

El pneuma en Orígenes

CONCEPTO DE PNEUMA ANTERIOR A ORIGENES

Para valorar el concepto origeniano de pneuma en su verdadera perspectiva, puede ayudar el considerar previamente algunas corrientes de pensamiento contemporáneo más significativas. Orígenes, como ya sabemos, está muy cercano a la teología de Filón. Por otra parte, se opone a las especulaciones gnósticas. En este sistema, el concepto de pneuma tiene unos matices especiales. En su Comentario a los Romanos intenta Orígenes darnos el pensamiento paulino sobre el pneuma.

a) *Filón de Alejandría*.—La Biblia, el platonismo y el estoicismo influyeron distintamente en la pneumatología filoniana¹. Del Viejo Testamento fue decisivo la absoluta trascendencia del Espíritu de Dios y el mismo término de pneuma que aparece con frecuencia en la traducción de los Setenta. Elemento importante del platonismo fue la concepción de dos mundos distintos, uno ideal y el otro sensible, con el nous del hombre proveniente del primero. Este dualismo de los mundos platónicos coincidía, en líneas generales, con el ambiente general de la Biblia. Del estoicismo influyó el mismo concepto estoico de pneuma. De

¹ LEISEGANG, HANS: *Der heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*, Leipzig-Berlin (1919) v. I.

LAURENTIN, A.: *Le Pneuma dans la Doctrine de Philon*, Bruges/Paris (1951); *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Kittel) v. VI, p. 370-373; VERBEKE: *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Louvain (1945) p. 236-260.

DUPONT, J.: *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de saint Paul*, Louvain (1949) p. 172-180; ARNÁLDEZ, R.: *Introduction generale. Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, v. I, *De Opificio mundi*, Paris (1961).

realidad material, Filón lo transformará en espiritual. Lo colocará en la esfera del mundo ideal. Algunos significados de pneuma en Filón coinciden exactamente con la Stoa.

El término pneuma en las obras de Filón tiene significaciones diversas.

1) Lo usa en sentido puramente material. Significa uno de los cuatro elementos: el aire. También puede significar el viento o el aliento vital del hombre y de los animales.

2) El principio que mantiene la unión y cohesión de los seres individuales (*Op. mundi* 131). Tiene un sentido cosmológico. En cada ser existe un pneuma que, por una alternancia de movimientos centrífugos y centrípetos, asegura la mutua cohesión de sus partes (*De aetern. mundi* 125). Corresponde al $\piνεῦμα \acute{\epsilon}κτικόν$ de los estoicos. Filón llama a este pneuma: $\sigmaυμφυέστατος \deltaέσμος$. Los estoicos identifican este pneuma, que penetra todo el universo, con la misma divinidad inmanente en el cosmos. Para Filón, en cambio, Dios es totalmente trascendente al mundo. De aquí que este pneuma cosmológico tenga, en la concepción filoniana, un carácter puramente físico de orden material.

3) El pneuma en sentido antropológico. El hombre es para Filón un microcosmos. Si en el macrocosmos existe un pneuma que da vida y gobierna, también se debe dar en el microcosmos. Filón llama pneuma al alma racional del hombre. En el alma humana distingue dos partes. El alma irracional, común al hombre y a los animales. Reside en la sangre. Se inspira en el Lev 17.11. La otra parte es el alma racional. Se identifica con el nous platónico. A éste lo llama frecuentemente pneuma.

Filón cambia el concepto estoico de pneuma como sustancia material e ígnea. Para él, el pneuma que existe en el hombre es «τόπον τινά καὶ χαρακτηῖρα» de la potencia divina (*Det. Pot. Ins* 83). Establece una analogía entre este pneuma del hombre y Dios como Creador y Gobernador del universo. El pneuma (nous) del hombre produce los pensamientos y gobierna todos los movimientos del cuerpo como Dios rige todo el universo (*Spe. Leg* I,6). De nuevo el paralelismo entre macrocosmos y microcosmos.

4) Significa también el pneuma divino existente en el hombre. Está simbolizado por el aliento divino del segundo relato de la creación del Génesis. El hombre, como ser racional (nous), es capaz de recibir este pneuma divino. Filón distingue dos creaciones. En la primera fue creado el hombre ideal, prototipo de los terrenos. En la segunda, el hombre es plasmado del barro.

El pneuma divino se comunica tanto al hombre celeste (*Leg. All* I,42) como al terrestre (*Leg. All* I,31). No parece tan conforme al pensamiento de Filón la sentencia de Verbeke que sólo el hombre terrestre recibió el pneuma divino². La pureza inmaculada del hombre celestial (puro nous) se funda justamente en la comunicación del pneuma divino.

Inspirándose en el relato del Génesis, distingue entre πνεῦμα y πνοή. El primero se añade al hombre celeste. El segundo, lo infunde Dios al hombre plasmado del barro. Sólo se da una diferencia cuantitativa entre ambos. En las dos creaciones se trata de la misma participación del pneuma divino.

Las propiedades y funciones de este pneuma son múltiples. Dios lo ha concedido al hombre para que participe de la naturaleza divina. Pertenece a la esfera de los bienes divinos. Lo concibe como una fuerza omnipotente. "Es un aliento divino o algo todavía mejor que un aliento divino" (*Spec. Leg* IV,123). Se contrapone absolutamente al alma estoica material que se disuelve, en la muerte, en el éter cósmico. El pneuma filoniano pertenece a la esfera divina. En este sentido, ha influido el pensamiento platónico del mundo ideal perfecto, distinto del mundo sensible.

Este pneuma hace participar al hombre en las virtudes (*Leg. All* I,34). Mueve a su adquisición. Influye notablemente en la facultad cognoscitiva del hombre. Puede conocer a Dios en virtud de su pneuma (*Leg. Alle* I,38). Identifica Filón este pneuma divino con la sabiduría, con el conocimiento superior.

Filón llama pneuma divino al nous de aquellos hombres que "viven verdaderamente según el aliento divino, la razón" (*Rer. Div Her* 55.57). Indicaría, quizá, la compenetración entre pneuma y nous. El primero determina todos los movimientos del segundo.

5) El pneuma profético. Esta nueva significación de pneuma la descubre Filón, fundamentalmente, en la Biblia. Moisés llama a los ancianos y les hace participantes de su pneuma (*Num* 11.16-17). Filón llama a este pneuma: «θεῖον καὶ προφητικόν» (*De fuga et Inv.* 186; *Vita Mos* II,40). Este pneuma tiene un carácter extraordinario. No se comunica a todos los hombres. Es un don de Dios en orden a realizar una misión. Moisés es el prototipo del hombre dotado de este espíritu profético (*Vita Mos*.

² VERBEKE: o. c., p. 243-245. En cambio, DUPONT: *Gnosis*, p. 174, y KITTEL, v. VI, p. 371, sostienen que también el hombre celeste recibió el pneuma divino.

II,251 ss.). El espíritu profético comunica el grado más elevado de conocimiento. El hombre que no posee el pneuma profético conoce por su nous vigorizado por el pneuma divino que le ha sido dado en la creación. El pneuma profético, en cambio, sustituye al nous. Este no puede llegar nunca a un grado tan elevado de conocimiento. Este hombre es elevado por encima de las realidades sensibles al mundo superior.

Dos mundos distintos se enfrentan en Filón. En el mundo terreno se mueve el hombre puramente racional. En el mundo de las ideas (divino) es levantado el hombre inspirado por Dios en virtud del pneuma profético. Al lado del pneuma cósmico (mundo terreno) está el pneuma profético (mundo divino). En el sabio filoniano los dos mundos entran en contacto.

El pneuma profético está en íntima relación con lo moral. Un elevado grado de pureza moral es absolutamente necesario para la recepción de este don. Los hombres todavía carnales no pueden recibirlo. El predominio de la carne en la mente del hombre constituye un verdadero impedimento. Encontramos en Filón inicios de la doctrina paulina de la oposición carne-espíritu (*De Gigant* 29). Por otra parte, el pneuma ayuda a superar la carne.

El hombre que ha recibido el don del pneuma profético debe evitar toda iniquidad y todo lo que puede manchar su alma para que no le sea quitado este don de Dios.

b) *Los Valentinianos*.—Dividen la humanidad en tres clases distintas de hombres: los pneumáticos, los psychicos y los terrenos³. Son los descendientes de Caín, Abel y Set⁴. Esta división refleja la tricotomía antropológica valentiniana. Conciben al hombre formado de tres partes distintas: soma, psyché y pneuma. El soma ha sido formado del barro de la tierra⁵. La psyché proviene del Demiurgo. El elemento supremo de la tricotomía, el pneuma, proviene de Achamoth⁶. Lo introdujo en el plasma sin que se diera cuenta el Demiurgo⁷. Los valentinianos conciben al pneuma colocado en el hombre como una chispa divina. Lo llaman σπέρμα τῆς ἄνωθεν οὐσίας. Es depositado en la

³ Para un estudio completo de los Valentinianos: Cf. ORBE, *Estudios Valentinianos*, 6 vol. Analecta Gregoriana. También numerosos artículos en *Gregorianum* y *Estudios eclesiásticos*.

⁴ IRENEO: *Ad Haer* I, 7,5 (PG VII, 517).

⁵ ORBE: *Antropología de San Ireneo*, p. 53-57.

⁶ IRENEO: *Ad Haer* I, 5,6 (PG VII, 501).

⁷ *Idem*.

psyché. Constituye el núcleo más elevado de su ser. Hace al hombre verdaderamente espiritual.

Según los valentinianos, el pneuma del hombre es de la misma naturaleza que su origen, Achamoth. Ireneo lo identifica con la Sabiduría: ὁμοούσιον τῇ μητρὶ (Σοφία) ⁸. Este pneuma divino es extraño a la constitución natural del hombre. Es un don puramente gratuito. Sus funciones se desarrollan en el orden intelectual. Constituye la participación de una gnosis superior, infundida directamente por la Sabiduría. Esta gnosis se orienta al destino sobrenatural.

Existe una relación íntima entre pneuma e Iglesia terrestre, imagen de la celeste. La Iglesia está formada por todos aquellos que, por medio del pneuma, participan de la vida y de la gnosis de la Sabiduría. Sólo los pneumáticos constituyen la verdadera Iglesia. No es una comunidad visible ⁹.

El destino de cada parte de la tricotomía valentiniana es distinto. El cuerpo vuelve al barro de donde fue tomado. El alma se traslada, después de la muerte, a la región donde le inclina su propia naturaleza. El elemento pneumático debe ser redimido ¹⁰. La redención valentiniana consiste en liberar al pneuma del cuerpo y alma del hombre. Todas las semillas pneumáticas que han sido esparcidas en el mundo terreno se deben reagrupar de nuevo. El pneuma no está destinado a formar una unidad armónica con la psyché del hombre. Tiende más bien, por su propia naturaleza, a liberarse de sus partes inferiores y a reintegrarse a su origen celeste. La vida constituye un tiempo de prueba para el pneuma. No debe identificarse con los elementos inferiores humanos, sino liberarse de ellos.

El Redentor vino a este mundo para reunir la naturaleza pneumática dispersa. Los pneumáticos se deben liberar de su naturaleza somática y psychica a ejemplo de su Redentor, Cristo. La redención será consumada cuando toda la sustancia espiritual implicada en la materia se habrá liberado y convertido en puro espíritu ¹¹.

⁸ *Idem.*

⁹ IRENEO: *Ad Haer* I, 6,1-2 (PG VII, 505).

¹⁰ Para el concepto de redención según los Valentinianos, cf. ORBE: *Antropología de San Ireneo*, p. 383-385.

¹¹ "Sie (die Erlösung) vollzieht sich, in dem der Erlöser, selbst pneumatischer Natur, in die Materie herniedersteigt, die pneumatischen Reste dort einsammelt und mit ihnen wieder aufsteigt. Sein Aufstieg ist der Anfang der Entmischung, indem er sein Somatisches und Psychisches

En la antropología valentiniana el pneuma constituye una unidad autónoma extraña a la naturaleza del hombre. Se infunde en él, a espaldas del Demiurgo, y todo su esfuerzo debe tender a la liberación. El pneuma no ha sido dado al hombre para perfeccionar la psyché y unirse íntimamente con ella. El pneuma, por el contrario, debe liberarse de ella. Constituye para él un impedimento. No es el alma la que necesita redimirse, sino el pneuma. Este abandona alma y cuerpo como unidad autónoma, una chispa de la sustancia divina, para reintegrarse al pléroma.

c) *Pablo*.—El término pneuma en Pablo¹² puede significar:

1) El espíritu del hombre. Indica el yo con todos sus conocimientos y sentimientos más íntimos. En este sentido, se contrapone al cuerpo y a la carne.

2) El Pneuma personal de Dios (Rom 8.16).

3) El Pneuma divino comunicado al hombre (Rom 5.5; 1 Cor 2.12).

4) Una dimensión de la conducta humana determinada por el pneuma interior. Usa, entonces, las proposiciones ἐν, κατά, (Rom 2.28).

Entre los autores del Nuevo Testamento es, sobre todo, Pablo quien más insiste en el concepto de pneuma como elemento antropológico. Lo considera un don escatológico comunicado a la Comunidad de los creyentes en Cristo (Rom 5.5). Prepara la salvación futura (2 Cor 1.22). Se comunica en el bautismo (1 Cor 6.11).

El pneuma está en estrecha relación con la vida. Es verdadero principio de una vida superior. Un germen de vida divina comunicado al hombre. No es una fuerza impersonal que le conceda la posibilidad de proceder como espiritual luchando contra sus instintos carnales. Es el Pneuma de Dios en el hombre (Rom 8.9). La comunicación de este pneuma hace a los hombres tem-

dem Chaos, sein Pneumatisches Gott zurückgibt. Wie er selber, so werden auch die Erlösten durch Befreiung von allen körperlichen und psychischen Fesseln zu reinen pneumata. Sind sie alle wieder gesammelt zu dem grossem pneumatischen Leib, ist die Erlösung erreicht". *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Kittel) v. VI, p. 392.

¹² *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Kittel) VI, p. 413-436; KUSS, OTTO: *Der Römerbrief*, v. II, p. 540-595; *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Zothar Coenen, Erich Beyreuther, und Hans Bietenhard, v. I, p. 485-487; HAAG, HERBERT: *Bibel-Lexikon*, p. 534-545; VERBEKE, G.: *L'evolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme a S. Augustin*, p. 387-409; GÄCHTER, P.: *Zum Pneumabegriff des heiligen Paulus*, Z.K.T., 53 (1929) p. 345-408.

plos de Dios (1 Cor 3.16). Constituye una participación a la vida divina. Pablo lo concibe como una fuerza de santificación (Rom 8.14). Actúa en lo más íntimo del corazón. Hace exclamar: "Abba, Padre" (Rom 8.15).

Un antagonismo irreductible existe entre la carne y el pneuma (Gal 5.16-17; Rom 8.2-13). El pneuma es para Pablo un concepto esencialmente contrario a la carne. El hombre puede superar las concupiscencias de su carne sólo con su fuerza. Es el principio interior insustituible para una conducta moralmente intachable (1 Cor 6.11).

Además de la carne, el pneuma se contrapone a la psyché. Pablo entiende entonces psyché como el principio de la vida puramente natural. De aquí proviene la distinción entre "hombre neumático" y "hombre psychico". El primero está bajo la acción del Pneuma divino inmanente en él. Entiende los misterios divinos. El Pneuma le comunica luz para comprender los abismos de la divinidad. El hombre psychico, por el contrario, no posee esta gnosis espiritual. Las solas fuerzas de la naturaleza humana, sin el pneuma, no alcanzan los misterios divinos.

Se encuentra en Pablo la distinción entre pneuma y nous (1 Cor 14.14). En otros textos, emplea el término pneuma para designar el nous (1 Cor 2.11; 5.3 y 4; Col 3.5).

El pneuma está en estrecha relación con Cristo. El Señor es pneuma (2 Cor 3.17; 1 Cor 15.45). Cristo en el hombre significa el pneuma existente en él (Rom 8.10). Pero Pablo no los identifica. Cristo es Señor del pneuma porque con su actividad salvífica lo comunica.

El pneuma ejerce su actividad en dos planos distintos: comunitario e individual. *a)* En la Comunidad, conserva la vida de la misma. Es vínculo de unión entre sus miembros (1 Cor 12.13). Los carismas de revelación se ordenan a ella. *b)* En el plano individual, es la fuerza divina de santificación. Robustece al hombre para mortificar su carne. Es espíritu de filiación adoptiva. Intercede por el hombre delante de Dios (Rom 8.26), comunica la vida divina (2 Cor 3.6; 1 Cor 6.11), es fuente de justicia, paz y gozo (Rom 14.17). Es decisivo en la conducta humana. Los que lo han recibido, viven *κατὰ πνεῦμα*. Los que no lo poseen, viven *κατὰ σάρκα*. El pneuma mueve siempre al bien. No fuerza la libertad. Posibilita, más bien, la libre práctica del bien.

En el estadio terreno, no puede ser comunicado en toda su plenitud. Es sólo un anticipo, las primicias. Confiere la espe-

ranza de la plena consumación escatológica. En este estadio final, la vida del pneuma se extiende hasta el cuerpo.

El origen de la pneumatología paulina no se encuentra ni en el estoicismo, ni en las doctrinas secretas de los papyrus mágicos de Egipto. Su verdadera fuente es el Viejo Testamento, en especial el concepto de pneuma del libro de la Sabiduría¹³.

DIVERSIDAD DE OPINIONES

No es fácil determinar exactamente el contenido de la noción origeniana de pneuma del hombre. Entre los autores hay diversidad de opiniones. La dificultad está en la distinción de los términos pneuma, nous y psyché, y en la relación existente entre éstos y el pneuma divino comunicado al hombre.

Algunos autores son poco precisos en distinguir los distintos aspectos de pneuma. Verbeke identifica pneuma con nous. Se trata de una misma realidad expresada en términos distintos¹⁴. Para Bardy, el hombre origeniano se compone exclusivamente de alma y cuerpo. El pneuma de la tricotomía es un elemento marginal. No cuenta en la antropología de Orígenes. En todo caso, se trata de la misma realidad del nous¹⁵. Otros autores identifican también pneuma y nous, y no dan todos los finos matices de ambos conceptos¹⁶.

La dificultad proviene en parte, como nota Crouzel¹⁷, de la

¹³ VERBEKE: o. c., p. 405.

¹⁴ "Le philosophe Alexandrin propose généralement une division tripartite de l'homme... La partie supérieure est appelée 'nous' ou 'pneuma', les deux autres éléments constitutifs sont désignés par les termes 'psyché' et 'soma'. D'après cette conception, le pneuma désigne donc la partie raisonnable de l'âme humaine et est synonyme d'intelligence." VERBEKE: o. c., p. 456.

¹⁵ BARDY: D.T.C. XI, col 1534-5: "L'homme, suivant Origène, se compose d'un corps et d'une âme. Sans doute, en quelques passages, Origène dit bien que l'homme est constitué d'un corps, d'une âme et d'un esprit. Mais cette seconde division, qui lui est en quelque sorte imposée par quelques passages de l'Écriture, ne joue aucun rôle dans son enseignement, elle semble même contredire ce que nous avons appris touchant la chute des esprits et leur refroidissement, car l'âme nous est alors apparue comme un esprit déchu et alourdi."

¹⁶ RÜSCHE, F.: *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele*, Paderborn (1933) p. 40-41; REDEPPENING: *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*, vol. II, p. 368-70; DENIS: *De la philosophie d'Origène*, p. 236-7.

¹⁷ CROUZEL: *L'anthropologie d'Origène...* R.A.M. XXXI (1955) p. 364-385.

misma terminología. Son términos técnicos griegos. No corresponden siempre exactamente a nuestros términos actuales.

La identificación pneuma-nous corresponde, preferentemente, a aquellos autores que se empeñaban en ver en Orígenes a un filósofo neoplatónico. El sistema origeniano sería una actualización cristiana del espiritualismo platónico¹⁸. El representante más cualificado de esta tendencia sería de Faye¹⁹. También Hal Koch sigue los mismos caminos²⁰. Ambos reprochan a Orígenes el haber hecho del cristianismo un sistema platónico o estoico.

Con la obra de Völker²¹ empezó un nuevo período en la investigación origeniana. El descubrió al Orígenes místico. La imagen del puro filósofo ha quedado superada. La moderna investigación origeniana considera dos realidades distintas: el pneuma y el nous (psyché). Basta citar algunos nombres: Gruber²², de Lubac²³, Urs von Balthasar²⁴, Simonetti²⁵...

Dupuis ha dedicado una monografía al estudio del pneuma del hombre en Orígenes²⁶. Distingue claramente entre nous (psyché) y pneuma. La naturaleza de este último la concibe como una participación del Espíritu Santo. No parecen concordar sus ulteriores conclusiones con el pensamiento de Orígenes: el pneu-

¹⁸ DENIS: *De la philosophie d'Origène*, p. 240.

¹⁹ FAYE, E. DE: *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, 3 vol. En el capítulo que trata de la antropología de Orígenes, v. III, p. 166-178, nos da su definición de hombre. Sólo tiene en cuenta alma y cuerpo. Hay un desconocimiento de la función que atribuye Orígenes al pneuma del hombre. Así queda falseada la antropología del Alejandrino.

²⁰ KOCH, H.: *Pronoia und Paideusis*.

Es innegable la influencia del platonismo, estoicismo y aristotelismo en la obra de Orígenes. Lo que falsea las conclusiones de estos autores es la exclusividad de su sentencia en querer ver en Orígenes sólo al filósofo.

Para la influencia del platonismo en Orígenes, cf. ARNOU: *Platonisme des Pères*, D.T.C. XII, c. 2258-2392; HARNACK, A. VON: *Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, Texte und Untersuchungen der altschristlichen Literatur, XLII, 3 y 4, Leipzig (1918-1919).

²¹ VÖLKER, W.: *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen (1931).

²² GRUBER, GERARDUS: *ZOE, Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes*, München (1962) p. 181-2.

²³ LUBAC, H. DE: *Histoire et Esprit*. Paris (1950) p. 152.

²⁴ URS VON BALTHASAR, H.: *Le mysterion d'Origène*, R.S.R. XXVI (1936) p. 530, nota 2.^a; también del mismo autor: *Die Hiera des Evagrius*, Z.K.T. LXIII (1939) p. 100.

²⁵ SIMONETTI, MANLIO: *I Principi di Origene*, Torino (1968) p. 313, nota 32; también trata la misma materia en la Introducción, p. 76.

²⁶ DUPUIS, J.: *"L'esprit de l'homme". Etude sur l'anthropologie religieuse d'Origène* (1967).

ma del hombre es un pneuma creado que se distingue (plus rigoureuse distinction) del Espíritu santo²⁷. Resulta así que el pneuma del hombre es una entidad adecuadamente distinta del nous y del Espíritu divino en cuanto comunicado al hombre. Esta parece ser también la sentencia de Crouzel²⁸.

NOCION DE PNEUMA EN ORIGENES

a) *Generalísima*.—En un fragmento griego del Comentario a los Romanos, Orígenes da una descripción generalísima de pneuma: se llama pneuma, “según la costumbre de la Escritura”, πρὸς ἀντιδιαστολήν σώματος²⁹. Viene a coincidir con esta afirmación del Contra Celso: “Es costumbre de la Escritura, para distinguir lo sensible de lo inteligible, llamar a esto último espíritu y espiritual”³⁰. En el Perí Archón se encuentra una afirmación semejante: “Consuetudo est scripturae sanctae, cum aliquid contrarium corpori huic crassiori et solidiori designare vult, spiritum nominare...”³¹.

Tenemos ya una característica generalísima de la noción de pneuma. Se dice pneuma en oposición a cuerpo. Orígenes observa que ésta es la costumbre habitual de la Escritura. A este

²⁷ Oc., p. 109: “Voulait-on cependant concevoir de manière plus étroite l’union des deux esprits, il fallait exprimer de manière d’autant plus rigoureuse leur distinction. On ne s’étonne donc pas de voir notre auteur, pour qui l’Esprit Saint “fournit, pour ainsi dire, la matière des charismes divins”, insister à marquer la distinction qui demeure entre sa présence en nous et le terme créé de son action sanctifiante. C’est ce qu’établit en toute clarté un texte du *Commentaire sur Saint Matthieu* (XIII,2 GCS X,180.18-21): “Autre est l’Esprit de Dieu, alors même qu’il est présent en nous, et autre le pneuma propre à chaque homme, celui qui est en lui.” Ainsi, le pneuma humain est un pneuma créé qui nous appartient en propre; mais, étant le terme immanent de notre participation à l’Esprit, il postule, distincte et transcendante, la présence sanctificatrice de l’Esprit divin.”

²⁸ CROUZEL: *Théologie de l’image de Dieu*, p. 131: “L’esprit, pneuma, spiritus (par opposition au nous ou mens, qui est une partie de l’âme, la partie supérieure, et que nous traduirons par intelligence) est l’élément divin présent à l’âme. ... Mais cet esprit est à distinguer du Saint Esprit présent dans l’âme. ... Cet esprit est cependant une certaine participation au Saint Esprit.”

La misma concepción hay que aplicarla a la persona de Cristo, p. 134. Sostiene la misma sentencia en: *L’Anthropologie d’Origène dans la perspective du combat spirituel*, R.A.M. XXXI (1955) p. 364 ss.

²⁹ *Fragm in Rom VI* [Biblische Zeitschrift (1928) 77.19].

³⁰ *C. Cels* VI,70 (GCS II, 140.12-13).

³¹ P. A. I,1,2 (GCS V, 18.4-6).

nivel, es obvia ya la oposición de Orígenes a los estoicos que hacen del pneuma una sustancia material³². El concepto origéniano de pneuma se mueve principalmente en el ámbito de la Escritura³³.

Orígenes ha investigado el uso del término espíritus en la Escritura. La aplicación no es siempre constante. Espiritu significa realidades diversas.

La Escritura, a veces, llama espíritu a la mente, como cuando exhorta a la virgen que sea santa en el cuerpo y en el espíritu (1 Cor 6.34); otras, al alma, como en Santiago (Sant 2.26): “Como el cuerpo sin espíritu está muerto...”; alguna vez, también llama espíritu a la conciencia unida al alma, como (1 Cor 2.12): “Nadie sabe lo que hay en el hombre, sino el espíritu que en él habita”³⁴.

Es importante tener presente este texto. En algunas ocasiones, Orígenes empleará también el término pneuma para designar al nous. Algunos de estos textos provienen de la traducción de Rufino³⁵. Los autores desconfían de su exactitud en traducir estos términos técnicos³⁶.

b) *Pneuma en la Escritura.*—En el Comentario a los Romanos observa Orígenes que Pablo, bajo un mismo término, comprende distintas realidades.

³² C. *Cels* VI,71 (GCS II, 141-15-28). Al concebir el pneuma como material, se sigue para el estoicismo que también Dios es corporal y corruptible: *In Joan XIII*, 21 (GCS IV, 244.20/245.5); *In Rom III*,1 (PG XIV, 927 BC); C. *Cels* I,21; III,75 (GCS I, 72.12; 267.3).

³³ VERBEKE, G.: *L'évolution de la doctrine du pneuma*, p. 468: “La source principale de la pneumatologie d'Origène est incontestablement l'Écriture Sainte, spécialement les Épîtres de saint Paul.”

³⁴ *Selec. in Ps XXX*, 6 (PG XII, 1300 B).

³⁵ Usa spiritus cuando por el contexto parece más apropiado mens: P.A. I,8,4 (GCS V, 101.28-30): “Tertius vero creaturae rationabilis ordo est eorum spirituum, qui ad humanum genus replendum apti iudicantur a Deo, id est animae hominum...”; P.A. II,3,7 (V,125.8-9): “... vel cum nihilominus Christo fuerint iniversa subiecta et per Christum Deo, cum quo et unus spiritus secundum hoc, quod spiritus sunt naturae rationabiles...”

En otros textos yuxtapone los dos términos: P.A. II,9,7 (V,171.12-13): “... ex eo profecto quod unusquisque in eo quod mens creatus est a Deo vel rationabilis spiritus...”; P.A. III,4,2 (V,266.5): “cum quibus pugnam quandam esse humanae menti vel spiritui videntes...”

³⁶ “Ce qui deroule le plus complètement Rufin dans l'oeuvre d'Origène, c'est la philosophie: les termes techniques sont trop souvent traduits d'une manière approximative, et la version latine leur fait perdre leur signification précise.” BARDY, G.: *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du Peri Archón d'Origène. Mémoires et Travaux*, XXV, Paris (1923) p. 120-121.

Sicut diversas commemorari leges in hac Epistola a Paulo sub uno vocabulo legis ostendimus, et diversas mortes sub una mortis appellatione nominari, ita et diversos spiritus nunc videmus sub uno nomine spiritus indicari ³⁷.

Especifica ahora cuáles son estos “diversos spiritus”. Indica primero: “Spiritus Dei” (Rom 8.14). Sigue después “spiritus servitutis” (Rom 8.15). Es distinto del “Spiritus Dei”. En cambio, el “spiritus adoptionis” (Rom 8.15) “ipsum esse quem dixit supra Spiritum Dei” ³⁸. Con “Spiritus Dei” se identifican “Spiritus Christi” y “Spiritus sanctus” ³⁹. Se trata de la misma realidad.

Sigue el texto paulino que comenta Orígenes (Rom 8.16): “El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios.” Aparecen nuevos términos. El espíritu que da testimonio lo identifica con “Spiritus Dei”. El espíritu que lo recibe es el pneuma del hombre.

El pneuma del hombre se distingue tanto del “Spiritus Dei” como del “spiritus servitutis”.

Qui spiritus noster alius sine dubio est quam vel ille spiritus servitutis, qui datur in timore, vel hic qui ei de invocatione Patris testimonium reddit ⁴⁰.

Tenemos, por consiguiente, el término “spiritus” empleado en el ámbito exclusivamente divino: Spiritus Dei=Spiritus sanctus=Spiritus Christi. Un término “spiritus” posee un carácter relativo: Spiritus adoptionis filiorum. Se identifica, por una parte, con el Spiritus Dei. Por otra, expresa una relación inmediata al hombre. Lo posee en sí mismo. Lo constituye hijo de Dios. El “spiritus noster” permanece en la esfera de lo humano. Es una realidad antropológica del hombre. Significa el nous capaz de bien y de mal. Orígenes sigue aquí la costumbre paulina de llamar también pneuma a la mente del hombre.

Al “Spiritus Dei” se refieren los tres espíritus del Salmo 50: principal, recto y santo. En el presente texto, Orígenes nombra explícitamente sólo dos: “Spiritus sanctum tuum ne auferas a me (Ps 50.13)” y “Spiritu principali confirma me (Ps 50.14)” ⁴¹.

³⁷ *In Rom VII,1* (PG XIV, 1103 A).

³⁸ *Idem.*

³⁹ *In Rom VII,1* (PG XIV, 1103 B).

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ Cf. PUECH, H. C.: *Origène et l'exégèse trinitaire du Psaume 50.12-14. Mélanges M. Goguel*, Paris (1950) p. 180-194.

Da la razón del porqué se llama espíritu principal:

... quemque principalem Spiritum propterea arbitror nominatum, ut ostenderetur esse quidem multos spiritus, sed in his principatum et dominationem hunc Spiritum sanctum, qui et principalis appellatur, tenere ⁴².

El “principalis” queda especificado por “principatum et dominationem” sobre los otros espíritus. Para clarificar el sentido preciso de este “principatum et dominationem”, recurre Orígenes al paralelismo con el Hijo de Dios. Se trata aquí también de una relación de lo uno a lo múltiple. La participación de los muchos “filii Dei” en el único “natura Filius Dei” funda las relaciones de primacía y dominación.

Sicut enim multi sunt filii Dei, ut Scriptura dicit (Ps 81.6): “Ego dixi: Dii estis, et filii Excelsi omnes”, unus tamen est natura Filius et Unigenitus de Patre, per quem omnes filii appellantur, ita et spiritus multi quidem sunt, sed unus est qui vere ex ipso Deo procedit, et caeteris omnibus vocabuli ac sanctificationis suae gratiam donat ⁴³.

La misma relación entre el Hijo de Dios por naturaleza y los hijos de Dios por participación la pone, en otros lugares, entre el Logos divino y los distintos logos humanos que participan del mismo ⁴⁴. En el texto se dice que sólo “Spiritus Dei” procede “verè” del mismo Dios. Los restantes espíritus, en tanto participan de la naturaleza de espíritu, en cuanto reciben del único Espíritu “vocabuli ac sanctificationis suae gratiam”. El primer término, “vocabuli gratiam”, parece que hay que ponerlo en relación con el ser mismo del espíritu. Conocido es el pensamiento de Orígenes sobre la naturaleza del hombre ⁴⁵. No se trata de una mera convención. Rozan la esfera de la naturaleza íntima del ser. El segundo miembro, “sanctificationis gratiam”, se refiere al orden de la cualidad y de la función.

Orígenes declara cuáles son estos “plures spiritus” que están bajo el “principatum et dominationem” del Espíritu de Dios. Los primeros que nombra son los espíritus angélicos. Los definen dos textos de la Escritura, clásicos en la angelología origeniana:

⁴² *In Rom VII,1* (PG XIV, 1103 C).

⁴³ *In Rom VII,1* (PG XIV, 1103 CD).

⁴⁴ *In Joan II,3* (GCS IV, 55.9 ss.).

⁴⁵ *C. Cels I,24* (GCS I, 74.4 ss.); *I,25* (I, 75.19 ss.).

“¿No son todos ellos espíritus administradores, enviados para servicio en favor de los que han de heredar la salud (Hebr 1.14)?” y “Haces a tus mensajeros espíritus (Ps 103.4)”⁴⁶.

Después de los ángeles cita el espíritu del hombre. Usa el término “spiritus noster”. Se refiere al nous, la sustancia racional del hombre: “quae omnia dubium non est quin de rationabilibus spiritibus dicta sint”⁴⁷.

Los últimos, en la escala de los espíritus, son los “spiritus mali”. También ellos son sustancias racionales. Para individuarlos cita varios textos escriturísticos⁴⁸.

Termina señalando que otros “spiritus” de la Escritura hay que entenderlos como algo material.

Sunt praeterea et alii spiritus, de quibus dicit David (Ps 47.8): “In spiritu violento conteres naves Tharsis”; et “spiritus procellae” (Ps 105.25) dicuntur, et “spiritus ardoris” (Is 4.4). Quos tamen ego materiales magis quam rationabiles spiritus dixerim⁴⁹.

También la “sabiduría de la carne” (Rom 8.7) la considera Orígenes “spiritus quidam materialis”⁵⁰.

c) *Visión general del término pneuma en Orígenes.*—“Spiritus Dei” significa la sustancia divina. Es un término común a las tres personas. Comprende los tres espíritus del salmo 50. El “Spiritus principalis” es propio del Padre. El comunica la divinidad a las otras dos personas. El “Spiritus rectus” nombra al Hijo. Usa otros términos equivalentes: “Spiritus Christi, Spiritus Filii, Logos, Spiritus sanctificationis...”. El “Spiritus sanctus”

⁴⁶ Podemos precisar más el término origeniano “spiritus” aplicado a los ángeles valiéndonos de otros textos del Comentario a los Romanos. En dos ocasiones distintas habla de los ángeles aduciendo, de nuevo, el texto del salmo 103.4. En la primera, insiste en la incorporeidad: *In Rom IX,41* (PG XIV, 1244 A).

En la segunda, insinúa que los ángeles se llaman espíritus por ser “spiritaes”, es decir, vivir según el espíritu. De aquí que los ángeles malos, que no viven según el espíritu, no pueden llamarse “spiritus”, sino “ministri flammae ardentis”: *In Rom X,14* (PG XIV, 1275 BC): “Ego autem per huiusmodi ministerium etiam illud advertendum puto quod est in Psalmis (Ps 103.4): ‘Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos flamman ignis’, ut scilicet angelos bonos, spiritus appellaverit tanquam spiritaes, eos vero qui praesunt ministeriis poenarum, et flammam peccatoribus parant, ministros flammae ardentis nominaverit.”

⁴⁷ *In Rom VII,1* (PG XIV, 1104 A).

⁴⁸ *Ps 77.49*; *1 Rey 16.14*; *Jue 9.23*; *3 Rey 22.20*.

⁴⁹ *In Rom VII,1* (PG XIV, 1104 CD).

⁵⁰ P.A. III,4,2 (GCS V, 265.11).

corresponde a la tercera persona. También a ella atribuye Orígenes los siete espíritus de Isaías (11.2).

“*Spiritus filiationis*” es un concepto relativo. Dice relación a las sustancias racionales a quienes se comunica. Corresponde al Espíritu santo, tercera persona de la Trinidad. Es el espíritu propio del Nuevo Testamento. En la economía antigua era el “*spiritus propheticus*”.

El Pneuma de Dios (Espíritu Santo) inhabita en las sustancias racionales. Sólo éstas son capaces de su participación. Racionalidad y participación en la naturaleza divina son dos conceptos que en Orígenes se evocan mutuamente. El Pneuma divino, en cuanto participado al hombre, se puede llamar conjuntamente divino y humano. Divino, en virtud de su misma esencia y de la virtud operativa que fluye de ella. Humano, en virtud del sujeto a quien ha sido participado y que lo posee como propio.

El Espíritu santo inhabita en los ángeles y en el hombre. El sujeto propio de esta inhabitación es el nous. Para designarlo, emplea también Orígenes el término “*spiritus noster*”, “*spiritus hominis*”. Constituye el hombre interior. Es la participación del Logos divino en el hombre.

En la antropología origeniana, por consiguiente, el término “*spiritus noster*”, pneuma del hombre, significa una realidad doble: el nous y el Pneuma de Dios habitante en él. Otra formulación podría ser el Pneuma divino en cuanto comunicado al nous⁵¹. Después de la caída de las mentes en la preexistencia continúa existiendo en ellas el pneuma divino participado. En la mente pecadora existe el Espíritu de Dios, pero está inactivo, “dormido”. Es la semilla divina que permitirá la resurrección a la vida divina, es decir, la operación plena del pneuma divino en la mente del hombre. Ahora, la “*incrassatio mentis*” impide la función del pneuma divino.

Encontramos, de nuevo, un sentido de ascensión vertical de la ontología del ser tan característico del pensamiento platónico de Orígenes. El alma es superior al cuerpo, la mente superior al alma, el pneuma superior a la mente. El pneuma lo pone en estrecha relación con la divinidad. El pneuma es *θειότερος* que el alma y el cuerpo⁵². Tenemos así, en el mismo compuesto hu-

⁵¹ Quizá, al no tener presente la doble significación del término “pneuma del hombre” (=nous y pneuma divino en cuanto comunicado), ha inducido a Crouzel y a Dupuis a distinguir en el hombre tres realidades distintas: nous, pneuma del hombre y Espíritu santo en el hombre.

⁵² *In Joan* II,21 (15) (GCS IV, 78.3-5).

mano, una línea ascendente que va del elemento ontológicamente inferior cuerpo-carne al superior, pneuma, que penetra en el ámbito divino. Es el Pneuma de Dios existente en el hombre. De aquí que el ser del hombre consiste “en el alma, o en el cuerpo, o en la unión de ambos, pero no en el pneuma, que es mucho más divino que los dos”⁵³. El pneuma, estrictamente, no forma parte de la esencia del hombre. Es algo que se le sobreañade. Trasciende su propio ser⁵⁴.

PROPIEDADES DEL PNEUMA DEL HOMBRE

a) *Pneuma-conciencia*.—En el Comentario a los Romanos se encuentran varios textos pneumatológicos. En ellos se destacan varias propiedades del pneuma del hombre.

Los gentiles tienen la ley natural escrita en sus corazones. Da testimonio de ello su propia conciencia (Rom 2.14-16). Orígenes se pregunta qué entiende el Apóstol por conciencia: “*utrumne alia sit aliqua substantia, quam cor, vel anima*”⁵⁵.

Para responder a la cuestión, investiga Orígenes las propiedades de la conciencia. Recurre primero a la Escritura. Dos textos iluminan el carácter general de la conciencia. El primero es de Juan (1 Ju 3.21): “Carísimos, si la conciencia no nos arguye, podemos acudir confiados a Dios.” El segundo es de Pablo (2 Cor 1.12): “Esta es nuestra gloria, el testimonio de nuestra conciencia.” Según estos testimonios escriturísticos, señala Orígenes un rasgo fundamental de esta conciencia: “... *dicitur, quia reprehendat, non reprehendatur, et iudicet hominem, non ipsa iudicetur*”⁵⁶.

Reflexionando sobre estos datos bíblicos y añadiendo, probablemente, la propia experiencia psicológica, concluye Orígenes identificando la conciencia con el pneuma del hombre.

Quia ergo tantam eius video libertatem, quae in bonis quidem gestis gaudeat semper, et exultet, in malis vero non arguatur, sed

⁵³ *In Joan II,21 (15) (GCS IV, 78.3-5).*

⁵⁴ SIMONETTI, MANLIO: *I Principi di Origene*, p. 313, nota 32: “Il contrasto (entre la dicotomía y la tricotomía antropológica) risulta sanato, lá dove Origene chiarisce bene che lo spirito non é parte naturale del composto umano: l'uomo é composto naturaliter di anima e di corpo; lo spirito, elemento di natura molto superiore, gli deriva da un dono divino.”

⁵⁵ *In Rom II,9 (PG XIV, 893 A).*

⁵⁶ *Ibidem.*

ipsam animam cui cohaeret, reprehendat, et arguat, arbitror quod ipse sit spiritus, qui ab Apostolo esse cum anima dicitur, secundum quod in superioribus edocuimus, velut paedagogus ei quidam sociatus, et rector, ut eam de melioribus moneat, vel de culpis castiget, et arguat ⁵⁷.

Las propiedades que destaca son de orden operativo. Son todas ellas operaciones de carácter intelectual: reprehendat, iudicet, gaudeat, exultet, de melioribus moneat, de culpis castiget... Estos términos exigen, por sí mismos, una alteridad de elementos cognoscitivos. Uno es el que reprende y otro distinto el sujeto a quien se dirige la reprensión. Esto significa que el operar intelectual de la conciencia (del pneuma) deviene realidad en la sustancia del alma (en su parte superior, nous). En el texto están indicados los dos sujetos con los términos: “ipse sit *spiritus*, qui ab Apostolo esse cum *anima* dicitur”.

Otra propiedad de esta conciencia es su intocabilidad moral. El pecado no llega hasta ella. Expresado positivamente, alude a su santidad: “non reprehendatur, non iudicetur, in malis non arguatur...”. Señal evidente que no ha tenido ninguna responsabilidad en el acto pecaminoso anterior. La santidad inviolable del pneuma-conciencia hace que no haya ningún hombre tan sumergido en el mal que no tenga en sí mismo “aliquid boni” ⁵⁸. El pneuma es santo por naturaleza y en ninguna circunstancia puede recibir el mal.

La función de la conciencia la especifica con los términos: “paedagogus quidam et rector”. Esta pedagogía se realiza en el ámbito de lo moral. Tiene por finalidad el crecimiento en espíritu. La pedagogía de la conciencia se extiende hasta la ley natural. Esta está escrita en los corazones por el Espíritu de Dios vivo (2 Cor 3.3). Orígenes indica el sujeto: in principali cordis. Ya conocemos la significación de este término en Rufino. La

⁵⁷ *In Rom II,9* (PG XIV, 893 B).

⁵⁸ *Ibidem*, IX,41 (PG XIV, 1244 B): “Movet me adhuc, ex his quae de Epistola ad Corinthios assumpsimus, ubi dicit: ‘Ut recipiat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bona, sive mala (2 Cor 5.10)’, utrum quia in omnibus hominibus necesse est aliquid boni esse, et aliquid mali; nec ullum in bonis inveniri, qui non aliquid habuerit et mali; vel iterum aliquem in malis, qui non habuerit aliquid et boni: propter Scripturam quae dicit (Job 32.8): ‘Spiritus enim incorruptibilis in hominibus est, propterea dixerit ut unusquisque et pro bonis suis bona, et pro malis suis recipiat mala; ... nemo est pessimorum, etiamsi ipse Judas ponatur qui supra omnem impietatem impius fuit, ut non aliquid etiam ipse boni habuisse videatur’.”

mente es iluminada acerca de los preceptos de la ley natural “per interna conscientiae”⁵⁹. En el Perú Archón es “divinus sermo vel ratio” como actividad propia del Logos⁶⁰.

Orígenes concluye el texto conciencia-pneuma con una serie de textos de la Escritura. Constituyen el apoyo de su tesis. Son los textos clásicos de la tricotomía⁶¹. Subraya aquellos que pueden ser interpretados en el sentido de pneuma-conciencia. El justo que ha sido fiel a la voz de su conciencia “cohaeret” con su pneuma. El término indica la identificación del nous con su pneuma. Es una confirmación de que Orígenes ha entendido el pneuma del contexto anterior como el pneuma divino comunicado al hombre.

Et forte hic ipse spiritus est, qui cohaeret animabus iustorum, quae sibi in omnibus obedientes fuerint; et ideo scriptum est (Dan 3.86): “Laudate, spiritus et animae iustorum, Dominum”⁶².

Otros textos de la obra origeniana concuerdan con esta visión del Comentario a los Romanos. Para expresar esta función del

⁵⁹ *In Rom V,6* (PG XIV, 1033 B): “Magis ergo illud in hoc loco debet intelligi, esse ut saepe iam diximus, legem naturae quae scripta est non tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus; non atramento, sed spiritu Dei vivi (2 Cor 3.3); quae lex ab illo qui ab initio creavit hominem ita in principali cordis eius scripta est, ut opportuno tempore, cum iam paginae ipsae menti adoleverint, vel potius, ut Scriptura nominavit, ubi tabulae cordis carnales coeperint augmento aetatis aperiri, diffundi incipiat per *interna conscientiae*, et replere rationibus sensus. Tunc ergo adversum praeccepta quae ex huiusmodi lege naturaliter suggeruntur, voluntas carnis exsurgit, et alia suggerit desideria: et hoc est quod ipse Apostolus legem in membris positam nominavit resistentem legi mentis (Rom 7.23).”

En otra ocasión que trata de la ley natural no falta aquí tampoco su conexión con la conciencia. La ley natural que “docet unumquemque quid agendum sit, quid cavendum”, la oímos “a conscientia nostra”. “Loquitur enim nobis intra conscientiam...” También aquí cita el texto paulino (2 Cor 3.3): “scripta spiritu Dei vivi”: *In Rom VI,8* (PG XIV, 1080 A/1081 A).

⁶⁰ P.A. I,3,6 (GCS V, 57.18-24): “Et hoc est quod dixit quia excusationem non habent homines pro peccato suo, ex quo eis *divinus sermo vel ratio* ostendere coeperit in corde discretionem boni ac mali, ut per hanc debeant refugere et cavere quod malum est et quia” (San 4.17) “scienti bonum et non facienti, inquit, peccatum est illi”.

⁶¹ 1 Cor 2.11; Rom 8.16; Dan 3.86; Lc 12.46: “... dividet eum Dominus, et partem eius cum infidelibus ponet”; Job 32.8: “incorruptibilis est spiritus in hominibus”; Mt 24.40-41: “Erunt duo in agro, unus assumetur, et unus relinquetur: et duae ad molam, una assumetur et una relinquetur.”

⁶² *In Rom II,9* (PG XIV, 893 C).

pneuma-conciencia, usa una vez el término “sensus divinus” que “inluminat quasi lux”.

Nam omnem hominem postquam peccaverit reversum in se sensus divinus, qui est in nobis, inluminat quasi lux, ut intellegamus quod gessimus malum ad praeiudicium nostrum, non ad salutem⁶³.

En uno de los fragmentos griegos que se conservan de las Homilías a Ezequiel, llama Orígenes al τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ, τὸ βοηθοῦν τῇ ψυχῇ⁶⁴. Jerónimo traduce: “... spiritum praesidentem animae significet, spiritum autem hominis, qui in eo est”⁶⁵. Se indica también la posición superior del pneuma con respecto al alma ἀνωτέρω⁶⁶. En otro lugar, lo llama “dux animae ad virtutem”⁶⁷.

Varios son los autores que se han fijado en este punto de la identificación del pneuma con la conciencia⁶⁸. Las propiedades que señala Orígenes a la conciencia son fundamentales. Indica la superioridad de la conciencia sobre el alma, su autonomía y libertad, su función educadora y rectora, su santidad que le hace alegrarse del bien y no toma parte en el mal. Todas estas propiedades encajan perfectamente con el pneuma, el elemento mejor y más divino del hombre.

b) *El pneuma no sujeto a las “Potestades”*.—El siguiente texto pone de manifiesto de nuevo la superioridad del pneuma con respecto al alma. Comenta Orígenes el texto de Pablo (Rom 13.1): “Omnis anima potestatibus sublimioribus subiaceat.”

Videtur mihi in hoc valde laudabiliter animam nominasse, quam subiocere potestatibus iubet. Numquam enim dixisset, omnis spiritus subiaceat potestati, sed omnis anima. De qua differentia saepe iam diximus, quod interdum per animam, interdum per carnem, interdum per spiritum, homo nominatur. Sed cum a parte meliore nomi-

⁶³ *Series in Mt 59* (GCS XI, 135.11-16).

⁶⁴ *Selec. in Ezech* (GCS VIII, 340.25-26).

⁶⁵ *H. in Ezech* I,16 (GCS VIII, 340.7-8), cf. CAPITAINE: *De Origenis Ethica*, p. 91.

⁶⁶ *Selec. in Ezech* (GCS VIII, 340.23-25).

⁶⁷ *H. in Lev* II,2 (GCS VI, 293.3-4).

⁶⁸ DENIS, M. J.: *De la philosophie d'Origene*, p. 240-241; CAPITAINE, G.: *De Origenis Ethica*, p. 91-92; BETTENCOURT, E. T. B.: *Doctrina ascetica Origenis*. Studia Anselmiana, p. 8-9; CROUZEL, H.: *L'antropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel*, p. 367; CROUZEL: *Theologie de l'image de Dieu chez Origène*, p. 131-132; TEICHTWEIER, G.: *Die Sündenlehre des Origenes*, p. 88-89; DUPUIS: *L'esprit de l'homme*, p. 71-73; STELZENBERGER: *Syneidesis bei Origenes: Studie zur Geschichte der Moralthologie*.

mandus est, quasi qui spiritalis intelligibi debeat, spiritus dicitur: quando ab inferiore, anima: cum vero a deteriore nominatur, caro dicitur: et horum testimonia de Scripturis saepe protulimus⁶⁹.

La superioridad del pneuma queda doblemente afirmada: no puede estar sometido “potestatibus”, es la parte mejor del compuesto. Estas potestades hay que entenderlas como las autoridades estatales. En el contexto se habla de “potestatibus mundi”, de aquellos que tienen “superscriptionem Caesaris”, que deben dar “Caesari quae sunt Caesaris (Mt 22.21)”. Además, está dando el Apóstol “praecepta credentibus”. Nunca mandaría Pablo que los cristianos estuviesen sometidos “potestatibus sublimioribus”, si éstas se refirieran a los espíritus malignos.

No obstante, el término “potestates mundi” en Orígenes tiene, en muchos textos, un contenido más amplio. Puede referirse a las “potestates adversae”. Están sometidos a ellas todos los que han admitido el mal en su ser.

El texto se refiere, principalmente, a las potestades del mundo civil. Pero esta sumisión sensible es tipo y figura de otra sumisión más profunda espiritual. Se trata de una sumisión del alma que podríamos llamar intrínseca. Su propia imperfección la liga al mundo y la somete a las “potestates”: “communis adhuc anima est in nobis quae habeat aliquid huius mundi, quae sit ei aliquo alligata negotio...”⁷⁰. Se trata de aquella alma que “habet aut pecuniam, aut possessiones, aut aliquid in saeculo negotii...”⁷¹.

Se confirma el plano espiritual de esta sujeción. Los que están sujetos a las potestades se oponen a los que forman con Dios un solo pneuma.

... tales sumus qui coniuncti Domino unus cum eo spiritus simus
(1 Cor 6.17), Domino dicimur esse subiecti⁷².

Existe una razón última del porqué sólo el alma puede estar sujeta a las potestades y no el pneuma. El alma es capaz de virtud y de vicio. Si se entrega al vicio, intrínsecamente se somete ella misma a las “potestates adversae”. Ejercen dominio sobre ella a través de su propia malicia. La santidad sustancial del pneuma del hombre le coloca por encima de toda maldad.

⁶⁹ *In Rom IX,25* (PG XIV, 1226 AB).

⁷⁰ *Ibidem IX,25* (PG XIV, 1226 BC).

⁷¹ *Ibidem IX,25* (PG XIV, 1226 C).

⁷² *Ibidem IX,25* (PG XIV, 1226 B).

Como acabamos de ver al tratar de la conciencia, el pneuma no puede tomar parte en las acciones pecaminosas del hombre. Radicalmente está, por lo mismo, sustraído a la sujeción de cualquier potestad.

c) *Servir a Dios en espíritu.*—Comenta Orígenes Rom 1.9: “Testigo me es Dios, a quien sirvo en mi espíritu mediante la predicación del Evangelio de su hijo.” Se pregunta qué significa servir en espíritu:

Videamus autem quid est quod dicit, cui servio in spiritu meo. Servire in spiritu simile mihi videtur esse, imo et amplius aliquid quam adorare in spiritu, sicut et ipse Dominus dicebat ad Samaritanam milierem (Ju 4.23): “Venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate.” Sed Paulus non solum adorat in spiritu, verum et deservit in spiritu. Nam adorare quis potest et sine affectu; deservire vero eius est quem constringit affectus. Deservit ergo Apostolus Deo, non in corpore, neque in anima, sed in meliore sui parte, id est in spiritu ⁷³.

El Apóstol sirve a Dios según la parte más divina de su ser: el espíritu. Que se trate del pneuma divino participado al hombre, queda patente por la fórmula tricotómica con que termina el texto.

Orígenes pone en relación los dos términos de la Escritura “servire in spiritu (Rom 1.9)” y “adorare in spiritu (Ju 4.23)”. Las dos acciones las realiza el nous bajo la influencia del pneuma divino. Ha sido superado el “reprehendat”, “iudicet”, “de culpis castiget”... Pablo es para Orígenes el perfecto espiritual. Su mente se ha identificado con su pneuma. El principio radical de sus acciones es el pneuma divino.

Ha llegado a gran perfección. No sólo adora a Dios en su espíritu. Le sirve también. El servicio supone más perfección que la adoración. Aquí entra un elemento nuevo: “adorare quis potest et sine affectu; deservire vero eius est *quem constringit affectus*”. El seguir el espíritu es una exigencia del amor. Ha pasado del espíritu de servidumbre el espíritu de amor. Por amor a Dios realiza todas sus acciones. Este es el sentido profundo del servir a Dios en espíritu.

... posteaquam a spiritu servitutis in adoptionis spiritum venerimus, cum iam nihil inest timoris, id est nihil propter metum poenae gerimus, *sed propter amorem Patris cuncta perficimus* ⁷⁴.

⁷³ *In Rom* I.10 (PG XIV, 855 D/856 A).

⁷⁴ *Ibidem* VII,3 (PG XIV, 1106 A).

La influencia del pneuma sobre el nous está, en el fiel, en continuo crecimiento. Se pasa del temor al amor. Orígenes lo expresa con la imagen del crecimiento. Hay un “crescere corporaliter” y otro “spiritualiter”. El nous crece en perfección a medida que la influencia del pneuma va siendo más intensa. El “semper crescebat in eo spiritus” significa la creciente identificación del nous con el pneuma⁷⁵. Lleva consigo, a su vez, un crecimiento en el servicio a Dios en espíritu. Este servicio significa la práctica de todas las virtudes.

Servit ergo Christo in Spiritu ipse Paulus, qui accepta gratia sancti Spiritus servit verbo Dei, servit sapientiae, servit iustitiae, et omnibus simul virtutibus, quae Christus esse memoratur⁷⁶.

Para servir a Cristo en espíritu es necesario haber recibido “gratia sancti Spiritus”. Se refiere a la presencia del pneuma divino en el hombre. La plenitud del pneuma posibilita el servicio a todas las virtudes, es decir, la plena imitación de Cristo. Cristo en cuanto Logos es la Sabiduría, la Justicia, la Verdad...

d) *Función del pneuma en la oración.*—Comenta Orígenes Rom 8.26-27: “Y asimismo, también el Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, porque nosotros no sabemos pedir lo que nos conviene; mas el mismo Espíritu aboga por nosotros con gemidos inenarrables.” Se pregunta Orígenes por el carácter de esta propiciación del Espíritu. La Escritura le recuerda otra propiciación: la de Cristo junto al Padre.

Sed videamus quid est quod dicit (Rom 8.26): “Ipse Spiritus interpellat pro nobis.” Hoc enim et Joannes Jesum facere designat, cum dicit (Ju 2.1): “Filioli, haec scribo vobis, ut non peccetis: si autem et peccaverit aliquis nostrum, advocatum habemus apud Patrem iustum Jesum, qui et interpellat pro nobis. Et hic, Spiritus interpellat pro nobis”⁷⁷.

⁷⁵ *In Lc Hom.* XI [GCS IX (2), 66.5-23]: “Bifariam in scripturis sanctis crescere quid dicitur, unum corporaliter, ubi voluntas nihil prodest, alterum spiritualiter, ubi causa crescendi in studio consistit humano. De hoc ergo, quod secundum posuimus, id est spiritali, nunc evangelista narrat: ‘puer autem crescebat et confortabatur spiritu’ (Lc 1.80). Quod ait, tale est: ‘crescebat spiritu’, nec in eadem permanebat mensura, qua coeperat, sed semper crescebat in eo spiritus, et per singulas horas atque momenta spiritu succrescente anima quoque sua incrementa capiebat. Et non solum anima, sed etiam sensus et mens augmenta spiritus sequebantur.”

⁷⁶ *In Rom X,1* (PG XIV, 1251 B).

⁷⁷ *Ibidem VII,6* (PG XIV, 1119 AB).

El término “spiritus” se refiere al Espíritu santo. Unas líneas más arriba ha hecho mención de la “natura divina”: “Etiam divinae ipsi naturae erga agones nostros... inest quidam miserationis affectus, et ipse Spiritus adiuvat infirmitatem nostram”⁷⁸. La propiciación del Espíritu santo la distingue de la de Cristo. Esta se dirige al Padre. La propiciación del Espíritu supone una actuación inmanente en el sujeto humano. Especifica en qué consiste: “Hoc autem facit Spiritus iuvans infirmitatem nostram”⁷⁹. Se trata, por consiguiente, de una propiciación en la que se viene en ayuda de la debilidad del sujeto. El paso siguiente especifica la naturaleza de “infirmitatem nostram”.

Quae autem sit infirmitas nostra, ipse Dominus docet cum dicit (Mt 26.41): “Spiritus promptus, caro autem infirma.” Igitur infirmitas nostra ex carnis infirmitate descendit. Ipsa est enim quae concupiscit adversus spiritum (Gal 5.17); et dum concupiscentias suas ingerit, puritatem spiritus impedit, et sinceritatem orationis offuscat⁸⁰.

En el alma convergen la concupiscencia de la carne y la concupiscencia del espíritu. Al hacerse consciente en la zona del alma (nous) la concupiscencia de la carne, impide la acción del pneuma. Esta acción no puede realizarse en toda su pureza y eficacia. En el alma, elemento medio, se oponen la acción de los dos elementos opuestos: carne y espíritu. La concupiscencia de la carne impide la pureza del nous. Cuanto más intenso es el influjo de la carne, más se debilita el influjo del pneuma. El predominio de una acción ahoga la otra. El nous es débil. Se encuentra prisionero de la carne. No obstante, quiere liberarse, seguir al pneuma. En este momento viene éste en su ayuda.

Sed ubi viderit Spiritus Dei laborare spiritum nostrum in adversando carni, et adhaerendo sibi, porrigit manum, et adiuvat infirmitatem eius...⁸¹.

El nous debe separarse de la carne y adherirse al Pneuma. Aquí experimenta su propia debilidad. Su fuerza espiritual no consigue arrancarle de la carne. La influencia del pneuma se hace más intensa. El nous se robustece con la fuerza proveniente

⁷⁸ *In Rom VII,6* (PG XIV, 1118 BC).

⁷⁹ *Ibidem VII,6* (PG XIV, 1119 B).

⁸⁰ *Ibidem VII,6* (PG XIV, 1119 B).

⁸¹ *Ibidem VII,6* (PG XIV, 1119 BC).

de su propio pneuma divino. Sigue ahora, en el texto origeniano, una gráfica descripción de la función del pneuma como pedagogo en la oración. Aquí se especifica algo más el modo cómo el pneuma ayuda al nous.

... velut si magister suscipiens rudem discipulum, et ignorantem penitus litteras, ut eum docere possit et instituere, necesse habet inclinare se ad discipuli rudimenta, et ipse prius dicere nomen litterae, ut respondendo discipulus discat, et fit quodammodo magister ipse incipienti discipulo similis, ea loquens et ea meditans quae incipiens loqui debeat ac meditari: ita et Spiritus sanctus ubi oppugnationibus carnis perturbari nostrum spiritum viderit et nescientem quid orare debeat secundum quod oporteat, ipse velut magister orationem praemittit, quam noster spiritus, si tamen discipulus esse sancti Spiritus desiderat, prosequatur: ipse offert gemitus, quibus noster spiritus doceatur ingemiscere, ut repropitiet sibi Deum. Si vero Spiritus quidem doceat, et noster spiritus, id est mens nostra non sequatur, suo vitio infructuosa ei fit magistri doctrina⁸².

Pablo conoció este misterio que se realiza en el interior del hombre. La acción del Pneuma precede al nous en la oración. Este debe seguirle. De lo contrario, permanece infructuoso. Hay que orar con el espíritu y con la mente.

Et istud Paulus mysterium intra hominem geri sciens, dicebat (1 Cor 14.14): "Nam si linguis loquar, spiritus meus orat, sed mens mea sine fructu est": spiritum suum dicens gratiam sancti Spiritus quae a Deo hominibus datur. Unde cohortans nos ut non habeamus infructuosum hoc sancti Spiritus beneficium, addit et dicit (1 Cor 14.15): "Quid ergo est? Orabo spiritu, orabo et mente: psalmum dicam spiritu, psalmum dicam et mente"⁸³.

e) *Adquisición, conservación y aumento del pneuma.*—La Escritura expresa la inhabitación del Pneuma divino en el hombre con distintos términos. En realidad se trata siempre de "unus atque idem Spiritus"⁸⁴.

⁸² *In Rom VII,6* (PG XIV, 1119 CD/1120 A).

⁸³ *Ibidem VII,6* (PG XIV, 1120 A).

⁸⁴ *Ibidem VI,13* (PG XIV, 1098 BC): "...requirendum est utrum diversum sit Spiritum Dei esse in aliquo, an Spiritum Christi, vel etiam ipsum Christum, aut Spiritum eius qui suscitavit Jesum a mortuis. Sed quantum vel consequentiam loci praesentis intueor, vel illud quod Salvator in Evangelio de Spiritu sancto dicit, quia 'a Patre procedit (Ju 15,26)' et 'de meo accipiet (Ju 16.14)' et huius verbi explanationem in consequentibus iungit, dicens: 'Pater, omnia mea tua sunt, et tua mea (Ju 17.10): propterea dixi quia de meo accipiet (Ju 16.15)' cum, inquam, tantam hanc

Orígenes se pregunta qué se quiere significar “cuando se dice que el Espíritu de Cristo, o el Espíritu de Dios, o que el mismo Cristo habita en nosotros”⁸⁵. Se ofrecen dos posibilidades distintas. Cada una se funda en la Escritura.

La primera sería: “*utrumnam ex initio omnibus iste Spiritus datur, et postmodum pessimis et a Deo alienis actibus effugatur*”. Un texto de la Escritura favorecería esta opinión (Gen 6.3): “No permanecerá mi Espíritu en el hombre, porque no es más que carne.”

La segunda posibilidad de explicar el origen del Pneuma en el hombre sería: “*vitae merito, et fidei gratia postmodum datur*”. Siguen los textos de la Escritura favorables a este punto de vista.

... *secundum ea quae in Actibus Apostolorum (2.3) docentur, quia Spiritus sanctus tanquam linguae ignae venit super unumquemque eorum; vel certe sicut in Evangelio docemur, cum ipse Salvator posteaquam resurrexit a mortuis ad discipulos dixit (Ju 20.22): “Accipite Spiritum sanctum, et insuflavit in unoquoque eorum”*⁸⁶.

Orígenes toma posición por la segunda hipótesis. Indica cómo se consigue el Pneuma, cómo se conserva y cómo se aumenta.

Unde mihi videtur quod et meritis conquiratur hoc donum, et vitae innocentia conservetur, et unicuique secundum profectum fidei augeatur et gratiae; et quanto purior anima redditur, tanto largior ei Spiritus infundatur⁸⁷.

El sujeto, al cual se infunde el pneuma, es el alma. Se sobreentiende su parte mejor, el nous. Hay una relación de progreso constante entre la pureza del nous y la infusión del pneuma. La pureza del nous posibilita su adhesión al pneuma. Aunque el pneuma es un don, exige la colaboración del hombre. De aquí

unitatis inter Patrem et Filium aspicio rationem, Spiritus Dei et Spiritus Christi unus atque idem mihi Spiritus dici videatur.”

⁸⁵ *In Rom VI,13 (PG XIV, 1099 C/1100 A).*

⁸⁶ *Ibidem VI,13 (PG XIV, 1100 A).* Unas líneas más abajo indica Orígenes diversos modos de poder poseer el Espíritu Santo según las Escrituras. Además de los dos textos que acaba de citar, añade los siguientes: 1 Reyes 10.10; Lc 24.32; “Vis autem scire quia non solum Jesus loquens tradidit audientibus Spiritum suum, sed et qui in nomine eius loquitur verbum Dei, tradit audientibus Spiritum Dei? Vide in Actibus Apostolorum (10.44) quomodo loquente Petro ad Cornelium repletur Spi-

⁸⁷ *In Rom VI,13 (PG XIV, 1100 AB).*
ritu sancto ipse Cornelius, et qui cum eo erant.”

los términos “meritis”, “vitae innocentia”, “profectum fidei”. Esta colaboración consiste, en último término, en el esfuerzo que debe realizar el nous para apartarse de la carne y unirse al pneuma.

Aunque Orígenes afirma que el don del pneuma se adquiere “meritis”, no debemos creer que exista un momento en el cual el hombre no lo posea. Esto sería contrario a su pensamiento, como veremos más adelante. El hombre no ha perdido su pneuma divino pecando. El pneuma está en él inoperante, “dormido”. La colaboración del hombre consigue la plena actividad santificadora. En este sentido hay que interpretar el texto escriturístico que estaba a favor de la primera hipótesis que Orígenes no ha admitido.

Quod autem dixit (Gen 6.3): “Non permanebit Spiritus meus in hominibus istis, quia caro sunt”, illuc respicit ut, quoniam anima eorum, repudiata Spiritus servitute, ad carnis servitia se tota convertit, etiam ipsa eius cui se coniunxit carni, et cum qua unum effecta est, nomen accipiat⁸⁸.

EL PNEUMA EN OTROS TRATADOS ORIGENIANOS

a) *Pneuma: principio de vida.*—Un aspecto muy importante a considerar es la relación de la vida con el pneuma. Orígenes nota que, según la Escritura (2 Cor 3.6), τὸ πνεῦμα... λέγεται ζωοποιεῖν⁸⁹. Esta vivificación puede ser entendida en dos planos distintos. Existe una vida media, indiferente. Otra, θειοτέραν. El principio de la vida indiferente es la psyché. Ella es la que comunica al cuerpo la vida corporal⁹⁰. El principio de la vida divina, por el contrario, es el pneuma⁹¹.

La Sagrada Escritura indica la diferencia existente entre estos dos principios. El principio de la vida media lo llama πνοή. El de la vida divina, lo llama πνεῦμα. Así, en la segunda narración de la creación del hombre (Gen 2.7) se emplea el término πνοή. Este comunica la vida y la conserva al hombre plasmado de la tierra. En este plano habría que colocar la definición origeniana dicotómica del hombre. En ella sólo se consideran los

⁸⁸ *In Rom VI,13 (PG XIV, 1100 B).*

⁸⁹ *In Joan XIII,23 (GCS IV, 247.16-17).*

⁹⁰ P.A. III,4,1 (GCS V, 264.3-5).

⁹¹ *In Joan XIII,23 (GCS IV, 247.11-17).*

elementos propios de la vida media o indiferente. Por su cuerpo, vivificado por su alma, el hombre puede vivir en la tierra ⁹².

El pneuma considera al hombre en un plano distinto. Lo proyecta a una vida superior que trasciende la vida indiferente. La dicotomía considera al hombre en un plano horizontal. La tricotomía lo levanta verticalmente hasta la participación plena de la vida divina. El pneuma del hombre es considerado como la fuente inmediata de esta vida ⁹³.

El santo ζῆν πνεύματι; el pneuma dirige su vida, todas sus acciones, su oración, sus alabanzas a Dios. Todo lo que él hace, lo hace πνεύματι; y si sufre, lo sufre πνεύματι ⁹⁴.

La vida (divina) llega por el pneuma. El texto tiene presente al santo. En él, la vida divina se manifiesta pujante.

En el Comentario a los Romanos ha dicho Orígenes que, una vez muertos al pecado, “necesse est ut in spiritu vivat” ⁹⁵. Esta vida se manifiesta como una vivificación de toda la persona. Todas sus operaciones están determinadas por el pneuma. El pneuma divino, como fuente de vida, la comunica al alma (nous), único sujeto capaz de recibirla. El alma vive de la vida del pneuma, como el cuerpo vive de la vida que le comunica el alma. La vida divina se manifiesta en las operaciones del nous: “sus acciones, su oración, sus alabanzas a Dios”.

Que la vida divina se comunica a través del pneuma puede considerarse principio universal. Ya en la preexistencia, antes de la caída original, el nous vivía por el pneuma. Consta en un fragmento griego del Perí Archón transmitido por el emperador Justiniano ⁹⁶. Los términos son muy expresivos dentro de su consión, ζῆν τῷ πνεύματι. El pneuma comunicaba al nous, en la preexistencia, la vida divina. Después de la caída, el pneuma con-

⁹² P.A. I,1,6 (GCS V, 22.21-23): “... nos animal sumus compositum ex corporis animaeque concursu.”

⁹³ GRUBER, G.: ZOE, *Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes*, p. 179: “Dieser ‘menschliche Geist’ ist das unmittelbare Lebensprinzip des wahren Lebens, jenes dem Tod entgegengesetzte und die Seele von der Mittelstellung zum Guten vollendende Prinzip... Wenn Gott den Menschen zum Leben führt, macht er diesen Geist lebendig. Wenn der Mensch sündigt, dann ‘ruht’ dieser Geist in Menschen oder ‘geht weg’.”

⁹⁴ *In Joan XXXII,18 (11)* (GCS IV, 456.4-8).

⁹⁵ *In Rom VI,13* (PG XIV, 1099 B).

⁹⁶ MANSI, IX,529. P.A. II,8,3 (GCS V, 161.3).

tinúa actuando sobre el nous para capacitarle a reencontrar la plenitud perdida. Debe crecer ἐν πνεύματι.

b) *Cristo y la vida divina*.—Cristo ha venido a reconciliar con Dios las mentes caídas. La reconciliación consiste en la vivificación. La simiente del pneuma divino en el hombre debe crecer hasta alcanzar de nuevo la primitiva perfección de la Iglesia sin mancha, ni arruga.

Christus enim venit mundum reconciliare Deo, et credentes sibi offerre Patri. Quos autem offert Patri, Spiritus sanctus suscipit, ut sanctificet eos, et tanquam coelestis Ecclesiae primitivorum membra vivificet, atque in soliditatem totius corporis perfectionemque restituat, et ita demum Ecclesia Dei non habens maculam neque rugam (Efes 5.27) appellari mereantur⁹⁷.

El Espíritu de Dios comunica la vida autocomunicándose. Presente en nosotros, el nous participa a la vida: "... si nosotros no lo entristecemos (al Espíritu Santo), producimos los frutos que pedimos, ya que él habita en nosotros y vivifica nuestra alma"⁹⁸.

La coherencia del pensamiento origeniano se nota en que la función de vivificar la atribuye por igual a Cristo. Es una consecuencia de lo que ha afirmado antes: el "Spiritus Dei", el "Spiritus Christi" y "Christus esse in nobis" son una misma cosa. Este aspecto lo trata Orígenes en el Comentario a los Romanos.

Sed et illud non omittamus, quod hic quidem qui liberat a lege peccati et mortis, "spiritus vitae" (Rom 8.1-2) dicitur; In Evangelio autem secundum Joannes scriptum est, Domino dicentem (Ju 8.31-32): "Si manseritis in verbo meo, agnoscetis veritatem, et veritas liberabit vos." In quo mihi quidem videtur, quod quamvis opere haec a se diversa videantur vel nomine, tamen re ipsa unum sint. Christus enim vita est, et ipse est qui liberabit; et hic spiritus vitae liberat. Et quomodo non in utroque una libertas est? Quae enim agit Spiritus haec et Christus agit, et quae Christi sunt, Spiritus agit. Sicut enim quos sanctificat Spiritus sanctus, sanctificat Christus: ita et quos liberat spiritus vitae, liberat et vitae. Tantum est ut liberati a lege spiritus vitae, in Christo maneamus, nec ultra inveniamur servire legi peccati: quia sicut is qui liberatur a lege spiritus vitae, permanet in Christo qui est vita; ita qui servit legi peccati permanet in morte quae venit ex condemnatione peccati⁹⁹.

⁹⁷ *In Rom VIII,5* (PG XIV, 1166 C).

⁹⁸ P.E. XXVIII,3 (GCS II, 377.4-8).

⁹⁹ *In Rom VI,11* (PG XIV, 1093 AB).

El Padre (ὁ Θεός, αὐτόθεος) es el principio original de la vida. Orígenes se pone la cuestión en el Comentario a San Juan. Se pregunta por el significado del texto: "Dios es Pneuma" (Ju 4.24). No quiere definirse con ello su naturaleza. Sólo indica una propiedad de su esencia. El Padre es llamado Pneuma porque vivifica.

Algo semejante quiere decirse cuando se afirma que Dios es to pneuma (Ju 4.24). La vida que llamamos media o común la recibimos del pneuma, ya que es el pneuma que está en nosotros el que origina lo que llamamos el aliento de la vida corporal. De aquí se toma, creo, la significación que Dios es Pneuma. Lo es en cuanto πρὸς τὴν ἀληθινὴν ζωὴν ἡμᾶς ἄγοντα. Pues, según la Escritura, pneuma λέγεται ζωοποιεῖν; es claro que no se trata de la vida media, sino de la vida divina¹⁰⁰.

PNEUMA Y PECADO

a) *Impecabilidad del pneuma.*—Por el pecado se pierde la vida divina. Un alma en pecado es un alma muerta. Si el pneuma dice relación intrínseca con la vida y esta vida se pierde por el pecado, ¿quiere esto decir que el alma se ve privada del pneuma? ¿Cuál es la situación del pneuma en el pecado?¹⁰¹

Algunos textos son ambiguos¹⁰². Afirman la posibilidad de

¹⁰⁰ In Joan XIII,23 (GCS IV, 247.11-17).

¹⁰¹ Cf. DUPUIS: *L'esprit de l'homme*, p. 143-148.

¹⁰² H in Ezech VII,10 (GCS VIII, 400.6-12): "Quid ergo: 'tripliciter fornicata es in filiabus tuis?' (Ez 16.30). Sin intelligas *fornicationem* carnis et animae et *spiritus*, et videas aliquem in his fornicari, videbis tripliciter fornicantem Hierusalem." En una Homilía al Exodo repite Orígenes la misma idea: el sentido moral de tres días de marcha, a la salida de Egipto, significa que "nos *ab omni inquinamento animae, corporis ac spiritus* conservemus, ut, quemadmodum dixit Apostolus (1 Thess 5.23): 'integer spiritus...'" ; *H. in Exod III,3* (GCS VI, 166.8-11); en otros textos habla de hacerse puro "corpore et spiritu": *H. in Lev I,5* (GCS VI, 287.26-29); "immaculatus in carne et in spiritu": *H. in Jesu Nave IX,2* (GCS VII, 347.7-13). Está claro que en estos textos "spiritus" se refiere al espíritu del hombre, es decir, al nous. *H. in Lev VII,1* (GCS VI, 372.14-16): "In ebrietatis vero aegritudine corpus simul et anima corrumpitur, *spiritus* pariter cum carne *vitiatur*"; *Selec. in Ps, Hom. III in Ps XXXVI* (PG XII, 1336 CD): "Quod ergo dixit (Ps 36.14). *Glaudium evaginaverunt peccatores, tetenderunt arcum suum, explanantes dicebamus secundum Apostolum qui dixit a contrariis* (Efes 6.17): 'Et gladium spiritus quod est verbum Dei', quia peccatorum gladius esset *spiritus qui in ipsis est nequam*, qui eos inspirat ad verba blasphemiae, et iniquitatis, et turpitudinis." En su Diálogo con Heráclito, Orígenes dice que el pneuma tiene necesidad de redención: Entre avec *Her 7* (SCHERER 136.21/138.2); el bautismo afecta por igual a los tres elementos de la tricotomía:

pecado del pneuma. Pero aquí el término pneuma hay que entenderlo por pneuma del hombre=nous. De hecho, presente el pneuma divino en el nous, el hombre conserva la posibilidad de pecar, tanto en su cuerpo como en su alma. La caída de las mentes en la preexistencia demuestra que el nous desencarnado puede pecar contra su propio pneuma divino.

La impecabilidad del pneuma es para Orígenes un principio indiscutible. El pneuma divino participado al hombre es santo por naturaleza. La santidad es una propiedad inalienable de su naturaleza. Es inconcebible que pueda mover al hombre al mal. Su función es santificarlo, hacerle participante de su santidad intrínseca.

La impecabilidad del pneuma se repite en muchos textos origenianos. En una homilía al Levítico, está tratando Orígenes de los sacrificios expiatorios.

Dehinc ad offerendas pro peccatis victimas sacrificiorum ordo dirigitur, in quo et secundo dicitur (Lev 4.1-2): "Locutus est Dominus ad Moysen dicens: anima quaecumque peccaverit coram Domino non voluntate." Recte animam dicit, quam peccare describit; *non enim spiritum vocasset, quem peccaturum*; sed ne hominem quidem hunc diceret, in quo nequaquam imago Dei peccato interveniente constaret. *Non est ergo spiritus ille, qui peccat* ¹⁰³.

Siguiendo el texto, Orígenes da varias razones de esta impecabilidad del pneuma. Una de ellas se remite a los frutos del pneuma. Por la santidad de los efectos se puede deducir la santidad de la causa. El nous movido por el pneuma divino sólo produce frutos santos. Según Pablo (Gal 5.22), los frutos del espíritu son santos: "los frutos del espíritu son la caridad, el gozo, la paz, la paciencia y las restantes virtudes semejantes a éstas" ¹⁰⁴. Orígenes nota que se trata de frutos de vida: "qui etiam fructus vitae appellantur". La vida es enteramente contraria a la muerte, producto del pecado. Permaneciendo en esta misma perspectiva de la vida, nota la diferencia radical de sembrar en la carne, o de hacerlo en el espíritu. Cita a Pablo (Gal 6.8): "Quien sembrare en su carne, de la carne cosechará corrupción; pero quien

In Mt XII,20 (GCS X, 115.29-32); Orígenes ha investigado por toda la Escritura el concepto de pneuma: "Sólo una vez he encontrado que se diga que el pneuma del hombre es endurecido por Dios...": *In Joan XXXII,18* (11) (GCS IV, 455.24-31).

¹⁰³ *H. in Lev II,2* (GCS VI, 292.14-20).

¹⁰⁴ *Ibidem II,2* (GCS VI, 292.20-22).

siembre en el espíritu, del espíritu cosechará la vida eterna." El texto le sirve para demostrar la impecabilidad del pneuma. Sólo el alma, elemento medio, capaz de virtud y vicio, tiene que ver con el pecado.

Quoniam ergo alius est, qui seminat et alius est, in quo seminatur, seminatur autem vel in carne, cum peccatur, ut metatur corruptio, vel in spiritu, cum secundum Deum vivitur, ut metatur vita aeterna, constat animam esse, quae vel in carne vel in spiritu seminat, et *illam esse, quae vel in peccatum ruere possit vel converti a peccato*. Nam corpus sequela eius est ad quodcumque delegerit; et *spiritus dux eius est ad virtutem*, si eum sequi velit¹⁰⁵.

La mente, bajo la influencia de su pneuma —dux ad virtutem—, sólo es movida a la santidad. El pneuma divino atrae al nous. Siembra en espíritu. El resultado es la vida eterna, es decir, la unión con su pneuma divino fuente de vida. El nous, bajo la influencia de su pneuma que le mueve a la unión, es impecable. Esta impecabilidad proviene de la virtud divina que opera en él.

En el Comentario al Evangelio de Juan hace Orígenes la misma afirmación. El pneuma del hombre no puede recibir el mal. Se refiere al mal moral del pecado. Para probarlo, insinúa la misma razón: τὰ γὰρ κάλλιστα καρποὶ λέγονται εἶναι τοῦ πνεύματος¹⁰⁶. En toda la Escritura en ninguna parte se menciona una muerte del pneuma del hombre¹⁰⁷. Signo manifiesto que no llega hasta él el pecado. En cambio, son muy frecuentes las afirmaciones que el alma muere por el pecado. En el Comentario a los Romanos ha dicho del pneuma, "in malis vero non arguatur"¹⁰⁸.

Para algunos autores no queda claro el pensamiento de Orígenes en esta cuestión. De Lubac habla de ambigüedad fundamental en la teología origeniana del pneuma¹⁰⁹. Gruber nota la

¹⁰⁵ H. in Lev II,2 (GCS VI, 292.25/293.4).

¹⁰⁶ In Joan XXXII,18 (11) (GCS IV, 455.19-20).

¹⁰⁷ Fragm in Eph XXXVI (J.T.S. III, 563.18).

¹⁰⁸ In Rom II,9 (PG XIV, 893 AB).

¹⁰⁹ DE LUBAC, H.: *Histoire et esprit*, p. 157. "Quant au pneuma, si la notion en est si difficile à préciser, c'est qu'elle offre dans sa pensée —comme dans celle de saint Paul, ainsi que les exégètes l'ont souvent remarqué— une ambiguïté fondamentale. Tantôt il semble qu'on doive le préserver de la perversion, et tantôt il paraît hors d'atteinte du mal, la psyché seule étant susceptible d'incliner dans un sens ou l'autre. C'est que d'une certaine manière il ne fait qu'un avec l'âme elle-même, mais d'une autre manière il la déborde, parce qu'il déborde tout l'homme, tout l'être créé en tant que tel, étant participation à l'Esprit de Dieu."

dificultad de determinar su naturaleza exacta¹¹⁰. Simonetti se limita a constatar los dos aspectos contrarios del pneuma. Indica un principio de solución¹¹¹. El término pneuma en Orígenes es ambiguo. Puede significar el nous (creatura racional decaduta) y el pneuma divino participado al hombre (dono soprannaturale della grazia divina=Espíritu santo).

b) *Resucitar el pneuma*.—Se trata de un fragmento a los Efesios. Orígenes comenta el versículo (Ef 5.14): “Despierta tú que duermes y levántate de entre los muertos y te iluminará Cristo.” Es un fragmento de un himno litúrgico primitivo. Distingue dos miembros distintos. Basándose en la observación que el que duerme no está muerto, distingue “despierta tú que duermes”, por una parte, y “levántate de entre los muertos”, por otra¹¹². Cada miembro se refiere a un sujeto distinto. El que duerme es distinto del que se ha de levantar de entre los muertos. Al pneuma divino se refiere “despierta tú que duermes”¹¹³. En ninguna parte de la Escritura se hace mención de una muerte del pneuma¹¹⁴.

¹¹⁰ GRUBER: *ZOE, Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes*, p. 179-180. “Grosse Schwierigkeit bereitet offensichtlich die genauere Bestimmung dieses Bestandteiles des Menschen. Einerseits darf er —als ein bonum, eine Qualität— mit der Sünde keine Berührung haben, andererseits gehört er zur Konstitution des Menschen, die sich auch im Sünder noch findet, weshalb er an der Sünde, dem ‘geistigen Ehebruch’, genau so beteiligt ist wie die Seele und der Körper und genau so wie sie der Erlösung bedarf.”

¹¹¹ SIMONETTI, M.: *I Principi di Origenes*, p. 313, nota 32. “Come tale esso non può peccare (indica los textos origenianos) e condivide dell’anima soltanto la sorte felice, non la punizione conseguente ai peccati: ... Ma altrove si dice che anche lo Spirito può peccare (textos) ed ha bisogno de essere salvato da Cristo.”

En la introducción nota la misma dificultad, p. 76: “Ogni confusione viene meno là dove chiarisce Origene che lo spirito non é parte del composto umano, ma dono divino che viene elargito all’uomo per trarlo al bene (=grazia) e che come tale non può essere soggetto al peccato e alla morte (=punizione) (Textos). Ma altre volte Origene afferma che anche lo spirito può peccare ed ha bisogno di essere salvato insieme con l’anima.” Ofrece SIMONETTI un elemento de solución. En Orígenes el término *spiritus* puede tener significaciones diversas, p. 76: “Origene chiarisce che per spirito si può intendere o la parte superiore, rationale dell’anima (=creatura rationale decaduta) in contrapposizione all’anima della carne; ovvero il dono soprannaturale della grazia divina (=Espíritu santo) che si aggiunge all’anima per trarla alla salvezza.” El mismo SIMONETTI nota que tal distinción puede ayudar a solucionar algunas dificultades, pero no todas. Además, “non sempre é chiara la distinzione fra le due accezioni sopra riportate del termine spirito”, p. 77.

¹¹² *Fragm. in Eph XXVI* (J.T.S. III, 563.12-20).

¹¹³ *Ibidem XXVI* (J.T.S. III, 563.16).

¹¹⁴ *Ibidem* (J.T.S. III, 563.17-18).

En cambio, el “levántate de entre los muertos” corresponde al alma (nous) Ella sola es capaz de muerte proveniente del pecado. La inactividad del pneuma es signo del estado de muerte del alma. El pecado supone una atonía del intelecto. Se relaja el vigor del nous proveniente de su contacto con el pneuma. Hay que resucitar la llama divina. Sólo así pasa el nous de la muerte a la vida. El tono del pneuma lleva a la vida. La distensión supone la muerte. Este fue el pecado de las mentes en la pre-existencia: un proceso de enfriamiento en el fervor del espíritu. Perdieron el “vigor mentis”. Se ha hecho necesaria la encarnación ¹¹⁵.

En una homilía al Génesis se encuentran las mismas ideas ¹¹⁶. Los hijos de Israel anunciaron al padre (Gen 45.26): “tu hijo José vive”. No se trata de la vida común o indiferente. José vive la vida divina. De aquí toma pie para demostrar, con diferentes textos de la Escritura ¹¹⁷, que el pecado es una muerte del alma. El pneuma no muere. Sólo está sujeto a distintas modificaciones que corresponden a distintos estados del alma.

Orígenes tiene ante los ojos el versículo (Gen 45.27): “Et resuscitatus est spiritus Jacob patris eorum et dixit Israel: Magnum mihi est, si adhuc Joseph filius meus vivit.” Sigue ahora una observación de Rufino acerca del verbo “resuscitatus”. Un par de imágenes plásticas ilustran su sentido.

Quod in latino dicitur: resuscitatus est spiritus eius, in Graeco ἀνεζωπόρησεν scriptum est. Quod non tam resuscitari, quam reac-cendi, ut ita dicam, significat, et reigniri. Quod dici solet, cum forte in aliqua materia ignis eo usque deficit, ut exstingui videatur, et si forte fomentis adhibitis reparatur, reaccensus dicitur. Aut si lucernae lumen eo usque perveniat, ut putetur exstingui, si forte infuso oleo resuscitetur, licet minus solito sermone, reaccensa lucerna dicitur ¹¹⁸.

La idea de base coincide con lo que acabamos de ver en el fragmento del Comentario a los Efesios. Allí se suponía al pneuma en estado de soñolencia. Se deseaba el estado de vigilia y de plena actividad. Aquí, un fuego está latente, semiapagado. Se desea su plena reavivación. En ambas imágenes se está operando

¹¹⁵ Cf. ORBE: *La atonía del espíritu en los Padres y teólogos del siglo II*, La Ciudad de Dios, CLXXXI (1968), p. 484-528.

¹¹⁶ *H. in Gen XV*, 2-3 (GCS VI, 128-130).

¹¹⁷ Ezech 18.4; Dan 13.22; Gen 2.17.

¹¹⁸ *H. in Gen XV*, 2 (GCS VI, 129.5-12).

con categorías de acción. Esta acción viene significada en términos muy apropiados a la naturaleza del pneuma: "ignis", "lucernae lumen", unas líneas más abajo habla de "lampade". Así, identifica reanimar el espíritu con "reparatus est in eo fulgor luminis veri"¹¹⁹. El pneuma lo llama "divinus ignis"¹²⁰, "splendor lucis, qui erat in eo"¹²¹, "lumen"¹²².

El oscurecimiento del pneuma de Jacob lo describe en los siguientes términos:

Sed ne hoc quidem otiose relinquendum est, quod non animam, sed spiritum, tanquam meliorem sui partem, resuscitatum, vel reacensum dicit. Splendor etenim lucis, qui erat in eo, etiam si exstinctus in eo penitus non est, tunc cum obtulerunt filii eius tunicam Joseph, hoedi sanguine maculatam, sed mandacio eorum decipi potuit, ita ut scinderet vestimenta sua, et poneret saccum super lumbum suum, et lugeret filium suum, nec vellet omnino consolari, sed cuceret (Gen 37.35), "quia descendo ad filium meum lugens in infernum"; tunc etiam si, ut diximus, non erat penitus exstinctum in eo lumen, maxima tamen ex parte fuerat obscuratum, quod decipi potuit, quod vestimenta scindere, quod falso lugere, quod implorare mortem, quod in infernum cuperet lugendo descendere¹²³.

También en los "sanctis et fidelibus" puede extinguirse "divinus" ignis", el pneuma. Pablo manda "his, qui dona Spiritus et gratiam merebantur accipere (1 Thess 5.19): "Spiritum nolite extinguere"¹²⁴.

Se puede precisar la fenomenología del acto pecaminoso. Este se realiza sólo cuando la influencia del pneuma sobre el alma se ha debilitado. Es decir, "non in die fur venit, quando illuminata est a sole iustitiae anima hominis studiosi, sed in nocte et in tempore adhuc malitiae permanentis"¹²⁵. La responsabilidad del alma consiste en tener vivo el fulgor del pneuma.

Jacob reaviva su pneuma. El nous recobra pleno vigor. Una vez reanimado el pneuma, Orígenes nota que la Escritura ya no le llama Jacob, sino Israel¹²⁶. Es el espiritual. Con su mente contempla a Dios.

¹¹⁹ *H. in Gen XV,2* (GCS VI, 129.19).

¹²⁰ *Ibidem XV,2* (GCS VI, 129.20).

¹²¹ *Ibidem XV,2* (GCS VI, 130.18-19).

¹²² *Ibidem XV,2* (GCS VI, 130.25).

¹²³ *Ibidem XV,3* (GCS VI, 130.16-27).

¹²⁴ *Ibidem* (GCS VI, 129.20-23).

¹²⁵ *Series in Mt 59* (GCS XI, 135.11-16).

¹²⁶ *H. in Gen XV,3* (GCS VI, 129.27-29).

... quasi intelligens et videns magnam esse vitam quae est in Joseph, spiritalis iste non tam Jacob, sed Israel scribitur, tanquam qui mente videat veram vitam, quae est verus Deus Christus¹²⁷.

Aquí tiene su fundamento la concepción origeniana de una cierta impecabilidad del espiritual. El espiritual es aquel que está plenamente bajo la influencia de su pneuma divino. En tanto él no se aparte de esta influencia que le mueve a la unión con Dios, no hay posibilidad de pecado. Este empieza cuando el nous se vuelve hacia el soma, hacia la materia. El punto decisivo es la decisión del nous de seguir al pneuma o de identificarse con la carne. El nous que sigue al pneuma es un nous vigoroso, capaz de penetrar los misterios divinos. El nous, por el contrario, vuelto hacia la materia e identificado con su propia carne, es un nous débil. Es el hombre animal incapaz de conocer las cosas de Dios.

c) *El pneuma en la escatología.*—Mientras el pneuma, en el período terreno, permanece asociado al alma, aun en el hombre pecador, en la escatología éste se ve separado de su parte mejor. Alma y cuerpo son condenados. El pneuma vuelve a Dios que lo había dado. Así interpreta Orígenes el διχοτομήσει (Mt 24.51) del mal siervo de la parábola.

Et multi sunt huiusmodi quibus ecclesiastica cura commissa est, quibus veniet Dominus faciens consummationem eorum in die qua nesciunt et hora qua non putant, et dividet eos qui non timuerunt eum qui "potens est animam et corpus perdere in gehennam" (Mt 10.28). Dividet autem eum quando "spiritus quidem eius revertitur ad Deum qui dedit eum" (Eccl 12.7), anima autem cum corpore suo vadit in gehennam. Iustus autem non dividitur, sed anima eius vadit cum spiritu ad regna caelestia; propter quod scriptum est (Dan 3.86): "benedicite, spiritus et animae iustorum, Dominum". Eorum autem qui dividuntur et deponunt spiritum revertentem ad eum, qui dederat eum, et non habent postmodum in se partem aliquam quae erat ex deo, relinquitur eis pars eorum quae erat ipsorum, id est anima, quae cum corpore suo punietur a Domino veniente, cum hypocritis et infidelibus in tormentis¹²⁸.

En la escatología, los destinos del hombre se dividen. El alma, que durante su vida terrena se ha identificado con su pneuma, va juntamente con él "ad regna caelestia". El pecador se ve dividido en su ser. Es privado del pneuma que vuelve a

¹²⁷ H. in Gen XV,3 (GCS VI, 139.30/130.2).

¹²⁸ Series in Mt 62 (GCS XI, 144.4-21).

Dios. El pneuma no forma parte de la personalidad del hombre. Los condenados “non habent postmodum in se partem aliquam quae erat ex Deo”, es decir, el pneuma. Sólo se quedan con lo que constituye su ser: “relinquitur eis pars eorum quae erat ipsorum, id est anima, quae cum corpore suo punietur...”.

Términos parecidos encontramos en otros textos: “Tanquam ea pars quae ipsorum propria non sit...”¹²⁹, “auferetur ab anima donum spiritus”¹³⁰, “relinquetur vobis domus vestra deserta, id est anima vestra et corpus”¹³¹, “pars (alma y cuerpo) eius cum infidelibus ponitur, quod autem non est eius (pneuma) revertitur ad Deum qui dedit eum”¹³².

Queda subrayada, una vez más, la santidad intrínseca del pneuma del hombre. Esta santidad impide que sea condenado juntamente con el alma y el cuerpo. Indica Orígenes algunos textos de Escritura que tiene presentes¹³³.

Sólo el santo puede, a ejemplo de Jesús (Lc 23.46), encomendar su pneuma en las manos del Padre¹³⁴. El Logos de Dios, eficaz y tajante más que una espada de dos filos que penetra hasta la división del alma y del espíritu (Heb 4.12), es una amenaza del castigo escatológico que espera al pecador¹³⁵. También en el Comentario a los Romanos está presente esta concepción.

Si vero inobediens ei (pneuma) anima et contumax fuerit dividetur ab eo post excessum, et separabitur. Et propter hoc puto dictum esse in Evangelio de malo villico (Lc 12.46), quia “dividet eum Dominus, et partem eius cum infidelibus ponet”. Et secundum ea quae superius diximus, quia dividitur ac separabitur ab anima peccatrice, ut illa cum infidelibus accipiat partem, potest similiter his aptari et illud quod dictum est (Mt 24.40-41): “Erunt duo in agro, unus assumetur, et unus relinquetur: et duae ad molam, una assumetur, et una relinquetur”¹³⁶.

JOSÉ BOADA, S.J.

Facultad Teológica de San Cugat del Vallés
(Barcelona)

¹²⁹ P.A. II,10,7 (GCS V, 181.1-5).

¹³⁰ P.A. II,10,7 (GCS V, 181.9-13).

¹³¹ *Series in Mt 28* (GCS XI, 54.5-10).

¹³² *Ibidem* 57 (GCS XI, 132.19-21).

¹³³ *Ibidem* 57 (GCS XI, 132.13-19).

¹³⁴ *Ibidem* 138 (GCS XI, 283.16-24).

¹³⁵ *Ad Mart XXXVII* (GCS I, 34.24/35.5).

¹³⁶ *In Rom II,9* (PG XIV, 893 CD).