiten textos mucho menos problemáticos desde el punto de vista doctrinal, de todos modos omiten algunos pasajes que contienen las ideas origenianas más audaces. Al realizar la comparación de estos documentos se pueden distinguir tres situaciones: 1) cuando una afirmación doctrinalmente conflictiva, denunciada por Jerónimo y Justiniano, está presente en la traducción de Rufino; 2) cuando este mismo tipo de afirmaciones está ausente en la versión rufiniana; 3) cuando las afirmaciones conflictivas están en Rufino pero de una manera doctrinalmente diferente.

BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De principiis d'Origène*, Paris 1923 (posteriormente, Bardy matizó su excesivo optimismo, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 25 [1929] p. 285).

115. Cf. C. LO CICERO, *Tradurre i greci nel IV secolo. Rufino di Aquileia e le omelie di Basilio*, Roma 2008, pp. 17-125; M. GIROLAMI, *Rufino e la mediazione culturale tra Oriente e Occidente*, en *ÍD.*, *L'Oriente in Occidente. L'opera di Rufino di Concordia*, pp. 11-25.

116. Hay que tener en cuenta las noticias que Rufino mismo entrega sobre sus criterios de traducción, cf. H. CROUZEL, *Rufino traduttore del "Peri Archon" di Origene*, en *Rufino di Concordia e il suo tempo*, Udine 1987, pp. 29-39; A. GRAPPONE, *Omelie origeniane nella traduzione di Rufino. Un confronto con i testi greci*, Roma 2007, pp. 58-60.

En muchos casos se verifica que la traducción de Rufino transmite con claridad ciertas doctrinas que son acusadas como heréticas por Jerónimo y Justiniano: la comparación de las dos estatuas (*Prin* I,2,8; *Ep.*, 124,2), que el Hijo no ve al Padre (*Prin* I,1,8; II,4,3; *Ep.*, 124,) y la interpretación trinitaria de los serafines de Isaías (*Prin* I,3,4; IV,3,14; Justiniano, fr. VIII); asimismo, Rufino traduce bien los textos por los que Orígenes es acusado de afirmar la eternidad de las criaturas (*Prin* I,2,10; Justiniano, fr. X; XI); la salvación final del diablo (*Prin* III,6,5; *Ep.*, 124,4); que los ángeles son de la misma naturaleza que los hombres (*Prin* I,5,5; *Ep.*, 124,3); que existen mundos sucesivos (*Prin* I,6,2; *Ep.*, 124,3; *Prin* II,3,1; *Ep.*, 124,5; *Prin* III,5,3; *Ep.*, 124,9); que los astros son racionales (*Prin* I,7,3; *Ep.*, 124,4; Justiniano, fr. XXI; *Prin* I,7,5; Justiniano, fr. XXII); que las penas de los condenados son espirituales (*Prin* II,10,4; *Ep.*, 124,7) y que la Escritura contiene afirmaciones literalmente absurdas (*Prin* IV,3,1; Justiniano, fr. XXIV; *Filocalia*, I,17). Por otra parte, la comparación de la Filocalia con el latín rufiniano, muestra que en varias ocasiones son los filocalistas los que omiten aquellos textos conflictivos que Rufino traduce sin atenuar sus dificultades (*Prin* III,1,17; III,1,23; IV,2,7; IV,3,8-11).

Otra situación se observa cuando un concepto problemático está presente en los acusadores y ausente en Rufino. En este caso, la concordancia verbal entre Jerónimo y Justiniano es un índice seguro de autenticidad (porque consideramos que los testimonios son literariamente independientes). En esta situación se encuentran las siguientes acusaciones: que Orígenes se habría preguntado si acaso, en favor de los demonios, se verificaría algo semejante a la pasión (Justiniano, fr. XXIII; *Ep.*, 124,12); que habría establecido una jerarquía en la Trinidad (*Ep.*, 124,2; Justiniano, fr. I) y que de diversas maneras habría afirmado el subordinacionismo (*Ep.*, 124,6; *Prin* II,6,2; *Prin* IV,4,1; Justiniano, fr. IV). Por otra parte, hay que reconocer que, a veces, Jerónimo de modo injusto le atribuye a Orígenes alguna doctrina heterodoxa, como la transigración de las almas (μετεμψύχωσις) o la sucesiva transformación de los hombres en ángeles o en demonios, que Jerónimo cree deducir de textos que, en realidad, no contienen estas doctrinas (*Ep.*, 124,7; 124,3; 124,4)¹¹⁷. Si este tipo de afirmaciones hubiesen

117. En el último caso, Jerónimo presenta un texto como citación literal (*ipsius uerba ponamus*), pero agrega al final lo que a él le parece una consecuencia del texto: «id est, ut et angeli homines uel daemones et rursum ex his homines uel

pertenecido al Περὶ ἀρχῶν tanto Teófilo de Alejandría como Justiniano las habrían citado y denunciado.

La tercera situación se presenta cuando una doctrina conflictiva, incriminada por Jerónimo o Justiniano, está presente en Rufino, pero en una versión distinta. La diferencia puede residir en el contenido, en el tenor (si es afirmación o hipótesis) o en el sostenedor del texto (si representa la opinión de Orígenes o de sus interlocutores). Los casos relativos al contenido del texto se refieren a la acusación de que el Hijo no es bueno en sí mismo (*Ep.*, 124,10; Justiniano, fr. VII; *Prin* I,2,13); que las criaturas racionales son, de algún modo, de la misma naturaleza divina (*Ep.*, 124,14; *Prin* IV,4,9); que el Hijo y el Espíritu Santo son creados (*Ep.*, 124,2; *Prin* I, *praef.*, 4; I,2,6: *factus*, en Jerónimo, y *natus*, en Rufino). Por otra parte, en algunos casos, la modificación afecta el tenor de una afirmación: por ejemplo, según Rufino y Justiniano, Orígenes presenta de modo hipotético un tema antropológico que, según Jerónimo, es una neta afirmación origeniana (*Prin* I,7,3; Justiniano, fr. XXI; *Ep.*, 124,4; *Prin* I,6,2-3; Justiniano, fr. XII; *Ep.*, 124,3); en otro tema antropológico, Rufino y Jerónimo mantienen el carácter hipotético del texto, mientras Justiniano lo elimina (*Prin* II,8,3; Justiniano, fr. XIX; *Ep.*, 124,6; *Prin* IV,4,8; *Ep.*, 124,14; Justiniano, fr. XX). Finalmente, en ocasiones, la diferencia entre los testimonios paralelos radica en el sostenedor de las afirmaciones: así, la posibilidad de que los humanos asuman cuerpos de animales, Rufino —con razón— la presenta como una teoría rechazada por Orígenes, Jerónimo la rigidiza y la presenta como una teoría origeniana y Justiniano la transmite como una afirmación del Alejandro (*Prin* I,8,4; *Ep.*, 124,4; Justiniano, fr. XV); algo semejante se verifica respecto de la suerte final de la materia (*Prin* II,3,3-4; *Ep.*, 124,5; *Prin* III,6,1; *Ep.*, 124,9). La comparación de los testimonios muestra que no siempre las modificaciones son obra de Rufino.

Por una parte, el estudio detallado de estos fragmentos muestra que no basta corregir a Rufino con Jerónimo y Justiniano, sino que también es necesario verificar a Jerónimo y Justiniano sobre la base de Rufino. Por otra parte, este mismo estudio permite señalar algunas tendencias: Rufino muchas veces traduce fielmente los conceptos que en el siglo IV se consideraban en contraste con la

angeli fiant», *Ep.*, 124,4. Esta última frase no pertenece a la cita textual. Desgraciadamente los editores I. HILBERG (CSEL 56) y J. LABOURT («Les Belles Lettres») tipográficamente la presentan como cita literal.

doctrina de la Iglesia, otras veces, los suaviza y, pocas veces, los omite. Jerónimo destaca todo aquello que considera doctrinalmente problemático, tiende a rigidizar el tenor de las afirmaciones origenianas y, a veces, presenta como del *De principiis* lo que él considera que se deduce del tratado o pone en boca de Orígenes afirmaciones que pertenecen a alguno de sus antagonistas. Justiniano, por su parte, en general no modifica los textos, pero al privarlos de su contexto, a veces, los priva de su carácter hipotético o presenta como de Orígenes afirmaciones que sostienen sus adversarios.

Ahora bien, ¿podemos acceder a la doctrina del Περὶ ἀρχῶν por medio de la traducción de Rufino? La comparación de los textos permite comprobar las modificaciones operadas en la versión rufiniana, lo que implica la necesidad de contar críticamente con los fragmentos de Jerónimo y Justiniano para reconstruir la doctrina del tratado origeniano. El contexto polémico impulsó a todos los testigos a modificar el contenido de la obra y, por ello, todos los testimonios deben ser evaluados críticamente, de acuerdo a sus tendencias: «El historiador no se puede fiar totalmente de ninguno de los testigos»¹¹⁸. Pero, el contexto polémico también ofrece una valiosa contribución: los adversarios se controlan mutuamente. Rufino y Jerónimo pertenecen al mismo ambiente cultural y están comprometidos con programas teológicos opuestos y, por lo tanto, complementarios. De este modo, en términos generales, Rufino busca ocultar justo aquello que Jerónimo quiere destacar. Y, a causa del carácter complementario de los testimonios, siempre en términos generales, es razonable pensar que la compleja documentación actualmente disponible, analizada críticamente, nos permite conocer toda la doctrina del Περὶ ἀρχῶν de Orígenes.

III. PARTICULARIDADES DE LA PRESENTE EDICIÓN

La presente edición busca ofrecer la versión latina del *De principiis* iluminada con los testimonios indirectos del tratado, evaluados críticamente. No pretende reconstruir el original perdido, empresa demasiado hipotética, sino ofrecer el texto de Rufino

118. R. CADIOU, *La jeunesse d'Origène*, Paris 1935, p. 264.

junto con la rica documentación indirecta. Por ello, la versión rufiniana nunca es reemplazada por otro texto fragmentario y los fragmentos son transcritos ya sea en el texto o en el aparato, para ofrecer al lector una documentación lo más completa posible, para que pueda evaluar por sí mismo en cada caso.

1. DESCRIPCIÓN DE LOS APARATOS Y CRITERIOS DE EDICIÓN

Por la complejidad del texto, la edición cuenta con tres aparatos: el aparato crítico, un aparato especial para consignar los fragmentos y el aparato de los testimonios bíblicos.

a. El texto y el aparato crítico

El aparato crítico del texto latino de la presente edición ha sido elaborado sobre la base de las colaciones realizadas por Koetschau, que han sido juzgadas confiables por los estudiosos¹¹⁹. Pero ellas han sido enriquecidas por algunas novedades aportadas por examen directo de los ocho manuscritos utilizados para la edición, en especial, por las variantes del código W (no solo las de G6rge-manns y Karpp¹²⁰) y por la colación del código *Parisinus lat.* 10593, del siglo VI, es decir, el testimonio más antiguo de la traducción de Rufino, que contiene *Prin* II,6 y que no había sido utilizado por las ediciones anteriores. Por otra parte, las lecturas han sido evaluadas con criterios diferentes a los de Koetschau, pues la mayor fragilidad del texto latino de su edición, tal como lo ha señalado M. Simonetti, consiste en juzgar el latín del siglo IV con las reglas del latín clásico: «Muy a menudo Koetschau se ha guiado en sus opciones o en sus proposiciones por criterios demasiado puristas, inspirados en la lengua clásica, prefiriendo soluciones

119. Así, M. SIMONETTI, «Tale accuratezza e precisione ho potuto costatare di persona mercé la collazione di parecchie pagine di mss. utilizzatti dal Koetschau», *I Principi di Origene* (Torino 1968) p. 25, n. 44; *ÍD.*, «En ce qui concerne la version rufinienne, différents sondages nous ont convaincus de la valeur des collations faites par Koetschau», *Origène, Traité des Principes*, I, SCh 252, Paris 1978, p. 56.

120. En muchos casos, a partir del examen del manuscrito, he agregado variantes que no están anotadas en la edición de H. G6rge-manns y H. Karpp (que no pretenden ser exhaustivos en la colación de W).

normalizadoras que claramente son *lectiones faciliores*»¹²¹. Entonces, para establecer el texto, además de las reglas comunes de la crítica textual, se ha buscado respetar las características del latín tardío, aplicando los criterios utilizados por Manlio Simonetti¹²².

El texto y el aparato crítico de los fragmentos de la Filocalia ha sido elaborado sobre la base de una nueva colación de cuatro manuscritos griegos: el *Patmiacus gr.* 270 (A), el *Venetus Marcianus gr.* 47 (B), el *Parisinus suppl.* 615 (C) y el *Venetus Marcianus gr.* 48 (E), lo que permite anotar todas las lecturas de los principales manuscritos (B A C/E). De este modo, se ofrece una documentación más completa, pues las nuevas colaciones han enriquecido el aparato crítico con muchas variantes que no estaban anotadas por Koetschau (debido a las omisiones de Robinson, ver p. 61). Esta nueva documentación, naturalmente, implica, en algunos casos, modificaciones en el texto. Estos cambios corresponden casi siempre a los lugares en que las colaciones de Robinson han sido corregidas o completadas, es decir, las modificaciones afectan a aquellos pasajes en que los editores anteriores han tomado sus opciones sobre la base de una documentación deficiente. Así se explica que en algunos casos la presente edición opte por una lectura diferente a la preferida por los editores anteriores.

De esta manera, los avances respecto de la edición de Koetschau no solo radican en la ampliación de las variantes (con la inclusión de W y P, y las nuevas colaciones de los fragmentos de la Filocalia), sino en los mejores criterios para evaluar las diversas lecturas de los manuscritos. Además, el aparato crítico de nuestra edición, junto con las variantes de los manuscritos, señala las opciones de los editores modernos, cuando ellas difieren de nuestro texto¹²³.

Una importante novedad respecto de las ediciones anteriores consiste en ofrecer una documentación completa de los títulos y de la división en capítulos de la traducción latina del *De principiis*. Con este fin he revisado personalmente y de modo sistemático (directamente o por medio de reproducciones digitales) los nueve

121. M. SIMONETTI, *Origène, Traité des Principes*, I, p. 56.

122. Cf. M. SIMONETTI, *Origène, Traité des Principes*, V, pp. 9-19.

123. El aparato crítico consigna una serie de conjeturas que propone Rius-Camps y que difieren mucho de los criterios de la presente edición: mientras el estudioso catalán intenta identificar y suprimir las adiciones y las paráfrasis del traductor latino, la presente edición busca acercarse lo más posible a la traducción de Rufino.

manuscritos utilizados para la edición. Estos datos, muy incompletos en la versión de Koetschau, han permitido repensar con nuevos antecedentes la difícil cuestión de la estructura del Περὶ ἀρχῶν.

Finalmente, la edición de Koetschau ofrece las diferencias entre el texto del *De principiis* y los correspondientes fragmentos citados en la *Apologia* de Pánfilo (Pa) o los contenidos en el anónimo *De incarnatione Verbi ad Ianuarium* (Ia). Ambos textos hoy cuentan con una reciente edición crítica¹²⁴, lo que permite utilizar estos textos con mayor precisión: a veces, el texto de Koetschau presenta como de la *Apologia* de Pánfilo o como del *Ad Ianuarium* lo que, en realidad, es variantes. El aparato de la presente edición solo consigna las divergencias entre el texto del *De principiis* y el texto establecido por las recientes ediciones (transcribir al aparato todas las variantes que corresponden a los fragmentos citados en la *Apologia* y en el *Ad Ianuarium* resultaría desproporcionado). Obviamente, para estos efectos, no se consideran las lecturas de estas obras que han sido corregidos sobre la base del *De principiis*.

b. El aparato de los fragmentos

La complejidad de la tradición manuscrita del Περὶ ἀρχῶν requiere un aparato especial para los fragmentos. La edición de Koetschau ha sido alabada por ofrecer una documentación muy completa en lo que se refiere a los fragmentos, pero ha recibido una severa crítica por su excesiva facilidad para integrar pasajes provenientes de otras obras en el propio texto de Orígenes¹²⁵. Por lo anterior, se dedica un aparato especial para consignar la documentación y señalar los motivos que llevan a integrar o a rechazar

124. R. AMACKER - É. JUNOD, *Pamphile et Eusèbe de Césarée Apologie pour Origène*, Sch 464, Paris 2002; PSEUDO-AUGUSTINUS, *De oratione et elemosina. De sobrietate et castitate. De incarnatione et deitate Christi ad Ianuarium. Dialogus quaestionum*, edidit L.J. DORFBAUER, CSEL XCIX, Wien 2011.

125. Cf. E. PREUSCHEN, *Besprechung von: Origenes' Werke 5. Band. De principiis*, en *Berliner philologische Wochenschrift* 36 (1916) pp. 1198-1206; G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De principiis d'Origène*, pp. 69-70; M. SIMONETTI, *I Princîpi di Origene, passim*; H. GÖRGMANN - H. KARPP, *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, p. 46; M. SIMONETTI, *Origène, Traité des Principes*, I, pp. 54-55; G. SFAMENI GASPARRO, *Il Περὶ ἀρχῶν di Origene: Per una storia della ricerca*, pp. 237-295.

cada fragmento en el tratado. Para la evaluación de los fragmentos, han sido muy útiles los criterios señalados por M. Simonetti en las notas de su traducción italiana del *De principiis*.

Los criterios fundamentales que hemos observado son los siguientes: para integrar un fragmento en el texto, se requiere comprobar su autenticidad y su ubicación al interior del *De principiis*. La multiplicidad de testimonios permite una razonable evaluación de la autenticidad de los fragmentos que nos llegan por tradición indirecta. Y para establecer la ubicación de un fragmento e integrarlo en el texto mismo, es necesario contar con paralelos verbales significativos: la sola coincidencia temática no se considera suficiente. De este modo, en algunos casos los fragmentos se transcriben en paralelo con la versión de Rufino (en negrita tanto en el texto como en su traducción); otras veces, se integran al cuerpo del texto mismo (también en negrita y delimitados con una barra vertical: |); finalmente, otros fragmentos considerados auténticos, pero que no se puede establecer con suficiente seguridad su ubicación, se transcriben en el aparato.

Además, los avances de la filología patristica del último siglo permiten que nuestra edición trabaje con textos más confiables que los usados por Koetschau. Para los fragmentos de Justiniano, se utiliza E. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum* III (Berlin 1934); para Jerónimo, la edición de I. Hilberg, *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, pars III (CSEL 56, Wien 1918) y la de J. Labourt («Les Belles Lettres», Paris 1961); para los textos griegos de Teófilo de Alejandría, se cuenta con el *Eranistes* de Teodoreto de Ciro, editado por G. Ettlinger, *Theodoret of Cyrus, Eranistes* (Oxford 1975) y para los latinos, con las nuevas ediciones de las cartas de Jerónimo (I. Hilberg y J. Labourt); para los fragmentos de Marcelo de Ancira, la obra de M. Vinzent, *Markell von Ankyra, Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom* (Leiden 1997); para el *De decretis* y *Ad Serapionem* de Atanasio, las ediciones del *Athanasius Werke*, G. Opitz (AW II, Berlin 1934) y D. Wyrwa (AW I,1,4, Berlin 2010), y para las obras de Rufino, el texto de M. Simonetti, *Tyranni Rufini opera* (CCL 20, Turnhout 1961).

c. El aparato de los testimonios

El aparato de los testimonios consigna las referencias bíblicas, ya sean citas directas o alusiones indirectas, y las citas de otras

obras (no se anotan las alusiones, que se señalan más bien en las notas de la traducción). Para la elaboración de este aparato, se ha hecho una búsqueda directa de fuentes con la ayuda de varios estudiosos y de publicaciones especializadas. Además, han sido consultadas las ediciones anteriores y se ha utilizado la *Biblia Patristica* que, en su tercer volumen, identifica unas 57.000 referencias bíblicas en la obra origeniana, lo que permite enriquecer y precisar el aparato bíblico.

2. OPCIONES TIPOGRÁFICAS

Si la mayoría de los títulos proviene de notas marginales, y si la noticia de Focio y la crítica interna permiten identificar las secciones que sí reflejan la estructura del tratado, entonces la edición del *De principiis* debe buscar una presentación tipográfica que refleje esta estructura. Vale la pena reiterar que la función de una nota marginal es señalar el texto que está a su lado, en cambio el título señala toda la sección que está abajo y, por ello, cuando una nota marginal se transforma en título, muchas veces en vez de orientar, confunde al lector. Una posible solución sería intentar destacar los títulos que presentan una mayor coherencia con la estructura del *De principiis*, pero ello implicaría la *quaestio infinita* de identificar cuáles son los títulos con mayor valor. Otra opción radical sería eliminar los títulos, dado que pensamos que muchos de ellos provienen de los copistas y no de Orígenes ni de Rufino, pero la efectiva presencia de títulos en la tradición manuscrita y en la tradición de las ediciones desaconseja esta opción. Entonces, para la edición del texto latino, lo más razonable parece ser anotar, entre corchetes, la versión breve de todos los títulos que transmiten los códices latinos (excluyendo los que están solo en β), pero otorgándoles modesto valor tipográfico (menor tamaño y justificado a la derecha) y destacar, por el contrario, con un salto de página los cambios de sección que se justifican por la crítica interna del texto, para expresar así la estructura del *De principiis*. Por otra parte, en la traducción española, parece adecuado tener mayor libertad para consignar, destacar, eliminar y modificar los títulos (siempre entre corchetes), con el propósito de orientar al lector del *Περὶ ἀρχῶν*, movidos por la convicción de que los títulos de la tradición latina no provienen ni de Rufino ni de Orígenes.

En los fragmentos de la Filocalia, junto con la numeración del *De principiis*, se incluye la numeración propia de la Filocalia: la de Robinson se anota entre paréntesis (), mientras que la de C.V. De la Rue – H.E. Lommatzsch se registra entre corchetes [].

3. CARACTERÍSTICAS DE LAS NOTAS

Las notas buscan explicar el texto del *De principiis* en su contexto original; solo eventualmente se refieren al impacto posterior del tratado. Por ello se ha optado por ofrecer muchos pasajes que pueden iluminar el texto, por paralelismo u oposición, tomados de otras obras origenianas y de la literatura anterior al *Περὶ ἀρχῶν*, tanto cristiana como filosófica. No se pretende que los pasajes aludidos sean fuentes de Orígenes, sino que muchas veces reflejan las ideas del ambiente intelectual en que se movió la reflexión origeniana: por ejemplo, algunas obras de Cicerón, si bien no eran leídas en Alejandría, ofrecen excelentes y bien documentados datos acerca de las discusiones filosóficas del mundo helenístico de los inicios de nuestra era.

Las menciones de obras de autores modernos son relativamente escasas por varios motivos: en primer lugar, porque actualmente la bibliografía origeniana tiende a ser inmanejable por su amplitud y, por otra parte, porque existen excelentes instrumentos para acceder a ella: en primer lugar los tres volúmenes de H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène* (1971, 1982 y 1994), luego, los sucesivos fascículos de la *International Association of Patristic Studies*, y sobre todo el magnífico *Repertorio bibliografico* que Lorenzo Perrone, con un equipo de colaboradores, ha publicado cada año en *Adamantius. Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su «Origene e la tradizione alessandrina»*.

4. CARACTERÍSTICAS DE LA TRADUCCIÓN

La complejidad de *De principiis* propone dificultades particulares también en lo que se refiere a la traducción. El primer problema radica en el hecho de que conocemos esta obra por medio de una traducción. El segundo, en cambio, proviene de la existen-

cia, para algunos pasajes, de más de una versión para el mismo texto, gracias a los fragmentos.

En cuanto al primer problema, basta declarar que, en favor de la objetividad, la versión española no pretende ser la traducción de una hipotética retroversión griega, sino la traducción del texto latino o griego editado en la página izquierda. Solo en algunos casos, se introduce entre corchetes [] algún término griego ausente en la versión rufiniana pero que se puede deducir con seguridad y que contribuye a la comprensión de un texto cuyo original, aunque esté perdido, fue pensado en griego.

Respecto del modo de traducir los fragmentos, es necesario distinguir dos situaciones: por un lado, la mayor parte del tratado, que cuenta con la versión de Rufino y los breves fragmentos de Jerónimo, Justiniano y otros; y, por otro, los dos amplios textos para los que, además de la versión rufiniana, se cuenta con el griego de la Filocalia (*Prin* III,1 y IV,1-3). En el primer caso, la versión española, tal como el texto latino y griego, ofrece siempre e integralmente la traducción de Rufino y, cuando corresponde, se añade la traducción de los fragmentos que han sido integrados en el texto. Pero, en la traducción, nunca se reemplaza un texto de Rufino por alguna otra versión proveniente de los fragmentos (a excepción de los textos de la Filocalia, como veremos a continuación). Los fragmentos de Justiniano que no han sido integrados al texto son traducidos en las notas, de manera de ofrecer la versión española de todos los fragmentos de la *Carta a Menas*. En el segundo caso, es decir, cuando además del latín de Rufino, se cuenta con el griego de la Filocalia (*Prin* III,1; IV,1-3), la versión española traduce siempre e integralmente el texto griego (nunca se traduce el latín *en lugar* del griego). Además, cuando la versión de Rufino contiene un texto significativo que no encuentra paralelo en el griego, su traducción se ofrece en una nota que estará indicada entre llaves { }, y en nota, si corresponde, se emite un juicio sobre su valor; solo en *Prin* IV,3,9-11 la traducción de los textos latinos sin paralelo en el griego, se integran en el cuerpo de la traducción, siempre entre llaves { }.

En cuanto a la traducción misma, por el carácter científico de esta publicación, se ha buscado la versión lo más literal que permite el buen uso de la lengua española. Naturalmente, la complejidad de ciertos períodos griegos o latinos exige dar un orden diferente a los miembros del período o, en pocas ocasiones, pasar

alguna frase de pasivo a activo. Cada vez que, para facilitar la lectura de la traducción, se explicita alguna palabra que está implícita en el texto, esta se integra entre corchetes []. Cuando la traducción latina ha mantenido términos griegos, que luego explica en latín, en la versión española se conserva el término griego y se traduce la explicación de Rufino.

Finalmente, la traducción ha intentado no cerrar los problemas que el texto deja abiertos: es decir, intenta –en la medida de lo posible– respetar las ambigüedades del texto, ofreciendo al lector la posibilidad de optar por las interpretaciones que, en cada caso, juzgue más adecuadas. De esta manera quisiéramos rendir homenaje a Orígenes, que confía en la capacidad del lector, y que frente a relevantes dificultades del tratado afirma: «Arbitrio legentis relinquimus» (III,6,9).

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a los Profs. Manuel Correia, Rodrigo Polanco, Claudio Pierantoni y Óscar Velásquez por sus contribuciones a las notas y sus observaciones a la traducción de este trabajo, que es fruto del proyecto Fondecyt 1120687 (2012-2014). Así también, a Fernando Soler, Pilar Aránguiz, Camila Bustos, Karla Huerta, Pascal Larré e Ignacio Pizarro, por la revisión del texto, y al Prof. V. Quesney, por sus observaciones de estilo.

Doy gracias a la Arquidiócesis de Santiago y a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile por el apoyo en este largo proyecto. Asimismo, a los Profs. Lorenzo Perrone, Emanuela Prinzivalli, Herwig Görgemanns y José Luis Narvaja por su ayuda y sus útiles consejos, y a los Profs. Patricio de Navascués y Marcelo Merino, por sus acertadas observaciones y por acoger esta obra en la colección Fuentes Patrísticas.

Quisiera agradecer especialmente al prof. Manlio Simonetti por la ayuda que me ha prestado tanto en la clarificación de los criterios de la edición como en el desarrollo y revisión del trabajo; sus publicaciones, sus clases, sus observaciones y su respaldo han sido decisivos en la elaboración de esta compleja y fascinante obra.

Al finalizar esta introducción, nos unimos a las palabras de Orígenes: «Rogemos al que es Logos, Sabiduría y Justicia, el Unigénito Hijo de Dios, que infundiéndose en nuestros sentidos, por su gracia, se digne iluminar lo oscuro, revelar lo escondido y desplegar lo secreto» (*Prin* II,9,4).

Samuel FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

1 de enero de 2015, María Madre de Dios

BIBLIOGRAFÍA

1. Ediciones y traducciones del *De principiis* y sus fragmentos

- HYEROTHEUS, C. [Costanzio Gerosio], *Sublimis Origenis opus Periar-
chon seu de Principiis*, Venezia 1512.
- MERLIN, J., *Operum Origenis Adamantii*, t. IV, Paris 1512.
- DELARUE, Ch., *Origenis opera omnia*, Paris 1733.
- SCHNITZER, K.F., *Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissen-
schaft*, Stuttgart 1835.
- REDEPENNING, E.R., *Origenes. De principiis*, Lipsiae 1836.
- KOETSCHAU, P., *Origenes Werke V. De principiis*, Leipzig 1913.
- SIMONETTI, M., *I Princîpi di Origene*, Torino 1968.
- GÖRGEMANNS, H. – KARPP, H., *Origenes vier Bücher von den Prinzi-
pien*, Darmstadt 1976.
- CROUZEL, H. – SIMONETTI, M., *Origène. Traité des Principes* (SCh 252,
253, 268, 269 y 312) Paris 1978-1984.
- RIUS-CAMPS, J., *Orígenes. Tractat dels Principis*, Barcelona 1998.
- TARINUS, Io., *Origenis Philocalia*, Paris 1619.
- ROBINSON, J.A., *The Philocalia of Origen*, Cambridge 1893.
- HILBERG, I., *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae* (CSEL 56) Wien 1918.
- AMACKER, A. – JUNOD, É., *Pamphile et Eusèbe de Césarée Apologie pour
Origène* (SCh 464-465) Paris 2002.
- PSEUDO-AUGUSTINUS, *De incarnatione et deitate Christi ad Ianuarium*
(CSEL 99) Wien 2011.

2. Traducciones de obras de Orígenes citadas en las notas

- Contra Celso*. Introducción, versión y notas por D. RUIZ BUENO. (BAC
271) Madrid 1967.
- Exhortación al martirio. Sobre la oración*. Introducción, traducción y
notas de T. MARTIN, Salamanca 1991.

- Comentario al Cantar de los cantares*. Introducción y notas de M. SIMONETTI. Trad. de A. VELASCO DELGADO (BP a 1) Madrid 1994.
- Homilías sobre el Éxodo*. Introducción y notas de M.I. DANIELI. Trad. de Á. CASTAÑO FÉLIX (BP a 17) Madrid 1992.
- Tratado sobre la oración*. Traducción, presentación y notas de F. MENDOZA, Madrid 1994.
- Homilías sobre el Génesis*. Introducción, traducción y notas de J.R. DÍAZ SÁNCHEZ-CID (BP a 48) Madrid 1999.
- Homilías sobre el Cantar de los cantares*. Introducción, traducción y notas de S. FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE (BP a 51) Madrid 2000.
- Homilías sobre Jeremías*. Introducción, traducción y notas de J.R. DÍAZ SÁNCHEZ-CID (BP a 72) Madrid 2007.
- Homilías sobre los Números*. Introducción, traducción y notas de J. FERNÁNDEZ LAGO (BP a 87) Madrid 2011.
- Homilías sobre Isaías*. Introducción, traducción y notas de S. FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE (BP a 89) Madrid 2012.
- Homilías sobre el Evangelio de Lucas*, preparado por A. LÓPEZ KINDLER (BP a 97) Madrid 2014.

2. Traducciones de autores antiguos citadas en las notas

- ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Acerca del alma - Acerca del destino*, trad. J. M.^a García Valverde, BCG 406, Madrid 2013.
- ARISTÓTELES, *Acerca del cielo*, trad. M. Candel, BCG 229, Madrid 1996.
- CICERÓN, *Sobre la adivinación - Sobre el destino - Timeo*, trad. A. Escobar, BCG 271, Madrid 1999.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, preparado por M. Merino y E. Redondo, FuP 5, Madrid 1994.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Extractos de Teódoto - Éclogas proféticas - ¿Qué rico se salva? - Fragmentos*, preparado por M. Merino Rodríguez, FuP 24, Madrid 2011.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, preparado por: M. Merino Rodríguez, FuP 7, 10, 15, 17, Madrid 1996-2005.
- CLEMENTE DE ROMA, *Carta a los Corintios*, preparado por J.J. Ayán, FuP 4, Madrid 1994.
- CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, vol. I y II, trad. F.J. Campos Daroca y M. Nava Contreras, BCG 347, Madrid 2006.
- Didaché - Doctrina apostolorum - Epístola del Pseudobernabé*, preparado por J.J. Ayán, FuP 3, Madrid 1992.

- EPICETETO, *Manual - Fragmentos*, trad. P. Ortiz García, BCG 207, Madrid 1995.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, Edición dirigida por J.P. Martín, Madrid 2009.
- HERÁCLITO, *Alegorías de Homero*, trad. M.^a A. Ozaeta Gálvez, BCG 125, Madrid 1989.
- HERMAS *El Pastor*, preparado por J.J. Ayán, FuP 6, Madrid 1995.
- JERÓNIMO, *Epistolario*, I y II, trad. J.B. Valero, BAC 530 y 549, Madrid 1993-1995.
- JERÓNIMO, *Tratados apologéticos*, trad. M. Marcos Celestino y M.A. Marcos Casquero, BAC 685, Madrid 2009.
- PLATÓN, *Timeo*, trad. Ó. Velasquez, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago 2003.
- PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres*, vol. VIII, trad. R.M. Aguilar, BCG 219, Madrid 1996.
- TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico*, preparado por J.P. Martín, FuP 16, Madrid 2004.

4. Estudios

- AEBY, G., *Les Missions divines de saint Justin à Origène*, Friburg 1958.
- ALCAÍN, J.A., *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes*, Bilbao 1973.
- ALDAMÁ, J.A., *María en la patrística de los siglos I y II*, Madrid 1970.
- AMAND, D., *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque*, Louvain 1945.
- AMAND, D., *Une ancienne version latine inédite de deux homélies de saint Basile*, Revue Bénédictine 57 (1947) 12-81.
- BALAS, D., *The Idea of Participation in the Structure of Origen's Thought*, en *Origeniana*, Bari 1975, 257-275.
- BARDY, G., *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De principiis d'Origène*, Paris 1923.
- BASTITTA HARRIET, F., *La tradición platónica acerca de los principios en Orígenes de Alejandría*, Diánoia LVII (2012) 141-164.
- BEATRICE, P.F., *Sexualidad*, en DPAC, 1983, pp. 1991-1994.
- BEATRICE, P. F., *Porphyry's Judgment on Origen*, en *Origeniana Quinta*, en Leuven 1992, 351-367.
- BENDINELLI, G., *Tommaso d'Aquino lettore di Origene: un'introduzione*, Adamantius 15 (2009) 103-120.

- BENKO, S., *Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D.*, en TEMPORINI H. – HAASE W. (eds), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin-New York 1980, 1055-1118.
- BERCHMAN, R.M., *From Philo to Origen. Middle Platonism in Transition*, California 1984.
- BERTRAND, F., *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris 1951.
- BOERI, M. – SALLES, R., *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*, Santiago 2014.
- BOSTOCK, G., *Quality and Corporeity in Origen*, en *Origeniana Secunda*, Roma 1980, 324-337.
- BOSTOCK, G., *Origen's Exegesis of the Kenosis Hymn (Philippians 2:5-11)*, en *Origeniana Sexta*, Leuven 1995, 531-547.
- CADIOU, R., *La jeunesse d'Origène*, Paris 1935.
- CANTALAMESSA, R., *Il Cristo padre negli scritti del II-III secolo*, Rivista di storia e letteratura religiosa 3 (1967) 1-27.
- CHADWICK, H., *Origen, Celsus, and the Stoa*, en *Journal of Theological Studies*, 48 (1947) pp. 34-49.
- CHADWICK, H., *The Evidence of Christianity in the Apologetic of Origen*, en *Studia Patristica I*, Berlin 1957, pp. 331-339.
- CHAVOUTIER, L., *Querelle origéniste et controverses trinitaires a propos du Tractatus contra Origenem de visione Isaiae*, VC 14 (1960) 9-14.
- CINER, P., *Una relectura del De Principiis a la luz del Comentario al Evangelio de Juan. La cuestión de la preexistencia*, Teología y Vida 55 (2014) 263-285.
- CLARK, E.A., *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, New Jersey 1992.
- COCCHINI, F., *Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della ricezione delle epistole paoline nel III secolo*, Roma 1992.
- CROUZEL, H., *L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel*, Revue d'Ascétique et de Mystique 31 (1955) 364-385.
- CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.
- CROUZEL, H., *Origène est il un systematique?*, BLE 60 (1959) 81-116.
- CROUZEL, H., *Origène et la connaissance mystique*, Bruges 1961.
- CROUZEL, H., *Origène et la Philosophie*, Paris 1962.
- CROUZEL, H., *Un nouveau plaidoyer pour un Origène systématique*, BLE 68 (1967) 128-131.
- CROUZEL, H., *Comparaisons précises entre les fragments du Peri Archôn selon la Philocalie et la traduction de Rufin*, en *Origeniana*, Bari 1975, 113-121.

- CROUZEL, H., *Qu'a voulu faire Origène en composant le Traité des Principes*, BLE 76 (1975) 161-186; 241-260.
- CROUZEL, H., *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, BLE 81 (1980) 175-200.
- CROUZEL, H., *L'anthropologie d'Origène: de l'arché au telos*, en U. BIANCHI (ed.), *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, Milano 1981, 36-49.
- CROUZEL, H., *Rufino traduttore del "Peri Archon" di Origene*, en *Rufino di Concordia e il suo tempo*, Udine 1987, 29-39.
- CROUZEL, H., *Orígenes. Un teólogo controvertido*, Madrid 1998.
- DANIÉLOU, J., *Origène. Le génie du christianisme*, Paris 1948.
- DANIÉLOU, J., *Teología del judeocristianismo*, Madrid 2004.
- D'ANNA, A., *La resurrezione dei morti nel De principiis di Origene: note di confronto con alcuni testi precedenti*, Teología y Vida 55 (2014) pp. 65-82.
- DILLON, J., *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, New York 1996.
- DORIVAL, G., *Remarques sur la forme du Peri Archon*, en *Origeniana*, Bari 1975, 33-45.
- DORIVAL, G., *Nouvelles remarques sur la forme du Traite des Principes d'Origene*, Recherches Augustiniennes et Patristiques 22 (1987) 67-108.
- DUPUIS, J., *L'esprit de l'homme. Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Paris 1967.
- EDWARDS, M.J., *Origen against Plato*, Ashgate 2004.
- FAYE, E. DE, *Origène est il exégète ou dogmaticien?*, Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 3 (1923) 97-105.
- FÉDOU, M., *Christianisme et religions païennes dans le Contra Celse d'Origène*, Paris 1988.
- FÉDOU, M., *La Sagesse et le monde. Essai sur la christologie d'Origène*, Paris 1995.
- FERNÁNDEZ LAGO, J., *La Montaña, en las homilias de Orígenes*, Santiago de Compostela 1993.
- FERNÁNDEZ, S., *Cristo médico según Orígenes*, Roma 1999.
- FERNÁNDEZ, S., *'Passio Caritatis' according to Origen. In Ezechielem Homiliae VI in the light of Dt 1,31*, VC 60 (2006) 135-147.
- FERNÁNDEZ, S., *El propósito de la estructura del De principiis de Orígenes*, Teología y Vida 55 (2014) pp. 243-261.
- FERNÁNDEZ, S., *Gli interventi dottrinali di Rufino nel De Principiis di Origene*, en M. GIROLAMI (ed.), *L'Oriente in Occidente. L'opera di Rufino di Concordia*, Brescia 2014, pp. 27-44.

- FROHNHOFEN, H., *APATHEIA TOU THEOU. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Frankfurt 1987.
- FÜRST, A., *Christentum als Intellektuellenreligion. Die Anfänge des Christentums in Alexandria*, Stuttgart 2007.
- FÜRST, A., *Origenes*, en RAC 26 (2014) pp. 460-567.
- GARCÍA BAZÁN, F., *Gnosis. Esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires 1978.
- GIOÈ, A., *Filosofi medioplatonici del ii secolo D.C. Testimonianze e frammenti*, Napoli 2002.
- GIROLAMI, M., *Rufino e la mediazione culturale tra Oriente e Occidente*, en *ÍD., L'Oriente in Occidente. L'opera di Rufino di Concordia*, Brescia 2014, pp. 11-25.
- GÖGLER, R., *Zur Theologie des Biblischen Wortes bei Origenes*, Dusseldorf 1963.
- GRAPPONE, A., *Annotazioni sulla cronologia delle omelie di Origene*, *Augustinianum* 41 (2001) 27-58.
- GRAPPONE, A., *Omelie origeniane nella traduzione di Rufino. Un confronto con i testi greci*, Roma 2007.
- GROSSI, V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983.
- GRYSON, R. – SZMATULA, D., *Les commentaires patristiques sur Isaïe d'Origène à Jérôme*, *Revue des Études Augustiniennes* 36 (1990) 3-41.
- HÄLLSTRÖM, G. AF, *Fides Simpliciorum according to Origen of Alexandria*, Helsinki 1984.
- HANSON, R.P.C., *Tradition in the Early Church*, London 1962.
- HANSON, R.P.C., *The Search for the Christian Doctrine of God*, Michigan 2005.
- HARL, M., *Problèmes posés par l'histoire du mot αὐτεξούσιον: liberté stoïcienne et liberté chrétienne*, *Revue des Études Grecques* 73 (1960) XXVII-XXVIII.
- HARL, M., *Recherches sur le Περὶ ἀρχῶν d'Origène en vue d'une nouvelle édition: la division en chapitres*, en *Studia Patristica* III, Berlin 1961, 57-67.
- HARL, M., *La mort salutaire du Pharaon selon Origène*, en *Studi in onore di A. Pincherle*, Roma 1967, 260-268.
- HARL, M., *Structure et cohérence du Peri Archôn*, en *Origeniana*, Bari 1975, 11-32.
- HARNACK, A. VON, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924.

- HEINE, R.E., *Origen. Scholarship in the Service of the Church*, Oxford 2010.
- HOEK, A. VAN DEN, *Philo and Origen. A Descriptive Catalogue of their Relationship*, en *The Studia Philonica Annual* 12 (2000) pp. 44-121.
- INWOOD, B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985.
- IVÁNKA, E. VON, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.
- JACKSON, D., *Sources of Origen's doctrine of freedom*, *Church History* 35 (1966) 13-23.
- JACOBSEN, A.Ch., *The Constitution of Man according to Irenaeus and Origen*, en B. FEICHTINGER – S. LAKE – H. SENG (eds.), *Körper und Seele*, Leipzig 2006, pp. 67-94.
- KANNENGISSE, CH., *Origen, Systematician in De Principiis*, en *Origeniana Quinta*, Leuven 1992, 935-405.
- KELLY, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, London 1977.
- KELLY, J.N.D., *Primitivos credos cristianos*, Salamanca 1980.
- KOBUSCH, T., *Kann Gott leiden? Zu philosophischen Grundlagen der Lehre von der Passibilität Gottes bei Origenes*, *VC* 46 (1992) 129-135.
- KOCH, H., *Pronoia und Paideusis*, Berlin-Leipzig 1932.
- KOETSCHAU, P., *Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus*, Leipzig 1889.
- KRETSCHMAR, G., *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956.
- KÜBEL, P., *Zum Aufbau von Origenes' De principiis*, *VC* 25 (1971) 31-39.
- LADARIA, L.F., *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, Madrid 1980.
- LAMPE, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- LANGE, N.R.M., *Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, Cambridge 1976.
- LEAL, J., *La antropología de Tertuliano. Estudio de los tratados polémicos de los años 207-212 d.C.*, Roma 2001.
- LE BOULLUEC, A., *Y a-t-il des traces de la polémique antignostique d'Irénée dans le Péri Archôn d'Origène*, en *Studia Patristica* XVI, Berlin 1985, 252-259.
- LE BOULLUEC, A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe.-IIIe. siècles*, vol. I-II, Paris 1985.
- LIES, L., *Origenes' Peri Archon. Eine undogmatische Dogmatik*, Darmstadt 1992.
- LILLA, S., *Orígenes Neoplatónico*, en *DPAC*, 1983, pp. 1616-1617.
- LILLA, S., *Introduzione al Medio platonismo*, Roma 1992.

- LO CICERO, C., *Tradurre i greci nel IV secolo. Rufino di Aquileia e le omelie di Basilio*, Roma 2008.
- MARITANO, M., *L'argomentazione scritturistica di Origene contro i sostenitori della metensomatosi*, en *Origeniana Sexta*, Leuven 1995, 251-276.
- MARKSCHIES, Ch., *Origenes. Leben - Werk - Theologie - Wirkung*, en *ÍD.*, *Origenes und seine Erbe. Gesammelte Studien*, Berlin 2007, 1-14.
- MARTENS, P., *Why Does Origen Refer to the Trinitarian Authorship of Scripture in Book 4 of Peri Archon?*, VC 60 (2006) 1-8.
- MARTENS, P., *Origen and Scripture. The Contours of the Exegetical Life*, Oxford 2012.
- MAY, G., *Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin 1978, 151-182.
- MCGUCKIN, J.A., *The Life of Origen*, en WHO, 2004, pp. 1-23.
- MCGUCKIN, J.A., *Origen of Alexandria on the Mystery of the Pre-existent Church*, en *International Journal for the Study of the Christian Church* 6 (2006) pp. 207-222.
- MEIS, A., *La fórmula de fe Creo en el Espíritu Santo en el siglo II. Su formación y significado*, Santiago 1980, 247-263.
- MEIS, A., *El desiderium naturale, según Orígenes, De principiis II,11,1 7*, *Teología y Vida* 55 (2014) 29-44.
- MONACI CASTAGNO, A., *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987.
- MONACI CASTAGNO, A., *Ángeles de las naciones*, en DO, 2003, pp. 71-76.
- MONACI CASTAGNO, A., *Ángel*, en DO, 2003, pp. 58-71.
- MOSETTO, F., *I miracoli evangelici nel dibattito tra Celso e Origene*, Roma 1986.
- NAUTIN, P., *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*, Paris 1961.
- NAUTIN, P., *Origène. I. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977.
- NAVASCUÉS, P. DE, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III*, Roma 2004.
- NOCE, C., *Vestis varia. L'immagine della veste nell'opera di Origene*, Roma 2002.
- NOCE, C., *Il digiuno nel cristianesimo antico*, en *Il digiuno nella Chiesa antica*, Roma 2011.
- NORELLI, E., *La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione*, *Rivista biblica italiana* 3 (1986) 543-497.
- NORELLI, E., *Marcione e gli gnostici sul librero arbitrio, e la polemica di Origene*, en L. PERRONE (ed.), *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, Bologna 1992, 1-30.

- NORELLI, E., *Apócrifos*, en DO, 2003, pp. 89-104.
- NORELLI, E., *Canon*, en DO, 2003, pp. 136-149.
- NORELLI, E., *Orígenes (vida y obras)*, en DO, 2003, pp. 617-634.
- ORBE, A., *Teología del Espíritu Santo*, Roma 1956.
- ORBE, A., *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Roma 1958.
- ORBE, A., *La unción del Verbo*, Roma 1961.
- ORBE, A., *Homo nuper factus*, *Gregorianum* 46 (1965) 481-544.
- ORBE, A., *La definición del hombre en la teología del s. II*, *Gregorianum* 48 (1967) 522-576.
- ORBE, A., *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969.
- ORBE, A., *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, vol. I, Madrid 1972.
- ORBE, A., *Teología de San Ireneo*, vol. I, Madrid 1985.
- ORBE, A., *Orígenes y los monarquianos*, *Gregorianum* 72 (1991) 39-72.
- ORBE, A., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid 1994.
- PACE, N., *Ricerche sulla traduzione di Rufino del "De principiis" di Origene*, Firenze 1990.
- PAPAGNO, J.L., *Flp 2,6-11 en la cristología y soteriología de Orígenes*, *Burguense* 17 (1976) pp. 395-429.
- PÉPIN, J., *A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie*, en *Studia Patristica* I, Berlin 1957, 395-413.
- PÉPIN, J., *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971.
- PERRONE, L., *L'argomentazione di Origene nel trattato di ermeneutica biblica. Note di lettura su Peri Archon IV 1 3*, *Studi Classici e Orientali* 40 (1990) pp. 161-203.
- PERRONE, L., (ed.), *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, Bologna 1992.
- PERRONE, L., *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Brescia 2011.
- PERRONE, L., *Origenes pro domo sua. Self-quotations and the (Re)construction of a Literary Oeuvre*, en *Origeniana Decima*, Leuven 2011, 3-38.
- PERRONE, L., *Riscoprire Origene oggi: prime impressioni sulla raccolta di omelie sui Salmi nel Codex Monacensis Graecus 314*, *Adamantius* 18 (2012) 41-58.
- PERRONE, L., *Origen's "Confessions". Recovering the Traces of a Self-Portrait*, en *Studia Patristica* LVI, Oxford 2011, 3-27.
- PERRONE, L., *Aspetti dottrinali delle nuove omelie di Origene sui Salmi: le tematiche cristologiche a confronto col Peri Archôn*, *Teología y Vida* 55 (2014) 209-243.

- POLANCO, R., *El concepto de profecía en la teología de San Ireneo*, Madrid 1999.
- PRAT, F., *Origène, le théologien et l'exégète*, Paris 1907.
- PREUSCHEN, E., *Besprechung von: Origenes' Werke 5. Band. De principiis*, Berliner philologische Wochenschrift 36 (1916) 1198-1206.
- PRINZIVALLI, E., *Resurrección*, en *DO*, 2003, pp. 797-804.
- PRINZIVALLI, E., *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma 2002.
- PRINZIVALLI, E. – SIMONETTI, M., *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Brescia 2012.
- RAHNER, K., *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels*, en *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 13 (1932) 113-145.
- RAMELLI, I.L.E., *Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism. Re-Thinking the Christianisation of Hellenism*, VC 63 (2009) 217-263.
- RAMELLI, I.L.E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden 2013.
- REALE, G., *Storia della filosofia antica*, Milano 1993.
- RICHARD, M., *Testimonia sancti Basilii*, RHE (1937) 794-796.
- RIEDINGER, U., *Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie. Von Origenes bis Johannes von Damaskos*, Innsbruck 1956.
- RIST, J., *The Greek and Latin Text of the Discussion on Free Will in "De principiis"*, book III, en *Origeniana*, Bari 1975, 97-111.
- RIUS-CAMPS, J., *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma 1970.
- RIUS-CAMPS, J., *Orígenes y su reflexión sobre la Trinidad*, en N. SILANES (ed.), *La Trinidad en la tradición prenicena*, Salamanca 1973, 189-213.
- RIUS-CAMPS, J., *Orígenes y Marción. Caracter preferentemente antimarcionita del prefacio y del segundo ciclo del Peri Archón*, en *Origeniana*, Bari 1975, 227-312.
- RIUS-CAMPS, J., *La suerte final de la naturaleza corpórea según el Peri Archón de Orígenes*, en *Studia Patristica* XIV, Berlin 1976, 167-179.
- RIUS-CAMPS, J., *La hipótesis origeniana sobre el fin último*, en *Arché e Telos*, Milano 1981, 103-115.
- RIUS-CAMPS, J., *Los diversos estratos redaccionales del Peri Archon de Orígenes*, *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 22 (1987) pp. 5-65.
- RUNIA, D.T., *Philo in Early Christian Literature*, Leiden 1995.

- SAGNARD, F., *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947.
- SCOTT, A., *Origen and the Life of the Stars: a History of an Idea*, Oxford 1991.
- SFAMENI GASPARRO, G., *Il Περὶ ἀρχῶν di Origene: Per una storia della ricerca*, en *ÍD.*, *Origene e la tradizione origeniana in Occidente*, Roma 1988, 237-295.
- SFAMENI GASPARRO, G., *Aspetti della controversia origeniana: le traduzioni latine del Peri Archon*, en *ÍD.*, *Origene e la tradizione origeniana in Occidente*, Roma 1988, 13-26.
- SFAMENI GASPARRO, G., *Ps. Basilio, De incarnatione Domini e ps. Agostino, De incarnatione Verbi ad Ianuarium, ovvero la traduzione rufiniana del Peri Archon di Origene auctoritas nelle controversie cristologiche e trinitarie del V-VI sec.*, en *ÍD.*, *Origene e la tradizione origeniana in Occidente*, Roma 1988, 55-95.
- SIMONETTI, M., *Sulla tradizione manoscritta delle opere originali di Rufino I*, *Sacris Erudiri* 9 (1957) 6-20.
- SIMONETTI, M., *Osservazioni sulla struttura del De Principiis di Origene*, *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* 40 (1962) 273-290; 372-393.
- SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esgesi patristica*, Roma 1985.
- SIMONETTI, M., *Cristologia dell'Ascensione di Isaia*, en SIMONETTI, M., en *ÍD.*, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, 53-69.
- SIMONETTI, M., *Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo*, en *ÍD.*, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, 97-105.
- SIMONETTI, M., *Sulla teologia trinitaria di Origene*, en *ÍD.*, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, 109-143.
- SIMONETTI, M., *La morte di Gesù in Origene*, en *ÍD.*, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, 145-182.
- SIMONETTI, M., *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004.
- SIMONETTI, M., *Agl'inizii della filosofia cristiana: il De principiis di Origene*, *Vetera Christianorum* 43 (2006) 157-173.
- SPADA, C.A., *Origene e gli apocrifi del Nuovo Testamento*, en *Origeniana Quarta*, Innsbruck 1987, 44-53.
- STEIDLE, B., *Neue Untersuchungen zu Origenes' Περὶ ἀρχῶν*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 40 (1941) 236-243.
- THOMASSEN, E., *The Spiritual Seed. The Church of the Valentinians*, Leiden 2008.
- TORJESEN, K.J., *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin 1986.

- TORRES MONTEIRO, A., *Os sentidos espirituais no comentário ao Cântico dos cânticos de Orígenes*, Lisboa 2004.
- TREVIJANO, R., *En lucha contra las potestades. Exégesis primitiva de Ef 6,11-17 hasta Orígenes*, Vitoria 1968.
- TREVIJANO, R., *Orígenes y la "regula fidei"*, en *Origeniana*, Bari 1975, 327-338.
- TREVIJANO, R., *La Biblia en el cristianismo antiguo*, Navarra 2001.
- TZAMALIKOS, P., *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden 2006.
- VIAN, G.M., *La biblioteca de Dios. Historia de los textos cristianos*, Madrid 2006.
- VÍTORES, A., *Identidad entre el cuerpo muerto y resucitado en Orígenes. Según el De resurrectione de Metodio de Olimpo*, Jerusalem 1981.
- WIDDICOMBE, P., *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford 2004.
- WOLFSON, H.A., *The Philosophy of the Church Fathers*, London 1976.
- ZAÑARTU, S., *Primogénito de toda creatura (Col 1,15) en el Comentario de Orígenes al evangelio de Juan*, en *Teología y vida* 52 (2011) pp. 105-151.

Sobre los principios

Texto crítico, griego y latino, traducción y notas