

Anneliese Meis W.

Profesora de la Facultad de Teología, U.C.

La preeminencia de Jesús: Interrelación filosófica-teológica en la obra de Orígenes

La presente ponencia intenta esclarecer la relación entre Filosofía y Teología, que se aprecia en la obra de Orígenes, a partir del escrito apologético *Contra Celsum*, único, en que el autor aborda dicha relación de modo más explícito. Esto significa buscar la intelección de un fenómeno complejo y simple a la vez, que se gesta a través del esfuerzo arduo de Orígenes por desenmascarar la teología fallida de quienquiera se considere entendido en filosofía.

Cabe precisar, sin embargo, no tanto la concepción de filosofía o teología, que Orígenes tenga, sino *cómo* ambas se interrelacionan. Nos preguntamos, entonces, por el fenómeno de relación y como tal por una realidad susceptible de múltiples interpretaciones, según se den las diferentes precomprensiones existentes a nivel de estudios origeneanos (1). Urge, por ello, una decisión metodológica, la cual adopto y propongo en favor de una "lectura desde el texto". Gracias a ésta, trato de desentrañar *cómo* se interrelaciona la Filosofía con la Teología en aquel nivel más profundo del pensamiento origeneano; dónde se articula su eje propio (2), más allá de su interrelación con los grandes sistemas filosóficos vigentes en aquel entonces (3). Para este esfuerzo metodológico las numerosísimas referencias a la filosofía en el *Contra Celsum*, que se contraponen, de modo desproporcionado, a unas pocas menciones de la Teología (4), no serán decisivas para los resultados cualitativos de la presente búsqueda.

El estudio, de hecho, metodológicamente queda ubicado *entre* la Filosofía y la Teología. Estas son, para Orígenes, ámbitos autónomos del saber humano, prefigurados en Abimelec e Isaac (5), y como tales van en "busca del conocimiento de las cosas divinas y sus causas" (6), pero a partir de su "sabiduría propia" (7). Cada uno de estos ámbitos, por su parte, implica una triple división tanto en lo que se refiere a la Filoso-

(1) Cf. *Colloquium Origenianum Quintum*. TV 30(1989) 235-37.

(2) Cf. H. Urs von Balthasar, *Origen, Spirit and Fire. A Thematic Anthology of His Writings*. Translated by R. J. Daly, Washington 1984, 6-12.

(3) E. Schockenhoff, *Origenes und Plotin-zwei unterschiedliche Denkwege am Ausgang der Antike*, en *Colloquium Origenianum Quintum, Origen and Philosophy*, Boston 1989, 51.

(4) Cf. SC, 312.

(5) *Hom Gn* 14, 3.

(6) CC 3, 72.

(7) CC 6, 13.

fía, entendida, como Lógica, Física y Ética (8), cuanto a la Teología como Moral, Natural y Contemplativa (9). Ambas ciencias, además, llevan consigo una multiplicidad legítima de tendencias internas (10); así mismo, se caracterizan por métodos diversos, descritos de modo detallado por Orígenes (11).

Resaltan aquí, en consecuencia, relaciones totales, diversificadas por dentro, en la comprensión origeneana de Filosofía y Teología. Para poder pensar el nexo entre tal tipo de relaciones –nexo, por cierto, “dramático”, pues Filosofía y Teología se encuentran, como Abimelec e Isaac, una vez en guerra, otra vez en paz (12)– se requiere, sin duda, más allá del modelo “helenizante” (13) o simplemente “dialéctico” (14), una intelección del *totus-totus*, que, en este caso, comprendo como *totus ab utroque* (15). Esta intelección salvaguarda la alteridad de ambas, al mismo tiempo que explica su *inesse*. Filosofía y Teología no se excluyen en una oposición total, pero tampoco se incluyen plenamente (16), ya que para Orígenes ambas provienen de un suelo común, el hombre, y se proyectan hacia la misma totalidad, por lo cual también se distinguen de las ciencias empíricas y de las Artes (17).

Dada esta índole peculiar de la Filosofía y la Teología, surge la pregunta ¿cómo pensará Orígenes la totalidad y su interrelación con la diversidad, tanto respecto de la Filosofía como de la Teología?

Para ambas, la totalidad, sin duda, está “fuera del Ser”, más allá del Ser *ἐπέκεινα... οὐσίας και νοησεως* (18). En esto coinciden la Filosofía y la Teología en una “crítica recíproca sana” (19). Así mismo ellas se sirven de una aproximación metodológica parecida a esta totalidad, mediante un “comparativo óptico” (20), que a su vez está en concordancia con el “comparativo joánico” (21). Aquí se articula, por ende, un “cada vez mayor” de las particularidades existentes en el mundo desde su fundamento “por encima de...”. Emerge, de hecho, en la argumentación origeneana una proporcionalidad llamativa con el *φιλοσοφειν*, en sintonía especial con el “gran filósofo Platón” (22), proporcionalidad que podría hacer aparecer a Orígenes como un excelente filósofo (23).

(8) *In Cant Prol*, 71, 1: Orígenes niega a la Lógica su ubicación aparte, mostrando cómo ella está presente en todo lo anterior.

(9) *In Cant Prol*, 75, 1.

(10) *CC* 3, 12; *CC* 1, 10; la adhesión a una tendencia es frecuentemente resultado de una opción alógica.

(11) *CC* 1, 62.

(12) *HomGn* 6, 1.

(13) Son numerosos lo estudiosos que desde Hamack se inclinan hacia esta interpretación. Así mismo P. Batifoll, *Anciennes littératures chrétiennes, la littérature greque*, 1987, 168.

(14) H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, París 1950.

(15) *DS* 300.

(16) *Hom Gn* 14, 3.

(17) *CC* 4, 76.

(18) Platón, *Pol* V(509b, 6); Plotino, *Enn* VI 7, 40. Cf. *CC* 6, 64.

(19) *CC* IV, 53. Cf. H. Crouzel, *Origène et la Philosophie* (Théologie, 52), París 1962, 79.

(20) Platón, *Gorg.* 493B, C; *Men* 80C; *Phaed* 92B, 99E; *Symp.* 221C. Cf. Th. Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus* (Epimeleia. Beiträge zur Philosophie, 1/2) München 1976, 29.

(21) Cf. *CC* 1, 9; 11, 23. Resalta el “cuánto más” en sus diversas variantes lingüísticas. Es significativa la interpretación que ofrece Orígenes de *Jn* 4, 24.

(22) *CC* 4, 39.

(23) Así lo han visto los estudios clásicos desde H. Koch.

Una mirada más atenta, sin embargo, descubre en esta proporcionalidad una asimetría descendente y anticipatoria total, que rompe siempre de nuevo la simetría de ascenso. Allí, en un nivel más profundo del pensamiento origeneano, adquiere relieve una desemejanza impresionante de la Teología respecto de la Filosofía, por cuanto aquélla, a causa de “la maravillosa y divina gracia” –*παραδόξω καὶ θειοτέρα χάριτι* – (24) no sólo es capaz de hacerse comprender por espíritus muy inteligentes, sino por la gente sencilla” (25). Con esta “pretensión universal”, muy estudiada a nivel de los estudios origeneanos actuales (26), la Teología responde, según Orígenes, a los deseos más íntimos, es decir: “los sentimientos místicos” de todos los hombres (27).

A la luz de esta “semejanza en mayor desemejanza”, ahora cabe preguntarse: ¿cómo se gesta ella, en concreto, en la relación Filosofía y Teología del *Contra Celsum*? ¿Hay algo que constituye un “entre” connatural entre ambas? ¿Y en este “entre”, se dará una inclinación mayor en favor de una, es decir una cierta “eminencia” por un lado, cuando ambas tratan de pensar su razón de ser, la totalidad?

Orígenes desconoce la *viae eminentiae*, tal como Celso la maneja, cuando éste –estando de acuerdo y continuando la obra de Albino– pretende llegar al conocimiento de Dios, mediante un acto comparativo de las cosas, de tal forma que cada noción superior domina a aquélla, que le es opuesta, acabando, sin embargo, en un *ὑπερέχον*, por cierto cuantitativo (28). El Alejandrino rechaza tajantemente tal *συνθεσις*, porque la identifica por error con la “composición de los géometras”; pero, sí, indica, de modo acertado, que “el conocimiento de Dios sobrepasa –*μειξονα... ειναι* – la naturaleza humana, “y el ser humano sólo lo encuentra en la medida en que es “ayudado por Aquél, que es objeto de la búsqueda” (29).

¿No podría verse articular aquí un *ὑπερέχον*, a estilo propio del pensar origeneano, sobre todo si se toma en cuenta la insistencia del autor, a lo largo de su obra, de comprender las cosas, no de modo parcial, sino desde el *καθολουν*, es decir, según la totalidad? (30).

El concepto *ὑπεροχή* aparece con relativa frecuencia en el *Contra Celsum* y se refracta en sus diversas facetas a través del movimiento comparativo de Orígenes como preeminencia, superioridad y exceso (31). Quisiera, por eso, analizar este concepto brevemente –sin poder tomar en cuenta todas las formas verbales, adverbiales y sinónimos– e interpretar su contenido a la luz de otros textos origeneanos relevantes, para descubrir a partir de su contenido una posible articulación de la relación Filosofía y Teología en Orígenes.

(24) CC 7, 44.

(25) CC VII, 41. Cf. el objetivo del libro VI CC; y CC 3.75; 6, 1, 11; 3, 50; 54; 1, 9; 1, 27; 1, 64; 7, 59; 8.50.

(26) Cf. C. Osborne, *Neoplatonism and the Love in Origen*, en *Colloquium Quintum* 67; L. Lies, *Vom Christentum zu Christus nach Origenes 'Contra Celsum'*, ZKT 112(1990) 150-177.

(27) CC 7, 44; PA 2, 11, 4; H. Crouzel, *o.c.* 131.

(28) R. P. Festugiere, *La revelation d'Hermes Trimégiste. IV, Le Dieu Inconnu et la Gnosis* (Études Bibliques) París 1954, 123.

(29) CC 7, 44.

(30) *Hom. Ez* 2, 3.

(31) Para la estadística de la *ὑπεροχή* cf. SC 312.

1. LA SUPERIORIDAD DE LA RAZON

Un primer grupo de textos, referidos a la *ὑπεροχή* en el *Contra Celsum*, hay que entenderlos a la luz del continuo esfuerzo de Orígenes por prestar atención a todo cuanto existe (32). Cuando el autor compara y deduce las diversas facetas del Ser, a partir de los entes, en un *φιλοσοφειν*, que le es propio, exhorta a sus oyentes y lectores, y —en particular— a los discípulos, a un preguntar y responder. Método, sin duda, base de todo quehacer teológico (33), llevado éste a cabo por un “alma iluminada con la luz esplendente de la verdad” (34), y en calidad de tal se opone a los muchos que son espurios en filosofía; es el caso de Celso, y quienes buscan la disputa con acusaciones sin demostrar nada (35).

Con la mirada puesta en el Ser, Orígenes subraya con relativa frecuencia (36) y en plena sintonía con la filosofía griega, que “el hombre es superior a los animales” (37), pese a que su cuerpo se asemeja a ellos (38). He aquí, precisamente, donde Orígenes se opone a la *σύνθεσις* de Celso, en su alcance cuantitativo: “la contextura gruesa de lo corporal”, “la magnitud de un elefante” (39), es la que no permite igualar al hombre a los seres irracionales, porque el ser humano se distingue de todos ellos por la razón; es superior por la racionalidad. La “excelencia de la razón”, por su parte, le asemeja al hombre a los ángeles (40), siendo, sin embargo, distinto de éstos por un cuerpo unido al alma, ubicada ésta “entre” medio del cuerpo y del espíritu (41), a la vez que su parte superior racional tiende al *πνευμα*, mientras que la parte inferior tira hacia el *σῶμα*.

Orígenes establece, de tal modo, una relación peculiar del alma con el *πνευμα*, siguiendo a Pablo en su visión tricotómica, gracias a la cual el alma deja de ser “alma”, enfriada en el sentido platónico, y aristotélico (42). Resalta, además, un sorprendente cambio de un concepto filosófico importante, desde la lógica bíblica, que matizará, de modo considerable, la comprensión de la razón humana, en cuanto cualitativamente superior.

Esta superioridad de la razón, a su vez, se refleja en una pobreza que hace del hombre “un ser más indigente que los irracionales...; queriendo Dios que se ejercitara la inteligencia, para que no permaneciera ociosa e ignorante de las artes hizo al hombre necesitado (43)”. Esta indigencia, sin embargo, no remonta simplemente a la *ουσια* del ser humano, en cierta semejanza con la explicación platónica del origen de la “polis” (44): al contrario, para Orígenes proviene de la libertad (45). Esto puede

(32) CC 4, 54; 4, 79, 2; 4, 85, 17; 4, 86, 7; 4, 90, 25.

(33) CC 4, 29, cf. PA 4, 3, 14. παραβαλλεω (poner de lado), y más frecuente συγκρινεω.

(34) CC 4, 29.

(35) CC 4, 36. Celso busca la disputa: φιλονεικων; 1, 71; ιδιωτικὸν καὶ ἀφιλοσοφον ἄθος.

(36) CC 4, 23, 30.

(37) CC 4, 85, 17; cf. CC 4, 86, 7; 4, 90, 25.

(38) CC 4, 54.

(39) CC 4, 85, 17; cf. PA III, 1, 1-6.

(40) CC 4, 85, 17.

(41) CC 4, 56.

(42) CoJo 32, 18. Cf. H. Chadwick, *Early christian thought and the classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen*, Oxford 1966, 85.

(43) CC 4, 76.

(44) Platón, *Pol* 369bc-371a. Cf. Virgilio, *Georg* I 121 ss.

(45) Cf. CC 4, 66; *Co Rom* VIII, 11... quod arbitrii libertas naturam fecerit unicuique.

constatarse mediante la acotación “la luz inteligible viene del libre albedrío” (46), acotación que se refracta de múltiples maneras a lo largo de la obra origeneana. La insistencia de Orígenes en la libertad, creada por cierto como *ἐφ’ ἡμῖν* o *αὐτοεξούσιον* y, como tal comprensible, en su estructura propia y en la repercusión de ésta sobre el mundo, sólo en relación con la *libertas ingenita* (47), implica a primera vista una crítica antignóstica (48). En el fondo, sin embargo, Orígenes apunta contra un pensar filosófico, que en el helenismo se ha detenido en la substancia, con menoscabo para la libertad, dando así un impulso nuevo a una corriente filosófica, que ejercerá su influencia más allá del idealismo alemán (49).

Esta índole peculiar, que atañe a la superioridad de la razón humana, a partir de su relación con la libertad, Orígenes la intensifica, cuando constata que el hombre es racional –*λογικος*– gracias a su participación en el Logos de Dios. Con ello, Orígenes coincide, en un primer momento, con la filosofía estoica (50), de la cual, sin embargo, se distancia de inmediato cuando precisa contra la opinión de Celso, de que “Dios es razón”: “No es Dios, sino el Hijo de Dios, la Razón, el *λογος* propiamente tal” (51). Así, pues, resalta la existencia del Logos de Dios, en cuanto totalidad, que da individualidad a los múltiples *λογικοι* existentes, excluyendo otros *λογοι* independientes.

Más todavía: la racionalidad diversificada en la unidad del género humano remonta al interior de Dios mismo, donde en conjunto con el Logos emerge el Pneuma que, en cuanto “substancia verdadera”, no sólo llama a los seres a la existencia (52), sino también como “subsistencia inteligente” los ilumina (53). Es interesante apreciar, cómo Orígenes se distancia aquí de la comprensión de las tres hipóstasis de Plotino, por la acentuación fuerte del “acto de intención”, tanto para el Logos, *αὐτοσοφία*, como para el Pneuma, *subsistentia intellectualis*.

En síntesis: la superioridad de la razón consiste –para el ser humano– en la participación del Logos de Dios, realizándose mediante la libertad, en respuesta al don recibido. He aquí el motivo por el cual Orígenes induce a sus discípulos a que estudien todos los sistemas filosóficos existentes, menos aquellos ateos y amorales, a fin de premunirse con lo que les sirven, porque los “trofeos adquiridos en Egipto”, es decir, los tesoros de la Cultura de aquel entonces, son utilizados, de modo significativo, para la construcción del “Santuario”.

2. EL DIOS CADA VEZ SUPERIOR

Puesta una vez a descubierto la superioridad del hombre, a partir de su racionalidad, cabe analizar, ahora, un segundo grupo de textos en el *Contra Celsum*, que se refieren

(46) CC 5, 10; 6, 2. El uso paulino de *ελευθερία* no es frecuente. Cf. CC 7, 65, en relación con Rm 1, 18.

(47) Cf. *HomLev* 16, 6; *PA* 2, 9.

(48) Cf. CC 4, 3, 39; 4, 67, 6; 1, 66, 43; 5, 49, 15; 7, 66, 7; 2, 20, 24; 4, 67; 6, 18; 70, 10, 5, 21, 17.

(49) Th. Kobusch, *Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie*, TQ 165(1989) 102-105.

(50) CC 4, 25. Cf. Cicerón, *De leg* 1, 7, 23 (= SVF III 339): “Est igitur quoniam nihil est ratione melius, eaque est et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas”.

(51) CC 5, 24.

(52) *CoJo* 2, 10.

(53) *CoJo*, frg 37; CC VI, 47: Platón parece haber tenido una lejana idea de “hijo de Dios”.

a la *ὑπεροχή* de Dios (54). Estos textos adquieren su evidencia en la argumentación origeneana, allí donde la superioridad del ser humano llega a su límite: el fundamento último. Aquí el *φιλοσοφειν* pregunta: ¿de dónde viene todo?, interrogación ante la cual se debe detener, pese a sus arriesgados tanteos de llegar más allá de... El *θεολογειν*, por su parte, responde a ella desde el dato revelado, pero siempre en busca de una articulación más humana.

Insiste Orígenes, con relativa frecuencia, en que “todos los hombres son una ristra de murciélagos u hormigas, ranas o gusanos, en parangón con la excelencia de Dios” (55). Pues vale “que comparar lo que no es en absoluto comparable con el infinito, supera infinitamente toda naturaleza creada, es obra de gente ciegas de inteligencia” (56). Pero no sólo se refiere a esta superioridad del hombre, que es nada en comparación con la excelencia de Dios; también los mismos astros, superiores al ser humano, hasta tal punto que se llega a adorarlos, terminan siendo tan sólo “chispas y linternas respecto de la excelencia de Dios” (57), que los trasciende, en forma absoluta, como el “Dios vivo” (58) y como “Pneuma” (59). Hasta aquí la Filosofía se encuentra unida a la Teología en un ascenso común desde la realidad creada hacia el origen último, por muy incomparable que éste sea con respecto a todo lo que existe, y a lo cual la Teología, sin duda, aporta sus elementos propios.

Pero, luego, Orígenes encauza su argumentación en una dirección distinta, más allá del marco cosmológico, hacia el curso de la historia, cuando advierte que los judíos no pueden honrar su propia ley a la manera de otros pueblos. Hacerlo, significa tornarse culpable por desconocer la excelencia –*ὑπεροχή*– de éstas, que no son escritas a la manera como las de otros pueblos (60). Con esto, caen fuera de comparación el resto de los hombres, aunque éstos se destacan por su racionalidad y el seguimiento de leyes estatales (61). Las leyes de Israel, de hecho, son mejores que las que acatan no sólo el vulgo, sino también “los que se consagraron a la filosofía” (62).

Tales afirmaciones podrían parecer prepotentes, si Orígenes no señalara, de inmediato, una razón evidente que avala la mencionada excelencia de la ley judía: ésta no consiste tanto en que los judíos son “una nación entera, que profesaba la filosofía” (63), sino en el hecho que “los filósofos, después de sus solemnes racionamientos filosóficos, vienen a parar en los ídolos y demonios; el último de los judíos, empero, sólo fija su mirada en el Dios supremo” (64). Debido a ello, la “excelencia de las leyes” no remonta a una fundamentación teórica más perfecta, pues brota de la supremacía de Dios, atestiguada por una conducta coherente.

Resalta aquí una índole peculiar de la *ὑπεροχή*, que permite apreciar con bastante claridad la diferencia entre una filosofía ilustrada, pero que por su praxis no toca en

(54) CC 3, 77, 12; 4, 6, 21; 4, 24.4, 15; 5, 11, 8; 5, 43, 7.

(55) CC 4, 24.4.15.

(56) CC 3, 77, 12.

(57) CC 5, 11, 8.

(58) *CoJo* I, 1.

(59) *CoJo* XIII.

(60) CC 5, 43, 7.

(61) CC 4, 24; 4, 15.

(62) CC 5, 43, 7.

(63) CC 4, 13.

(64) CC 5, 43.

el blanco y una teología, vivida por el más sencillo creyente, que no se equivoca en la meta. Con lo cual Orígenes no cuestiona el ideal objetivo, propuesto por la filosofía, sino su desvirtuación práctica.

La “superioridad de la ley judía” fundamenta, por cierto, la conducta superior del simple creyente con respecto a los filósofos insignes. Pero la razón decisiva de esta sorpresiva fundamentación, recién, resalta en su verdad profunda con la observación de Orígenes: “Dios no hace alarde ante nosotros cuando quiere que entendamos y meditemos sobre su excelencia –ὑπεροχή–” (65); es decir, Dios mismo se comporta en su inmenso amor, de modo “kenótico” (66). Un tal comportamiento del Dios de Orígenes se parece en algo al ἀγαθόν platónico, si tomamos en cuenta cómo éste se muestra, con modestia óptica, mediante los trascendentales (67). Y de inmediato resalta una mayor disimilitud, cuando Orígenes subraya “la intención libre y desinteresada de Dios”, que “lo que quiere es infundir en nuestras almas aquella ‘bienaventuranza’, que nos da su conocimiento y por ello se afana, porque logremos familiaridad y unión con El, por medio de Cristo y la perenne inhabitación de su Verbo en nosotros” (68). Esta insistencia en la βούλησις de Dios abre una realidad totalmente inaudita y desconocida por la filosofía platónica y plotina, que sólo se comprende a partir de una libertad divina increada, que Se comunica en su φιλανθρωπία al hombre, hasta con un “amor apasionante”, yendo en busca del hombre sufriente y maltratado, como aquel samaritano, que bajó desde Jerusalén (69).

La comunicación, así ofrecida y realizada por Dios, se da, de hecho, gracias al conocimiento de Sí mismo; un conocimiento, por cierto, no similar a aquel que procura el Uno de Plotino, ya que apunta a la familiaridad y unión Consigo Mismo, en calidad de Alguien, pues el ἀγαθόν está totalmente en Dios (Padre), en el Hijo y en el Espíritu Santo, siendo los tres Uno, es decir, Alguien quien es comunión en Sí mismo. Debido a ello, el Padre, junto con el Verbo, desea estar dentro de cada uno de nosotros, por medio de Cristo; inhabitación sólo posible gracias al Espíritu que “con-forma” lo divino y lo humano en el creyente, para una unión incomparable con el Señor (70). Para comprender la “excelencia de Dios”, resulta decisivo, entonces, acoger a Dios como “volcado desde dentro sobre el hombre” (71), y atestiguado por éste de modo muy humano, a través de una conducta coherente. Y es ahí, frente a la excelencia, comprendida de esta manera, donde Filosofía y Teología comienzan a separarse en forma más notoria.

En síntesis: puede decirse que “el que entiende cómo debe pensar acerca del Dios Unigénito, Hijo de Dios, Primogénito de toda creación, y cómo el Logos se hizo carne, verá cómo contemplando la imagen del Dios invisible conocerá al Padre, hacedor del

(65) CC 4, 6, 21.

(66) CC 1, 9, 36; 2, 38, 23; 3, 62, 6; 4, 15. Cf. C. Osborne, o.c. 67-68. Insiste Th. Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hieraklitos*, 32 que Dios no es inmóvil; no queda donde está, ocupado de sí mismo.

(67) CC 7, 42; 43. Cf. P. Hünermann, *Das göttliche Gute Platons. Eine Besinnung auf den Weg seines Denkens in den früheren Schriften*, PHJ 75(1967/68) 264-78.

(68) CC 4, 6, 21.

(69) *HomEz* 6, 6.

(70) CC 8, 18. Para el frecuente uso del texto paulino 1 Co 6, 17b, cf. H. J. Vogt, *Ein-Geist-Sein (1 Kor 6, 17b) in der Christologie des Origenes*, TrTZ 93(1984) 251-265.

(71) Cf. H. Crouzel, *Le Dieu d'Origène et le Dieu de Plotin*, en *Colloquium Quantum*, 41-50.

universo” (72). Y esto, en una excelencia siempre superior, porque Dios Se hace cada vez menor.

3. LA PREEMINENCIA DE JESUS

Al poner de relieve la excelencia de Dios, Uno y Trino en sí, por Su comportamiento para con el hombre, Orígenes facilita una apertura a aquella dimensión, a la luz de la cual cabe comprender el grupo más significativo de la *ὑπεροχή*, en el *Contra Celsum*: la de Jesús (73).

Para entender estos textos es decisivo que el Logos de Dios, el Hijo (74), sea unido con un alma humana –“de índole superior a todas las almas”– (75), de tal forma que “son dos por su naturaleza, pero que se consideran –y son– una sola entre sí” (76). El Hijo así se ha hecho carne, se “ha abajado” hacia la miseria humana, hasta en sus sentimientos más propios (77), de tal manera que esta unión inseparable entre lo divino y lo humano en Jesús, a modo del posterior “*iotus ab utroque calcedonense*”, constituye el espacio más propio del *θεολογεῖν*.

La Teología adquiere aquí, de hecho, su forma definitiva, en una inversión significativa de su relación con la Filosofía, pues desde que El mismo se vació, “ser vacío” significa sabiduría. Jesús es, de veras, *el* Teólogo por excelencia, ya que “por exceso de su amor a los hombres, a los más inteligentes les ofrece una teología –*θεολογία*– capaz de levantar al alma de las cosas de la tierra. No por ello deja de condescender con las capacidades inferiores de los hombres vulgares, de las mujeres simples y de los esclavos y, en general, de quienes sólo pueden recibir ayuda para vivir, en cuanto cabe vida mejor, con doctrinas sobre Dios, que están a su alcance” (78).

Esta “excelencia de Jesús”, sin duda, remonta para Orígenes a la presencia del Padre, quien constituye al Hijo, desde toda la eternidad, en máxima “cima de bienes” (79). “Dios quiso dar a conocer esta ‘cima’ a los hombres por medio de los profetas, a fin que los que entendieran sus palabras se adhirieran a lo mejor y se guardaran de lo contrario”.

“Ahora bien, era menester que una de las cimas, la mejor, se llamara, por su excelencia, Hijo de Dios, y la contraria, en forma diametral a éste, hijo del Demonio (80).

El Hijo unigénito supera, por eso, todo lo demás “con inefable excelencia” (81). Es “rey” ya desde su nacimiento, por cierto, no a la manera que se imaginaba Herodes (82), pues no nació de “padres ilustres y eminentes” (83), sino a causa de su propia natu-

(72) CC 7, 43.

(73) CC 1, 29, 3; 1, 61, 20; 2, 40, 2; 5, 11, 8; 5, 11, 21; 6, 44; 6, 45, 25. Cf. *CoJo* VI, 1, 26-27, 155: *τησ ὑπεροχῆσ αὐτοῦ*: VI, 1, 26-27, 157: *την ηπερβάλλουσαν ὑπεροχὴν... φύσιν*.

(74) CC 4, 18.

(75) CC 5, 39, 26.

(76) CC 6, 47. Cf. CC 1, 32; 1, 33; 2, 9.

(77) CC 4, 18. Cf. CC 6, 44; 7, 7.

(78) CC 7, 41: *ὑπερβάλλουσαν φιλανθρωπίαν*.

(79) CC 6, 44.

(80) CC 45, 25.

(81) CC 5, 11, 21.

(82) CC 1, 61.20.

(83) CC 1, 29, 3.

raleza (84). Su reino, de hecho, no pertenece a este mundo; se trata de “un reino como convenía diera Dios ‘para el bien de los súbditos’, a quienes no les haría beneficios corrientes e indiferentes, pues los educaría y conduciría con leyes verdaderamente de Dios” (85).

Jesús sabía esto y así “negando ser rey, a la manera que la gente se imaginaba; mas, enseñando a la par, la excelencia de su propio reino, dice: ‘Si mi reino fuera de este mundo...’ ” (86). Puesto que éste “no es de este mundo”, la “adhesión de los hombres” al “reino”, es decir, a la persona de Jesús, tal como lo quiso el Padre, se torna dramática, más de lo que cualquier comprensión filosófica puede intuir. La libertad humana, en consecuencia, se subleva con facilidad frente a lo que no “tiene cabida en este mundo”, al realizarse a partir de sí misma como único referente. Pero allí, donde al ser humano le cabe elegir no sólo el Bien, sino aquello para lo cual ha sido elegido: una misión de por vida, a modo de la de Jesús, el Primer Elegido, Orígenes pone a descubierto una estructura más profunda de dicha libertad: es una libertad que nace *en* y proviene *de* Otro, tal como lo atestigua el ejemplo de Jeremías (87).

Jesús, de hecho, es el “primero de todos”, “superior en todo honor y excelencia” (88).

Esta peculiar preeminencia de Jesús, sin duda, trasciende la racionalidad filosófica, pero la interpela en su dignidad más profunda. Orígenes afirma: es “algo indigno de un filósofo” (89), lo que sufrió Celso, al imaginar que “la superioridad de Jesús entre los hombres no consiste en su doctrina de salvación” (90). Esta doctrina, sin embargo, se presenta de diversas formas para la muchedumbre y para quienes son capaces de acompañarle a Jesús, hasta el monte elevado, como lo hace ver Orígenes en su exégesis de la Transfiguración:

“Para quienes están aún abajo y no preparados todavía para subir, el Logos divino no tiene forma ni hermosura, pues su forma es sin gloria y deficiente en parangón con las razones que se forjan los hombres. Podemos hasta decir que las razones de los filósofos aparecen más hermosas que la Razón de Dios, que se predica a los muchos y pone de manifiesto la locura de la predicación (91). Por esa locura de la predicación, puesta de manifiesto, los que sólo ven eso dicen: Lo miramos y no tenía forma ni hermosura (92). Para aquellos, empero, que han cobrado fuerza para acompañarle y seguirle y subir con El al monte elevado, Jesús les presenta forma más divina” (93).

Aquí Orígenes resalta no sólo la preeminencia de Jesús, sino también la importancia del seguimiento concreto para conocerla.

Orígenes destaca no sólo la preeminencia de la “doctrina de Jesús”, “avalada por la conducta consecuente del que trata de conocerla, sino también insiste en “el carácter puro” de Jesús (94). De hecho, para él es importantísima la persona de Jesús, sobresa-

(84) Cf. *CoJo* I, 1.

(85) *CC* 1, 61, 20.

(86) *Ibid.*

(87) *HomJer* 20, 2-3.

(88) *CC* 1, 61.

(89) *CC* 2, 40, 1: *αφιλοσοφον*.

(90) *CC* 2, 40, 2.

(91) *1 Co* 1, 21.

(92) *Is* 53, 2.

(93) *CC* 6, 77.

(94) *CC* 2, 40, 2.

liente en todo sentido, en su ser y su estilo de vida, aunque los mejores filósofos se le acerquen bastante al respecto. Aún más, Orígenes recalca la humildad de Jesús, su incansable preocupación por los hombres –“en cuanto de El dependía, a nadie dejó sin gustar de sus misterios”– (95) y sobre todo, su “kénosis” hasta la muerte, en un abandono total, cuando con un grito fuerte (96), entrega su alma, y baja al infierno.

Aquí se revela, según Orígenes, la preeminencia de Jesús en su verdad más propia: la pasión. Sobre ésta, Pablo ha elaborado “su filosofía profunda” (97). Orígenes radicaliza esta “filosofía”, en su forma intratrinitaria, como el sufrimiento del Padre para con su Hijo amado, entregado por los pecados del hombre (98). Es esta, de hecho, la “filosofía” que prefiere “la palabra profética, humilde y sencilla a la arrogancia ostentosa del estilo griego” (99). Como tal, el filósofo creyente debe demostrarla, por medio de toda clase de pruebas tomadas de la Sagrada Escritura, para que de la ilación de razonamientos el creyente ordinario sea capaz de seguir las especulaciones variadas de la sabiduría de Dios. Para que ocurra tal es “menester que se entregue a sí mismo a Dios y al Salvador de nuestro linaje y contentarse con su ‘El lo dijo’, más bien que con cualquier autoridad” (100).

Concluyendo, así “fueron levantadas por el Logos, hasta la más alta bienaventuranza, y si puede darle este nombre, a la cima más alta de bienes” (101). Pero tal elevación sólo se realiza en aquel que sigue a Jesús a través de los abismos de la negación de sí mismo.

4. UNA CONDUCTA MAS PERFECTA

Una vez destacada la preeminencia de Jesús, en cuanto teólogo, quien, discurrendo sobre Dios, reveló a sus verdaderos discípulos la naturaleza de Dios (102), gracias a su íntima comunión de vida con ellos (103), cabe desentrañar dos textos de la *ὑπεροχή*, que se refieren a la dimensión eclesial (104). Estos textos, un tanto fuertes, a primera vista, los intento comprender a partir del nexo que Orígenes establece entre Jesús y sus discípulos; entre Su manera de “hablar de Dios” –*θεολογειν*– y la de sus discípulos, siguiendo y analizando el “rastro de Sus palabras en lo que está escrito”. Dicho nexo lo constituye, sin duda, “la adhesión del perfecto, por la virtud al Logos en sí” (105); adhesión libre, por la cual el creyente se hace una sola cosa con el Señor, a modo del alma de Jesús (106). Con esto, no sólo se aprecia cómo el creyente se transforma en miembro de Su Cuerpo, la Iglesia, animada por el Hijo de Dios (107), sino también queda de manifiesto, en

(95) CC 7, 41.

(96) Cf. *Mt ser* 135.

(97) CC 2, 16, 14.

(98) *HomEz* 16, 6.

(99) *HomGen* 10, 2.

(100) CC 4, 9.

(101) CC 6, 44.

(102) CC 2, 71, 5.

(103) CC 3, 28. Cf. I, 65.

(104) CC 3, 30, 16.23.

(105) CC 4, 29; Cf. Cicerón, *De leg* 1, 7, 23 (=SVF III, 339).

(106) CC 6, 47 = 1 Co 6, 17.

(107) CC 6, 48.

forma definitiva, la “estructura-comunión” de la libertad humana en Orígenes. A la luz de la pertenencia libre de cada uno al Cuerpo, en cuanto parte del todo (108), Orígenes –corrigiendo aquí en forma *κατ-ολικα* el modelo estoico del cuerpo–, esboza las bases para la intelección de la conducta diferente de los discípulos de Jesús, con respecto de los que filosofan o viven en el mundo.

De hecho, no son los esfuerzos propios, sin duda, los métodos inferiores a los de los filósofos (109) los que llevan a los apóstoles a resultados sorprendentes y a una conducta superior (110). Pues ello “es así porque la palabra de los que a los comienzos predicaron la religión cristiana y trabajaron en la fundación de las iglesias de Dios, y por tanto, su enseñanza, tuvo cierta fuerza persuasiva, pero no como la que se estila en los que profesan la sabiduría de Platón o de cualquier otro filósofo, hombres al cabo, que nada tienen excepcional a la naturaleza humana. La demostración, empero de los apóstoles de Jesús, era dada por Dios y tomaba su fuerza persuasiva del espíritu y el poder” (111). De ese modo superaban mucho de las cosas que cuentan entre los griegos: la constancia y el valor, de los que se consagraron a la filosofía” (112).

Una vez fundadas las iglesias, son los obispos, los consejeros, quienes continúan la tarea, como Orígenes pone de manifiesto cuando compara las comunidades políticas y eclesíásticas (113) que ejercitan su autoridad a modo de los consejeros en las ciudades; un ejercicio que les atribuye a todos una preeminencia –*ὑπεροχή*– con respecto de los ciudadanos (114). Pero, de hecho, como los consejeros en las ciudades representan nada digno de la preeminencia –*ὑπεροχή*– que les otorga su autoridad, así también los consejeros y los gobernantes de la Iglesia de Dios dejan mucho que desear y son muy desidiosos en parangón con los de más fervor (115). Orígenes no vacila en reconocer las fallas en la conducta de muchos miembros prominentes de la Iglesia, que ha experimentado por propia cuenta. Resalta así una semejanza tristemente invertida entre los que se revistan de preeminencia, porque todos son seres humanos expuestos al error.

Pese a esta “pecaminosidad” común, Orígenes recalca, de inmediato, que estos mismos “consejeros y gobernantes desidiosos de la Iglesia” no dejan “de superar las costumbres de los consejeros y gobernantes de las ciudades, en lo que atañe a progreso en virtud”. Se destaca así una superioridad por el lado eclesial, que no se explica por sí sola, sino recién cuando se pertenece al Cuerpo de Cristo. “Mas las iglesias de Dios, que siguen las enseñanzas de Cristo, comparadas con las comunidades de los pueblos, junto con los que viven como forasteros, son como lumbreras en este mundo”. Porque

(108) CC 6, 48: Y es que como el alma vivifica y mueve al cuerpo, el cual, por naturaleza, no puede moverse por sí mismo de manera viva; así el Logos, moviendo y activando hacia el cumplimiento de sus deberes al cuerpo entero, que es la Iglesia, mueve a cada uno de los miembros de ella que no hacen nada fuera del Logos.

(109) CC 1, 62.

(110) CC 3, 29; 30: por doquiera surgieron también iglesias de constitución muy distinta a las comunidades políticas. Cf. CC 3, 69.

(111) CC 3, 68, 16.

(112) CC 2, 45, 25.

(113) CC 3, 22-30: *εκκλησία του θεου, εκκλησία του δεμου*. Hay aquí un paso significativo, “un milagro semántico”, de la asamblea particular del pueblo a la asamblea universal de la Iglesia de Dios.

(114) CC 3, 30/16.

(115) CC 3, 30, 23.

“quien no confesará que los peores miembros de la Iglesia y que, en parangón con los mejores dejan mucho que desear, son mejores que muchos que forman las comunidades populares” (116).

En conclusión: la preeminencia, en cuanto a la conducta concreta que reflejan los cristianos y los filósofos y los ciudadanos no creyentes, se explica merced al grado de pertenencia a la Iglesia, Cuerpo de Cristo. En esta visión “católica” los numerosos pecados, a la vista de los representantes de la Iglesia no impiden un mayor progreso en la virtud. “La inferioridad moral de los filósofos viene, pues, de su inferioridad religiosa”, porque no conocen, en forma adecuada, la gracia (117), pese a las intuiciones tenues que ellos tienen de la *χάρις* (118).

5. LA FILOSOFIA VERDADERA

Al acercarse ahora al final de una búsqueda, llevada a cabo a través de una constante recapitulación de semejanzas en desemejanzas, cada vez mayores, mediante un movimiento ascendente, pero anticipado por un descenso cualitativo distinto, queda por analizar un último texto del la *ὑπεροχή* (119), que dentro de la discusión en torno a la ley judía se proyecta con una dimensión de “exceso” y “sobreabundancia”, que quisiera interpretar a la luz de lo que Orígenes designa “filosofía verdadera” (120).

Esta, en cuanto “sabiduría de Dios”, despierta en el alma el amor por las cosas divinas y humanas que ha de llegar a la unión con Dios por los caminos del amor (121). Como tal se distingue de la “sabiduría del mundo”, que abarca hasta las Artes y las Ciencias humanas y que, a su vez, es diferente de la “sabiduría de los príncipes de este mundo”, inventores de doctrinas contrarias a la verdad (122).

Para Orígenes la “Filosofía verdadera” representa a la Teología en la máxima realización de un conocimiento, al cual pretende llegar la filosofía desde siempre, pero que se frustra en su realización práctica (123). Orígenes no considera a la Teología dueña de este sublime conocimiento, pues sabe que lo recibe como don, *χάρισμα*, del Espíritu de la verdad, sin cuya ayuda no pueden descubrirse ni las cosas divinas ni comprender el problema del mal (124). Sin embargo, una vez recibido este don de la verdad, la Teología no sólo considera a la Filosofía indispensable como *γυμνασιον*, ejercicio metódico para llegar a la sabiduría divina (125), sino también la invita a que se vuelva hacia el Origen.

(116) CC 3, 29.

(117) H. Crouzel, *Origène et la Philosophie*, 101.

(118) El concepto *χάρις* es bastante frecuente en los escritos platónicos, neoplatónicos y estoicos, pero, sobre todo, con un sentido estético. El texto más cercano a la comprensión cristiana podría ser: Plotino, *Enn* 4, 3, 14.

(119) CC 2, 2, 23.

(120) CC 3, 72: sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y de sus causas.

(121) *In Cant, Prol.*

(122) *CoJo* XIX, 82.

(123) Cf. H. Crouzel, *Origène et la Philosophie*, 112-113.

(124) *CoJo* XIX, 82.

(125) CC 6, 19.

A la luz de esta “Filosofía verdadera” adquiere relieve un sentido profundo, el “conocimiento por excelencia” –*ὑπεροχή... γνώσεως*–, que destaca Orígenes. Aquel es un conocimiento místico, basado en la unión, que revela “los bienes por venir”. De estos bienes, el culto y la ley tan sólo son “figura y sombra” (126). Pero siendo ellos como son los bienes verdaderos, su conocimiento no está al alcance del ser humano en cualquier momento. De ahí que dicha *γνώσις* requiere del momento oportuno –*καιρὸν*– en los sujetos, a modo de los discípulos de Jesús, que no podían comprender muchas cosas cuando Jesús todavía no había muerto y resucitado.

Según Orígenes, de hecho –y esto es una constante a lo largo de toda su obra–, la “Filosofía verdadera” requiere de momentos oportunos para descubrir lo que se destruiría, “filosofando de modo inoportuno” (127). Impresiona aquí no sólo el realismo de la teoría del conocimiento, al recalcar Orígenes que Jesús veía que difícilmente arrancaría del alma doctrinas, con que se nace y en que se cría el hombre hasta una edad madura, en cuanto que los discípulos eran judíos, sino también el significado teológico del tiempo.

Pero este “conocimiento por excelencia” está condicionando no sólo por el tiempo apropiado, hay más todavía: es Cristo mismo quien otorga este conocimiento, como lo indica la construcción gramatical equivalente a un genitivo subjetivo, a la luz del texto paulino subyacente (128). De ahí que esta “ciencia” resulta ser simplemente “excesiva e incommensurable”, hasta tal punto, que todo lo demás pierde su sentido, transformándose en “basura” (129), a causa de Cristo, al ser comparada con El, como la Verdad (130). Aquí el movimiento de “abajamiento”, iniciado por Dios mismo, con respecto de Su propia excelencia, y pasando por la *kenosis* de Cristo, alcanza una radicalización inaudita en el desprendimiento total del ser humano, que lo hace suyo.

Esta desnudez óptica total, sin embargo, no es definitiva, ella equivale al punto de arranque, para que el creyente sea introducido en la “verdad completa”.

Orígenes, siguiendo aquí el sentido del texto joánico que interpreta, atribuye esta “introducción” progresiva al Espíritu Santo, y no a las meras fuerzas humanas, por lo cual resalta más todavía que tal conocimiento de la verdad integral es incomparable con el fin que ofrecen las escuelas filosóficas (131). El Espíritu Santo, pues, introduce, de hecho, en la única *σύνθεσις*, admitida positivamente por Orígenes, es decir, aquella que el mismo Espíritu crea a través de la perfecta armonía de la Sagrada Escritura de modo sobremanera sólida y flexible, en torno del Logos de la Verdad, que es Cristo (132), de tal forma que sus discípulos, encabezados por Pedro, lo logran discernir con certeza (133).

En resumen: puede constatar que esta “gnosis”, que Cristo da a través del Espíritu Santo, la *ὑπεροχή*, alcanza tal grado de preeminencia y exceso, que todo lo que existe es nada en comparación a ella. A su vez, ella es superada tanto por Cristo

(126) CC 2, 2.

(127) CC 5, 58, 9.

(128) Flp 3, 8. Cf. M. Zerwick, *Graecitas Biblica*, Romae 1966, nr. 104.

(129) Cf. J. Gnllka, *Der Philipperbrief* (HThKNT, X/3) Freiburg-Basel-Wien 1980, 192-195.

(130) CC 2, 2.

(131) CC 3, 81.

(132) *Colo* X, 107.

(133) CC 2, 2.

mismo como por el Espíritu Santo, en la medida en que éstos revelan la constante ὑπεροχή del Padre, Único Incomparable desde siempre (134).

A modo de conclusión

Cabe destacar que para Orígenes, Teología y Filosofía son ámbitos “autónomos” del saber humano, que sin embargo no se excluyen, sino se incluyen. De hecho, el nexo entre ambas se gesta en una semejanza con mayor desemejanza, a la par del contenido analizado de la ὑπεροχή. A Orígenes le importa menos el camino recorrido metódicamente a través de las sucesivas comparaciones que el mismo Objeto por excelencia. Este, al tornarse súbitamente “Sujeto”, rompe todos los esquemas, y como tal va marcando los ejes en que se proyecta una σύνθεσις peculiar, síntesis en la cual las partes se recapitulan a partir del todo cada vez mayor, en unidades cualitativas “menores”, distintas a las que proponen no sólo Celso, sino también los restantes filósofos, aunque de modo menos conflictivo.

Vale así que la Filosofía se realiza junto con la Teología, a partir del mismo sujeto: el hombre, pero de tal forma que el pensar filosófico se encuentra interpelado por una praxis teo-lógica superior, originada en una comprensión distinta de la totalidad, la de Dios Trino. Lo cual significa, a la vez, que la Teología no existe sin la Filosofía, pero que ella recién será un “discurso que da razón de su esperanza”, es decir, “Teología crítica” (135), si expone los “ejercicios” filosóficos al Logos Encarnado.

Hace falta, por eso, comprender el nexo Filosofía y Teología a la luz de una relación “naturaleza y gracia”, que más allá del esquema de “dos pisos” pone a descubierto el hecho de que, en forma desproporcionada, por cierto, el espíritu finito en el mundo se constituye a partir de su punto de identidad: el Pneuma infinito, Trino y Uno a la vez.

Sospecho que todo el pensamiento origeneano se estructura de tal modo, y que la relación Filosofía-Teología tan sólo articula un eje decisivo de la “síntesis” origeneana. El *inesse*, que aquí aflora entre Filosofía y Teología, tiene de hecho un valor cognoscitivo peculiar, ya que la ὑπεροχή desborda la realidad conocida, en un “exceso” de gracia.

Resalta así un “entre” decisivo en la relación Filosofía-Teología, que remonta, en definitiva, a la “unión hipostática” del Logos de Dios con el alma racional de Jesús. El recurso frecuente de Orígenes a esta unión señala el único espacio de circulación para la Teología y, también, su punto de contacto más profundo con la Filosofía, pues, mediante Su alma –por cierto privilegiada–, Jesús comparte la racionalidad propia de todo género humano, pero gracias al Logos de Dios el papel “intermediario”, que ejerce toda alma humana, llega a su consumación. El alma de Jesús, pues, media entre el cuerpo y el Pneuma, de tal forma que involucra no sólo cada persona individual concreta, sino también la colectividad eclesial en su universalidad, a modo “católico”. El Pneuma de Jesús penetra de esta manera en lo más íntimo del género humano, que nadie conoce en su dignidad y coherencia moral, sin esta conducción gratuita.

(134) *CoJo* XIII, 21.

(135) Cf. E. Junod, *Des Apologètes a Origène: Aux origènes d'une forme de "Théologie critique"*, RTP 121(1989) 149-164. Es “crítica”, no en el sentido que cuestiona su propio fundamento, sino en cuanto responde a la exigencia de racionalidad y antigüedad.

Resalta aquí la preeminencia de la Teología a partir de la *ὑπεροχή* de Jesús, quien soberanamente recapitula todos los valores humanos, pensados y vividos por la Filosofía. De hecho, lo que busca la Teología origeneana, con ayuda de la Filosofía y en contraposición con ella, es el sentido profundo, “espiritual”, de los valores humanos allí donde no sólo las razones, sino también los sentimientos se topan con su límite, y los “sentidos” se tornan “espirituales”. Estamos aquí ante una doctrina que tal vez no ha sido aprovechada de modo suficiente, como punto de contacto profundo entre Filosofía y Teología.

Emerge así una delimitación peculiar del *inesse* de Filosofía y Teología, que, pese a las diferencias señaladas, se rompe recién en un solo punto: allí donde la Filosofía se autoconstruye a partir de sí misma, en contra de la totalidad, que tiene en común con la Teología. Eso sucede cuando los “príncipes de este mundo” elaboran la “sabiduría del mundo” en contra de la verdad. Pese a ello, Orígenes parece detenerse, un tanto asombrado, como ante una paradoja: aquella que acontece con las tinieblas. Estas, pues, se lanzan contra la luz, pero dejan de ser tinieblas en la medida en que tratan de alcanzar la luz, ya que se transforman en luz (136). Aquí todo pensar se torna fiesta (137).

(136) *CoJo* 2, 174.

(137) Cf. *CoPs* 117, 14: este discurso es un cántico de alabanza, y esto es, en primer lugar, la Teología.