

El amor por excelencia: Esbozo de espiritualidad en Orígenes, según su *Comentario al Cantar de los Cantares*

Pese a que el término "espiritualidad" es de procedencia reciente¹, la realidad, que designa, es bien conocida por los Padres de la Iglesia como una "actitud fundamental práctica del hombre en cuanto consecuencia y expresión de la comprensión religiosa de la existencia a partir de opciones últimas"². Un acceso adecuado a la comprensión de tal "espiritualidad" ofrece, sin duda, el vocablo *spiritus*, *spiritalis*, acorde al origen etimológico del término, que aparece con llamativa frecuencia e intensidad en los Padres de los primeros siglos.

Cabe recordar, que el hombre, desde siempre, se comprende como "espíritu" y no sólo como cuerpo o materia. El "espíritu", pues, abre misteriosamente la totalidad del ser a la verdad. Siendo "espíritu finito", como tal trasciende hacia un fin último,-el único, que le hace ser feliz en cuanto "Espíritu infinito". El hombre vive, sin duda, tal trascenderse en una permanente tensión problemática entre espíritu y organismo, pero sin que se constituya en un ser doble. Por el contrario: el ser humano encuentra en esta tensión su armonía.

Nos permite apreciarlo tres grandes vertientes de "espiritualidad patrística", que se articulan como:

1. Movimiento del espíritu humano hacia dentro y como tal interrelacionado con el *eros* platónico, pero cuestionado a la luz del *ágapé* bíblico.

¹ A. SOLIGNAC, *Spiritualité*, DSP 14 (1989) 1142-1160.

² H. URS VON BALTHASAR, *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche*, en *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, 247-263.

2. Apertura del espíritu finito al infinito se transforma en decisión a través de la praxis, de acuerdo con el pensar aristotélico, pero desafiado a partir de la gratuidad de la acción de Dios.

3. Trascendencia aspirada como *apatheia* a manera estoica, pero sublimada en una "indiferencia" casi ignaciana, al ser medida desde lo absoluto.

Resalta aquí una inversión decisiva de perspectivas en la respuesta de los Padres con respecto a lo que el contexto ofrece a la pregunta: ¿cómo se interrelaciona el espíritu humano con el Espíritu Absoluto? Los Padres comprenden la relación del espíritu finito con el infinito, no sólo "desde abajo", sino también "desde arriba". Llevan a cabo una complementación, que se sintetiza en la persona de Jesucristo y desde ella en el "servicio desinteresado" por amor a Dios y al hombre. A la luz del Evangelio, este amor se constituye en máxima de espiritualidad en cuanto "vida en el Espíritu".

Lo cual puede apreciarse con nitidez en el *Comentario al Cantar de los Cantares* de Orígenes, texto de singular importancia para el autor en cuanto "iniciador de la mística cristiana"³, donde el vocablo "spiritus" aparece con relativa frecuencia. El uso de tal vocablo se articula en tres líneas fundamentales de comprensión, bastante generalizada en la literatura patrística: 1. El espíritu versus lo material⁴; 2. El "sentido espiritual"⁵; 3. El Espíritu Santo en cuanto Espíritu de Dios⁶.

Para detectar el significado, que proyecta dicho vocablo sobre la "espiritualidad" en el *Cantar de los Cantares*⁷, trataré de poner de relieve

³ H. CROUZEL, *Die Spiritualität des Origenes. Ihre Bedeutung für die Gegenwart*, TQ 165 (1985) 132-142. (Trad. por H. Urs von Balthasar).

⁴ Hay 26 textos directos, junto con 5 citas en Co Can que explicitan esta dimensión espíritu-espiritual versus lo carnal y material, y se lo aplica a las distintas realidades como el "amor", el "vino", etc.

⁵ Se encuentran 35 textos junto con 4 citas en el Co Can.

⁶ El texto origeneano contiene 47 textos al respecto y una cita.

⁷ Se trata de un intento modesto y puntual en cuanto lectura monográfica, del todo interrelacionada con un complejo proyecto de investigación, favorecido por Fondecyt 1993. Para la temática, ampliada a toda la obra origeneana

ECUAM

Ediciones Cuadernos Monásticos

Catálogo

de nuestras publicaciones

LA SANTA REGLA

SAN BENITO

LA REGLA DE LOS MONJES

Edición bilingüe. Texto crítico de

A. de Vogüé - J. Neufville.

Traducción P. Saenz.

1990. 212 pp. U\$S 13.-

PEDRO ALURRALDE

TOMANDO POR GUÍA

EL EVANGELIO

(Releyendo la Regla de San Benito)

Presentación del Cardenal

Eduardo Pironio.

2ª ed. 1991. 254 pp. U\$S 8.-

COLECCIÓN NEPSIS

SULPICIO SEVERO

VIDA DE SAN MARTÍN DE TOURS

Introducción E. Contreras.

Traducción P. Saenz. 1990

xxxvi, 40 pp. U\$S 5.-

SAN DOROTEO DE GAZA

CONFERENCIAS

Introducción y Traducción F. Rivas.

VIDA DE DOSITEO

Introducción y Traducción M. de
Elizalde.

1990. xxvi, 148 pp. U\$S 7.-

SAN MÁXIMO EL CONFESOR

CENTURIAS SOBRE LA CARIDAD

Introducción A. Costa.

Traducción P. Saenz.

1990. xxvi, 94 pp. U\$S 5.-

COLECCIÓN NEPSIS

REGLA DE SAN BASILIO

Traducción B. Bianchi di Carcano y
M. E. Suárez.

Notas M. Alexander y E. Contreras.
1993, xxii, 142 pp.

U\$S 15.-

JUAN CASIANO

INSTITUCIONES CENOBÍTICAS LIBROS I-IV

Introducción y notas E. Contreras.
Traducción M. Matthei y Monjas del
Monasterio Sta. María Madre de la
Iglesia.

(aparece en abril)

ESPIRITUALIDAD

ALBERTO E. JUSTO OP

EL DESIERTO ES LA CIUDAD (Meditaciones)

Consideraciones hechas en voz alta
acerca de lo que no podemos ver.

1992. 118 pp. U\$S 7.50.-

JEAN GUILMARD

LOS OBLATOS SEGLARES EN LA FAMILIA BENEDICTINA

1992. 112 pp. U\$S 6.-

HISTORIA

E. CONTRERAS – R. PEÑA

EL CONTEXTO HISTÓRICO ECLESIAL DE LOS PADRES LATINOS SIGLO IV-V

1993. 264 pp. U\$S 15.-

M. MATTHEI – E. CONTRERAS

INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA Y ESPIRITUALIDAD MONÁSTICA BENEDICTINA Y CISTERCIENSE

1. Monacato Primitivo

(en preparación)

OBRAS DE SAN PACOMIO Y SUS DISCÍPULOS

(en preparación)

SURCO

Conferencia de Comunidades
Monásticas del Cono Sur.

Guía de las Comunidades.

1990. 68 pp., ill. U\$S 2.50.-

PEDIDOS:

CUADERNOS MONÁSTICOS

Abadía Santa Escolástica

M. Rodríguez 547

(1644) VICTORIA (B)

coincidencias y divergencias en la interpretación concreta de aquel en determinados versículos. Ello conducirá a un cierto esbozo de "espiritualidad" en un comentario a un texto bíblico, escrito con una inspiración muy diversa a la de la exégesis actual: no va, pues, en busca de la intención del autor sagrado, sino de lo que Dios quiera decimos con el contenido como tal.

Orígenes explica en el *Prólogo* de su obra una tal interpretación como "intelección espiritual", a partir del doble relato de la creación del hombre, que lo lleva a distinguir entre el "hombre interior" y el "exterior": se trata de una doble manera, existente en cada ser humano, de vivir y comprender la realidad. Tal dualidad se ha querido tildar de dualismo platónico, sin fijarse en cómo la argumentación origeneana se distancia explícitamente de dicha enseñanza. La interpretación se encauza, de modo decidido, por la temática paulina, ampliando ésta hacia la distinción entre el hombre "interior" y el hombre "exterior"⁸.

Esta distinción coincide con otra parecida entre el hombre "espiritual" y "camal", según lo pone a trasluz el uso del vocablo "spiritus" en el *Comentario al Cantar de los Cantares* por medio de datos, interesantes, cuando facetas relevantes desentrañan allí la estructura básica del ser humano en cuanto "espíritu creado", abierto al "Espíritu Increado". Pero a través de esta estructura "espiritual", pronto se proyectan los contornos de una paradoja propia del ser humano, en la cual vale la pena fijarse: el hombre necesita de la gracia de Dios para autorrealizarse, pero sólo puede recibirla gratuitamente.

Paradoja que requiere una solución dentro del afinamiento de contornos, a partir de la meta última de la dinámica abierta del espíritu humano. Tal meta emerge, en efecto, como un centro de convergencia para toda la argumentación origeneana, el cual el Alejandrino explicita como "unión con el Señor", que hace ser al "espíritu del hombre" "un sólo

conserva su validez la obra monumental: J. Dupuis, *L'esprit de l'homme. Etude sur l'anthropologie religieuse d'Origene*, Bruges 1967.

⁸ M. Simonetti, *Introducción, Comentario al Cantar de los Cantares*, Madrid 1986, 35.

espíritu con el del Señor", una vez "adherido" y "unido" a Él -1Co 6,17⁹. Hacia esta meta última "el alma deseosa" se lanza en "raudo vuelo".

Orígenes no comprende, por supuesto, esta meta a modo de la inspiración filosófica platónica-plotineana en cuanto "felicidad", que el hombre pretende alcanzar en una inquieta búsqueda a través de ascensiones incesantes por medio del *eros* hacia el bien, como lo describe Platón en el *Banquete*, donde el ascenso alcanza su punto culminante en la aparición súbita de la misma belleza en cuanto idea inmutable y eterna. Ni se sirve de lo comentado por los rabinos, que consideran que "todo el mundo no es tan importante como aquel día, en el cual se ha identificado el amor del que habla dicho *Cantar*, con el de Yahveh para con su pueblo"¹⁰.

El Alejandrino coincide con ambas vertientes que atribuyen importancia al amor. Lo comprende como "fuerza espiritual", de tal modo que hace prevalecer la distinción bíblica entre el amor carnal y espiritual, sobre la importancia que podría adquirir el *Banquete* platónico para el significado de dicho amor. Lo cual significa que, para Orígenes, la paradoja del ser humano se constituye de la siguiente manera:

- El hombre se autorrealiza en la medida en que llega a "la suma felicidad", inalcanzable "si no media la provocación del deseo amoroso", "la caridad". Pero el deseo amoroso, en cuanto amor, es "cosa de Dios y don suyo, sólo que no siempre los hombres lo ponen en práctica para las cosas que son de Dios y para las que Dios quiere", es decir, que aman a Dios con todo el corazón como "Aquel que es la fuente de todos los bienes" y, sin embargo "es preciso saber que es imposible que la naturaleza humana no ame siempre algo".

- "Este sentimiento de amor, por favor del Creador, fue entrañado en el alma racional". "Por causa de este bien de amor, los santos no se dejan aplastar por las tribulaciones. En realidad, estas tribulaciones se dice ...no por todos, sino por Pablo y los que son como él, porque poseen el perfecto amor de Cristo, derramado en sus corazones por el Espíritu Santo". "Por medio de este amor, que hay en Cristo, que es Amor, nos unimos a Él con una especie de parentesco de afinidad por el amor".

⁹ Cf. GCS VIII 85,20-25.

¹⁰ S. Mischna Jadajim III, 5 (Wünsche, 10).

-"Por naturaleza, todos somos prójimos unos de otros; sin embargo, por las obras de amor, el que puede hacer el bien se convierte en 'prójimo'". De hecho, debemos saber que "el amor de Dios siempre tiende hacia Dios, del que se origina y mira al prójimo, con quien tiene parte por estar creado en incorrupción". En síntesis, "no existe más fuerza del amor, que aquella que puede conducir al alma desde la tierra hasta la cumbre excelsa del cielo".

Esta paradoja se encuentra entretejida con la dinámica abierta del "espíritu humano"; dinámica que, a su vez, se interrelaciona con el amor, que "Dios es". Esto lo sintetiza el Alejandrino de la siguiente manera:

Como nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar, así también al Amor nadie lo conoce, sino el Hijo. Y de modo parecido, puesto que también Él es amor, al Hijo mismo nadie lo conoce, sino el Padre. Y por el hecho de llamarse Amor, sólo es santo el Espíritu, que procede del Padre, y por eso conoce lo que hay en Dios, igual que el espíritu del hombre conoce lo que hay en el hombre. Por eso este Paráclito, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre, anda rondando en busca de almas dignas y capaces, que puedan revelar la grandeza de este amor, que viene de Dios¹¹.

Revelación del amor por el Espíritu que se gesta, a primera vista, a lo largo de la argumentación origeneana con unos acentos intelectuales fuertes, lo que puede apreciarse, sobre todo, por el hecho de que, entre los sentidos, configurados en su dimensión "espiritual", a modo de los sentidos corporales, se destaca "el ojo". Tal énfasis remontará probablemente a la lucha antimontanista, vertiente herética, que junto con la "gnosis valentiniana" constituyen el trasfondo propio de la argumentación origeneana en la obra comentada. Por lo cual, el recurso del Alejandrino a la filosofía y su triple distinción en cuanto, moral, natural y contemplativa parece connatural, en un primer momento.

Pero, de pronto, el énfasis puesto en lo intelectual-óptico, no sólo es descrito como "sabiduría", recibida por Salomón con anterioridad a la de los "Griegos"¹², y pedida a su puerta, y como tal merecida por aquel que la

¹¹ GCS VIII 74, 24-30.

¹² GCS VIII 75,25-27.

busca¹³, sino que se desplaza hacia los "sentimientos", que se encarnan en las actitudes concretas de tres figuras hebraicas importantes: Abraham, por su obediencia, en cuanto modelo de una filosofía moral; Isaac, en una incansable labor de buscar pozos, representa el filosofar natural, y finalmente Jacob, el tipo contemplativo, por haber visto "otras realidades".

El momento álgido de la argumentación del *Co Cant*, se produce allí, donde emerge una síntesis genial, que el Alejandrino crea a partir de lo griego y lo hebraico. Pues Orígenes, cuando se refiere a la erección de los altares por los tres hombres -tipos de filosofía- afirma:

...con toda razón hallamos, que estos tres santos varones erigieron altares a Dios, esto es, le consagraron los progresos de su filosofía, para hacer saber evidentemente que tales progresos no deben atribuirse a las artes humanas, sino a la "gracia de Dios"¹⁴.

La "gracia de Dios" emerge así, en cuanto fórmula clave de singular relevancia para la Antropología Teológica, en el cruce entre la cultura griega y la hebraica. Se trata de una fórmula importante para pensar teológicamente la verdad del hombre. Pero, en cuanto interrelacionado el vocablo *χάρις*, no es bien visto a nivel de los estudios patristicos, ya que éstos no se cansan en destacar -sin demostrarlo- el poco valor que los Padres Griegos atribuyen a esta voz. Sin embargo, la frecuencia estadística de este vocablo en el *Comentario al Cantar de los Cantares*, es considerable.

Para descubrir la importancia del uso de este vocablo y su relevancia "espiritual", cabe prestar atención a la índole propia del texto, que Orígenes interpreta: *Cantar de los Cantares*, es decir, superlativo. Según lo que indica el genitivo, éste -en comparación con los restantes seis cantares bíblicos que el Alejandrino menciona- tiene carácter hiperbólico: es lo mejor de lo mejor que se conoce en cuanto ascensiones, "subidas" de corazón.

Aquí -una vez más- el trasfondo platónico parece amenazar la intelección propiamente teológica, profunda de Orígenes. Pero, de hecho, los presupuestos que emergen de la interpretación origeneana no son los

¹³ GCS VIII 77,20-23.

¹⁴ GCS VIII, 79,3-5.

del diálogo platónico *El Banquete*, sino de los "salmos graduales", las "subidas" a Jerusalén. Por lo cual, tanto la paradoja de fondo, como sus ingredientes "espirituales", la "gracia de Dios" y "el amor", deben comprenderse, con preferencia, a la luz de categorías bíblicas interrelacionadas con el Espíritu Santo, quien junto con el Padre y el Hijo se constituye en "Amor por excelencia"¹⁵.

Cabida primordial se dará, por lo mismo, a los elementos propios de un planteamiento teológico, orientado por el "sentido espiritual" en cuanto "esbozo de espiritualidad". Se pondrá de relieve, en consecuencia, de qué modo, Orígenes usa el término *gratia* en aquellos textos seleccionados en los cuales se proyectan los componentes constitutivos de la paradoja en cierta interrelación con el vocablo "spiritus". Sorpresivamente, aquellos resultaron ser un todo armónico que, se encuentran condensados en las Homilías origeneanas.

La atención metódica se vuelca, por eso, sobre la interpretación origeneana de la realidad de la gracia para detectar el aporte origeneano a la espiritualidad patrística, referido a la mencionada paradoja en interrelación con el vocablo "spiritus", sin poder entrar en análisis detallados. Se tocará, más bien, una hilación de argumentos, en los cuales se entretrejen meticulosamente influencias bíblicas y dogmáticas que en la presente exposición no podrán ponerse de manifiesto, pero que, sin duda, reflejan un peso de presupuestos culturales de origen hebreo y helénico en Orígenes¹⁶.

1. El "más" del progreso

Orígenes comprende al hombre fundamentalmente como la "esposa deseosa" por alcanzar la meta, ofrecida en la unión con Cristo, el Esposo de la Iglesia; unión que se constituye en "tálamo" para los avanzados.

¹⁵ GCS VIII, 74,24-30.

¹⁶ F. MANNS, *Une Tradition juive dans les commentaires du Cantique des Cantiques d'Origene*, *Antonianum* 65 (1990) 3-22.

Dicha meta agiliza el ritmo de la interpretación de *Ct* 1,2-4¹⁷, en la cual se entreteje la comprensión propiamente origeneana con los diversos elementos tanto de proveniencia griega como hebrea.

La meta, señalada por Orígenes, se proyecta como un "más" con respecto a todo lo que ofrece el judaísmo, concentrado en la "torah", que como tal se proyecta curiosamente con un "menos" en relación a las enseñanzas rabínicas, pero también en lo que se refiere a la anticipación gratuita de parte de Dios del ascenso, que el alma inicia a modo platónico. Lo decisivo, sin embargo, resulta ser que el "más" -señalado por el Alejandrino- supera lo alcanzado hasta el momento por una dimensión cualitativa nueva, en pos de la cual corren los personajes, acorde a su propia capacidad. De todos modos, no queda lugar a dudas, que el hombre no puede alcanzar dicha meta por propia cuenta, ni apresurar su llegada. Sí, implorar "su presencia" al Padre, quien conoce el momento oportuno para la capacidad de cada alma.

Es significativo, que el "más", que como sobreeminente e innovador urge al que está progresando, lleva a transparentarse pronto al mismo progreso hacia una apertura connatural del espíritu humano para el encuentro con el Esposo. Así lo atestigua la búsqueda inquieta que Orígenes proyecta con tanta vitalidad a lo largo de todo el primer libro del presente comentario. El Alejandrino insiste en que el hombre ha sido preparado para este encuentro, tanto a nivel histórico colectivo, gracias a "la ley" y "los profetas", por eso a la esposa, la Iglesia, le corresponde "nutrirse y prepararse para su esposo", como óntico-individual del "alma" por las "dotes de la ley natural" y del "libre albedrío", que recibió dicha alma personalmente.

Pero, no cabe duda, que el Espíritu Santo, Dios mismo actúa fuertemente en esta apertura, sobre todo, en lo que se refiere a la preparación efectiva, "como dirigiéndole palabras de amor" va revelándole todo lo desconocido y oscuro; y este es el beso *más* verdadero, *más* suyo y *más* santo que el Esposo, el Verbo de Dios ha dado a su esposa¹⁸. Por lo cual, "cada vez que en nuestro corazón hallamos sin ayuda de maestros algo que andamos buscando acerca de las doctrinas y pensamientos

¹⁷ GCS VIII, 92-101.

¹⁸ GCS VIII, 92,2-3.

divinos, creemos que otras tantas veces nos ha besado el esposo, el Verbo de Dios", por lo cual se confirma la dimensión de "gracia".

El dinamismo connatural del espíritu humano, más allá de ser apertura, es reconocido por Orígenes como indebido, ya que tanto la Iglesia como el alma recibieron todo del "nobilísimo Esposo", dimensión ausente en la interpretación rabínica. De tal manera le quedó inferido a este espíritu una "herida interna de amor" y nunca se agota porque "deje de amar", pese a que el don de la presencia del Amado se demora. De hecho, el hombre, tiende siempre ansiosamente, de modo dramático y con todas sus fuerzas hacia la meta prometida. A través de ese "tender ansioso", el alma vislumbra el don de su presencia, junto con el gozo por los dones recibidos, aquel "más" cada vez mayor, que Orígenes designa la "gracia de la doctrina".

Tal como puede apreciarse, esta "gracia de la doctrina" se encuentra estrechamente ligada a la persona de Cristo; parte del "tesoro" escondido en el corazón del Esposo, "parte principal del corazón de Jesús" y "los sentidos profundos de su doctrina". Se trata de una realidad, a la cual el Alejandrino hace alusión discreta en una serie llamativa de superlativos referentes a la misma "gracia", que recibe una riquísima articulación histórica salvífica y que, como tal, culmina en el amor.

Pese a que el trasfondo de la interpretación de tal gracia y su superioridad con respecto al "vino", se constituye por el "banquete", y como tal podría remontar a una inspiración filosófica, la explicitación detallada por parte de Orígenes se detiene, primordialmente en la índole veterotestamentaria, tanto de la "doctrina" como de la "ley", para resaltar el carácter incomparablemente superior y preeminente de la "gracia de la doctrina". De modo inverso, para la interpretación rabínica, lo mejor del "vino" de enseñanzas erróneas, representa el "agua de la torah".

Además del vino, -el bueno, en cuanto idéntico a las palabras proféticas, "Ilentos del Espíritu Santo"-, Orígenes menciona el "vino malo", esos pensamientos envenenados y ajenos a la fe de Dios, que simplemente no permiten comparación, ya que este vino es "contrario", pese a que la muy estimada Reina de Saba tiene que ver con él, en cuanto que ha sido también "reina de los egipcios".

Por medio de Jesús y a través de sus "pechos", "la doctrina, que a todas supera en excelencia", le viene a la esposa, "predispuesta a recibir la

alegría del corazón". Esta "sabiduría y ciencia perfectísimas" se encuentran escondidas como "tesoro" en el campo, los cuales, -cuando hayan sido descubiertos y revelados a los ojos de la esposa-, le parecerán incomparablemente más excelentes que lo fuera antes este vino de la ley y de los profetas.

Es necesario, entonces, el "ocultamiento" y su respectiva "manifestación", para comprender con Orígenes la índole peculiar de esta "gracia de la doctrina" y su relación intrínseca con el Verbo encarnado. Pues "los que siguen el sentido espiritual y sutil, y entienden que hay más verdad en las cosas que no se ven, que en las que se ven, y que ante Dios se consideran más verdaderas las realidades invisibles y espirituales, que las visibles y espirituales, éstos decidirán sin la menor vacilación, que deben hacer suya y seguir esa interpretación".

La gracia se encuentra así estrechamente relacionada con la misma persona del Mediador, sin identificarse con ella -relación que los comentaristas rabínicos precisamente niegan por su insistencia en la inmediatez para con Dios. Orígenes comprende al Mediador a la luz del misterio de la encarnación, muerte y resurrección: misterio en el cual la esposa es introducida recién "cuando ella, en la plenitud de los tiempos, creció y el Padre envió a su Unigénito, ungido por el Espíritu".

El Alejandrino recurre aquí a los cuatro elementos fundamentales de los cuales se compone el mundo, para interpretar el misterio de la encarnación, y destaca la dimensión universal de los acontecimientos de Cristo. La semejanza de estos cuatro elementos lo simboliza "la caña", que representa la "gracia" en cuanto "suavidad". Esta "gracia", junto con los restantes elementos del misterio de la encarnación, se gesta para la unidad personal del Mediador por medio del Espíritu Santo en un contexto de profunda kénosis, ya que "este perfume con que ahora ve ungido al Esposo es espiritual y celestial".

Orígenes resalta el significado universal del misterio de la persona de Cristo. Lo resalta con respecto "al alma, que vive en el amor y el deseo del Verbo de Dios, y que ha ido recorriendo, por su orden, todas las doctrinas en las que se ejercitó y se instruyó antes de conocer al Verbo de Dios y que provenían bien de las escuelas de moral, bien de las escuelas de filosofía de la naturaleza". En efecto, le está prometida más allá de estas filosofías y sus vanidades, "un conocimiento superior a todo", la "sabiduría misma".

Sin embargo, no se trata de un "más" superpuesto, sino afín a la propia naturaleza humana, pero sí "ignorado por las generaciones precedentes".

Esto no significa que, para Orígenes, Cristo tenga la gracia solamente de modo parcial, para ayudar al hombre en su autorrealización. Por el contrario, el Mediador posee la gracia en cuanto dimensión propia de su ser, pero la introduce progresivamente en los sentidos de aquellos que están progresando como "doncellas", a causa de las cuales "se anonadó Aquel, que tiene la condición de Dios". De tal modo, ellas no sólo aman a Cristo, sino que atraen hacia sí "a quien se deja atraer de buena gana".

Así, para Orígenes, los "avanzados" obtendrán el acceso a la realidad de Dios, y en la medida en que se dejan "encadenar por el amor" estarán amarrados a Él, de modo que no haya lugar para la movilidad, sino que serán un sólo espíritu con Él y se cumplirá lo que está escrito: *Como tú Padre, en mí y yo en ti, que también éstos sean uno en nosotros.*

Debido a ella, la fórmula "mejores al olor de tus perfumes" significa: el Verbo de Dios, al condescenderse, se introduce en los sentidos del hombre, ofreciéndose como "verdura", conforme al amor y la "gracia de hospitalidad", a los que flaquean en algo, de tal modo, que se deleitarán con todos sus sentidos y serán conducidos de la vida a la Vida. De hecho, sin embargo, "una sola", la perfecta, entrará en la "cámara del rey", donde, no sólo "se alimentan las almas, sino que aman al que las alimenta", a Cristo mismo, la "sustancia de la virtud". Esta única es digna de decir "el Rey me ha introducido en su cámara", y como tal tiene, a su vez, su propia cámara a la cual invita al Rey: la "cima de la perfección" consiste en el amor.

Cabe precisar con miras a la paradoja lo diseñado: Orígenes designa con el término "gracia" aquel "más", que plenifica la capacidad recibida, pero connatural al hombre para amar en cuanto persona libre. Este "más" no es alguna cosa, sino la dimensión propiamente divina de la persona del Mediador quien, en cuanto verdadero Dios, siendo verdadero hombre, al introducirse en los "sentidos", posibilitará una auténtica autorrealización del hombre en cuanto espíritu finito.

Con esta manera de argumentar Orígenes, sin duda, se encamina hacia esta totalidad misteriosa: el término *gratia* se proyecta íntimamente relacionado con la persona de Cristo, a partir de la apertura esencial del

hombre hacia el misterio amoroso de Dios, que, como tal, debe conocerse mejor en cuanto el ser humano fue creado por Dios a su imagen.

2. El "don superior" del autoconocimiento

El hombre no sólo posee una apertura permanente al amor de Dios, que como tal se potencializa hacia el "más" de la meta prometida por un propender incesante hacia ella; además éste constituye el núcleo del espíritu humano, propiamente tal. Orígenes, a pesar de ello, reconoce "algo" en el hombre, que hace que este propender ansioso, por muy nuclear y constituyente que sea para el ser humano, no lleva infaliblemente a la meta.

Así nos lo permite apreciar el comentario origeneano a *Ct* 1,7-8, allí donde las "hijas de Jerusalén" -en cuanto figuras del pueblo hebreo en su actitud hostil y los filósofos griegos con sus doctrinas vanas- atestiguan aquella encorvatura, que no puede ser connatural al ser humano, según "la primera creación a imagen de Dios", pero tampoco es mero accidente. El Alejandrino distingue, más bien, un "algo" en el hombre como proveniente de una "naturaleza" abierta a la "gracia", pero que, afectada por "causas accidentales", origina el pecado.

Una explicitación detenida de las palabras dirigidas al Esposo, pastor y rey, por la esposa en cuanto única Iglesia, cuerpo de Cristo, en el cual se integran sus múltiples miembros, que, creyendo en Cristo, se unen a Él con diferente disposición, se concentra al comentar 1,7 en dos ideas nucleares: "los mejores pastos"-la doctrina por excelencia- y el "mediodía" -una "luz más clara de conocimiento". Resulta importante que, si "creemos que esto fue escrito por la acción del Espíritu Santo, pienso -señala Orígenes- que no sin razón plugo al divino Espíritu que se consignara en las páginas de la Escritura incluso el tiempo y la hora de la visión".

Insiste, luego, en que vale "preocuparse de los progresos hacia la perfección", para lo cual pide la "luz mediana de la ciencia". Como "hijo de Abraham", el alma adelantada ya ha dejado atrás el tiempo en que la noche avanzaba; es decir, los inicios del aprendizaje y se apresura hacia el mediodía que "también él llegue a la gracia de Abraham", la visita, que posibilita "ver a Dios".

Esta gracia, en cuanto "visión de Dios", requiere la "luz de la mente" y la "pureza de corazón", fruto de aquel don, que entre todos los dones del Espíritu resalta como "superior", la ciencia, interrelacionada con el "mediodía". Frente a toda filosofía falsa, velada, cabe pedir a Dios la "plenitud de esta ciencia". En esta ciencia, unida al conocimiento de sí mismo, Cristo estableció la cumbre de la salvación y de la dicha, como Orígenes lo advierte al interpretar el versículo 1,8.

Ahora el ser humano se presenta a los ojos del Alejandrino, en cuanto "alma de los creyentes", como "aventajada con respecto a las demás mujeres". Con esto emerge, no únicamente, la apertura del ser humano y su contingencia connatural: también la presencia del pecado en el hombre, que Orígenes advierte de manera explícita al referirse a "dichas mujeres". De ellos se comprende la insistencia del Alejandrino en la necesidad que tiene el alma de "conocerse a sí misma".

Lo primero que debe descubrir el alma al respecto, es, sin duda, la causa de "tanto resplandor natural": el "ser imagen de Dios", pues el ser humano ha sido creado "bello" en el comienzo, sin que el Alejandrino identifique esta belleza simple y llanamente con la gracia. El tono exhortativo, incluso amenazante, resalta, según Orígenes, por la urgencia de dicho acontecimiento que se lleva a cabo por un doble camino: aquel que pregunta por la substancia o por los sentimientos y las obras, pero dejando en claro que ambos quedan siempre expuestos al desvío y error, conforme a la condición creatural.

El Alejandrino distingue nítidamente entre un comportamiento pecaminoso egoísta y aquel que se debe a la "fragilidad" del querer humano. Pero, después de haberse detenido en algunos ejemplos, concluye categóricamente: "por todo esto el alma probará, que se conoce a sí misma y contempla su belleza, la que recibió a imagen de Dios en la creación, con tal que haya podido restaurarla y restablecerla"

Resulta significativo que el hombre no logra el autoconocimiento tan necesario por mero empeño de sus fuerzas naturales, sino sólo gracias al don del Espíritu de Dios. Orígenes aprecia este don como perfeccionado por "un don mayor de ciencia", presente por el mismo Espíritu en "las almas más avanzadas y perfectas", aunque expuestas también al error del mismo modo que el simple creyente.

A estas "almas avanzadas" les propone un "aspecto más profundo y difícil", para autoconocerse: la pregunta por la "substancia", el ser de Dios y del alma propia, resaltando así la importancia del conocimiento de la Trinidad en toda autocomprensión. Se deduce, luego, una verdad decisiva del planteamiento complejo, que hace Orígenes respecto del origen del alma, de la índole racional del ser humano y su parentesco con los ángeles. Pues él pregunta si el hombre es racional por "substancia" o lo es por "gracia", y "si lo ha merecido, o bien si no puede hacerse semejante a los ángeles".

Resalta un último aspecto significativo: cuando Orígenes advierte que el Verbo de Dios, después de haberse dirigido a las almas que están progresando todavía hacia la meta, se dirige, de modo distinto, pero no menos insistente al alma que ya está adentro y apostada en el interior de los misterios: la única perfecta. El Alejandrino comprende a ésta expuesta por igual a ser expulsada, si descuida el "conocerse a sí misma", pese que a "ella, junto con la gracia, se le dio mucho sentimiento y comprensión". Y a "quien ha recibido mucho, se le exigirá mucho". Pero, sobre todo, "su negligencia redundará en muchos". De ahí la insistencia de "dejarse guiar por el Espíritu de Dios y por el espíritu de adopción" y no por otros maestros. Tienen su salvación porque "aceptan el freno de su disciplina, llevan el yugo de su dulzura, y se dejan guiar por el Espíritu de Dios".

Sintetizando este segundo paso, Orígenes aporta a la comprensión de la paradoja del hombre, una nítida distinción entre el orden natural y el de la gracia, tanto a nivel óptico creacional, con sus dos componentes teórico y práctico, como también con dos tipos de intensidad a nivel de los perfectos y de aquellos que todavía están progresando. Pero todos por igual continúan expuestos al descuido y la pérdida del camino; resalta, un peculiar *in-esse* de lo particular en lo colectivo, que Orígenes concreta en relación con los males, el pecado. Se insiste, de hecho, en una asimilación dinámica del ser originario, esbozado como "creado a imagen de Dios", pero siempre expuesto al desvío, debido a la importancia del amor.

3. La preeminencia del amor

La asimilación dinámica del espíritu humano se configura, más allá de la distinción originaria de la naturaleza con respecto a la gracia y apertura connatural indebida de esta naturaleza, en pro de un proceso de amor en cuanto misterio esponsal. Este, por su parte, además de llevar a la cima de la perfección, remonta, al fundamento supremo, la predilección de parte de Dios para con el hombre en Cristo, ya que Él es "el amor mismo". Por lo cual "nos unimos a Él con una especie de parentesco de afinidad por el amor". Así lo da a entender el Alejandrino, cuando señala, respecto de la Iglesia "perfecta", que "Cristo viene a ella porque la amaba y participa de lo mismo, para acrecentarla *en* y honrarla *con* las virtudes y trasladarla de la tierra al cielo por el amor perfecto".

Si se pone de relieve la articulación de tal "preeminencia de amor", que se transforma en "gracia por excelencia", cabe fijarse en el ritmo de una argumentación más extensa, que Orígenes¹⁹ ofrece con su interpretación de los versículos 1, 11.12.14; 2,4. Él llega a entretener los diversos motivos literarios, que configuran la realidad de la paradoja en relación con la gracia a la luz de la preeminencia del amor, de tal manera que se aprecia un indiscutible avance en la argumentación, desde que menciona el "lugar sobresaliente" que ocupa el amor en el banquete del alma con el Padre, Cristo y el Espíritu". Entre los dos extremos avanza la doble articulación interpretativa, tanto eclesial como individual, respecto del amor y su interrelación con la gracia hacia una cima que es, a la vez, su mayor profundidad en cuanto kénosis.

Orígenes inicia su argumentación reflexionando en torno al "oro" -"lo que nos fue entregado personalmente por obra de nuestro Señor Jesucristo"- para constatar que las "imitaciones de oro con pequeños realces de plata" -"lo transmitido por la ley y los profetas"- duran únicamente "mientras el rey esté en su lecho", "hasta que el Padre lo resucite de entre los muertos" a fin que la esposa "incitada y estimulada

¹⁹ GCS VIII, 156-165,19; II, 165-169; II, 170,18-172,14; III 191-195.

por estas imitaciones ansí el oro verdadero", del mismo modo como al alma se da estos raros resquicios de los misterios, y se le hace conocer el deseo de verdades más importantes a partir de lo ya conocido.

En tal contexto, se detiene a indagar si a los santos padres y profetas les fue entregada la "gracia de esa perfección", que es de oro verdadero y concluye que, del mismo modo que "después de la venida de Cristo la fe de lo acontecido condujo a los creyentes a la cima de la perfección, así también a aquellos los condujo a la cima de la perfección la fe en lo que habría de acontecer". Con lo cual, el Alejandrino afina el significado que adquiere la gracia en estrecha interrelación con los acontecimientos de Cristo, sin identificarla con estos acontecimiento o con su persona, sino, más bien, en cuanto dichos acontecimientos son acogidos por los creyentes, -ocurra antes o después de la Resurrección- y se constituyen en "gracia de perfección".

Luego, aquellos alcances eclesiales de la gracia semejante a la "gracia de perfección" los singulariza, de modo consecuente, en la inhabitación del Padre, Cristo y del Espíritu en el alma y concede al amor eminente el lugar sobresaliente en el banquete. Pues, en la medida en que el Rey ensancha su habitación en el interior del alma, ella capta que el puesto principal en el banquete con los Tres lo tiene precisamente el amor: en todo lo que ve en la "cámara del Rey" "sobresalía y destacaba la gracia del amor" y había comprendido, que el amor es más grande y lo único, que nunca deja de ser. De esta manera, queda explicitada la relación entre el amor y la perfección, en cuanto constituyen "gracia" para los creyentes.

Orígenes prosigue su interpretación y vuelve a identificar la fragancia de la "doctrina espiritual" con la "gracia del Espíritu Santo", en cuanto "sentido espiritual". Resalta la dinámica del espíritu humano, abierta a la gracia en cuanto amor, tanto en su dimensión colectiva como individual, anticipada por la llegada del Esposo en el Espíritu Santo. Esto permite a la esposa reconocer que "su propia fragancia" queda compenetrada no sólo por la del Esposo, sino superada. Así lo explicita el Alejandrino por medio de la descripción detenida de la superioridad de Cristo en cuanto manantial, pan y vida, que, a la vez, es compenetración en cada uno de los sentidos del alma como objeto total.

La multiforme presencia surgida es la del único y mismo Verbo de Dios. De tal modo que ni un sólo sentido del alma queda privado de "su

gracia". La acentuación de grados, a su vez, simboliza "ciertos progresos" en el amor por medio del "sacramento de la vida". Pero resulta evidente, que "una sola", la perfecta, puede percibir esta "fragancia del nardo", porque está compenetrada del olor divino en cuanto "gracia".

Cuando Orígenes pasa a aclarar el sentido de la frase *Racimo de alheña es mi amado para mí* y se detiene en el fruto de la vid, insiste en que no pueden darse repentinamente racimos maduros y dulces, sin que antes no se produzca para ellos el delicado aroma de la flor. Así, pues, la gracia de su propia fragancia se introduce en los comienzos del alma, de modo que ésta puede soportar la crudeza de las tribulaciones y pruebas que, por causa del Verbo de Dios, se suscitan contra los creyentes; finalmente, les ofrece la dulzura de su madurez, hasta que los lleve al lagar, donde se derrama la sangre de la uva.

En efecto, es perfecta solamente el alma que tiene su sentido de olfato tan puro y limpio, que puede percibir la fragancia del nardo, que "procede del Verbo de Dios", y dejarse penetrar de la gracia del olor divino. Mediante tal interpretación, Orígenes insiste en el momento fundacional del origen, compenetrado de la gracia, permitiendo al hombre la capacidad de soportar las adversidades futuras.

Una vez realizado este camino, Orígenes oscila en su argumentación por rumbos semejantes sin recurrir al término χάρις, hasta desembocar de lleno en el tema del amor, después de "haber introducido en la casa del vino". Allí, pues la esposa pide que en este espacio se culmine el amor, cuya preeminencia se ha ido gestando en ella inadvertidamente hacia una plenitud cada vez mayor. Orígenes resalta, que en "el amor a Dios" no hay límites ni medida, tan sólo "que le des todo cuanto tienes". Efectivamente, en Cristo Jesús hay que amar a Dios con todo el corazón, con todo el alma y con todas las fuerzas: por eso, en este amor no hay medida ninguna, mientras para el amor al prójimo el Alejandrino establece un extenso juego de reglas y medidas y, sin duda, conserva aquí su estilo reflexivo y austero, cuando recuerda "la gracia del amor" entre los carismas, sobresaliente, pero, sin embargo, semejante al de los demás "carismas".

En síntesis, las estructuras de argumentación de Orígenes se abren desde lo parcial a la totalidad. También se hace notar un paso significativo entre el nivel más cognoscitivo e interpretativo a la práctica de la virtud. Ello implica que el espíritu humano no sólo propende hacia el amor por su

capacidad connatural de amor, sino que se transforma definitivamente en "amante suyo", como dirá Agustín, y resalta la significación cual núcleo del Mediador en toda su profundidad, pues Él es el amor propiamente tal y la complementación por la acción del Espíritu Santo, en cuanto ha sido "derramado en nuestros corazones".

4. Una "gracia espiritual" más abundante

El nexo intrínseco de la gracia con Cristo, que surge sobre el trasfondo de la "preeminencia del amor" se explicita, luego, por medio de una significativa relación del creyente con el Espíritu Santo en cuanto amor derramado en nuestros corazones. De hecho, el ser humano, abierto a la realidad de Dios pero ya "adentrado" en sus "misterios", continúa perfeccionándose en el conocimiento y el sentimiento, "comparando lo espiritual con lo espiritual". Pero llama la atención cómo Orígenes tiende a sacar a la luz, enfáticamente, a esta dimensión pneumática.

En la interpretación de *Ct* 2,9-10 la argumentación gira en torno a dos imágenes visibles, el ciervo, y la gacela, cuya realidad invisible cabe dilucidar. Según Orígenes²⁰, para "cuantos han recibido por medio del Espíritu Santo una gracia espiritual más abundante en el don de ciencia", la razón de todo esto resulta clara y evidente. Cuando Orígenes se esfuerza por comprender el sentido de la identificación del "amado" con el "cervatillo" y la gacela, pone el acento en que la intelección más profunda del nexo, entre el sentido visible, literal, y el invisible oculto, es resultado de una gracia más abundante, concedida por el Espíritu Santo. Con esto, vuelve de nuevo, a la identificación de la gracia con el sentido espiritual.

En la medida en que avanza con la interpretación, Orígenes logra poner de relieve la relación de la gracia con el "cervatillo" en cuanto lo identifica con el Espíritu Santo, quien ofrece sus dones espirituales a los que han nacido perfectos por el Evangelio. Esta designación, "cervatillo amigo", resalta la peculiar relación del Espíritu Santo con Cristo en los renacidos, que luego participan en la visión que facilita Cristo como la

²⁰ GCS VIII, 206,24-216,14; 216,15-223,6.

"gacela", en tanto se han asemejado al "cervatillo", que supera el mal por la perfección de sus obras; en tanto "están de parto, hasta que Cristo se haya formado en ellos". A estos, la voz del Señor los hace perfectos por la ley y los profetas en el conocimiento y en el sentimiento.

Orígenes es muy escueto en su referencia a las implicaciones histórico-salvíficas al no mencionar la gracia. Pero resulta significativo, por fin, que su interpretación desemboque en la dimensión eclesial: presenta a la Iglesia como la "cámara de tesoros", que tiene sus propios tesoros.

Resumiendo: resulta notoria esa tendencia de Orígenes por comprender la gracia en su dimensión pneumática, a partir del "cervatillo gracioso", lo que significa, por cierto, una estrecha interrelación con la persona de Cristo. Este matiz básico definitivo se refleja en una mayor concentración en el movimiento histórico temporal. La interrelación del término "gracia" con el Espíritu Santo pone a trasluz una significativa complementación de la acción del Espíritu con respecto a la de Cristo, en cuanto introducción de la verdad completa de los que han sido regenerados por el Evangelio y se encuentran en camino hacia la meta plena y definitiva.

5. La restauración de la "gracia originaria"

El hombre, sin duda, puede alcanzar la meta prometida para su plena autorrealización por la gracia. Pero, que la obtención de tal meta sea la plenitud gozosa de los anhelos más profundos del ser humano, se patentiza recién, porque en el origen tales anhelos han sido dados al hombre gratuitamente por Dios. En consecuencia, Orígenes insiste en la vuelta a este origen, más allá de su estado inicial y por una renovación incesante "de gloria en gloria". Ello lo permite apreciar su comentario al texto de *Ct* 2,10-14: una vuelta al estado originario, que, a su vez, se trasciende en la plenitud del fin escatológico. Pero Orígenes desenvuelve paso a paso las implicaciones teológicas de esta vuelta y sus diversas etapas a través de una exégesis minuciosa.

Inicia su argumentación, tras subrayar la importancia de la "gran estatura" del Verbo de Dios, que incita al alma a que salga definitivamente

fuera de su casa; es decir, de los "sentidos corporales", tal cual lo posibilita "la participación en la muerte de Cristo", para unirse a Él en un único espíritu. Se dirige a "aquella que había concebido amor al Verbo de Dios y desea llegar a Él en rauda vuelo". Por lo mismo, el Espíritu la santifica y la colma con sus dones, que son los frutos y las virtudes. Pues, "gracias a la venida y presencia de Cristo, ha brotado de ella el germen de la comprensión espiritual".

Estos inicios, previos al de "la poda" en cuanto "participación en la muerte", demuestran que "en cada alma existe una capacidad de poder y una libertad de voluntad con las cuales le es posible obrar todo lo que es bueno". Tal don de naturaleza quedó arruinado con ocasión del pecado y dio en la cobardía y en la disolución. Cuando es reparado por medio de la "gracia", reconstituido por medio de la doctrina del Verbo de Dios", entonces vuelve a exhalar indudablemente aquella fragancia que Dios Creador había puesto primeramente en ella, pero que la culpa del pecado le había arrebatado. Los inicios, y por así decirlo, la "fragancia del progreso", "pueden ser suministrados por las potestades celestiales o incluso por medio de los hombres. Pero las flores y frutos perfectos deben esperarse de Él".

Orígenes recurre, luego, a otra forma de entender lo anterior como una profecía hecha a la Iglesia, para el tiempo de la resurrección. Una vez ahí, los hombres llegan a ser como los Ángeles, entretanto ellos son las vides y viñas en cieme, que reparten a cada alma su fragancia y la "gracia" que estas mismas almas habían recibido del Creador al principio que, tras haberla perdido, recuperan ahora. Así, pues, va más lejos al presentar una interpretación alternativa, que se refiere a la Iglesia, y que encuentra su plenitud en la resurrección final, merced a que en los miembros de ella la gracia originaria ha sido restaurada.

Orígenes pasa finalmente al "tiempo de la poda" propiamente tal, el final del mundo, después de la resurrección y explica la "invitación del Esposo a vivir en un lugar secreto". Esta invitación no le llega al alma, cuanto ésta está bajo las pasiones y "no hay gracia". Resulta llamativo cómo Orígenes, en su descripción del tiempo de la tentación, concibe al alma recogida sobre sí misma y ni siquiera capaz de percibir algo de "gracia".

El Alejandrino hace notar, que cuando el alma está sosegada el Esposo le dirige la palabra y la invita a contemplar la "gloria del Señor, lleno de gracia y verdad". Es precisamente la muerte, que lleva a este "antemuro", a esta "condición del mundo futuro", a Cristo mismo, al seno del Padre, donde Cristo revela al hombre, quién es el Padre. Aquí Él invita a que haga escuchar su voz y muestre la cara, que es hermosa, porque el gozo de la sabiduría la ha tomado bella. Orígenes se detiene aquí en la "dulce voz de la Iglesia", que cree en la fe verdadera.

En síntesis, para Orígenes resalta que la imagen inicial del espíritu humano se restaura por la gracia, que todavía tiende a ser "algo", una calidad divina dada y recibida por el hombre de parte de Dios, a partir de la unión con el Verbo y su doctrina, gracias a la plenitud del Espíritu.

A modo de conclusión

Este breve esbozo ha pretendido mostrar cuál es el uso y significado, que Orígenes otorga al término *spiritus* en interrelación con el término $\chi\acute{o}\rho\iota\varsigma$ en el interior de la paradoja del ser humano y su posible solución: el hombre, pues, necesita de la gracia de Dios para autorrealizarse, pero sólo puede recibirla gratis. Cabe resaltar algunos aspectos propios de este "esbozo de espiritualidad", tal como se ha ido gestando.

Todo, sin duda, adquiere relieve a partir de la interrelación con la paradoja del hombre, lo que permite apreciar que la "espiritualidad" es comprendida por el autor como un acontecimiento "de amor sincero y espiritual", impulsado por el mismo Espíritu Santo. De hecho, Orígenes piensa, manteniéndose siempre en camino hacia una totalidad superior, subyacente a toda su argumentación. Decisivo resulta ser para la solución de la paradoja, sin embargo, el hecho que "media la provocación del deseo amoroso", pues lo primero y lo último de todo es que Dios quiere comunicarse a sí mismo, prodigar su amor, que es Él mismo, tal como el Alejandrino lo sintetiza con la insistencia sobre la preeminencia de la "gracia del amor". Lo demás existe para que pueda existir esto, que es lo único: el milagro eterno del amor infinito.

Dios ha creado un ser al que pueda amar de esta manera: al hombre. Le crea de modo que el hombre pueda dar cabida a este amor, que es Dios

mismo; que lo pueda y lo tenga que recibir a un tiempo, como lo que es: el milagro eternamente asombroso, el regalo inesperado, indebido. Pero, en último término, sabemos lo que significa "indebido", si sabemos qué es amor personal. Lo que el amor es, no lo entendemos sino después de saber lo que es "indebido". Dios, pues, en este segundo aspecto tiene que crear al hombre no sólo de manera que el amor se prodigue libre y gratuitamente, sino también, de modo que el hombre como interlocutor real, como ser capaz de aceptarlo o de rechazarlo, lo puede experimentar y aceptar como acaecer y milagro indebido a él, hombre real.

Orígenes piensa, sin duda, que lo individual y múltiple, -el alma- se encuentran en lo colectivo, lo uno, -la Iglesia. Muestra por medio de un paralelismo llamativo, que la gracia se da tanto a nivel óptico como histórico. Lo decisivo, sin embargo, es el amor en cuanto constituye la medida de la gracia, su forma. Por ello, para el Alejandrino la gracia no es simplemente ayuda para que el espíritu creado alcance su fin último, ni un mero carisma al servicio de los demás, sino la presencia misma del Espíritu increado en el hombre, que le permite al ser humano elegir libremente para lo cual ha sido elegido por Dios.

*Casilla 1521
Santiago 1
Chile*