

Fonts i formes del pensament origenià

Josep Rius Camps*

ABSTRACT (*Sources and forms of the Origenian thought*)

Origen was well trained in greek philosophy and remained attached to it even after setting aside its teaching. At this point a distinction must be drawn between the «indoeuropean» trend of platonism and the «semitic» character of the Stoa, the latter being better suited for the moulding of biblical concepts into greek ideas. Nevertheless, the Bible remained the main source of origenian thinking. The paper deals with the examination of *Peri Archon*, the first systematic attempt to give an answer to the main human problems. In the literary composition of P.A. three cycles must be distinguished. The second cycle of the latin edition corresponds to the first chronological redaction, intended as a dogmatic exposition of anti-marcionite character. The first latin cycle consists of a second approach to the items, showing a more philosophical trend and an anti-valentinian purpose. Its most outstanding theme is the incorporeity of God and of the rational beings. The third cycle is a recapitulation. Origen felt that the semitico-stoic slant of the theologians before him (f. ex., the *probale* of the gnostics) indulged into a rather corporalistic understanding of divinity. The paper concludes that, conspicuous loans from Plato notwithstanding, the thought of Origen is not essentially platonic but biblical.

El títol *Fonts i formes del pensament origenià* m'ha estat suggerit per l'organització de les VI Jornades de Filosofia. En principi podria semblar massa ambiciós, atesa la gran personalitat d'Orígenes i la complexitat del període pre-nicè que enllaça, d'una banda, amb el món del

* El doctor Josep Rius Camps ha estudiat teologia i orientalista a Roma i a Münster. És professor a la Facultat de Teologia de Barcelona i director de la *Revista Catalana de Teologia*. Principals publicacions: *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes* (1970); *The four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr* (1980); *El camino de Pablo a la misión de los paganos* (1984).

Nou Testament i que, d'altra banda, s'estronca literalment en el Concili de Nicea. He cregut, però, que era oportú de cenyir-m'hi, ja que em donava ocasió de repensar i de precisar una sèrie de qüestions que m'havia formulat a propòsit dels meus primers estudis consagrats a Orígenes i que m'he anat plantejant a mesura que retrocedia en el temps fins a desembocar precisament en la doble obra de sant Lluç (Evangeli i Fets), un dels escriptors neotestamentaris que s'ha hagut d'encarar de forma més contundent amb el fenomen del docetisme i que més tard serà conegut com el gnosticisme.

Quan parlem aquí de *fonts*, no ho entenem en el sentit estricte de fonts escrites, de les quals Orígenes s'hauria servit o en les quals s'hauria inspirat en la seva copiosa producció literària. Ens referim, en canvi, a les deus on l'Alexandri ha anat a pouar, conscientment o inconscient, i, per contrast, a aquells pressupòsits filosòfics enfront dels quals el pensament d'Orígenes reacciona i s'afirma amb una originalitat sense precedents.

Per ordre d'influència en la formació del seu pensament, s'han d'esmentar, en primer lloc, les fonts filosòfiques en les quals va ser iniciat en la seva joventut: «Essent molts entre els grecs i els bàrbars els qui prometien la veritat, nosaltres vam deixar de cercar-la prop de tots aquells que l'afirmaven a partir de falses teories, després que creguérem que el Messies és el Fill de Déu i un cop convençuts que és d'ell de qui l'hem d'aprendre»¹.

Segons paraules de Porfiri, transmeses per Eusebi², «Orígenes, que era un grec, educat en les doctrines gregues, anà a la deriva fins a topar amb la temeritat pròpia dels bàrbars. Deixant-s'hi portar, es corrompé tant ell com el seu domini de les doctrines (gregues). Pel que fa a la seva vida, vivia com un cristià i com un sense llei; en canvi, pel que fa a les seves teories sobre les realitats (terrenes) i la divinitat, pensava com un grec i introduïa subrepticiament les (ensenyances) dels grecs dins els mites estrangers. En efecte, llegia contínuament Plató i freqüentava les obres de Numeni i de Croni, d'Apolòfanos, de Longinus i de Moderat, de Nicòmac i dels autors més conspicus entre els pitagòrics; igualment se servia dels llibres de l'estoic Queremó i de Cornut, prop dels quals conegué la interpretació al·legòrica dels misteris grecs i l'acomodà a les Escripures jueves».

En un moment determinat de la seva vida, quan tot just complia divuit anys (any 206), Orígenes es féu càrrec de l'escola catequètica d'Alexandria³. El seu pare havia mort màrtir l'any 203. En augmentar

¹ *PA Praef. 2.*

² *HE VI 19, 7-8.*

³ *HE VI 3,3.*

considerablement el nombre dels deixebles, deixa de banda l'ensenyament de la gramàtica que duia a terme privadament per tal de guanyar-se la vida i es dedica de ple a l'ensenyament catequètic. A fi d'assolir una certa autonomia, es ven «totes les obres que tenia de literatura antiga, per les quals s'havia interessat amb tant d'amor», a canvi d'un petit sou diari que li permetés de viure ⁴.

A mesura que s'endinsa en el coneixement de les Escriptures, s'afebleix la seva passió per les obres dels filòsofs clàssics. El respecte que els té, però, no el perdrà mai. Al contrari, com es desprèn de la carta adreçada al seu deixeble Gregori (el qual Eusebi identifica amb Gregori el Taumaturg) ⁵: «Els teus dots naturals poden fer de tu un perfecte jurista romà i un filòsof grec d'una de les escoles més prestigioses, però jo voldria que tu et proposessis com a finalitat de fer revertir tota la potència dels teus dots en el cristianisme i voldria que per això aprenguessis de la filosofia dels grecs allò que et pot servir de cultura general o d'ensenyament preparatori amb vista al cristianisme, i que manllevis a la geometria i a l'astronomia els coneixements que et seran útils per a la interpretació de les Sagrades Escriptures» ⁶. Ho confirma el *Discurs d'agraïment* que li adreça Teodor (identificat per Eusebi amb Gregori el Taumaturg): «Invitava a filosofar tot recollint tots els escrits que existeixen dels ancians, filòsofs i poetes, en la mesura del possible, sense refusar ni excloure'n res –puix, deia, no se'n pot fer encara cap judici– a excepció de tot allò que ve dels ateus, els quals, ensems que se separen de les idees comunes als homes, neguen Déu i la Providència. Aquests, és convenient que ni tan sols es llegeixin, no fos cas que es contaminés la nostra ànima, encara que només fos per atzar... Pel que fa a totes les altres obres, ens deia que les llegíssim i les freqüentéssim, sense preferir ni una sola família ni una sola doctrina dels filòsofs i sense excloure'n ni una tan sols, fos grega o bàrbara, sinó d'escoltar-les totes» ⁷.

Orígenes és deutor del platonisme mitjà, en el qual conflueixen categories provinents de Plató i de la *Stoa*. Aristòtil és considerat per tots els pares com un ateu. La seva influència en el pensament d'Orígenes serà mínima, i es reduirà al manlleu de determinades expressions i distincions, com ara potència i acte, substancial i accidental. Plató, en canvi, és l'autor preferit d'Orígenes, principalment quan discorre com a teòleg; de la *Stoa*, se'n serveix sobretot pel que fa al mètode al·legòric, quan intenta d'harmonitzar les dades escripturístiques en un sistema coherent.

⁴ HE VI 3,9.

⁵ Pierre NAUTIN, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, París 1977, pp. 81-86.

⁶ *Carta a Gregori I* 6-14.

⁷ *Discurs XIII* 151-153 (Sch 148).

Hi ha un fet, però, sovint oblidat, i sobre el qual tindrem ocasió de tornar, i és que mentre la *forma mentis* de Plató i dels autors que constituïran la seva escola és grega per totes bandes, d'origen indoeuropeu, la dels autors que s'apleguen entorn de la *Stoa* és grega només de llengua, parlada i escrita, però d'origen semita. Essent així que el bressol del llenguatge bíblic és el mateix que el de la *Stoa*, no tindrà res d'estrany que l'Escola del Pòrtic, pel seu veïnatge ètnic i cultural, sigui la més apropiada per expressar en llenguatge conceptual el missatge de la revelació. De fet, la literatura sapiencial està profundament impregnada de filosofemes estoics. Els primers teòlegs especulatius, que intentaran reduir a un sistema coherent les principals dades del cristianisme, els gnòstics, tot i inspirar-se sovint en el platonisme, bastiran llur sistema sobre categories estoiques⁸.

El primer contacte d'Orígenes amb els heretges, és a dir, amb teòlegs que per raons diverses s'han apartat de la gran Església, el té ocasionalment arran del martiri del seu pare, quan per decret imperial foren confiscats tots els béns de la seva família, i quedà en la indigència més absoluta. Providencialment, una senyora riquíssima, que havia adoptat ja un tal Pau, originari d'Antioquia i molt conegut a Alexandria, se'n féu càrrec, essent encara molt jove. ¿Fou aquest el seu primer contacte amb la gnosi? És difícil de dir, ja que no sabem què professava aquell heretge. La seva provenença d'Antioquia i la seva presència a Alexandria semblen avalar la hipòtesi d'un heretge gnòstic. De fet, la lluita d'Orígenes contra la gnosi serà una de les constants dels seus escrits.

Però seran els llibres de les Escripures, tant jueves com cristianes, els que a la llarga influïran més fortament en el seu pensament. Com a home d'Església, dotat d'una profunda experiència cristiana, i sobretot com a teòleg preocupat pel sentit de l'existència humana i de la creació i pel pla de Déu sobre la història, intentarà d'harmonitzar la seva fe amb la cultura pagana. Com a bon platònic, destil·larà de l'Escriptura el sentit pregonat amagat sota la lletra de la història o del relat; la *Stoa* li proporcionarà els atuell, per tal d'extreure'n el sentit al·legòric. Es pot ben dir que tota la seva vida serà consagrada a aquesta tasca.

Segons es desprèn dels seus comentaris exegetics i més encara del gènere homilèctic, la mentalitat de la majoria de creients era molt simple i antropomòrfica. D'una interpretació literal de l'Escriptura es derivaven problemes insolubles, fins al punt que alguns creients més instruits, i que havien experimentat personalment l'acció salvadora de l'Esperit, rebutjaren en pes els escrits jueus com a producte d'un Déu sever i justicier, en contrast amb la bondat del Pare de Jesucrist. No és gens estrany que els primers grans teòlegs s'anomenessin «gnòstics», pel

⁸ Vegeu Eleuterio ELORDUY, *El Estoicismo*, Madrid 1972, t. I, pp. 25-32 i 37-42.

fet d'haver tingut accés a una experiència inefable que els donava consciència de la seva pertinença a un món superior en qualitat de fills de Déu. Marció havia sistematitzat llurs especulacions i les havia afermades amb la fixació d'un cànon propi de dimensions molt més reduïdes. Orígenes acceptarà aquest repte i intentarà desxifrar el misatge que s'oculta sota la lletra.

En menor grau Orígenes ha rebut la influència d'autors cristians contemporanis o predecessors seus: Filó, Climent i sobretot l'Hebreu, el mestre que, després del seu pare⁹, ha exercit una influència més profunda en la seva persona. Es tracta d'un jueu palestí, fill d'un rabí, que havia emigrat a Egipte després de la seva conversió al cristianisme. Aquest personatge tingué un paper decisiu en la «conversió» d'Orígenes a la veritable filosofia després dels seus anys de flirteig amb la filosofia grega.

Pel que fa a les «formes» del pensament origenià, em cenyiré al Peri Archon com a primer intent de resposta sistemàtica, en el si de la gran Església, a les qüestions fonamentals que afecten l'home. Tot i tractar-se d'una obra de joventut, el PA reflecteix precisament el conflicte que ha tingut lloc en Orígenes entre la formulació de la seva fe cristiana i les grans sistematitzacions gnòstiques considerades en la seva època ja com a herètiques. No hi ha unanimitat entre els autors pel que fa a la finalitat i al pla del Peri Archon. La divisió en quatre llibres és deguda purament a condicionaments editorials. Segons Basilius Steidle¹⁰, el PA tracta en tres desenvolupaments successius la mateixa temàtica: la trilogia Déu –creatura racional– món. Serien tres estadis d'un curs professat per Orígenes a Alexandria. Manlio Simonetti¹¹ formula una sèrie de reserves sobre la tesi de Steidle. El primer cicle respondria més aviat a l'obra d'un filòsof, mentre que el segon correspondria a un home d'Església; el tercer cicle, molt breu, més que una *recapitulatio* seria una *retractatio*. Marguerite Harl¹² penetra més en l'estructura del llibre i permet d'organitzar els tractats de manera harmoniosa. La primera sèrie correspondria a la «física» dels grecs; la segona seguiria de prop la fe de l'Església, tot defensant-la de l'heretgia; la recapitulació final tindria el mateix pla que el primer cicle, si bé invertint l'ordre del segon i tercer «principis».

⁹ NAUTIN, *Origène* 347, 417.

¹⁰ *Neue Untersuchungen zu Origenes' Περὶ Ἀρχῶν*, dins ZNW 40 (1941) 236-243.

¹¹ *Osservazioni sulla struttura del De Principiis di Origene*, dins Riv. di Fil. Class. NS 40 (1962) 370-381.

¹² «Structure et cohérence du Peri Archôn», *ORIGENIANA. Premier colloque international des études origéniennes (Montserrat, 18-21 setembre 1973)*. Henri CROUZEL –Genaro LOMIENTO– Josep RIUS CAMPS (ed.), Bari 1975, pp. 11-32.

En un article publicat l'any 1973¹³, havia suggerit com a hipòtesi de treball que els dos primers cicles havien estat redactats independentment i que el segon cicle era anterior al primer. En el moment de refundre ambdós cicles en una mateixa obra, Orígenes hauria modificat el prefaci que encapçalava el segon cicle; introduint-hi els motius que havia desenvolupat posteriorment en el primer, hauria col·locat en primer lloc el cicle que obeïa a una metodologia més filosòfica, seguit del segon, de caire més teològic, i hauria coronat l'obra amb una recapitulació de metodologia molt semblant a la del primer.

En examinar més de prop el text del *Peri Archon* en ocasió de la present conferència m'he adonat que la hipòtesi era ben formulada, però que s'havia de completar, tant pel que fa als estrats que componen l'obra actual com pel que fa sobretot als motius que induïren Orígenes a redactar-la en forma de tres cicles.

1. El Prefaci del *Peri Archon*

D'una primera lectura del Prefaci d'Orígenes salta als ulls que el tema de la *incorporeïtat*, tant per la seva amplària (35 línies sobre un total de 138, corresponents a l'enumeració d'onze articles) com per la seva formulació a manera de *questio disputata*, no s'adiu ni amb l'enunciat que encapçala l'enumeració dels articles de la fe («Pel que fa, en detall, a les veritats que han estat transmeses de forma manifesta per la predicació apostòlica, que són les següents») ¹⁴ ni —pel que fa a la primera part on es presenta el tema ¹⁵ —amb el gènere propi d'un «enunciat» (noteu la insistència en frases com «el terme ἀσωμάτου —és a dir, incorpori— és inusitat i desconegut no solament en molts altres autors, sinó fins i tot en les nostres Escriptures», «d'opuscle conegut com a *Doctrina de Pere* (...) no és dels que han estat rebuts per l'Església», «aquest escrit no és de Pere ni de cap altre escriptor inspirat per l'Esperit de Déu») ¹⁶.

Pel que fa a la segona part, en canvi, on es puntualitza a propòsit de l'estat corpori o incorpori de Déu que «això no està clarament indicat en la nostra predicació» ¹⁷, concorda amb la sèrie d'articles no manifestament definits: «En allò que li concerneix no es discerneix ja de forma

¹³ «La suerte final de la naturaleza corpórea según el *Peri Archôn* de Orígenes» *Vetera Christianorum* 10 (1973) 291-304.

¹⁴ *PA Praef.* 4a.

¹⁵ Des de *Praef.* 8b: «El terme ἀσωμάτου, és a dir incorpori», fins a *Praef.* 9: «Cercarem tanmateix si el que els filòsofs grecs anomenen ἀσωμάτος, és a dir incorpori, es troba sota un altre nom en les divines Escriptures».

¹⁶ *Praef.* 8.

¹⁷ *Praef.* 9b.

manifesta»¹⁸, a propòsit de la naturalesa de l'Esperit Sant, «no es distingeix suficientment en la predicació eclesiàstica»¹⁹, a propòsit de l'origen de l'ànima «no s'ha exposat amb suficient claredat»²⁰, pel que fa a la naturalesa del diable i dels seus àngels, «a la majoria ja no els consta de forma clara: ja que no s'ha dit res d'evident sobre aquest subjecte en la predicació eclesiàstica»²¹, en el que concerneix a l'inici i a la fi del món, «no es distingeix suficientment i de forma manifesta»²², pel que fa a la naturalesa dels àngels de Déu, i «no s'ha transmès amb claredat»²³, a propòsit de si el sol, la lluna i les estrelles són éssers animats o no.

Ara bé, si tenim en compte les següents anomalies o constatacions fàcilment comprovables:

- a) Que la *digressió sobre el tema de la incorporeïtat*, que es troba en el Prefaci al *terme* de l'enunciació dels tractats que constitueixen el canemàs del Segon Cicle, serveix per introduir un tema nou, tema que en la segona part de la digressió serà plantejat a propòsit dels dos primers principis de la trilogia Déu – naturalesa racional – món: «S'ha d'indagar igualment com s'ha de comprendre Déu mateix, si és corpori i posseeix una certa forma externa d'acord amb aquest estat, o si és d'una altra naturalesa, diversa dels cossos... Les mateixes qüestions s'han de posar a propòsit de Crist i de l'Esperit Sant. Aquesta indagació s'ha d'estendre a totes les ànimes i a tota la naturalesa racional»²⁴.
- b) Que la temàtica d'aquesta trilogia, considerada des del punt de vista del dilema corporeïtat/incorporeïtat, serà àmpliament desenrotllada en l'actual Primer Cicle i represa en la Recapitulació final, anomenada també Tercer Cicle. Aquesta, més que una *recapitulatio* o ἀνακεφαλαίωσις, és una *retractatio* o reconsideració dels tres principis ja tractats.
- c) Que el tema de la primera part de la digressió es presenta precisament, amb un llenguatge similar, al *terme* del tractat sobre la inspiració de les Escripures, considerat per Orígenes com un apèndix indispensable a la trilogia desenvolupada en el Segon Cicle. Ve immediatament *després de la doxologia* amb què finalitzava primitivament aquest tractat i amb ella el Segon Cicle: «Per consegüent és

¹⁸ Praef. 4c.

¹⁹ Praef. 5c.

²⁰ Praef. 6.

²¹ Praef. 7.

²² Praef. 10a.

²³ Praef. 10b.

²⁴ Praef. 9.

desitjable que cada u en la mesura de les seves forces sempre “s’estengui cap a allò que té al davant, oblidant-se d’allò que té al darrera” (*Fil* 3,13), «sigui cap a obres millors, sigui cap a un sentit i una comprensió més pura, per mitjà de Jesucrist, Salvador nostre, a qui sigui donada la glòria pels segles dels segles»²⁵. El mateix Orígenes ho considera una *digressió*: «Tot això ho hem dit breument, a manera de digressió (*per excessum quemdam*), empesos per la continuació lògica del desenvolupament²⁶.»

- d) Finalment, que els *dos últims articles* discutibles –a propòsit dels àngels, d’una banda, i del sol, de la lluna i de les estrelles, de l’altra– que vénen immediatament després d’aquesta digressió i que clouen el Prefaci, no es troben en el lloc que els pertocaria (després de l’article corresponent al diable i als seus àngels), d’acord amb la trilogia esmentada.

Si tenim en compte les comprovacions anteriors, no serà difícil de reconstruir, a grans trets, les diverses etapes que transcorregueren fins a la redacció final del Peri Archon.

2. El cicle dogmàtic del Peri Archon (Segon Cicle)

Tots els indicis inclinen a pensar que Orígenes es proposà de primer antuvi de contraposar als falsos principis propugnats pel marcionisme, avalats per un cànon arbitrari en què només es retenia una part dels escrits del Nou Testament i es refusava en pes tot l’Antic Testament, els principis certs i manifestos de la predicació de l’Església, emparant-los amb un tractat sobre la inspiració de totes les Sagrades Escripures (Tractat d’inspiració) i sobre la forma com han de ser interpretades (Tractat d’hermenèutica).

Com ell mateix indica en el Prefaci, vol fixar primer i desenvolupar després aquella «veritat que no discorda en res de la tradició eclesiàstica i apostòlica»²⁷ contra les múltiples i discordants opinions dels heretges gnòstics. De fet, com hem comprovat en l’article sobre *Orígenes y Marción. Caràcter preferentement antimarcionista del Prefacio y*

²⁵ IV 3,14 (26). Henri CROUZEL-Manlio SIMONETTI, *Origène. Traité des Principes*, París 1978-1984, IV 233, n. 91, han entrevist el problema, però no li han donat més importància: «Cette doxologie qui n’achève pas un traité pose un problème: à moins que IV 3,15 soit à considérer comme un ajout, mais il correspond dans le plan général à la discussion sur ἀσώματων qui clôt la préface du livre I.» Si no haguessin minimitzat l’abast de les tres doxologies, s’haurien adonat de l’estratificació successiva dels materials aportats pel mateix Orígenes a mesura que prenia consciència de la importància del dilema *corporeïtat/incorporeïtat* de Déu i, per analogia, dels éssers racionals.

²⁶ IV 3,14 (27b).

²⁷ *Praef.* 2.

del Segundo Ciclo del Peri Archón²⁸, tot el Segon Cicle actual és de caràcter prevalentment antimarcionita.

Dels continguts d'aquest Cicle es desprèn que Orígenes ha estat el primer que ha abordat de forma sistemàtica²⁹ una refutació del marcionisme, ensems que desenvolupava els principis fonamentals de la fe cristiana. En aquesta primera tractació cíclica (primera, no en el sentit que en tingués prevista una segona, sinó en el de pioner en el camp de la teologia sistemàtica) els ha abordat «teològicament», defensant la unitat de Déu i de l'economia de la salvació que havia dut a terme el seu Fill Unigènit contra la duplicitat de déus (el Déu just o demiürg i el Deu bo o Pare de Jesucrist) propugnada pels gnòstics heretges amb la consegüent distinció de tres classes d'éssers intel·ligents de diversa naturalesa (els Espirituals, els Psíquics o racionals i els Hílics o materialistes). El mètode emprat per a aquesta refutació dels falsos principis, emparats per Marcíó en un cànnon mutilat de l'Escriptura, ha consistit en la fixació del considerat per Orígenes com «el cànnon de l'església celest de Jesucrist que ens han transmès els apòstols»³⁰ i en l'exposició detallada de les principals veritats de la fe que s'hi contenen.

A manera de Prefaci, ha enumerat els *articles de la fe* que es troben de forma manifesta en la tradició apostòlica. Al terme de l'exposició dels *tres principis* fonamentals (Déu, la creatura racional i el món) ha redactat, en forma d'Apèndix, un tractat *De inspiratione* i un d'*Heremèutica*.

El cicle dogmàtic constava d'onze tractats (tres sobre Déu, set sobre la creatura racional i un sobre el món) i d'un Apèndix sobre la inspiració de l'Escriptura i sobre el mètode hermenèutic a seguir. Tant la part central com els dos tractats de l'Apèndix es cloïen amb sengles *doxologies*: III 5, 8, al final del tractat sobre el món i abans del tractat περὶ τέλους afegit posteriorment³¹, IV 1, 7, al terme del Tractat sobre la inspiració de les Escriptures, i IV 3, 14 [26], al terme del Tractat sobre el mètode hermenèutic i abans de la digressió sobre l'apel·lació «incorpori»³².

²⁸ ORIGENIANA 297-312.

²⁹ Això no vol dir que Orígenes sigui un teòleg sistemàtic en el sentit estricte del terme, és a dir, que tingui un sistema clos i definit, amb la simetria consegüent: cf. l'apèndix d'Henri CROUZEL, *Origène et la Philosophie*, París 1962, intitulat «Origène est-il un systématique?» (pp. 179-215).

³⁰ IV 2,2 (9).

³¹ Cf. *La suerte final* 298-300.

³² CROUZEL-SIMONETTI, *Traité de Principes* IV 118, n.49, no han entès bé el que jo insinuava en l'article sobre *La suerte final de la naturaleza corporea*: «A propos de la doxologie qui termine *P Arch.* III 5, J. RIUS CAMPS, "La suerte final...", p. 292, y voit le signe que la seconde série de traités s'arrêtait ici, le reste, III 6 et IV 1-3, étant un appendice». La primera doxologia (III 5,8) tancava el primitiu *Cicle dogmàtic antimar-*

El *Prefaci* contenia originàriament només les «veritats que han estat transmeses de forma manifesta per la predicació apostòlica», a saber, els dotze primers articles que es troben encara actualment abans de la digressió sobre l'apel·lació «incorpori» i dels dos últims articles sobre els àngels i els astres. A l'enunciat d'aquests dotze articles corresponen en el mateix ordre els dotze tractats que constitueixen l'actual Segon Cicle.

La tractació de les principals veritats de la fe cristiana enumerades en la primera part del *Prefaci* –sobre Déu³³, sobre l'ànima racional³⁴ i sobre el món³⁵– no té lloc actualment fins a la meitat del segon llibre.

Als tres articles *sobre Déu* corresponen tres tractats breus: 1) Sobre la unitat de Déu (contra la distinció marcionita entre el Demiürg just i el Pare bo de Jesucrist)³⁶. 2) Sobre l'encarnació del Salvador (contra el docetisme dels gnòstics)³⁷. 3) Sobre la identitat de l'Esperit conferit en l'Antic i en el Nou Testament (contra l'elitisme valentiniana)³⁸.

Als set enunciats *relatiu a l'ànima* corresponen els altres tractats: 1) Sobre l'ànima i en especial sobre el problema de la diferenciació inicial en bons i dolents (teoria de la preexistència contra el classisme dels gnòstics)³⁹. 2) Sobre la resurrecció dels cossos (repetició en part del *De resurrectione*, contra els heretges)⁴⁰. 3) Sobre els càstigs dels damnats⁴¹. 4) Sobre els béns promesos als bons⁴². 5) Sobre el lliure arbitri (un dels desenvolupaments més centrals i més extensos contra el classisme dels heterodoxos)⁴³. 6) Sobre les potències contràries al gènere humà⁴⁴. 7) Sobre les temptacions humanes⁴⁵.

cionita. El tractat *Περὶ τέλους*, en canvi, que segueix a continuació (III 6), fou intercalat posteriorment, amb motiu d'una tercera refosa, segons exposarem més endavant. La segona doxologia entretancava el primer tractat de l'Apèndix (*Περὶ τοῦ θεοικνεύστου εἶναι τὰς θείας γραφάς*; cf. IV 2,1 [8]), mentre que la tercera cloïa el segon tractat [*Περὶ τοῦ πῶς δεῖ ἐφοδεύειν τὰ ἅγια ἀναγνώσματα* : cf. *ibid.*] del mateix Apèndix. Sempre he considerat que tant el Tractat sobre la inspiració de les Escripures com el Tractat sobre el mètode hermenèutic a seguir han pertangut des d'un bon començament a la primera redacció del *Peri Archon*, si bé en qualitat d'Apèndix. Mitjançant el procediment literari de la *doxologia*, Origenes ha marcat els límits respectius de les tres unitats que constitueixen la primera exposició de caire dogmàtic.

³³ 3 articles: *Praef.* 4a.b.c [a.γ.].

³⁴ 7 articles: *Praef.* 5a [α.β.γ.δ].b [α.β.γ.].

³⁵ 1 article: *Praef.* 7 [a].

³⁶ II 4-5.

³⁷ II 6.

³⁸ II 7.

³⁹ II 8-9.

⁴⁰ II 10, 1-3.

⁴¹ II 10, 4-8.

⁴² II 11.

⁴³ III 1,1-24 (22).

⁴⁴ III 2-3.

⁴⁵ III 4.

Tanca la trilogia el tractat *sobre el món*, on es desenrotllen els temes enunciats en el Prefaci ⁴⁶.

La trilogia sobre els tres principis fonamentals de l'economia de la salvació es cloïa, com acabem de dir, amb una *doxologia*. Després de desenrotllar, a propòsit del tercer principi, el món, que a la καταβολή o descens en el sentit despectiu de «dejecció» correspondrà a la fi una ὑποταγή o submissió salvífica dels éssers racionals a Déu, Orígenes es planteja un reguitzell de qüestions que només són conegudes de Déu, del seu Fill Unigènit i de l'Esperit Sant:

«Ara bé, de quina manera cada u ha de ser administrat tot respectant el lliure albir de totes les creatures racionals (...), per quines causes i en quines ocasions té lloc tot això, què és allò que intuïnt-hi la Saviesa divina o a la vista de quins moviments de llur voluntat administra l'univers: tot això només és conegut de Déu i del seu Unigènit, per mitjà del qual ha estat creat i restaurat l'univers, i de l'Esperit Sant, per mitjà del qual són santificades totes les coses, que procedeixen del mateix Pare, a qui hom dóna glòria en l'eternitat dels segles. Amén ⁴⁷.»

Immediatament després d'aquesta trilogia seguien, a manera d'*Apèndix*, el Tractat sobre les divines Escripures i el Tractat sobre les tècniques d'interpretació de la Bíblia ⁴⁸. Juntament amb el Tractat sobre el lliure albir, els desenvolupaments sobre la inspiració divina de les Escripures, tant l'Antic com el Nou Testament ⁴⁹, i sobre com han de ser interpretades ⁵⁰, completat aquest amb una colla d'exemples sobre llur sentit al·legòric ⁵¹, constitueixen els tractats centrals de tota l'obra.

3. El cicle filosòfico-teològic del Peri Archon (Primer Cicle)

Un cop enllestida la redacció de l'actual Segon Cicle, Orígenes cregué necessari d'anar a l'arrel del problema que enfrontava els eclesiàstics amb els gnòstics atacant el flanc més dèbil de llurs especulacions, la προβολή o sistema d'emanacions successives i ininterrompudes, mitjançant les quals aquests tractaven d'explicar la progressiva diferenciació dels éssers dins el ventall que va des del Déu inefable fins a la matèria. La προβολή, però, era compartida per molts eclesiàstics i,

⁴⁶ III 5.

⁴⁷ III 5,8-fi.

⁴⁸ IV 1-3: precedit actualment, el primer, pel Tractat sobre la fi definitiva de la matèria corpòria (III 6), introduït, com veurem més endavant, en tercera redacció.

⁴⁹ IV 1.

⁵⁰ IV 2.

⁵¹ IV 3.

fins i tot aquells que hi anaven en contra, com sant Ireneu, participaven d'una *mens communis* en afirmar que la plasmació corpòria de l'home havia estat feta «segons la imatge» de Déu. La principal qüestió a dilucidar no era altra, doncs, que la de la corporeïtat o incorporeïtat de Déu i, per analogia, de la naturalesa racional.

En un segon moment, doncs, Orígenes escomet amb metodologia *filosòfica* el problema central que fins ara cap eclesiàstic no havia sentit la necessitat d'aclarir: la qüestió de si Déu té cos i la correlativa de si la imatge de Déu es troba o no en la plasmació corpòria. Atès que en l'Escriptura no hi ha constància del terme «incorpori», si bé n'hi ha d'un altre que –segons l'Alexandri– li és equivalent, el terme «invisible», pren la resolució de considerar de nou la trilogia de principis esmentada des d'aquesta nova perspectiva⁵². Que no es tracta purament d'una qüestió de noms ho demostra la importància que atribueix a aquest problema i l'extensió amb què el desenvolupa.

Com a primer pas, apunta el problema en un *excurs* annexat al segon Tractat sobre les Sagrades Escriptures⁵³.

Un segon pas consistirà a *intercalar* aquesta nova problemàtica en el Prefaci del Cicle dogmàtic. Els afegitons de la segona redacció són fàcilment separables del Prefaci primitiu. En primer lloc introdueix, a manera de principi general, una distinció segons la qual els apòstols només transmeteren de forma manifesta allò que era necessari a tothom per creure, mentre que silenciaren deliberadament un seguit de qüestions, de les quals si bé n'apuntaren l'existència, en reservaren la intel·ligència profunda als aimants de la Saviesa⁵⁴. Com es pot veure, es tracta d'un resum del principi hermenèutic llargament exposat en el tractat sobre les Sagrades Escriptures. Els enunciats respectius d'aquestes qüestions no manifestes han estat intercalats entre els enunciats primitius o simplement afegits a continuació⁵⁵.

Atesa la importància que en el decurs de la refutació del marcionisme i dels gnòstics en general ha anat prenent el tema de la incorporeïtat de Déu i de les creatures racionals, Orígenes dóna primacia a aquest desenvolupament i el situa en la primera part del llibre. La segona

⁵² Monique ALEXANDRE, *Le statut des questions concernant la matière dans le Peri Archôn*, dins *ORIGENIANA*, s'ha adonat de la col·locació «abrupta» dins el PA de les dues disgressions sobre el terme «incorpori» i apunta molt bé que pressuposen un canvi de registre, si bé no n'extreu les conseqüències: «Ces passages, abruptement situés en des positions-clés du traité (préface générale, conclusion de la deuxième série), font pressentir que l'opposition du registre philosophique, avec son homologue scripturaire, est un lieu privilégié de difficultés et des questions, en même temps que de réponses articulées en un corps de doctrine» (p. 64).

⁵³ IV 3,15 (27).

⁵⁴ *Praef.* 3.

⁵⁵ *Praef.* 4c [β]; 5c-6; 7 [β]; 8b-10.

redacció de la temàtica relativa als primers principis de la trilogia desplaça la consideració dogmàtica, la qual passa a adquirir categoria de Segon Cicle. A partir d'ara, el lector del Peri Archon trobarà com a *Primer Cicle* una exposició sobre el tema de la incorporèitat de Déu i de les naturaleses racionals, en la qual senyorejarà l'aspecte filosòfic per damunt de les consideracions dogmàtiques. L'ordre serà el mateix que el del Cicle teològic, tal com n'ha deixat constància en la segona redacció del Prefaci vers la fi del prolix enunciat relatiu a la denominació «incorpori»⁵⁶. A força d'introduir breus referències en els encapçalaments d'alguns tractats del Segon Cicle i d'afegir al final del llibre una *Retractatio* que reprèn la temàtica del Primer, travarà Orígenes i donarà unitat a tota l'obra.

També aquí, pel que fa al *primer principi de la trilogia*, trobem tres tractats relatius a la naturalesa de Déu summament incorporia⁵⁷, a la naturalesa divina de Crist engendrada del Pare sense cap connotació corpòria⁵⁸ i a la subsistència pròpia de l'Esperit Sant⁵⁹. Clou aquesta exposició més sistemàtica amb un *Apèndix* sobre l'acció conjunta de les tres persones divines en l'obra de la salvació⁶⁰. A l'interior de l'Apèndix hi ha dues digressions: una sobre la unitat d'operació de les tres persones divines⁶¹ i una altra sobre el tema de la sacietat-negligència en la beatitud⁶².

Pel que fa al *segon principi*, les naturaleses racionals, desenrotlla en primer lloc, de forma *genèrica*, el problema de llur distinció en àngels, dimonis i homes, i de llur possibilitat de passar de l'un a l'altre ordre⁶³. En un segon moment tracta, de forma *específica*, el problema de si el sol, la lluna i les estrelles són éssers animats⁶⁴ i el dels àngels⁶⁵.

En conseqüència, aborda altre cop el tema del *tercer principi*, el món: tracta de l'inici o de la fi del món⁶⁶, i del sentit de la denominació «món» (κόσμος)⁶⁷.

⁵⁶ *Praef.* 9.

⁵⁷ I 1.

⁵⁸ I 2.

⁵⁹ I 3,1-4.

⁶⁰ I 3,5-4,5.

⁶¹ I 3, 7c.

⁶² I 3,8b-4,2.

⁶³ I 4,1-6,3.

⁶⁴ I 7.

⁶⁵ I 8.

⁶⁶ II 1,1-3 + 3,1-4-5.

⁶⁷ II 6,6.

4. La triple hipòtesi origeniana sobre la sort de la matèria en l'estat final

Un cop ha dut a terme l'àrdua tasca de purificar la noció de Déu i de les naturaleses racionals de tota mena de corporeïtat, Orígenes s'adona que si el cos està en funció de l'estat en què es troba una determinada naturalesa racional, a la fi, un cop els éssers racionals hagin assolit la benaurança, hauria de desaparèixer tot allò que d'alguna manera és corpori. La hipòtesi de l'aniquilació progressiva de la matèria corpòria, a mesura que els éssers racionals ja no la necessitin, semblaria la més conseqüent. Com a filòsof, s'inclinaria per aquest estat final enterament incorpori. Però hi ha unes dades bíbliques relatives a la resurrecció dels cossos i al cos espiritual que no sembla que es puguin harmonitzar amb aquesta hipòtesi. Precisament acaba de tractar aquesta qüestió en el *De resurrectione*⁶⁸ i, pel que fa al Cel nou i a la Terra nova, en el Comentari al Gènesi⁶⁹. La qüestió, però, es planteja ara en un nivell diferent. De la resurrecció dels cossos n'ha parlat ja en la primera redacció⁷⁰. El problema rau en si en el moment de la fi més absoluta, quan tota la creació retorni a Déu, ja que Déu és absolutament immaterial, desapareixerà en conseqüència tota materialitat per més etèria i espiritualitzada que sigui.

Segons vaig demostrar en l'article ja esmentat sobre «La suerte final de la naturaleza corpórea según el Peri Archón de Orígenes», aquest incorpora la problemàtica de l'«estat final de la matèria» intercalant-la dins la segona redacció del Peri Archon, tant en el Primer com en el Segon Cicle. Pel que fa al Primer Cicle, el primer passatge es presenta en el tractat sobre les naturaleses racionals, a propòsit de la citació de 2Cor 4,18 que acaba de comentar⁷¹; el segon, tercer i quart desenvolupaments han estat literalment incrustats dins la temàtica relativa al món⁷². En canvi, pel que fa al Segon Cicle, aquesta problemàtica ha estat inserida en forma d'un tractat independent, Περὶ τέλους, que Ruff tradueix malament per *De consummatione mundi*. Es tracta d'un desenvolupament nou, creat expressament, per tal de dirimir la qüestió, si és que això és factible, sobre l'estat final de l'univers, com indica encara l'encapçalament («De fine vero et consummatione omnium») ⁷³, afegit després de la doxologia amb què culminava el Segon Cicle⁷⁴, tot

⁶⁸ Cf. II 10,1 (GCS V 173,5-9).

⁶⁹ Cf. II 3,6 (123,13-15).

⁷⁰ II 10,1-3.

⁷¹ I 6,4: cf. 6,3.

⁷² II 1,4-2,2 + 3,2-3 + 3,7.

⁷³ III 6.

⁷⁴ III 5,8 ff.

desplaçant els dos tractats de l'Apèndix sobre la inspiració i la interpretació de les Sagrades Escriures que, com hem vist, acabaven també amb sengles doxologies ⁷⁵.

5. La recapitulació final reconsidera en forma de síntesi la problemàtica més recent (Tercer Cicle)

A fi de donar unitat a tota l'obra, Orígenes jutjà necessari tractar de nou la trilogia de principis i hi incorporà definitivament tant el tema sobre la incorporeïtat de Déu i de les naturaleses racionals com el de l'estat final de la matèria. Primerament es replanteja el problema de la generació del Verb (contra la *προβολή* dels gnòstics) ⁷⁶ i el de la seva participació en els sants ⁷⁷. Seguidament tracta breument de l'activitat demiúrgica del Fill i de la seva encarnació en Jesucrist ⁷⁸. En tercer lloc parla de la participació de l'Esperit Sant ⁷⁹. El problema de la matèria, connex amb el tercer principi, el món ⁸⁰, ha prevalgut en la «recapitulació final» (*ἀνακεφαλαίωσις*) sobre el de les creatures racionals, i ha desplaçat el segon principi al darrer lloc ⁸¹.

La posposició del segon principi de la trilogia a favor de la consideració sobre el món, que tant en el Prefaci com en el Primer i Segon Cicle havia ocupat indefectiblement la darrera posició, i el fet que la qüestió sobre l'estat final corpori o incorpori hi comparegui de forma compendiosa ⁸², perfectament integrada en el tractat sobre el món i, en concret, sobre la matèria corporal, ens indica que la redacció de la *Retractatio* ha tingut lloc en el darrer moment, una vegada Orígenes no solament havia redactat el Segon Cicle amb el corresponent Prefaci i havia ampliat aquest amb les qüestions més discutibles amb vista a introduir el desenvolupament de caire especulatiu del Primer Cicle, on preval la raó per damunt de les dades bíbliques, sinó fins i tot un cop el mateix Orígenes s'havia decidit a intercalar en els llocs pertinents la qüestió cada vegada més candent sobre l'estat final de la matèria.

6. La *προβολή* com a problema de fons

El P. Antonio Orbe ha consagrat la segona part del primer volum dels *Estudios Valentinianos* ⁸³ al tema de la *προβολή* en allò que afecta

⁷⁵ IV 1,7 fi i 3,14 (26) fi.

⁷⁶ IV 4,1 (28).

⁷⁷ IV 4,2 (29).

⁷⁸ IV 4,3 (30)-5a (32a).

⁷⁹ IV 4,5b (32b).

⁸⁰ IV 4,5c (32c)-8 (35).

⁸¹ IV 4,9 (36)-10 (37).

⁸² IV 4,8b (35b).

⁸³ *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, vol. 1/2, Roma 1958.

la processió del Verb. Enumera entre els partidaris, tant eclesiàstics de la talla de Tertul·lià, Novacià, Lactanci i Hilari, entre els llatins, de Justí, Tacià, Climent d'Alexandria, Hipòlit, Dionís alexandrí i Marcel d'Ancira, entre els grecs, com els heretges de l'escola de Valentí i d'altres. Entre els contraris a aquest terme menciona Ireneu, Orígenes i Atanasi. El pes de les autoritats inclina la balança a favor dels primers. No penso entrar aquí en el problema de la procreació del Fill, tan debatut en el Concili de Nicea i durant tota la controvèrsia posterior amb els semiarrians. És indicatiu, però, que la fórmula consagrada a Nicea, el *ὁμοούσιος*, tenia regust gnòstic i anava inseparablement unida a la *προβολή* dels diversos eons. Interessa aquí, en canvi, de fixar-nos en les últimes conseqüències que es poden derivar de l'ús d'aquest terme.

Tant els eclesiàstics partidaris de la *προβολή* com els contraris al seu ús refusen el sentit corpori que tenia, segons ells, aquest mot en la teologia gnòstica valentiniana. Aquesta última apreciació no és exacta, si ho referim a la generació de l'Unigènit. La cosa varia, per contra, quan arribem al nivell ínfim de la matèria.

És sabut, en efecte, que en el sistema valentiniana, el sistema que Orígenes ha pres com a punt de mira en la refutació del Peri Archon, l'origen de la matèria corpòria cal cercar-lo en la degradació paulatina que es produeix al llarg de les successives emanacions eòniques. De les passions de Sophia Akhamoth (nom grec i hebreu respectivament de la Saviesa), per línia col·lateral, en sortiran els quatre elements materials⁸⁴. Si tots els eons procedeixen per emissió d'un primer principi, tot i que les passions de la Saviesa siguin «separables», en darrer terme procedeixen també per degradació del primer principi. Ens trobem evidentment davant un sistema que desconeix la creació *ex nihilo*.

L'explicació que donen els valentinians de l'origen de la matèria corporal, expressada en forma d'un mite, és enterament equivalent a la que en dóna la *Stoa*. Heus aquí el mite:

«Alguns d'ells narren la passió de la Saviesa i la seva conversió servint-se del mite següent: Essent així que la Saviesa havia escomès una tasca impossible i inabastable, va donar a llum una substància amorfa, de la mateixa naturalesa que la que correspondria donar a llum en una femella. En observar-la de prop, es va contristar, a causa de la imperfecció de l'engendrament, després va témer, no fos cas que s'acabés aquí aquest ésser; tot seguit es va quedar estupefacta i confosa, cercant-ne la causa i de quina manera podria ocultar l'ésser engendrat. Immergida en aquestes passions, va emprendre la conversió i intentà de remuntar el vol cap al Pare, però després d'atrevir-s'hi per un cert temps, es va fatigar i es féu suplicant del Pare. Els altres eons, sobretot

⁸⁴ *AH I* 2,4; 4,2; 5,1.4.

l'Intel·lecte, es posaren a implorar-lo també juntament amb ella. D'aquí –diuen– té el seu primer origen la substància de la matèria: de la ignorància, de la tristesa, del temor i de l'estupefacció»⁸⁵.

La funció del mite consisteix a condensar en un llenguatge prenyat d'imatges, de símbols i de suggeriments, l'explicació de l'origen de la matèria a partir d'un únic principi, explicant ensems la seva degradació com a principi de l'emanació del món inferior i material. La Saviesa no és altra que la Saviesa bíblica, artífex de l'univers. Ptolomeu vol explicar el pas de la Saviesa, en la seva qualitat de paradigma de la creació, innata en la Ment de Déu, a la Saviesa demiúrgica, abocada a la realització del Pla de Déu sobre l'univers. Ara bé, l'artífex no pot emprendre la tasca de plasmar en formes concretes les idees que té en la ment si no disposa d'una matèria que sigui susceptible d'ordenació. L'avortament que ha tingut, una substància amorfa, és de naturalesa espiritual i servirà de substrat per a la formació dels Espirituals o Gnòstics, és a dir, d'aquells éssers que en el pla diví estan destinats a assolir el coneixement de Déu i en funció dels quals seran creats tots els altres éssers. D'aquí que no facin derivar les substàncies animal i material directament de la Saviesa, sinó de forma concomitant. Les passions no signifiquen altra cosa que els elements necessaris per a la constitució de l'hàbitat on els Espirituals es desenvolupin fins a aconseguir llur maduresa. La Saviesa, per si mateixa, té tendència a revertir al Principi d'on ha sortit. Però la contemplació del projecte no seria mai creadora. Cal que surti de la ment i emprengui la difícil tasca de plasmar i definir les idees manllevades a l'Intel·lecte⁸⁶.

Ara bé, la Saviesa, per la seva feminitat, desconnectada del seu parçoner masculí, no pot donar a llum sinó un engendrament amorf, a manera d'una efluxió o avortó prematur. En separar-la del seu marit, expliquen míticament l'efluxió de la matèria espiritual amb vista a la seva fecundació amb les formes o idees que conté el principi mascle. Però com que la creació està ordenada exclusivament a la maduració dels Espirituals, el substrat dels éssers animats o corporis el fan derivar només indirectament de la Saviesa. En el moment en què la Saviesa es decideix a emprendre la tasca demiúrgica experimenta necessàriament les limitacions d'allò que és finit per definició i imperfecte per naturalesa. El món animal i el material són un subproducte destinat a acollir les llavors espirituals que hi germinaran i creixeran fins a donar fruit.

La *προβολή* o emissió inicial ha esdevingut *καταβολή*, dejecció, amb vista a constituir el món material. Ens trobem davant un sistema radicalment monista, en el qual no cap un ésser absolutament transcen-

⁸⁵ AH I 2,3.

⁸⁶ Cf. Josep MONTSERRAT TORRENTS, *Los Gnósticos*, Madrid 1983, I 261s.

dent per oposició a uns éssers creats del no-res. Si bé hi ha una gran distància entre el primer principi i el món material, en última instància tot procedeix per emanació d'aquest primer principi androgín.

Darrere de tot sistema hi ha una filosofia. Els Valentinians, d'ascendència probablement semita i de cultura grega, com delata per exemple el doble nom que donen a la Saviesa (σοφία, terme grec, *akhamoth*, de l'arameu AHMOZ, derivat de l'hebreu חוכמה), tot i participar de les categories eclèctiques del platonisme mitjà, en realitat, pel que fa a les capes més pregones del pensament, estan profundament amarats de la filosofia estoica. S'ha de tenir en compte que els Estoics no són –pel que sembla– d'origen indoeuropeu, sinó semita.

En una de les moltes variants del mite explicatiu de l'origen de la matèria hi ha perfecta correspondència entre les quatre passions i els quatre elements o στοιχεῖα de la matèria:

«Els elements corporis del món procedeixen –tal com hem dit– de l'estupor i de la confusió, com també d'allò més innoble. La terra, per l'estabilitat de l'estupor; l'aigua, per la mobilitat del temor; l'aire, per la fixació de la tristesa; el foc, en fi, ha engendrat en tots ells mort i corrupció, de la mateixa manera que ensenyen que la ignorància s'oculta en les tres passions»⁸⁷.

Fins i tot Orígenes, que, com comprovarem tot seguit, pren partit decidivament a favor de la transcendència tant de Déu com de les creatures racionals, emparant-se amb la categoria «incorpori» manllevada a la filosofia platònica, quan intenta d'explicar el procés que ha conduït a l'existència del món actual, afirma sense embuts que la naturalesa dels cossos no existeix primordialment, sinó que ha estat creada del no-res a intervals diversos segons els moviments que s'han anat produint a l'interior dels éssers racionals i que n'han postulat l'existència (ἀνάγκη μὴ προηγουμένην τυγχάνειν τὴν τῶν σωμάτων φύσιν, ἀλλ' ἐκ διαλειμμάτων ὑφίστασθαι διὰ τινα συμπτώματα γινόμενα περὶ τὰ λογικά)⁸⁸.

En conseqüència, a diferència de la teologia asiàtica (representada sobretot per sant Ireneu), l'Alexandrí no situa la imitació de la Imatge de Déu personificada en el Verb en la plasmació material, de naturalesa corpòria, sinó en l'ànima, de naturalesa racional: «Pel que fa a nosaltres, la substància primordial (ἡ προηγουμένη ὑπόστασις) es troba en allò que ha estat fet segons la Imatge del Creador; en canvi, la substància que prové de la culpa (ἡ δὲ ἐξ αἰτίας) es troba en la plasmació que ha estat presa de la pols de la terra. Ara bé, si havent-nos oblidat de la

⁸⁷ AH I 5,4.

⁸⁸ PA IV 4,8 (35), segons JUSTINIÀ, *Ep. ad Mennam* (Mansi IX 532) = JERONI, *Ep. ad Avit.* (PL XXII 1071): cf. II 2,1,2 (GCS V 112, 12-12.18-21).

substància més noble que hi ha en nosaltres, ens sotmetem a la plasma-
ció que prové de la terra, també la part més noble assumirà la imatge
d'allò que és terrenal. Si, al contrari, conscients d'allò que ha estat fet
segons la Imatge i d'allò que ha estat pres de la pols de la terra, ens
decantem enterament vers aquell a imatge del qual hem estat fets,
esdevindrem també segons la semblança de Déu, havent deixat de
banda qualsevol mena de propensió vers la matèria i els cossos, així
com vers aquells individus que en porten la semblança»⁸⁹.

7. Depuració de les categories bíbliques predicades de Déu de tota connotació corpòria

La tasca que Orígenes emprèn en el Peri Archon, després d'haver
refutat a partir de les Escripures els pressupòsits del marcionisme
(Segon Cicle) i d'haver establert la inspiració divina tant de l'Antic com
del Nou Testament tot fixat-ne unes regles d'interpretació (Apèndix), és
innovadora i arriscada. Per primer cop un autor eclesiàstic s'aventura a
depurar els termes escripturístics en què es parla de Déu i de la seva
naturalesa de tota connotació corpòria. La tasca és ingent. Orígenes té
plena consciència que lluita contra corrent.

Tant la literatura bíblica com la mentalitat popular dels creients està
profundament amarada d'una *forma mentis* antropomòrfica absoluta-
ment incapaç de representar-se Déu en termes transcendents. La prohi-
bició categòrica de fer-se imatges visibles de la divinitat; les representa-
cions de la Saviesa com a parçoner de Déu en la creació del món,
característiques de la literatura sapiencial; la personificació de les Po-
tències del Verb, a imitació del Món de les Idees de Plató, que es
despleguen a través de l'Esperit que tot ho envaeix, a la manera del
 $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\ \delta\iota\eta\kappa\omicron\nu$ de la *Stoá*, que Filó s'ha forjat a fi d'evitar un contacte
directe entre el Déu absolut i la creació; la teoria de les dues Mans de
Déu, hipostasiades en el Verb i en l'Esperit Sant, ideada per Ireneu;
l'emissió, en fi, de successius Eons per part dels gnòstics valentinians
per tal d'explicar el pas del Déu inefable al món material; tots aquests
intents tracten de salvar d'alguna manera la transcendència de Déu
respecte de la creació material.

L'amalgama de doctrines pertanyents a tendències filosòfiques de
signe molt diferent no resol, però, satisfactòriament en cap d'aquests
sistemes o desenvolupaments teològics el problema de l'absoluta trans-
cendència de Déu. En el rerafons de totes aquestes especulacions es
troba, sense que ningú no l'hagi qüestionat a fons, una concepció
monística de l'ésser, que, en el nivell conceptual, la *Stoá* s'ha encarregat
de formular.

⁸⁹ In Ioh XX 22 (20).

Orígenes s'adona de la necessitat ineludible de donar carta de naturalesa a una categoria que, si bé en el món bíblic hi entreveu una equivalència, és pròpia i exclusiva de la filosofia grega. Com a segon pas, tractarà de purificar els conceptes de «foc», «esperit» i «llum», predicats per analogia de Déu, de tota possible i inconscient connotació material. «Déu és foc que consumeix», diu el Pentateuc mosaic (*Deu* 4,24), «Déu és Esperit», precisa l'evangeli de Joan (*Jo* 4, 24), «Déu és llum, i en ell no hi ha cap mena de tenebra» (*1Jo* 1, 5), llegeix en la primera carta de Joan. Ara bé, la categoria «Esperit», precisament la categoria que millor expressa segons ella la naturalesa de Déu i fa possible la seva comunicació i participació, és aquella en què d'una manera més directa s'ha infiltrat la cosmovisió estoica, amb les fatals seqüeles que es deriven del seu ús indiscriminat, sense que ningú no hagi llimat les aspres connotacions materialistes que porta implicades.

a) La categoria «incorpori»

Un cop ja redactat el tractat sobre les divines Escripures, afegí Orígenes un excurs sobre el terme «incorpori»:

«Tot aquell, doncs, qui té cura de la veritat, que tingui poca cura dels noms i del discursos, ja que a cada poble hi ha diversos costums pel que fa als mots; que estigui atent més aviat a allò que es vol significar, que no pas amb quines paraules se significa, sobretot en qüestions tan importants i tan difícils. Com, per exemple, quan hom es demana si existeix alguna substància a la qual no es pot atribuir ni color ni forma ni tacte ni magnitud, perceptible tan sols per la intel·ligència, i que cada u anomena com vol: els grecs, en efecte, l'anomenaren ἄσώματων (és a dir, incorpori), mentre que les divines Escripures en diuen "invisible"...⁹⁰»

El tema és molt semblant a l'enunciat que ha incrustat també amb posterioritat a la primera redacció en el mateix Prefaci:

«El terme ἄσώματων (és a dir, incorpori) és inusitat i desconegut no solament en molts d'altres autors, sinó fins i tot en les nostres Escripures⁹¹.»

«Cercarem, tanmateix, si el que els filòsofs grecs anomenen ἄσώματων (és a dir, incorpori) es troba sota un altre nom en les divines Escripures⁹².»

Entre aquest enunciat d'intencions i l'excurs esmentat intercala Orígenes tot el *desenvolupament* que constitueix el Primer Cicle de

⁹⁰ PA IV 3,15 (27).

⁹¹ Praef. 8b.

⁹² Praef. 9a.

l'actual Peri Archon. No és estrany, doncs, que la tercera vegada en què es fa referència al terme «incorpori» es trobés primitivament al terme d'aquest Primer Cicle ⁹³:

«Perquè no s'entén de la mateixa manera “allò que no es veu” que “allò que és invisible”. Efectivament, “allò que és invisible”, no solament no es veu, sinó que ni tan sols es pot veure a causa de la seva naturalesa: és allò que els grecs anomenaren ὑσώματα (és a dir, incorpori); en canvi, les realitats, de les quals Pau digué “que no es veuen”, poden ser vistes per naturalesa, si bé no han estat vistes encara –diu- per aquells a qui s'han promès» ⁹⁴.

La sèrie de qüestions que trobarem enunciades en el Prefaci i que han estat objecte de la disquisició teològica pròpia del Primer Cicle reapareixen en forma de tesi ja provada en l'excurs esmentat. Compareu la redacció del Prefaci amb la de l'excurs:

«S'ha d'indagar igualment com s'ha de comprendre Déu mateix, si és corpori i posseeix una certa forma externa d'acord amb aquest estat, o si és d'una altra naturalesa diversa dels cossos, cosa que certament no ha estat indicada amb claredat en la nostra predicació. Les mateixes qüestions s'han de posar a propòsit de Crist i de l'Esperit Sant. Aquesta indagació s'ha d'estendre a totes les ànimes i a tota la naturalesa racional» ⁹⁵.

«En canvi, la substància de la Trinitat, que és principi i causa de tot, “de la qual procedeix tot, per mitjà de la qual tot existeix i en la qual tot fineix”, s'ha de creure (*credenda est*) que no és un cos ni que es troba en un cos, sinó que és del tot incorpòria» ⁹⁶.

De manera conseqüent, en la *Retractatio* final o Tercer Cicle, redactada a manera de relligadura del volum resultant de la unió del Primer i del Segon Cicle amb el corresponent Prefaci ampliat, s'afirma en termes semblants l'absoluta incorporeïtat de Déu i del Verb:

«Sinó que diem, després de bandejar qualsevol sentit corpori, que el Verb i la Saviesa han nascut del Déu *invisible i incorpori*, sense experimentar cap mena de passió corpòria, a la manera com la voluntat procedeix de la intel·ligència» ⁹⁷.

b) *La naturalesa de Déu és absolutament incorpòria*

Orígenes, però, no ha arribat a aquesta conclusió amb tanta facilitat com ens podria semblar a nosaltres, avesats com estem a distingir,

⁹³ Ara és seguit del quart i últim desenvolupament sobre la sort final de la naturalesa incorpori: 1r. I 6,4; 2n. II 1,4-2,2; 3r. II 3,2-3 i 4t. II 3,7.

⁹⁴ II 3,6 fi.

⁹⁵ *Praef.* 9b.

⁹⁶ IV 3,15 (27).

⁹⁷ IV 4,1 (28).

sense parpellejar, entre el món corpori i l'incorpori. No oblidem que la categoria «incorpori» pertany al patrimoni cultural de la nostra ètnia indoeuropea, de la qual formaven ja part els grans filòsofs grecs, Sòcrates, Plató i Albinos⁹⁸, que tan clarament l'havien formulada. L'Alexandri es troba a cavall de dues cultures, la grega, que ha pouat des de jove en les deus del platonisme mitjà, i la bíblica, que li ha pervingut revestida de categories més properes a l'estoïcisme que no pas a Plató i als seus partidaris. No és estrany, doncs, que consagri sengles desenvolupaments en les tres obres més significatives de la seva producció literària a purificar la noció de Déu de tota connotació corpòria. Entre els eclesiàstics abundaven els antropomorfites que, com Tertul·lià o Melitó de Sardes, influïts pel materialisme estoic, atribuïen a Déu un cos.

La nostra preconcepció d'un Déu transcendent i incorpori és de tal envergadura que, en la sèrie d'articles que vaig dedicar al problema de la *Comunicabilidad de la naturaleza de Dios según Orígenes*⁹⁹, tot i adonar-me de la gran importància d'aquests tres desenvolupaments (tercer dels articles esmentats) no vaig caure que es tractava d'una innovació sense precedents. És ara quan, a distància de molts anys, he arribat a la conclusió que Orígenes, com en altres moltes qüestions, ha fet un treball de pioner.

Partint de la noció bíblica de «Llum», d'ella mateixa la més immaterial, l'Alexandri s'esforçarà per desmaterialitzar les altres dues «definicions» de la naturalesa de Déu, «Foc» i «Esperit», que troba en l'Escriptura. Només un cop hagi dut a terme aquesta tasca gegantina, podrà establir la comunicabilitat de la naturalesa de Déu a la creatura racional sense por de caure en l'antropomorfisme en què tant eclesiàstics com gnòstics insensiblement han anat a raure. Ensenms que s'esforçava a depurar la noció bíblica de Déu de tota connotació materialista, Orígenes no para de denunciar el sistema filosòfic que ha condicionat directament o indirecta les especulacions precedents.

8. La Stoá: un sistema materialista

Basta donar una ullada a les múltiples referències que fa Orígenes en el *Contra Cels* a determinats filòsofs grecs per adonar-se de la triple classificació que insensiblement en fa¹⁰⁰. En un primer apartat podríem classificar-hi els *ateus*, Epicur i Aristòtil, que neguen la Providència¹⁰¹;

⁹⁸ Hal KOCH, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlín-Leipzig 1932, pp. 256-258.

⁹⁹ *OChP* XXXIV (1986) 5-37; XXXVI (1970) 201-247; XXXVIII (1972) 430-453; XL (1974) 344-363, sèrie inacabada.

¹⁰⁰ H. CROUZEL, *Origène et la Philosophie*, París 1962, pp. 25-67.

¹⁰¹ CC I 21.

el primer, pel fet d'afirmar que el bé suprem consisteix en el plaer ¹⁰² i per parlar d'uns déus compostos d'àtoms ¹⁰³; el segon, a més, és titllat juntament amb els Peripatètics d'introduïdor d'un cinquè element, l'èter, de naturalesa immaterial ¹⁰⁴. Aquesta última afirmació, puntualitzarà en l'última redacció del Peri Archon, va contra la fe de l'Església, ja que compromet la identitat entre el cos actual i el ressuscitat:

«En efecte, la fe de l'Església no accepta l'opinió de certs filòsofs grecs, segons la qual, a més d'aquest cos que consta de quatre elements, hi hauria un cinquè cos completament diferent i distint del nostre cos: car hom no pot formular ni la més mínima sospita sobre això a partir de les Escriptures santes ni la lògica mateixa de les coses no ho permet d'acceptar, sobretot perquè el sant Apòstol ha definit amb claredat que no seran uns cossos nous els que seran donats als qui ressuscitin de la mort, sinó que rebran els mateixos cossos que tenien en aquesta vida, si bé transformats de pitjor a millor» ¹⁰⁵.

En el Prefaci no hi ha constància d'aquesta veritat de fe, ni tan sols en l'afegitó corresponent a la denominació «incorpori». Això confirma que la digressió sobre la condició final de la matèria corpòria, a la qual pertany –com acabem de dir– el present desenvolupament, ha estat introduïda pel mateix Orígenes una vegada ja havia acoblat el Primer i el Segon Cicle i havia fet els retocs pertinents del Prefaci comú a ambdós. Aquesta insistència d'Orígenes en els «cossos ressuscitats», de naturalesa etèria i espiritual, es deu probablement a la redacció simultània del Tractat sobre la Resurrecció.

Els Estoics, els titlla de *materialistes*. Diuen que Déu té cos, però que no és mudable ni es pot dissoldre o corrompre de cap manera, per la senzilla raó que no hi ha ningú superior a ell que el pugui corrompre ¹⁰⁶. Orígenes els aplica aquella dita de Pau sobre «la saviesa d'aquest món», referint-se a «la multitud de doctrines que, prenent partit per la matèria i els cossos, sostenen que tot allò que existeix primordialment té cos i que fora d'això no existeix res d'allò que uns anomenen invisible (ἀόρατος) i que altres anomenen "incorpori" (ἄσώματος)» ¹⁰⁷. «El Déu dels Estoics, diu més endavant, pel fet que és corpori, quan té lloc la conflagració universal, conté l'entera substància com a principi hegemònic; quan, en canvi, té lloc l'ordenació de l'univers, esdevé una part d'aquella. Car aquests filòsofs no han estat capaços d'elucidar la noció natural de Déu com a absolutament incorruptible, simple, incomponi-

¹⁰² CC III 80.

¹⁰³ CC IV 14.

¹⁰⁴ CC IV 56.

¹⁰⁵ CC III 6,6.

¹⁰⁶ CC I 21.

¹⁰⁷ CC III 47.

ble i indivisible»¹⁰⁸. En efecte, «els filòsofs del Pòrtic diuen que periòdicament té lloc una conflagració de l'univers i a continuació una nova ordenació, completament semblant a l'ordenació precedent»¹⁰⁹. «Un cop ha prevalgut l'element que ells consideren més potent que els altres, tindrà lloc la conflagració en què tots els éssers seran transformats en foc»¹¹⁰.

El sistema del Pòrtic és un sistema monista i panteista. Joseph Moreau¹¹¹ ens en dóna aquesta definició: «El monisme estoic troba en la representació del *pneuma*, d'un cos subtil i dotat de força interna, el mitjà per resoldre l'oposició dualista de la matèria i de l'esperit; més encara, són els graus de tensió d'aquesta força els que, de l'existència bruta a l'activitat raonable, donen lloc a una jerarquia dins les modalitats de l'ésser». L'ús indiscriminat d'aquest terme tant entre els eclesiàstics com entre els gnòstics ha donat peu a fer que Cels arribés a la conclusió que «quan nosaltres diem que "Déu és Esperit", en això no ens diferenciem en absolut dels Estoics entre els Grecs, els quals afirmen que Déu és un esperit que tot ho penetra i que ho abraça tot en ell mateix»¹¹². Aquesta reducció del cristianisme al monisme estoic per part de Cels no comporta, com molt bé puntualitza Carl Andresen¹¹³, una crítica malvolent de la metafísica del Pòrtic per part del platònic Cels. Al contrari, ens fa veure quina opinió es forjava un pagà de la concepció cristiana sobre Déu a partir de la mentalitat popular dels creients. El mateix Orígenes concedeix que Cels hauria pogut fer-se una idea equivocada del Déu cristià, en el sentit que «Déu seria un cos, per naturalesa, i per cert un cos amb forma humana», per haver-ho sentit a dir a «gent simple i ingènua, ignorant del sentit pregon del text escripturístic»¹¹⁴. L'Alexandri faria al·lusió als antropomorfites, als qui situaven el «segons la imatge de Déu» en el cos¹¹⁵.

9. El títol del Peri Archon

Segons la *Stoa*, els primers principis són de naturalesa corpòria (σωματικὰς λέγοντας εἶναι τὰς ἀρχάς), d'aquí que «fins i tot el Verb de Déu, que davalla fins als homes i fins a les coses més mínimes, no és

¹⁰⁸ CC IV 14.

¹⁰⁹ CC V 20.

¹¹⁰ CC VIII 72.

¹¹¹ *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, París 1939 (repr. 1965), p. 181.

¹¹² CC VI 71.

¹¹³ *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlín 1955, pp. 72-77.

¹¹⁴ CC VII 27.

¹¹⁵ Cf. *In Rom* I 19; *Sel in Gen* I 26-27; *Dialektos* 12: Οἴονται τινες, ἐν τῇ Κοσμοποιῇ ἐπανάλημψιν εἶναι μετὰ τὴν κτίσιν τοῦ ἀνθρώπου τὸ «Ἐλαβεν ὁ θεὸς χοῦν

sinó un esperit corpori»¹¹⁶. La coincidència, a nivell de principis, entre la mentalitat popular de molts eclesiàstics i les formulacions materialistes del Pòrtic hauria empès Orígenes a completar amb l'actual Primer Cicle del Peri Archon el desenvolupament sobre Déu, la creatura racional i el món que havia exposat a partir de les veritats assegurades per la tradició apostòlica en un primer tractat sobre els Principis de la fe cristiana, i que actualment constitueix el Segon Cicle.

El títol del Peri Archon respondria, segons això, a una doble finalitat: primitivament seria un tractat antirètic, de caire antimarcionita, basat en una interpretació correcta de les Sagrades Escripures; en un segon moment, abordaria el mateix assumpte des d'una perspectiva més filosòfica, amb la intenció de depurar el concepte de Déu i de la naturalesa racional de qualsevulla connotació corpòria. A manera d'excurs, en un tercer moment, hauria intentat sospesar el pro i el contra d'un estat final absolutament incorpori dels éssers racionals, tenint en compte, d'una banda, els pressupòsits metafísics que emanen de la consideració de Déu com a fi últim summament immaterial i, de l'altra, les dades bíbliques sobre la resurrecció dels cossos.

Així, doncs, com ja s'ha dit, un cop redactats per separat els dos Cicles i després d'haver-los fusionat en un sol volum encapçalat per un Prefaci en el qual s'havien incorporat les qüestions discutibles al costat de les veritats de fe, atesa la importància que el tema de la corporeïtat/incorporeïtat havia anat adquirint i tenint en compte els afegitons relatius a l'estat final dels éssers racionals, s'imposava la redacció d'una ἀνακεφαλαίωσις en què es reprengués la tractació dels tres principis de la trilogia des de la nova perspectiva aportada pels desenvolupaments posteriors.

No es tracta, doncs, de tres estadis d'un mateix curs impartit per Orígenes a diverses tongades en l'Escola d'Alexandria, sinó d'una obra unitària en la qual s'han anat dipositant, formant estrats, les successives consideracions sobre els primers principis que Orígenes ha emprès a fi de donar una resposta coherent tant a les especulacions gnòstiques que tendeixen a dissociar-los (diteisme elitista), com a les creences populars que tendeixen a confondre'ls (panteisme materialista).

10. Distància abissal entre Orígenes i Plató malgrat la terminologia comuna

Malgrat que Orígenes recolzi en la terminologia tan acuradament elaborada pel platonisme sobre l'omnimoda incorporeïtat de Déu i

από τῆς γῆς καὶ ἐπλασεν τὸν ἄνθρωπον». Τούτοις ἀκολουθεῖ τὸ «κατ' εἰκόνα» τὸ σῶμα εἶναι καὶ τὸν θεὸν ἀνθρωπομόρφον διδόναι, ἢ τὴν μορφήν τοῦ θεοῦ εἶναι κατὰ τοῦτο τὸ σχῆμα.

¹¹⁶ CC VI 71.

sobre la seva absoluta transcendència fins i tot per damunt del Món de les Idees o dels intel·ligibles, en els continguts que l'Alexandri atorga tant a la naturalesa de Déu com al Món intel·ligible va molt més enllà dels que Plató els assignava.

Les categories transcendents del platonisme li permetien de superar el cras antropomorfisme que imperava en els creients i en la majoria d'eclesiàstics:

«En efecte, quan diem que el Déu de l'univers és Ment o que està per damunt de la Ment i de la Oïσία, ja que és simple i invisible i incorpòri (νοῦν τοῖνον ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἀπλοῦν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὄλων θεόν), volem dir amb això que només aquell que hagi esdevingut “segons la imatge” d'aquella Ment podrà comprendre Déu ¹¹⁷.»

Segons Orígenes, mentre Déu és l'Absolut transcendent, el Fill Unigènit personifica el Món de les Idees i el fa «intel·ligible» als éssers racionals en la mesura en què deixen de banda la imatge del Terrenal i es vesteixen de la Imatge de Déu, del Verb i de la Saviesa. Les categories són filosòfiques, manllevades del platonisme mitjà ¹¹⁸, els continguts són bíblics. Plató li forneix el marc categorial que li permetrà d'enquadrar en un sistema coherent les dades escripturístiques degudament purificades de tot antropomorfisme.

On més clarament es pot apreciar la distància abissal que separa la teologia origeniana de la dels platònics és en la teoria del coneixement. Cels addueix una afirmació lapidària de Plató i la comenta servint-se d'un esquema escolar en què es retroben les tres vies d'Albino:

«Cels, diu Orígenes, cita l'afirmació del Timeu: “Descobrir l'autor i el pare d'aquest univers és laboriós, i un cop descobert, és impossible de dir-ho a tothom”. Tot seguit afegeix: Vegeu, doncs, com els intèrprets de Déu i els filòsofs cerquen la via de la veritat, i com Plató sabia que era impossible a tothom de caminar-hi. Però com que els savis l'han trobat a fi que nosaltres adquirim una certa noció de l'Ésser innominable i Primer que el manifesti, sigui per la síntesi que és superior a les altres coses, sigui per l'anàlisi a partir d'elles, sigui per analogia, us vull ensenyar l'Ésser que altrament és inefable ¹¹⁹.»

Es tracta, com molt encertadament comenta Carl Andresen ¹²⁰, de les tres vies d'Albino, la via d'eminència, la de negació i la de l'analogia. Orígenes respon negant que la naturalesa humana sigui suficient per adquirir el coneixement de Déu:

«Nosaltres retenim que la naturalesa humana no és de cap de les

¹¹⁷ CC VII 38.

¹¹⁸ Vegeu *Comunicabilidad* I 24-37.

¹¹⁹ CC VII 42.

¹²⁰ *Logos und Nomos* 293 s.

maneres autosuficient per cercar Déu i per descobrir-lo netament, llevat que sigui ajudada per Aquell que hom cerca. És descobert, en canvi, per aquells que reconeixen que, després d'haver fet el que podien, tenen necessitat d'ell. Ell es manifesta als qui ell jutja raonable de deixar-se veure, en la mesura en què és naturalment possible a Déu de ser conegut per l'home i a l'ànima de l'home de conèixer Déu mentre es troba en el cos.»

Orígenes fa recurs a la teoria de la participació gratuïta de la divinitat ¹²¹ o, el que ve a ser el mateix, a la teoria de la divinització de la creatura racional mitjançant la comunicació de l'Esperit Sant. És la temàtica que hem desenvolupat en la monografia sobre *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes* (Roma 1970). El pas del coneixement racional, propi del Verb encarnat, al coneixement sapiencial propi del Verb-Saviesa només és possible després que la creatura ha adquirit les qualitats de l'Esperit de Déu. Es comprèn, ara, per què Orígenes ha mostrat tant d'interès a depurar la categoria bíblica d'«Esperit» de qualsevulla connotació corpòria. Es tracta ni més ni menys del nou substrat que capacita la creatura racional per al coneixement connatural de Déu.

¹²¹ Cf. PE IX 2; XXIII 5; XXIV 4.