
ORÍGENES *Comentario al Evangelio de San Juan*
Introducción, traducción y notas de Patricia A. Ciner.
Madrid: Ciudad Nueva, 2020.

La Dra. Patricia A. Ciner, investigadora y profesora en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica de Cuyo y en la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan, y presidenta de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos, nos ofrece en estos dos volúmenes, publicados por la Editorial Ciudad Nueva en la colección “Biblioteca Patrística”, la primera traducción al español del texto original en griego del comentario de Orígenes al Evangelio de Juan [*Cio*], a partir de la edición crítica de Cécile Blanc cotejada con la de Erwin Preuschen, junto con una amplia introducción y abundantes notas. El texto original de este comentario constaba de treinta y dos libros y se extendía hasta el capítulo 13 de dicho evangelio. Pero la versión que se conserva en la actualidad es mucho más reducida, tal como podemos constatarlo repasando a vuelo de pájaro la traducción que tenemos entre manos. El primer volumen consta de 416 páginas y contiene los libros I y II completos, en los que Orígenes comenta los vv. 1 al 7 del capítulo 1 del evangelio, un brevísimo extracto del libro IV, otro bastante breve del libro V y casi todo el libro VI, que comprende el comentario a los vv. 19 al 29 del capítulo 2 (aunque vuelve sobre los versículos 16 al 18). El segundo volumen consta de 576 páginas y contiene el libro X casi completo (faltaría el inicio), con el comentario a los vv. 12 al 25 del capítulo 2, el libro XIII completo, con el comentario a los vv. 13 al 54 del capítulo 4, el libro XIX casi completo (falta la introducción y el final), con el comentario a los vv. 19 a 25 del capítulo 8, el libro XX completo, con el comentario a los vv. 37 a 53, el libro XXVIII completo, con el comentario a los vv. 39 a 57, y el libro XXXII completo, con el

comentario a los vv. 2 a 33. Sirvan estas indicaciones iniciales para que el lector lego en la materia pueda reconocer claramente el contenido preciso al que remite el título de la obra. Se trata de un comentario versículo por versículo de algunos pasajes más o menos extensos de la primera parte del Cuarto Evangelio. Por el carácter mismo de la obra, estos pasajes constituyen la coordenada principal para su interpretación. Por lo demás, todo lo que falta de este comentario ofrece una primera dificultad —no necesariamente la mayor— para la comprensión de lo que resta, dado que, como es obvio, el autor lo supone al momento de su redacción.

La introducción, que sigue a un breve prólogo de Francisco García Bazán, consta de nueve apartados y ocupa una cuarta parte del primer volumen (84 páginas). En ella, la especialista sanjuanina, además de ofrecer una presentación general del *Cto*, busca examinarlo y situarlo en el conjunto del pensamiento del *Adamantius* sirviéndose de una abundante bibliografía secundaria que nos pone al corriente del estado actual de los estudios origenistas. Algo semejante podemos decir respecto de las notas de crítica textual o de comentario doctrinal que acompañan a la traducción y que, junto con las de reenvío al texto bíblico, suman 1597 en el primer volumen y 2750 en el segundo. Aunque, por momentos, puedan parecer reiterativas (ver p. ej., vol. 1, p. 113, n. 77; pp. 117-118, n. 100; p. 128, n. 145; p. 152 n. 253 junto con p. 242, n. 211), demasiado largas (p. ej., ib., pp. 131-133, n. 158; pp. 209-210, n. 84, pp. 279-281, n. 13) o incluso innecesarias (p. ej., ib., p. 266, n. 6; vol. 2, p. 105, n. 423; p. 135, n. 88; p. 268, n. 180), manifiestan sin lugar a dudas un encomiable esfuerzo por poner a disposición de lectores no eruditos, pero cultivados, contenidos y referencias que pueden ser de gran ayuda para

comprender mejor los pasajes más relevantes y complejos de la obra, y para promover una ulterior investigación de las enseñanzas de su autor. En este mismo sentido, consideramos que es un instrumento de gran valor para una lectura más analítica y comprensiva del *CIO*, la presentación sumaria de sus contenidos temáticos al inicio de cada volumen. Ciner sigue la división de la obra en capítulos y fragmentos propuesta por Blanc, pero ha simplificado su estructuración en títulos y subtítulos (vol. 1, pp. 94-95). La opción nos parece acertada, aunque creemos conveniente tener a la vista los títulos en francés y estar atentos a la correspondencia de los títulos en español con los contenidos que, muy ocasionalmente, puede no ser tan exacta. Ver, por ejemplo, el título “Los ‘bienes’ del Hijo de Dios” (vol. 1, p. 82) que se refiere a la multitud de bienes con los que Jesús se identifica (ib., p. 119), o el título “La misión del Padre...” (vol. 2, p. 21) en referencia a “la obra del Padre” (ib., p. 401).

Emulando a su patrono intelectual, Ciner parece haber confeccionado su propia “hexapla” para lograr una traducción al español más exacta, interpretando el texto original con la ayuda de las traducciones más importantes en lenguas vernáculas. No podemos menos que agradecer este esfuerzo de años que permitirá a un amplio público de lengua española tener un acceso más fidedigno a lo que nos ha quedado del primer comentario cristiano del Evangelio de Juan. Las opciones de traducción nos han parecido, por lo general, muy pertinentes y bien fundamentadas en las notas. Algunos ejemplos bastarán para ponerlo de manifiesto, en especial, si tenemos a la vista la traducción de Blanc. Ciner emplea el término “Logos” en vez de “Verbo” para traducir el vocablo griego λόγος (vol. 1, p. 101 y n. 11); prefiere “anagógico” a “espiritual” al

momento de traducir ἀναγωγήν, o la expresión “intelecto místico” a otras como “sentido místico” o “sentido espiritual” cuando traduce μυστικοῦ νοῦ (ib. 1, p. 102 y n. 13; p. 126 y n. 138); emplea “participar” en vez de “traducir”, para traducir μεταβαλεῖν (ib., p. 115 y n. 86), “crear” en vez de “producir”, para traducir κτίσας (ib., p. 140 y n. 188) y “compenetrado” en vez de “unido” para traducir ἀνακέκπταται (ib., p. 159 y n. 291); traduce ἐπίνοια por “noción” o “aspecto” (ib., p. 117 y n. 100) y προηγουμένην por “primordial”, indicando este último adjetivo un estado precedente y superior (ib., p. 155 y n. 268; ver vol. 2, p. 330 y n. 247). La traducción de λογικοῦς por “seres dotados de logos” nos parece correcta siempre que el término “logos” no sea escrito como nombre propio (vol. 1, p. 122 y n. 123), al igual que la expresión “dispensa a todos de Logos” (ib., p. 168). En fin, consideramos que la traducción común “se hizo” de ἐγένετο en Jn 1,14 es mejor que la traducción “llegó a ser”, propuesta por Ciner (ver vol. 1, p. 136 y n. 173; pp. 179-180. 259-260), para evitar la idea, ajena al pensamiento de Orígenes, de un proceso o devenir en el mismo Logos divino en razón de la encarnación.

En el segundo apartado de la introducción, al momento de referirse al método de investigación empleado para la traducción, Ciner ofrece una de las claves mayores de su comprensión del conjunto del pensamiento de Orígenes. Suscribiendo a una corriente bastante extendida de investigación de la literatura cristiana de los primeros siglos, considera que el cristianismo primitivo, debido a la diversidad de interpretaciones de acontecimientos y nociones teológicas, era una realidad múltiple y pluriforme (vol. 1, pp. 17-18). A partir de este postulado fundamental, dicha corriente, representada por autores como Antonio

Piñero y Gerard P. Luttikhuisen, tiende a situar a los protoortodoxos en un mismo plano con los judeocristianos e, incluso, con los gnósticos. De ahí que nuestra autora afirme sin tapujos que el Evangelio de Juan hizo posible dos exégesis tan diferentes como las de Orígenes y Heracleón, por lo que una sería tan coherente y legítimamente científica como la otra (ib., p. 58). Más allá de la problematicidad de esta opinión y del criterio hermenéutico que la guía, consideramos que es muy acertado poner de relieve la importancia de la exégesis del autor valentiniano para comprender mejor la obra que nos ocupa. De hecho, Ciner dedica al estudio de los fragmentos de Heracleón en el *CIO* el quinto apartado de su introducción, que es, en nuestra opinión, uno de los más logrados. Como Eugenio Corsini, al que sigue de cerca en su exposición, sostiene que Heracleón habría escrito, más que un comentario a todo el evangelio, anotaciones o cometarios puntuales sobre algunos textos claves. Añade, además, en favor de esta hipótesis, un argumento propio al señalar que desde el libro XXVII —creemos que se refiere, en realidad, al libro XXVIII—, no hay más citas directas del autor gnóstico (ib., p. 47). Si esta hipótesis es cierta, estrictamente hablando, deberíamos a Orígenes el primer comentario conocido al Evangelio de Juan. Por otra parte, así como no se puede prescindir, en la lectura del *CIO*, del debate exegético que el Alejandrino establece con Heracleón, tampoco se debería obviar una explicación de la exégesis alegórica de uno y otro, que suele ser tan lejana a la mentalidad contemporánea, incluso en los ámbitos de formación teológica. Siendo esta obra un comentario bíblico y siendo su autor el gran teórico de la exégesis espiritual, consideramos que esta temática, estudiada extensa y profundamente por autores como Henri de Lubac o Henri

Crouzel, merecía un desarrollo particular en la introducción.

Otra clave fundamental para comprender cómo interpreta Ciner el pensamiento origeniano es lo que designa con la expresión “paradigma de la relacionalidad”. La temática correspondiente a esta novedosa expresión es desarrollada en los dos últimos apartados de la sexta sección de la introducción (vol. 1, pp. 72-81). Según la autora, Orígenes piensa, escribe y vive desde dicho paradigma, por lo que el mismo permitiría comprender adecuadamente el conjunto de su pensamiento y contextualizar sus posiciones más controvertidas. Aunque ella no se detiene en la determinación precisa de su significado, podríamos decir que se refiere fundamentalmente al patrón o estructura conceptual que expresa la relación, vínculo o comunicación entre las dimensiones de lo temporal y lo eterno, de la materia y el espíritu. Por esta razón, tendría un sentido antignóstico, ya que erradicaría toda idea de caída pleromática y, consecuentemente, todo acosmismo y dualismo (ib., p. 74). El vínculo comportado por el paradigma aludido se puede observar de modo especial en las consideraciones de antropología origeniana que Ciner ofrece a continuación (ib., pp. 75-77). La maldad que hay en el hombre no proviene de la materia —lo que comportaría una desconexión entre tiempo y eternidad—, sino de la intención de su voluntad, por la que la materia puede no relacionarse correctamente con el espíritu. Por el mal uso de su libre albedrío, el alma pierde de vista su destino final, que es reencontrar de manera plenificada su calidad de *vouç*, en la apocatástasis. En cambio, por el progreso espiritual el alma recupera y descubre la presencia de la eternidad del principio, por lo que resulta ser el lugar privilegiado del encuentro entre la eternidad y el tiempo.

Este encuentro se produce por la activación del nivel superior del alma (νοῦς), que le permite contemplar la presencia de lo divino y “recuperar su divinidad esencial como νοῒς” (ib., pp. 75-77). Entendemos que la autora se refiere aquí, en realidad, al espíritu (πνεῦμα), que es el elemento divino en el hombre —mejor que “divinidad esencial”— según Orígenes (vol. 2, p. 485 y nota 257; vol. 1, p. 41).

Ciner postula que el paradigma de la relacionalidad se explica, en última instancia, desde el supuesto de la presencia de Dios Padre y de su Hijo, manifestada a través de las nociones (ἐπίνοιαι) más antiguas del Hijo, la Sabiduría y el Logos. Estas *epinoias* establecerían el puente de comunicabilidad —relación o vínculo— entre todas las dimensiones de lo real y serían los hilos invisibles que organizan los temas del *Clo*. Por esta razón, distanciándose de la opinión de Crouzel, la autora sostiene que es preciso reconocer en el pensamiento teológico de Orígenes, más allá de su metodología “gimnástica” o exploratoria, un núcleo sistemático firme y preciso que incluiría las doctrinas de las *epinoias*, de la preexistencia, de la apocatástasis y de la divinización de los seres dotados de logos. A la demostración de la continuidad de la enseñanza de Orígenes sobre estas doctrinas, consagra la cuarta sección de su introducción (vol. 1, pp. 34-46). Por lo que respecta a la doctrina de la preexistencia, Ciner había dicho, en el segundo apartado de dicha sección (ib. p. 37), que no sería simplemente “la hipótesis preferida” de Orígenes (Crouzel), sino un supuesto fundamental de su sistema, sin el cual se derrumbaría por completo toda la belleza y profundidad de sus posteriores desarrollos. Podemos estar de acuerdo en que esta doctrina es un presupuesto importante para comprender la teología especulativa del

Alejandrino. Conviene aclarar, con todo, que la historia de la recepción de sus escritos en la teología posterior ofrece una clara señal de las múltiples y variadas riquezas de contenidos que podemos extraer de su enseñanza, en particular por lo que respecta a su exégesis bíblica, sin necesidad de sostener o presuponer la doctrina en cuestión. En el mismo apartado, apoyándose en un peculiar análisis etimológico del término “preexistencia”, Ciner afirma que las condenas del concilio de Constantinopla del año 553 “se hicieron desde un paradigma teológico y filosófico que impidió comprender la relación existente entre tiempo y eternidad, entre principio y fin, entre gracia y libre albedrío” (ib., p. 39). Lamentablemente no indica cómo el paradigma de la relacionalidad, al que ciertamente alude, puede explicar que la tesis origeniana sobre la existencia de la beatitud originaria de las creaturas racionales y de su primera caída —aun suponiendo que esta última no comporte la pérdida de la relación entre eternidad y tiempo— se integra armónicamente a la enseñanza común de la Iglesia, al menos desde el siglo VI. Probablemente esta explicación dependa, en último análisis, de su postulado más general referido a la pluriformidad del cristianismo primitivo.

Un presupuesto insoslayable para la lectura analítica del *CIO* es el estudio de la influencia del platonismo, el platonismo medio y el neoplatonismo sobre el pensamiento de Orígenes. Ciner se ocupa brevemente de esta temática en el segundo apartado de la sexta sección de su introducción, centrándose exclusivamente sobre la cuestión del neoplatonismo por considerarla la más debatida (ib., pp. 67-71). Expone la opinión de Giuseppe Girgenti, en su presentación de la segunda traducción de la obra al italiano, según la cual el Alejandrino interpretaría el Cuarto

Evangelio íntegramente a la luz de la tradición platónica, determinando una confluencia del neoplatonismo y de la filosofía tardoantigua del paleocristianismo. Esta interpretación se inscribe en una tradición de siglos, testimoniada por autores como Étienne Gilson y Hans Küng, para la que el pensamiento de Orígenes habría quedado preso en categorías filosóficas extrañas al mensaje cristiano. La opinión de la autora, situada en el polo opuesto, puede ser reducida a las cuatro sentencias que formulamos a continuación. El neoplatonismo de Orígenes remite a la enseñanza de Ammonio Saccas y, aunque es anterior al de Plotino, presenta coincidencias de vocabulario y de conceptos con el mismo. Esta constatación no significa que Orígenes haya organizado el *Clo* en base a una estructura esencialmente neoplatónica. Por el contrario, el núcleo esencial de su obra debe centrarse en la lectura del texto bíblico. Más aún, estaríamos ante un teólogo que distingue con total claridad los supuestos propios del cristianismo de las estructuras que le son ajenas, entre las que se encuentra el neoplatonismo. Esta última afirmación parece responder al postulado del paradigma de la relacionalidad y, de modo más amplio, al presupuesto de la pluriformidad del cristianismo primitivo. La sentencia precedente se correspondería con los resultados de la investigación de autores como Henri Crouzel, Marguerite Harl y Manlio Simonetti. En este sentido, Ciner expone sucintamente dos temáticas determinantes de la teología de Orígenes, a saber, la originalidad de Logos joánico y la *kenosis* comportada en su encarnación.

No cabe duda que la gran labor de traducción, investigación y acercamiento pedagógico llevada a cabo por la Dra. Patricia A. Ciner tendrá frutos copiosos, ya que permite el encuentro de un vasto número de lectores de

lengua española con la obra maestra de “una de las personalidades determinantes para todo el desarrollo del pensamiento cristiano” (Benedicto XVI). Las observaciones que hemos planteado a lo largo de esta recensión responden, más que al afán del especialista minucioso por poner de manifiesto su competencia, a la avidez del discípulo aplicado que intenta obtener el mayor provecho posible de la sabiduría de su maestro. En todo caso, esperamos que las mismas contribuyan a un debate abierto, humilde y honesto, y a una investigación más pormenorizada de este escrito de Orígenes que nos sitúa en el centro mismo de su doctrina y de su vida, el misterio del Logos que estaba en el principio junto a Dios y que se hizo carne poniendo su morada entre nosotros (Jn 1, 1-18).

DR. FR. GUILLERMO F. A. JUÁREZ, O.P.

Universidad del Norte “Santo Tomás de Aquino”