

## El “*Desiderium Naturale*”, según Orígenes, *De Principiis* II 11, 1-7

*Anneliese Meis*

FACULTAD DE TEOLOGÍA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE  
ameis@uc.cl

Si bien Orígenes menciona el *desiderium* y su campo semántico con relativa frecuencia en *De Principiis* II 11, lo que promete un trabajo investigativo próspero, la complejidad terminológica no puede ser dilucidada en su significado nítido debido a que no solo no se dispone del original griego<sup>1</sup> y la traducción latina se sirve tanto de *desiderium* como de *libido*, sino que el mismo término “deseo” conlleva una carga intelectual contrapuesta, es decir, puede tratarse tanto del deseo “bueno” como del “malo” –una distinción atestiguada desde la Sagrada Escritura hasta san Agustín–. Sin embargo, emergen constantes significativas en el *De Principiis II 11*, interrelacionadas con la realidad subyacente y su significado conflictivo que vale la pena esclarecer, en la medida de lo posible, por lo menos en cuanto a sus vertientes antropológicas teológicas que, según una primera lectura del texto, parecen centrarse en la relación del *desiderium* con el “amor a la verdad”<sup>2</sup>. De ahí la pregunta metódica que el presente estudio pretende dilucidar: ¿En qué medida, según Orígenes, la verdad responde al *desiderium naturale* del ser humano?

<sup>1</sup> P. ENGELHARDT, *Desiderium naturale*, HWP 2, 122: sostiene respecto a *De principiis* II, 11 que “in der folgenden Bezugnahme auf PAULUS (Phil 1,23) ist “desiderium” Übersetzung von ἐπιθυμία ORIGENES selbst wählt in einem Text mit ähnlicher Gedankenführung πῶθος, Vom Martyrium 47 Werke I hr. Koetschau (1899) 43, 1-5.

<sup>2</sup> Cf. B. STUDER, “Die Liebe zur Wahrheit bei Origenes”, en g. HEIDL., R. SOMOS (ED.), *Origeniana Nona* (Leuven 2009) 669-689. Habla del “Programm, das Origenes von Alexandrien an den Anfang seiner Schrift *De Principiis* stellt.

1. EL MOVIMIENTO, ORIGEN FUNDANTE DEL *DESIDERIUM*, II 11, 1

Orígenes abre su argumentación en *De Principiis II* –apartado que concluye el Libro II y como tal trata “Acerca de las promesas”<sup>3</sup>, es decir, de “la teología”<sup>4</sup>, uno de los tantos aspectos temáticos tratados aparte de la estructura general del *De Principiis II*<sup>5</sup>–, con la insistencia de que “ningún ser provisto de alma puede estar absolutamente inactivo e inmóvil, sino que de cualquier modo desea vivamente moverse, actuar siempre y desear algo” 386, 4-5. Esta afirmación evidencia el movimiento en cuanto condición connatural de todo “ser provisto de alma”, lo que se expresa, según la traducción castellana de Samuel Fernández –traducción en proceso–, en un “desear” moverse siempre, y “desear algo”, en sintonía con el “désir” de la traducción francesa; mientras la italiana usa “aspirar”, la inglesa, “desire” o “eager longing”, y la alemana, “bestrebt sein” y atiende al *velle* como “wollen”. De todos modos, el movimiento caracteriza al alma<sup>6</sup> y da cuenta de su actividad en cuanto “desear”, matizado desde el latín por un “aspirar” y “querer” –wollen–, configurando así una ubicación dinámica del deseo y su cercanía a la voluntad<sup>7</sup>.

Esto vale, sobre todo, del “animal racional”, es decir, “de la naturaleza del hombre” –386, 7–. De ahí que Orígenes advierte que no se trata de un movimiento automático, sino que requiere ser usado con “responsabilidad”, sino “en todos sus movimientos se empeña a favor de los placeres y deseos del cuerpo”. Se aprecia aquí la ambigüedad del sentido del deseo, que el latín expresa mejor en cuanto *voluptates ac libidines corporis* –386, 11–, mientras que la traducción castellana lo unifica en el “deseo”,

<sup>3</sup> El título en latín coincide con el griego, que se encuentra en Photius, *Bibl Cod* 8. Cf. G. W. BUTTERWORTH, *Origen On First Principles* (Gloucester 1973) 147 n. 1.

<sup>4</sup> Acota B. STUDER, “Die Liebe ...”, 669.

<sup>5</sup> En espera de una mayor aclaración de tal estructura de parte de Samuel Fernández, me he conformado con otras propuestas, que Lothar Lies trata cuidadosamente de dilucidar, proponiendo una solución especialmente atenta al deseo en cuanto “Verlangen” en II, 11. Cf. L. LIES, *Origenes <Peri Archon> Eine undogmatische Dogmatik* (Darmstadt 1992) 119-121.

<sup>6</sup> La traducción “alma”, probablemente no es adecuada, y hasta equivocada, y debería sustituirse por “mens”, según J. DUPUIS, *L’esprit de l’homme. Etude sur l’Anthropologie religieuse d’Origène* (Paris 1967) 36, nota 53.

<sup>7</sup> Se trata de un movimiento orientado hacia..., como lo expresa su origen etimológico *sidus* y lo acentúa el alemán “sehnen”, proveniente de “Sehne”, arco. Cf. M. KEHL, *Sehnsucht –eine Spur zu Gott?*, *Geist und Leben* 70 (1997) 404-414 (falta ver que es geist un leben).

la italiana lo identifica con el “placer” y la alemana distingue muy bien los “Genüsse und Lüste des Körpers”. Es significativo que esta distinción repercuta a nivel político si se trata del “bien común” inteligentemente aspirado –386, 11-18– y se “comprende algo que es superior a esto corpóreo y visible” –386, 16–. En efecto, esto sucede al dedicarse “a la obra de la sabiduría y del conocimiento” –obra que “orientará todo su esfuerzo en función de este tipo de estudios, en que por la verdad investigada puede conocer las causas y las razones de las cosas”<sup>8</sup>–. Sin embargo, Orígenes diversifica su explicación por una contraposición de “esta vida”, en la cual “alguno juzga que el bien supremo es el placer corporal; otro, en cambio, vela por el bien común y otro se dedica a la obra del estudio y de la inteligencia” –386, 19-22– con la “otra vida”, “que es la verdadera<sup>9</sup>, que se dice que está escondida con Cristo en Dios, es decir, la vida eterna” –386,22-24–.

Emerge, entonces, la complejidad de la argumentación origeneana, que comprende el deseo en cuanto movimiento del animal racional en sus diversas articulaciones<sup>10</sup>, cuyo campo semántico no coincide con el término neutral *desiderium*, sino que evoca una serie de matices que lindan con una negatividad originada por el uso responsable del caudal de fuerzas, que tiene que ver con lo corporal sin identificarse con él<sup>11</sup>. Esto requiere ser dilucidado dentro del marco del tema propiamente tal que Orígenes está tratando, las promesas.

## 2. LAS PROMESAS Y SU SIGNIFICADO EN RELACIÓN CON EL *DESIDERIUM*, II 11, 2-3

En un segundo momento de su argumentación, Orígenes entra de lleno en el tema de las promesas, donde a modo de ejemplo interrelaciona el

<sup>8</sup> H. GÖRGMANN - H. KARPP, *Origenes Vier Bücher von den Prinzipien* (Darmstadt 1976), 441, nota 1a. “Rufins Formulierung, die auch im folgenden öfters gebraucht wird, erinnert an Vergil Georgica II 490: Felix qui potuit rerum cognoscere causas”.

<sup>9</sup> Según H. CROUZEL - M. SIMONETTI, *Origène Traité des Principes II* (SC 253), (Paris 1978), 242: la “verdadera Vida, según la virtud, Cristo y Dios, es contrapuesta a la vida común: Cf. *ComJn* I, 27(25), 181-182; II, 24 (19) 155-157; XIII, 23, 140; *Com Math* XVI, 28; *Com Rom* VI, 14; *HomNombr.* XIX, 4; *SelPs* 26, 1.

<sup>10</sup> Estas articulaciones se patentizan también en el uso del “ginesthai” en *De Principiis* III, 1. Cf. A. MEIS, *El Concepto “ginesthai” en el Peri Arch III, 1-24*, Colloquium Origeneanum Quintum (Boston 1989) 1-13.

<sup>11</sup> Hay una distinción significativa entre “cuerpo”, “carne”. Cf. J. DUPUIS, *L’esprit de l’homme (...)*. 44 nota 97, citando a Balthasar y Crouzel.

deseo con la resurrección y sus expectativas<sup>12</sup>, ya que “los discípulos de la sola letra” –386, 28– “piensan que debemos poner nuestras expectativas de las promesas futuras en el placer –*voluptate*– y en el deleite –*luxuria*– corporal” –386, 29–. Esto significa que “desean –*desiderant*– tener nuevamente, después de la resurrección, una carne a la que no le falte la capacidad de comer, beber y hacer todo lo que pertenece a la carne y a la sangre” –388, 1–<sup>13</sup>. Esto significa desestimar “la afirmación del apóstol Pablo acerca de la resurrección del cuerpo espiritual” –388, 2–. Emerge así una contraposición entre lo netamente “corporal” y lo “espiritual”, manifiesta en cuanto comprensión de la resurrección, que involucra el deseo orientado negativamente por lo corpóreo y positivamente por lo espiritual, lo cual es captado por el “sentido espiritual”, tal como permiten apreciar varios ejemplos, tomados del AT –388, 19; 390, 4– y del NT –388, 4-22, entendido acertadamente por “los que creen en Cristo” –390, 20<sup>14</sup>–.

En efecto, a “los que acogen el sentido espiritual de las escrituras”, “el pan de vida les nutrirá el alma e iluminará la mente con los alimentos de la Verdad y Sabiduría, y beberán aquella bebida de la divina Sabiduría” –390, 24-27–. Resalta aquí la Verdad, junto con la Sabiduría, en cuanto objetivo del sentido espiritual de aquella realidad tan natural como el pan y la bebida, que no se abandona sino que se transforma por mirar las cosas de modo distinto, es decir, se descubre más allá de su realidad concreta el sentido profundo, el verdadero. La cita bíblica de Prov 9, 1-5: “*La Sabiduría preparó su mesa... y clama en alta voz: “venid a mí y comed... y bebed”*”, indica además que el descubrimiento de la verdad no es mero producto del esfuerzo humano, sino regalado con anticipación por la Verdad misma<sup>15</sup>. De tal modo, el deseo experimentará un traspaso desde su naturalidad existente en el animal racional a la donación de

<sup>12</sup> Cf. B. STUDER, “La résurrection de Jésus d’après le «Peri Archon» d’Origène”, en *Agustinianum* 18 (1978) 279. La resurrección de los muertos es tratada en general por Orígenes en *De Principiis* II, 1-3.

<sup>13</sup> Según H. GÖRGEMANN - H. KARPP, *Origenes* (...) 441, nota 3. Estas ideas existen entre los cristianos primitivos así lo atestigua: *Contra Celsum* I 14; VIII 49 y Orígenes las rechazó: In Cant comm.prol; In Matth 17, 35.

<sup>14</sup> Para la compleja interpretación de los sentidos espirituales Cf. K. RAHNER, “Die geistlichen Sinne nach Origenes”, *Schriften zur Theologie* 12 (1973) 111-136.

<sup>15</sup> Cf. A. CACCIARI, “Certain knowledge of the things that are. Origenian Variations on the Theme of Wisdom”, en G. HEIDL, R. SOMOS (ED.), *Origeniana Nona* (Leuven 2009), 93-114.

parte de Dios, que anticipa la naturalidad del ser y lo colma por ser el hombre “imagen de Dios”<sup>16</sup>.

Orígenes se detiene en explicitar la renovación del hombre “a imagen y semejanza de Dios, tal como el hombre fue hecho desde el inicio” –392, 4-5–<sup>17</sup>, es decir, por las “comidas de la Sabiduría, la mente será renovada, íntegra y plenamente” –392, 4–. Con esta renovación “íntegra y plenamente” resalta la dinámica de la perfección aspirada en esta vida, pero que Orígenes vislumbra también para la “otra vida”, cuando insiste en que “incluso si uno hubiera salido de esta vida poco instruido, con tal que haya llevado obras apreciables pueda ser instruido en aquella Jerusalén, ciudad de los santos, es decir, ser educado y formado para llegar a ser piedra viva, piedra preciosa y elegida” –392, 6-9<sup>18</sup>–. De ahí que el ser racional “conocerá de modo más verdadero y perfecto que no solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que proviene de la boca de Dios” –392, 11-13–.

La Verdad, entonces constituye el fin último del hombre en esta vida, pero es alcanzada, definitivamente recién en la “otra vida”. Esto produce una tensión dramática en la existencia humana, orientada por las promesas, que involucra el deseo en toda su complejidad, como lo atestigua la única vez que Orígenes usa el verbo *desiderant* –386, 30– en II, 11, 2-3, cuando este se orienta por una meta equivocada, es decir, meramente corporal, siendo el hombre un “animal racional”. Debido a

<sup>16</sup> H. CROUZEL, *Theologie de l'Image de Dieu chez Origène* (Aubier, Paris 1956) 217-245, especialmente 219.

<sup>17</sup> Cf. J. RIUS-CAMP, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Orientalia Christiana Analecta, 188 (Roma 1970) 309, nota 62, donde el autor comenta PA I, 6: “Al esbozo de la imagen de Dios en el alma puede aplicarse la comparación propuesta en PA II, 11, 4 (V 187, 24-30), a fin de ilustrar el valor preformativo del naturale desiderium... La pulchritudo perfectae imaginis in futuro se concede a aquellos que poseen iam deformationem quandam *in hoc vita* Veritatis et Scientiae. Ahora bien, esta deformatio pasa, a su vez, por dos etapas en esta vida: el *esbozo* inicial, al despertar el κατ'εἰκόνα y la ἀκρότης o *perfección relativa* de esta imagen, según es dado alcanzar en esta vida. El deseo “natural”, innato en la mente, de ver la verdad de Dios y las causas últimas de los seres se hace cada vez explícito o insistente, a medida que la mente va ascendiendo en el conocimiento de la Verdad”.

<sup>18</sup> H. CROUZEL, SC, 245 16: El concepto de παιδεία es importante en la filosofía del tiempo y en el pensamiento de Orígenes: la purificación del pecador se hace por la enseñanza (P Arch I, 6, 2-3) y lo mismo después de la muerte el alma debe progresar en el conocimiento por la enseñanza. Cf. Clément, *Eclogae*, 57.

esto Orígenes retoma lo dicho respecto al *desiderium* para indagarlo más detenidamente en cuanto “inherente” al alma.

### 3. EL *DESIDERIUM NATURALE*, INHERENTE AL ALMA EN CUANTO DADO POR DIOS, II 11, 4

Orígenes parte afirmando que si las promesas “no parecen infundir un deseo adecuado en las mentes que las esperan” –392, 16–, cabe indagar “con precisión” “cuán natural e inherente al alma –*naturalis sit et insita animae*– es el deseo –*cupiditas*– de la realidad misma” –392, 17-18<sup>19</sup>–. Fuera del cambio de *desiderium* por *cupiditas*, llama la atención la mención de la “realidad misma”, en cuanto objetivo del deseo, cuya comprensión se interrelaciona con “el sentido espiritual”, recordando la argumentación anterior en torno a la Vida verdadera que trasunta en el “pan de vida”. En efecto, este sentido remonta a “un propósito (logos) en la mente”, proveniente de Dios, pero concretado en las obras del hombre, de tal modo, que “el propósito y significado de las obras visibles, hechas por Dios, permanecen ocultos” –394, 1-2<sup>20</sup>–. Pero “cuando nuestro ojo haya visto lo que ha sido hecho por el artesano, si ha examinado algo fabricado con especial maestría, inmediatamente arde el ánimo por indagar qué clase, de qué manera y con qué utilidad ha sido hecho: incomparablemente más arde en la mente un inefable deseo –*ineffabili desiderio*–, –394, 4– por conocer el propósito –*rationem*– de las criaturas, hechas por Dios”<sup>21</sup>,

<sup>19</sup> Cf. J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo...* 24, nota 14 comenta el autor: Orígenes dedica una apartado especial en el P A II 11, 4 (V 186,22-187 fin) al “deseo natural” *insito* en el alma, de conocer las razones profundas de la creación, al “amor a de la Verdad”, innato en nuestra mente, por el cual deseamos conocer las causas últimas de todas las cosas. Otra alusión explícita en el *In Mart* 47 (I 42, 29-43, 5). El alma racional tiene una naturaleza en cierto modo “afín” a Dios *τι συγγενές θεῷ*: ambos son de naturaleza “inteligible”, invisible e incorpórea. Prosigue arguyendo a partir del “deseo natural”, de la beatitud.

<sup>20</sup> Si a continuación se habla siempre de nuevo de ratio (gr. logos), no se puede traducir de modo uniforme, como lo atestigua la traducción castellana hecha por Samuel Fernández. H. GÖRGEMANNNS - H. KARPP, *Origenes* 445, nota 5 también lo observa.

<sup>21</sup> Cf. H. PIETRAS, “L’Ámore in Origene” en *Studia Ephemeridis “Augustinianum”*, 28 (1988) 34; 141: significa *diligere* en un sentido positivo, que le permite tender a un amor casi perfecto.

afirmación que atestigua la índole dinámica de la racionalidad propia de Orígenes<sup>22</sup> y su permanencia en la vida futura<sup>23</sup>.

Si Orígenes luego insiste en que “creemos que ese deseo –*desiderium*–, ese amor –*amorem*–, sin duda ha sido insertado por Dios en nosotros” –394, 5-6–, no solo repite el *insitum*, originado por Dios, sino que identifica también el deseo con el amor, en correspondencia al *ardet* del alma por conocer la realidad misma. Se manifiesta así una racionalidad amorosa, que resulta significativa para la intelección de la índole propia del *desiderium naturale* desde sus raíces antiguas hasta su proyección actual<sup>24</sup>. Pues, efectivamente, los ejemplos del ojo que “naturalmente busca la luz y la visión, y nuestro cuerpo por naturaleza desea –*desiderat*– alimentos y bebida” –394, 6-7– muestran que “nuestra mente contiene un deseo propio y natural –*propium ac naturale desiderium*– –394, 10– de conocer la verdad de Dios –*veritatis Dei*– y conocer las causas de la cosas –*rerum causas*–” –394, 8-10. Aquí Orígenes combina, magistralmente, la cita aristotélica del inicio de su *Metafísica*<sup>25</sup> con un significado teológico, pues el deseo natural de conocer la verdad es dado por Dios a la mente humana, pero agrega “Y hemos recibido de Dios este deseo –*istud desiderium*– –394, 11–, no para que no deba ni pueda nunca ser colmado; de otro modo, si nunca se realiza la posesión del deseo, el amor a la verdad parecerá insertado inútilmente por Dios creador en nuestra

<sup>22</sup> H. CROUZEL, SC, 245, 19 insiste en que la razón (*rationem=logos*) presente en los seres no constituye una esencia estática, sino un principio dinámico de desarrollo: tal es la razón seminal que explica el desarrollo del semen humano en embrión, infante, adulto y anciano, para Orígenes resucitado. Estas “razones” de las obras de Dios, principios individuales, constituyen con las “ideas” de naturaleza general, los géneros y especies, y los “misterios” escatológicos del Mundo Inteligible, contenido en el Verbo-Sabiduría, Cf. Crouzel, Henri, Origène et la “connaissance mystique”, Paris 1961, pp. 47-84).

<sup>23</sup> H. CROUZEL, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales* (Paris 1992) 290. “Tout ce raisonnement suppose la survivance dans la vie future de la faculté humaine du connaître”.

<sup>24</sup> PLATÓN, *Symp*, 202 d 2; 203 d 6f. 204 e 7; 205e 4ff; 206 a 1ff. ARISTÓTELES, *Phys* I,9,192 a 16-19 *Eh Nic* I,1 1094 a 3; Cf. P. ENGELHARDT, *Desiderium naturale*, 119-120; W. JAMES, “Set Love in Order in me”: Eros-Knowing in Origen and Desiderium-Knowing en *Saint Bernard, Cistercian Studies Quarterly* 34 (1999) 157-182.

<sup>25</sup> ARISTÓTELES, *Metaph* I 1.980 a 21.

mente” –394, 12-14– una afirmación que ha hecho historia<sup>26</sup>, pero también conserva su relevancia hoy para cuestiones tan acuciosas como la tolerancia religiosa<sup>27</sup> y la índole universal de la misión<sup>28</sup>.

Pese a la afirmación tajante respecto al origen divino del deseo y su necesaria realización, Orígenes admite una cierta oscilación en la “posesión del deseo” y “el amor a la verdad” “en esta vida”. Sin embargo, insiste en que aquellos que se hayan consagrado con máxima dedicación a los estudios religiosos “a pesar de que acojan (solo) un poco de los múltiples tesoros del conocimiento divino” –394, 14-17– “de todos modos, por el hecho mismo de que ocupan sus ánimos y sus mentes en esto, se superan a ellos mismos en este deseo –*cupiditate*–” 394, 18. Esta afirmación, cargada de un significado antropológico teológico singular, trasciende en el “beneficio” que evoca el “mérito” de la reflexión dogmática posterior, porque en la medida en que “dirigen sus ánimos a la afición y el amor de la búsqueda de la Verdad”, “llegan a estar más preparados en cuanto a la capacidad –*capacitatem*– de la instrucción futura” –396, 1-4–. Emerge aquí el “*capax Dei*”, elaborado en profundidad por la Antropología

<sup>26</sup> Cf. H. CROUZEL, SC II, 246: “Il y a, dans ce raisonnement d’Origène, l’amorce du principe scolastique «desiderium naturae nequit esse inane - un désir de la nature ne peut être vain». Le désir de Dieu que supposent les tendances de l’homme vers l’éternel, l’infini, l’absolut, le parfait, l’intelligible, le universal, l’un, le vrai, le bon, le beau, etc., tendances qui constituent véritablement l’homme dans son essence la plus profonde et sont la source de tout le progrès humain, doit pouvoir être satisfait, donc ce Dieu existe en qui et par qui il trouvera sa satisfaction”. El contraste, que Crouzel establece luego entre el axioma origeneano medieval con lo que Sartre expone en el *Ser y la nada* resulta significativo en su relevancia actual en cuanto imposibilidad de constituirse a partir de sí mismo, como sostiene el filósofo francés, Cf. 246-247.

<sup>27</sup> Cf. Esto lo atestigua Nicolás de Cusa, cuando cita a Orígenes *De Principiis II*, 11, 4 en una “nota”, completando dicha cita por referencias a Aristóteles, *De caelo I c 4*; *De anima II I*, c 9; Alberto Magno, *Liber II Physicorum tract 2*, c 17; *Super Dionisii Epistulas v*; Tomás de Aquino, *STh I q 2 a 1 ad 1*; q 62m a 1; q 75 a 6c; *Summa contra gentiles II c 55*; Nicolás de Cusa *De docta ignorantia I c 1*; *De visione Dei*, c19, *De sapientia I*. Cf. W. HOYE, *The Idea of truth as the Basis for Religious Tolerance According to Nicolas of Cusa with Comparisons to Thomas Aquinas*, en Bocken, Inigo (ed.) *Conflict and Reconciliation. Perspectives on Nicolas of Cusa*, Leiden 2004, 161-173, especialmente 165, nota 25.

<sup>28</sup> Concilio Vaticano II, *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia: Ad Gentes divinitus* (San Pablo, Santiago de Chile 2001) 8, M. SCOTT, “Guarding the Mysteries of Salvation: The Pastoral Pedagogy of Origen’s Universalism” *Journal of Early Christian Studies*, 18 (2010) 347-368.



teológica, cuya índole dinámica Orígenes reivindica en cuanto proceso hasta dramático y propio de la situación del ser humano en el mundo, abierto a la trascendencia<sup>29</sup>, y como tal necesitado del “discernimiento de los espíritus”<sup>30</sup>.

El deseo de conocer la realidad misma, la Verdad, entonces es natural al hombre, porque este es creatura de Dios<sup>31</sup>, quien le insertó tal deseo, que le orienta hacia su fin último, la visión beatífica de Dios. Esta meta el hombre la podrá alcanzar por una incansable búsqueda de la Verdad que, más allá de su carácter filosófico innegable, para Orígenes tiene una fuerte connotación cristológica en cuanto solo se cumple en Cristo.

#### 4. EL CUMPLIMIENTO DEL *DESIDERIUM NATURALE* EN CRISTO, II 11, 5-7

Antes de terminar la indagación minuciosa de la índole propia del *desiderium naturale* en el II 11, 4, Orígenes especifica la orientación del deseo por la “futura forma”, “delineados en las tablas de nuestros corazones con el punzón de nuestro Señor Jesucristo” –396, 9-10–. Resulta significativa al respecto la fundamentación bíblica Mt 25, 29: “Al que tiene, se le añadirá”, pues evidencia el “cuánto más”, propio de la “verdad” y de la “ciencia” crística, ya que “en el futuro, se les debe agregar la belleza de la Imagen perfecta” –396, 13-14–. La adquisición de esta “Imagen perfecta” y su “belleza” –gracias a la Resurrección de Jesús<sup>32</sup>– conlleva una inversión dramática de la racionalidad, que Orígenes expresa en II 11, 5 por medio de la cita Flp 1, 23: “*Si bien estoy apremiado por dos partes, tener deseo de ser desatado y estar con Cristo, es con mucho lo mejor*”. El deseo de vivir, pues se transforma en un deseo por disolverse –*dissolvi*– 396, 17, es decir, de morir, para “estar con Cristo” –*cum Christo esse*– 396, 17.

Esto significa que el deseo, paradójicamente, no aleja de “esta vida”, pues se encuentra ligado al saber que “entonces, cuando haya regresado a Cristo, conocería de modo más claro las razones de ser de todo lo que

<sup>29</sup> Cf. H. CROUZEL, “L’Anthropologie d’Origène dans la perspective du combat spirituel” en *RAM* 31 (1955) 364-385.

<sup>30</sup> Cf. F. MARTY, “Le Discernement des esprits dans le Peri Archon d’Origenes” en *RAM* 34 (1958) 147-164; 253-274.

<sup>31</sup> Cf. M. KUYAMA, *The meaning of createdness in Origen’s De Principiis* (Tokio 1997) 31-45.

<sup>32</sup> B. STUDER, “La résurrection de Jésus...” 279-309.

sucede en la tierra” –396, 18-19<sup>33</sup>–. Esto significa que obtiene, más bien, una importante intelección “acerca del hombre” del alma del hombre, de la mente, o acerca de cualquier elemento, que constituye al hombre: qué es el espíritu principal, qué es el espíritu que obra en él, qué es también el espíritu de vida y qué es la gracia del Espíritu Santo concedido a los fieles” –396, 20-24–. En esta descripción detallada<sup>34</sup> llama la atención la interrelación fina de elementos naturales constitutivos del espíritu humano<sup>35</sup> –*spiritus principalis*<sup>36</sup>– con los del Espíritu Santo<sup>37</sup>, la gracia<sup>38</sup>, es decir, la dimensión antropológica con la teológica, pero siendo esta la que ilumina a aquella, es decir, el deseo, insertado en el alma por Dios, se vincula al espíritu de tal modo que la realidad humana es comprendida desde Dios, en el Espíritu<sup>39</sup>.

Para Orígenes esto involucra tanto a los fieles individuales como a su colectividad –Israel y todas las naciones– 396, 24, por cierto, no realidades yuxtapuestas, sino entrelazadas desde dentro ya que “comprenderá

<sup>33</sup> Cf. J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo (...)* 33, nota 124, donde el autor comenta PA II 11,5-7, indicando otras citas origeneanas relevantes y remite para “los misterios del mundo visible a H. CROUZEL, *Origène et la “connaissance mystique”*, 47-61.

<sup>34</sup> H. GÖRGEMANN - H. KARPP, *Origènes ...* 449, nota 8 destaca la interrelación de estos temas con el “ascenso de las almas a la felicidad eterna”. Para J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo ...* 426, nota 254 es importante que “Org. distingue claramente en PA 11, 5-7 (V 188-192) entre los misterios del mundo visible (tierra-paraiso, aire, 7 cielos) y los Misterios de las realidades invisibles y de Dios cita nuevamente a H. CROUZEL, *Origène et la “connaissance mystique”*, 47-84.

<sup>35</sup> Cf. J. DUPUIS, *L’esprit (...)* 157-158: “ne coincide exactement avec la grâce, conçue comme réalité ontologique qui s’ajoute à la nature”, nota 168: el autor se refiere a Peri Archon II, 11, 4 y Ad Mart 47, en los cuales Orígenes parece insertar el tema de la imagen de Dios en el cuadro de la distinción entre natural y sobrenatural. Pero Dupuis da razón a la afirmación de H. Crouzel en *Theologie ...*, 165: “Il ne faudrait pas prendre le mot ‘naturellement’ (fusikws) comme s’il s’opposait à ‘surnaturellement’: la distinction est étrangère à Origène. Il considère l’homme concret, tel que Dieu l’a fait, pour l’appeler à la vision béatifique: le selon-l’image est la marque de cet appel”.

<sup>36</sup> *De Principiis II 5*: Se trata de una fórmula que traduce el *hegemonikon* griego, estoico medicinal, susceptible de diferentes interpretaciones. Cf. K. RAHNER, “Coeur de Jésus chez Origène”, *RAM* 15(1934) 171-174, especialmente 172 nota 5.

<sup>37</sup> Cf. J. DUPUIS, *L’esprit ...* 157 comenta que Orígenes “consacre une fois de plus la participation a l’Esprit comme noeud des participations trinitaire, et le pneume humain comme la source creé de la vie divine...”

<sup>38</sup> B. DREWERY, *Origen and the doctrine of Grace* (London 1960).

<sup>39</sup> Cf. H. CROUZEL, *Theologie de l’image ...* 237-244.

qué se le revela en Israel, qué significa la diversidad de las naciones” –396, 25-26–, pero también “la apostasía” –398, 17-20– y la “providencia de Dios” –398, 20-400, 6–. Esto tiene una finalidad significativa, es decir, que ellos “por el conocimiento de todo ello y por la gracia de una ciencia completa, se deleiten con una alegría inenarrable” –400, 12-13<sup>40</sup>. Este deleite inefable se encuentra interrelacionado, sin embargo, con el “*interim*” –400, 8– un “entretanto” “puesto entre el cielo y la tierra”, poblado de seres racionales, que son o “los hijos de la rebeldía” –Ef 2, 2– o “los santos”. Aquí sucede que “*Seremos arrebatados entre las nubes al encuentro de Cristo en el aire, y así estaremos siempre con el Señor*” –1 Ts 4, 17– 400, 18-20. Lo decisivo en este suceso, difícilmente conceptualizable, es el encuentro con Cristo y el estar siempre con Él, el Señor. Emerge aquí la meta última del deseo, que Orígenes ya no verbaliza a través del vocablo desear y el campo semántico de desear, que en II 11, 6-7 ya no aparece, pero sí lo describe en el cumplimiento de su meta, el *esse cum Christo* –cumplimiento futuro, condicionado por el *interim*–.

Este “entretanto” –400, 8–, articula magistralmente la dramaticidad de la *forma mentis* origeneana, en cuanto conlleva una comprensión esférica cósmica<sup>41</sup>, interrelacionada con “el ascenso de las almas”<sup>42</sup> y una educación continuada después de la muerte<sup>43</sup>. Ahí, pues, “los santos” “permanecen el tiempo necesario para que conozcan de ambos modos el sentido de la economía de los que residen en el aire” –402, 1–. “Luego cuando hayamos comprendido íntegramente su sentido, entonces comprenderemos ‘de ambos modos’ lo que habíamos visto en la tierra”. “Y también recibirán ciertos atisbos de las (realidades) que siguen y de las futuras, tal como estando en esta vida también habían concebido ciertos atisbos de las cosas futuras, si bien, siempre parcialmente, y como por medio de un espejo y en enigma, estos (atisbos) serán revelados a los santos, de modo más claro y luminoso, en su lugar y en su momento”

<sup>40</sup> Para Orígenes la actuación de la gracia conlleva expresiones desmedidas. Cf. H, “La Gracia sobreabundante”: Aproximaciones a la relación “hombre-Dios”, según Orígenes en *Seminarios de filosofía*, Volumen especial (1993) 33-52.

<sup>41</sup> BUTTERWORTH, 152, nota 4 comenta: “The Greek idea of the heavens was that of a series of revolving spheres, beginning with that of the moon and ending with the sphere of the fixed stars... Philo says (*De somniis* I.22) that the lower air nearest the earth is the home of disembodied souls.

<sup>42</sup> Cf. H. GÖRGEMANN - H. KARPP, *Origenes ...* 449, nota 8; 453, nota 28 lo advierte reiteradas veces.

<sup>43</sup> Cf. H. CROUZEL, *Origène et la “connaissance mystique”*, 465-466.

–402, 16-19–. De este modo, “siguiendo a aquel que ha penetrado en los cielos” a Jesús, el Hijo de Dios, que dice: “*Quiero que donde yo estoy, estén también ellos conmigo*, Jn 14, 2”. El *desiderium naturale* alcanza su meta definitiva en el “amor a la verdad”, que es “Jesús, Hijo de Dios”. Orígenes evoca aquí, junto con una llamativa presencia universal del Logos encarnado<sup>44</sup>, la diversidad de los lugares y maneras del cumplimiento del deseo, cuando insiste: “*Junto al Padre hay muchas estancias*” Jn 14, 2. Este culmen de búsqueda dramática en pos del “conocimiento perfecto” –407, 6-10–, ampliado por crecimientos intelectuales, examinando siempre sin mezcla y, por decirlo así, “cara a cara” las causas, alcanza su perfección cuando “entonces se vea ya de modo claro” –406, 6-7–, una perfección nutrida por “las comidas propias y adecuadas” a la mente purificada por la “pureza del corazón”, que consiste en la contemplación y comprensión de Dios –406, 20-25–. Con esto se cierra la argumentación iniciada en 11, 2 en torno a la comprensión del deseo natural y sus deleites corporales por la verificación del sentido espiritual del pan verdadero.

El deseo natural de ver a Dios, insertado en el alma racional, entonces, no se frustra, sino que puede alcanzar su fin último, la visión beatífica de Dios, siempre y cuando el ser humano colabore libremente con la purificación de su mente, es decir, el corazón, sostenido por la “gracia” del Espíritu Santo.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

Quisiera destacar que el estudio de *De Principiis II, 11, 4*, se desplegó en sus facetas múltiples de modo desbordante, como sucede con todo regalo, de tal modo que al finalizar el estudio queda la sensación de haber entrado recién en su profundidad, aunque se ha logrado una respuesta significativa a la pregunta metódica respecto a la relación entre el *desiderium naturale* como constitutivo del hombre, ser racional corpóreo y la verdad, que es Cristo, el Logos encarnado. Sin duda, se verificó una importante relación entre filosofía y teología, que el genio alejandrino establece con clara preferencia por la Teología. Esto lo permite apreciar la recepción del *desiderium naturale* a lo largo de la historia del pensa-

<sup>44</sup> B. STUDER, “La resurrección de Jesús...” 288-269 especialmente.

miento teológico, sin que se mencione explícitamente a Orígenes. Evoquemos brevemente algunos hitos:

1. Se puede apreciar una proximidad sorprendente entre la comprensión del *desiderium naturale* de Orígenes y de Tomás de Aquino, si pensamos en textos de la *STh*, pero sobre todo, en las largas páginas de la *Suma contra los Gentiles* –textos tomaseanos<sup>45</sup>– que, tanto por su dinamismo existencial dramático como por la interrelación de elementos volitivos como cognoscitivos, expresan “la tendencia fundamental” –*Grundtendenz*– del ser humano válida también hoy ante los resultados de la neurociencia<sup>46</sup>. Sin embargo, llama la atención que Henri de Lubac, conocedor destacado de Orígenes, en su clásico estudio *Le Mystère du Surnaturel*, que articula magistralmente el *desiderium*<sup>47</sup>, hace caso omiso de *De Principiis* II, 11, 1-7, aunque tenga una breve nota al respecto en otro estudio<sup>48</sup>. De hecho, he tenido serios problemas para ubicar algún estudio específico sobre el *desiderium naturale* en la amplísima bibliografía origeneana, que trate el tema más allá de las breves citas anteriormente señaladas<sup>49</sup> –un dato, sin duda, sorprendente–.

2. Si bien Nicolás de Cusa, situado en el umbral entre Antigüedad y Época Moderna, hace suyo el problema del *desiderium*<sup>50</sup> acogiendo planteamientos de Gregorio de Nisa, Dionisio, Alberto Magno y Tomás de Aquino, hay que avanzar más allá de Blondel y Marechal hasta llegar a Karl Rahner, *Hörer des Wortes*, para encontrar una evidencia mayor de la influencia origeneana en este teólogo contemporáneo<sup>51</sup>, sin que *De*

<sup>45</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh* 1 q 12 a 4-5; 1-11 De veritate q 27 q.5 a 5. Comp.theol 104; *Suma contra gent.* III 25-63 Cf. P. ENGELHARDT, *Desiderium naturale*, HWP 2, 126-127: Dabei zeigt sich bereits, dass das D.n. zu keiner existenziellen Lösung führt, wenn es nicht in die philosophisch unerreichbare Hoffnung umschlägt.

<sup>46</sup> H. ANZULEWICZ - P. ENGELHARDT, Das “natürliche Verlangen” en *Wort und Antwort* 52 (2011) 78-82; E. RUNGALDIER, “Neurociencia, naturalismo y teología”, Charla, Santiago de Chile 2013, 1-27.

<sup>47</sup> Cf. T. SALAZAR, *El deseo natural e ineficaz de ver a Dios en El Misterio de lo Sobrenatural de Henry de Lubac* (Santiago 2008) 119.

<sup>48</sup> Cf. H. CROUZEL, “Origène et saint Thomas d’Aquin” *RSR* 36 (1949) 602-603.

<sup>49</sup> Cf. A. RICKENMANN, *Sehnsucht nach Gott bei Origenes. Ein Weg zur verborgenen Weisheit des Hohenliedes*, (Würzburg 2002).

<sup>50</sup> *De docta ignorantia* I, 1 (2) Cf. P. ENGELHARDT, *Desiderium naturale*, 129; W. HOYE, *The idea of Truth*.

<sup>51</sup> C. BRUNS “Hörer des Wortes. Karl Rahner und Origenes” *Theologie und philosophie* 87 (2012) 46-72.

*Principiis* II, 11, 1-7 sea tomado en cuenta. Sin embargo, Rahner aporta un dato curioso a la comprensión del *desiderium naturale* al preferir la fórmula *potentiae oboedientialis*<sup>52</sup>, un *vacuum* pasivo, que en la argumentación rahneriana se transforma en el factor activo del “existencial sobrenatural”, corroborando así la intuición origeneana.

3. Finalmente, cabe subrayar que el *desiderium naturale* en *De Principiis* II, 11 se articula en cuanto interrelacionado con una plenitud diversificada, en la cual el ser humano participa mediante el deseo<sup>53</sup>, siendo este por naturaleza un factor privado de plenitud, pero orientado hacia ella. Por eso, la dramaticidad del deseo resulta positiva en cuanto “amor a la verdad”. De ahí que el ser humano, espíritu finito, anticipado por el Espíritu Santo, es más auténticamente él mismo en la medida en que se comprende a partir de Su Verdad, que es Cristo.

---

<sup>52</sup> M. SECKLER, „Potentia oboedientialis“ bei Karl Rahner (1904-1984) und Henri de Lubac (1896-1991) *Gr* 78 (1997) 699-718.

<sup>53</sup> A. BUENO ÁVILA, “«Plenitud» y «participación». Nociones estructurantes de la doctrina teológica de Orígenes de Alejandría” *Augustinianum* 50 (2010) 27-60.

*Resumen:* El estudio aborda el texto de Orígenes, *De Principiis* II, 11, 4, desde la pregunta metódica ¿en qué medida la verdad responde al *desiderium naturale* del ser humano? Se puede apreciar una proximidad sorprendente entre la comprensión del *desiderium naturale* en Orígenes y en Tomás de Aquino, tanto por su dinamismo existencial como por la interrelación de elementos volitivos y cognoscitivos, que expresan “la tendencia fundamental” del ser humano válida también hoy ante los resultados de la neurociencia. Llama la atención sin embargo que Henri de Lubac destacado conocedor de Orígenes, en su ya clásico estudio *Le Mystère du Surnaturel* que articula magistralmente el *desiderium*, no mencione *De Principiis* II, 11, 1-7, aunque traiga una breve nota al respecto en otro estudio. De hecho, ha costado ubicar algún estudio específico sobre el tema en la amplísima bibliografía origeniana, que trate el asunto con extensión, más allá de las breves citas anteriormente señaladas, un dato, sin duda, sorprendente.

*Palabras clave:* *Desiderium*, Orígenes, naturaleza, gracia, Tomás de Aquino.

*Abstract:* The research on Origen’s *De Principiis* II, 11, 4 seeks to answer the question: ¿To what extent does truth respond to the *desiderium naturale* in human beings? One can realize there is a large coincidence between the meaning of *desiderium naturale* in Origen and Thomas Aquinas, in their existential dynamism and in the relation between elements depending on will and intelligence, which announces “the basic tendency” of the human being, recognized today as result of neuroscience. But it is hard to explain that Henri de Lubac, important Origen researcher, in his classic study *Le Mystère du Surnaturel*, which describes magistrally the *desiderium*, does not mention *De Principiis* II, 11, 1-7, although there is a short note about it in an other study. In fact, it has been hard to find a study dedicated to the *desiderium naturale* in his extensive bibliography.

*Keywords:* *Desiderium*, Origen, nature, grace, Thomas Aquinas.

