


JERÓNIMO Y EL *DE PRINCIPIIS* DE ORÍGENES: EL TRADUCTOR Y SU CONTEXTO*

Samuel Fernández
Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)
sfernane@uc.cl
 <https://orcid.org/0000-0003-4330-0671>

Resumen: El presente artículo analiza los fragmentos de la traducción latina del *De principiis* de Orígenes realizada por Jerónimo con el fin de comprender la relación entre el traductor y su contexto. Para ello, se ofrecen algunas advertencias metodológicas, se estudian los pasajes del tratado que cuentan con el testimonio tanto de Jerónimo, como de Rufino y Justiniano, se analiza la tendencia de Jerónimo como traductor y, por último, se busca identificar los motivos histórico-teológicos que explican sus tendencias.

Palabras clave: Jerónimo. Orígenes. Rufino. Justiniano. Traducción.

Jerome and Origen's *On First Principles*: The Translator and his Context

Abstract: This article analyses the fragments of the Latin translation of Origen's *De principiis* by Jerome in order to understand the relationship between the translator and his context. To this end, the article offers some methodological caveats, studies the passages of the treatise that have the testimony of Jerome, Rufinus and Justinian, analyses Jerome's tendency as a translator and, finally, seeks to identify the historical-theological reasons that explain his tendencies.

Keywords: Jerome. Origen. Rufinus. Justinian. Translation.

* Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto Fondecyt Regular 1190025 (2019-2021), Samuel Fernández, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Una importante proporción de los esfuerzos académicos de Jerónimo estuvieron dedicados a la traducción de obras de autores griegos, entre ellas, varias obras de Orígenes. De hecho, tradujo al latín las siguientes obras origenianas: nueve homilías sobre Isaías, catorce sobre Jeremías, catorce sobre Ezequiel, dos sobre el Cantar de los cantares y treinta y nueve sobre el evangelio de Lucas¹. De ellas, solo las homilías sobre Jeremías se conservan hasta hoy en su original griego y, por lo tanto, es posible comprobar la fundamental fidelidad del autor latino para traducir los textos origenianos, fidelidad que incluye también el tratamiento de los temas doctrinales². Estas traducciones fueron realizadas por Jerónimo cuando todavía era un fiel admirador de Orígenes. Algo diferente sucedió con la traducción que realizó el estridonense de la obra más discutida de Orígenes, a saber, el tratado *De principiis*. Esta versión, realizada en 389, no se conserva en su integridad, de ella solo se conservan los fragmentos que el mismo Jerónimo citó en su carta a Avito (*Ep.* 124). Esta epístola, del año 409 o 410, era la carta de presentación que acompañaba la traducción de Jerónimo del tratado origeniano, y tenía como finalidad, por una parte, advertir a su destinatario de los peligros que implicaba la lectura del discutido tratado de Orígenes y, por otra, señalar las deficiencias de la traducción latina que había realizado Rufino, en el año 398. Con este propósito, Jerónimo cita en su carta los pasajes que, a su juicio, se apartaban de manera más evidente de la enseñanza eclesial.

Como es sabido, la confiabilidad de la versión latina de Jerónimo y, sobre todo, de la de Rufino ha sido un tema muy debatido durante más de un siglo. El presente artículo no pretende ser una nueva evaluación crítica acerca de la calidad de la traducción de Jerónimo, evaluación que ha sido realizada por diversos estudiosos³. Este artículo busca reflexionar acerca de la relación entre Jerónimo como traductor y su contexto histórico y teológico, por medio del análisis de su traducción. Ahora bien, para poder realizar esta reflexión es necesario partir por evaluar la confiabilidad de la versión de Jerónimo, en comparación con la versión de los demás testimonios del tratado. De este modo, después de presentar algunas advertencias metodológicas respecto de la evaluación de la versión de Jerónimo, se realizará una comparación crítica de aquellos lugares del tratado que cuentan con los testimonios de Jerónimo, Justiniano y Rufino, para concluir con una reflexión acerca de la relación entre el traductor y su contexto histórico y teológico.

¹ Cf. FÜRST, *Hieronymus*, 90-91.

² Cf. PERI, "I passi sulla Trinità", 155-180.

³ Cf. BARDY, *Recherches*, 154-202; CROUZEL, "Jerôme traducteur", 153-161; FÜRST, *Hieronymus*, 83-95.

1. Advertencias metodológicas

Realizar una evaluación de la traducción de Jerónimo implica difíciles problemas metodológicos, porque, como es sabido, no es posible comparar los fragmentos de esta versión con el texto original del *De principiis*, dado que el griego original no ha llegado hasta nosotros. Por lo tanto, esta evaluación solo puede hacerse recurriendo a los demás documentos que transmiten el tratado, a saber, la traducción latina de Rufino y un conjunto de fragmentos griegos que se conservan por tradición indirecta. La fidelidad de la traducción de Rufino ha sido muy discutida por los estudiosos. Kotschau la tildó de “falsificación”⁴, mientras Bardy afirmó que “no era una paráfrasis inexacta”⁵. Las sospechas se fundan en que el presbítero de Aquilea fue un férreo defensor de Orígenes y, por ello, cuando lo tradujo, suavizó el texto en aquellos puntos que contrastaban la ortodoxia de finales del siglo IV. De hecho, en el prefacio de su traducción, Rufino reconoce haber modificado los textos que él consideró que habían sido corrompidos. Posteriormente, Crouzel –con razón– insistió que era necesario hacer un examen crítico no solo de la versión de Rufino, sino también de la de Jerónimo e incluso de los fragmentos griegos transmitidos por la carta de Justiniano⁶.

En resumen, los testimonios que se conservan del tratado *De principiis* son los siguientes: dos amplios capítulos en griego conservados por la *Filocalia*, un buen número de breves fragmentos del texto griego transmitidos por la carta de Justiniano a Menas, la versión latina completa del tratado realizada por Rufino y los fragmentos de la traducción latina de Jerónimo conservados en la carta a Avito (*Ep.* 124). Entonces, para evaluar la fidelidad de la traducción de Jerónimo es necesario comparar los fragmentos de su versión con los textos correspondientes de la traducción de Rufino y, cuando es posible, de los fragmentos que se conservan en griego. Dado que la fidelidad de Rufino ha sido puesta en tela de juicio, para evaluar la traducción de Jerónimo, a primera vista, habría que comparar lo que queda de la versión de Jerónimo con los fragmentos del original griego. Sin embargo, la cuestión no es tan simple, por dos motivos de diferente índole. El primero es que solo en pocos casos, los fragmentos griegos y latinos corresponden al mismo texto origeniano. Y el segundo, más complejo, es que es razonable pensar que, en el proceso de transmisión de estos textos, los frag-

⁴ KOETSCHAU, *Origenes Werke* V, cxxviii.

⁵ BARDY, *Recherches*, 120.

⁶ CROUZEL, “Jerôme traducteur”, 153-161; *id.*, “Les personnes”, 109-125; SFAMENI GASPARRO, “Il problema”, 27-53.

mentos griegos también sufrieron modificaciones. Los pasajes relevantes que se conservan en griego provienen de la carta de Justiniano al patriarca Menas⁷, un escrito que busca probar que Orígenes era un hereje. De hecho, la selección de pasajes del tratado fue realizada por ciertos monjes de Jerusalén con el fin de “impulsar al Emperador para que Orígenes fuera condenado junto con aquellos textos”⁸. En síntesis, ningún testigo es neutro y, por ello, todos los testimonios son tendenciosos. De este modo, tanto Rufino, como Jerónimo y Justiniano son sospechosos de haber modificado por motivos ideológicos el texto del tratado origeniano. De hecho, Jerónimo afirmó explícitamente: “Mi traducción ha tenido un doble propósito: mostrar que el autor [Orígenes] es un hereje y probar que el traductor [Rufino] no es confiable”⁹. En definitiva, detrás de la transmisión del *De principiis*, siempre hubo motivos polémicos o apologéticos. Esto implicó que el texto fue modificado, ya sea para exacerbar o para suavizar sus discrepancias con la doctrina eclesial. Entonces, la tarea de evaluar la traducción de Jerónimo se puede comparar al intento de calcular la velocidad de un objeto desde un lugar que también está en movimiento. En este escenario, el juicio acerca de la traducción de Jerónimo dependerá, a su vez, de la evaluación de la versión de Rufino y de los fragmentos griegos.

¿Cómo proceder, entonces, en esta compleja tarea? El punto de partida de este estudio debe ser, como es lógico, la identificación de los textos paralelos a los fragmentos que se conservan de la traducción de Jerónimo. Esta tarea cuenta con una larga tradición académica, iniciada por Charles Delarue (1733) y continuada por Paul Koetschau (1913). Las ediciones posteriores han precisado algunos puntos, pero siembre sobre la base del trabajo de Koetschau. Ahora bien, una vez establecida la base textual de las comparaciones, es necesario declarar la clave hermenéutica con que se realizará el análisis. Esta clave consiste en una particular atención a dos elementos: 1) a los propósitos polémicos o apologéticos y 2) los estándares de ortodoxia y herejía de cada uno de los actores que participaron en la transmisión del texto de Orígenes, tanto a nivel de su contenido, como del carácter de la teología. Los estándares doctrinales no solo variaron de siglo en siglo, sino también de autor en autor y, en el caso de Jerónimo, como se

⁷ Los dos amplios capítulos que la *Filocalia* transmite en griego son menos relevantes para el presente estudio dado que estos capítulos tratan de temas que teológicamente no eran conflictivos en el siglo IV y que, por lo mismo, concitaron limitada atención por parte de Jerónimo y Justiniano.

⁸ LIBERATO, *Breviarium*, 23 [SCHWARTZ, *Acta*, ACO II,5, 139].

⁹ JERÓNIMO, *Contra Rufinum*, 1,7 [CCL 79, 6].

verá, varía de acuerdo a la etapa de su vida, marcada primero por el aprecio a Orígenes y, luego, por su reacción contra él. Desde el punto de vista práctico, para abordar metódicamente esta compleja tarea, el estudio sistemático de los paralelismos se concentrará en tres actores: Jerónimo, Justiniano y Rufino. Por lo tanto, se examinará aquellos fragmentos de la versión de Jerónimo que cuentan con textos paralelos tanto en Justiniano como en Rufino. A estos pasajes los llamaremos de triple tradición. Luego, en la medida en que sea necesario, se abordarán los pasajes de Jerónimo que cuentan solo con el texto paralelo de Justiniano o de Rufino –de doble tradición–.

Finalmente, conviene decir que no todos los así llamados fragmentos de la versión de Jerónimo son fragmentos propiamente tales. Resulta útil aquí la distinción, ya tradicional en la literatura filosófica, entre “fragmentos” y “testimonios”. De hecho, en ocasiones, Jerónimo transcribe trozos de su propia versión de la obra de Orígenes, e introduce estas citas con expresiones como “*haec addidit*”, “*ipsius verba ponamus*”, “*inquit*”, “*in eodem libro*”, “*hoc intulit*”¹⁰ (*Ep.* 124,6), que indican que se trata, en sentido estricto, de “fragmentos”. Otras veces, en cambio, transmite conceptos presentes en tratado, pero sin citar un texto, en estos casos es preferible hablar de “testimonios” y no de “fragmentos”. En lo sucesivo, estos dos términos serán utilizados en sentido técnico.

2. Los pasajes de triple tradición: Jerónimo, Justiniano y Rufino

Princ. I,1,8. En este capítulo, de acuerdo con la versión de Rufino, Orígenes desarrolla una amplia reflexión acerca de que Dios es invisible por naturaleza. Cabe recordar que la idea estoica, según la cual la naturaleza divina es sutilmente material, fue asumida por importantes autores cristianos¹¹. En este contexto, el maestro alejandrino se pregunta si acaso el Hijo ve al Padre, y responde que la naturaleza del Padre es invisible también para el Hijo, porque “ver y ser visto es cosa propia de los cuerpos”, y concluye que el Hijo no “ve”, sino que “conoce” al Padre¹². Ante esta reflexión,

¹⁰ JERÓNIMO, *Ep.* 124,4-6 (CSEL 56, 99-104).

¹¹ Por ejemplo, Tertuliano, a propósito de Jn 4,24, declara: “¿Quién negará que Dios es cuerpo?, y si bien Dios es espíritu, el espíritu es un género particular de cuerpo (*corpus sui generis*)”, *Prax.* VII,8 (CCL 2, 1167); “Nada hay incorporat”, *De carne*, XI,4 (CCL 2, 895). Cf. *Anima*, V,2. Orígenes enumera entre los que sostienen que Dios es corpóreo a Melitón de Sardes (cf. *PG* XII, 93a-b).

¹² Cf. Mt 11,27.

reaccionan tanto Jerónimo como Justiniano. En su carta 124, el estridonense advierte a Avito que en el *De principiis* hay muchas cosas que detestar, como, por ejemplo, “que Dios Padre, invisible por naturaleza, no puede ser visto ni siquiera por el Hijo”¹³. Justiniano, ante el mismo texto, afirma: “Y [Orígenes] ha agregado esto también a su impiedad, diciendo que el Hijo no es capaz de ver al Padre, ni el Santo Espíritu al Hijo”¹⁴. En este caso, las tres versiones concuerdan en el contenido de la afirmación de Orígenes. Sin embargo, tanto Jerónimo como Justiniano, al presentar el concepto sin su explicación, transforman una reflexión origeniana acerca del carácter invisible de la naturaleza divina en una declaración de la inferioridad del Hijo respecto del Padre. La crisis arriana del siglo IV provocó que una sana subordinación del Hijo respecto del Padre, presente en el NT y en los autores prenicenos, fuera vista con mucha sospecha.

Princ. I,2,6. Orígenes desarrolla teológicamente el concepto paulino del Hijo como imagen del Dios invisible. En este contexto, de acuerdo a la versión de Rufino, el alejandrino afirma: “Luego, nuestro Salvador es *imagen del Dios Padre invisible* (Col 1,15): en relación con el propio Padre, él es la Verdad; pero, en relación con nosotros, a quienes revela al Padre, él es la imagen por la cual conocemos al Padre”¹⁵. El testimonio de Jerónimo afirma: “el Hijo, que es imagen del Padre invisible, comparado con el Padre no es la verdad, pero respecto de nosotros, que no podemos percibir la verdad de Dios omnipotente, aparece como verdad imaginaria”¹⁶. Por su parte, Justiniano, ofrece el siguiente fragmento:

Puesto que hemos sido creados según la imagen, tenemos al Hijo-prototipo como la verdad de las bellas formas que hay en nosotros. Y tal como nosotros somos respecto del [Hijo], así es el [Hijo] respecto del Padre, que es la verdad¹⁷.

La elaborada redacción del texto transmitido por Justiniano y su contenido origeniano indican que se trata de un verdadero fragmento del texto original del tratado. Queda claro, entonces, que Rufino atenuó lo más complejo del

¹³ “Deum patrem per naturam inuisibilem etiam a filio non uideri”, JERÓNIMO, *Ep.* 124,2 (CSEL 56, 97).

¹⁴ JUSTINIANO, *Ad Mennam* (SCHWARTZ, *Acta*, ACO III, 190).

¹⁵ “Imago ergo est invisibilis dei patris salvator noster, quantum ad ipsum quidem patrem veritas, quantum autem ad nos, quibus revelat patrem, imago est, per quam cognoscimus patrem”, ORÍGENES, *Princ.* I,2,6 (FuP 27, 184).

¹⁶ “Filius, qui sit imago inuisibilis patris, comparatum patri non esse ueritatem; apud nos autem, qui dei omnipotentis non possumus recipere ueritatem, imaginaria ueritatem uideri”, JERÓNIMO, *Ep.* 124,2 (CSEL 56, 97).

¹⁷ JUSTINIANO, *Ad Mennam*, fr. VI (SCHWARTZ, *Acta*, ACO III, 209).

pasaje, mientras que Jerónimo lo rigidizó. Orígenes se vale de la dualidad platónica entre la verdad y la imagen, pero, para el estridonense, la contraparte de la verdad es la no-verdad, es decir, la falsedad¹⁸. En este caso, los testimonios posteriores confirman la tendencia polémica de Jerónimo: mientras un autor anónimo, transmitido por Focio, dice que Orígenes afirma que el Hijo, por ser imagen, “no es verdad”¹⁹, según Teófilo de Alejandría, el alejandrino decía que el Hijo, “comparado con el Padre es mentira”²⁰.

Princ. I,2,13. Algo semejante sucede con una reflexión origeniana sobre la bondad del Hijo. El fragmento VII de Justiniano afirma:

Así pues, según mi opinión (*hēgoûmai*), también se podría afirmar correctamente acerca del Salvador que es imagen de la bondad de Dios, pero no la bondad en sí. Y también el Hijo es bueno, pero, tal vez (*tája*), no bueno de modo absoluto²¹.

Las expresiones “según mi opinión” y “tal vez”, típicas de Orígenes y disfuncionales a los propósitos de un resumen polémico, indican que el texto transmitido por Justiniano es un auténtico fragmento del tratado origeniano. La traducción de Rufino atenúa los conceptos problemáticos: “El Padre es ciertamente la bondad principal; de ella ha nacido el Hijo, que en todo es la imagen del Padre, y que, sin duda, adecuadamente también se llama imagen de su bondad”²². El testimonio de Jerónimo, en cambio, endurece las expresiones, porque les quita su carácter hipotético: “Llama bueno a Dios Padre omnipotente, y de bondad consumada; [dice] que el Hijo no es bueno, sino un cierto reflejo e imagen de bondad, de modo que no se llama bueno de modo absoluto”²³. La omisión del “según mi opinión” y del “tal vez”, en la versión de Jerónimo²⁴, muestran la tendencia del estridonense a presentar como afirmaciones aquello que Orígenes proponía como hipótesis.

¹⁸ Cf. CROUZEL, “Jerôme traducteur”, 160.

¹⁹ Anónimo *apud* FOCIO, *Bibliotheca*, cod. 117 (HENRY, vol. II, 90).

²⁰ “Quod filius nobis comparatus sit ueritas, et patri conlatus mendacium”, TEÓFILO DE ALEJANDRÍA, *apud* JERÓNIMO, *Ep.* 92,2 (CSEL 55, 148-149).

²¹ JUSTINIANO, *Ad Mennam*, fr. VII (SCHWARTZ, *Acta*, ACO III, 210).

²² “Principalis namque bonitas sine dubio pater est; ex qua filius natus, qui per omnia imago est patris, procul dubio etiam bonitatis eius convenienter imago dicitur”, ORÍGENES, *Princ.* I,2,13 (FuP 27, 204).

²³ “deum patrem omnipotentem appellat bonum et perfectae bonitatis, filium non esse bonum sed auram quandam et imaginem bonitatis, ut non dicatur absolute bonus”, JERÓNIMO, *Ep.* 124,2 (CSEL 56, 97).

²⁴ Resulta muy difícil pensar que estas expresiones hayan sido agregadas por Justiniano, pues debilitaban su argumento que buscaba probar la heterodoxia de Orígenes.

Princ. I,6,2-3. La misma tendencia se observa en la amplia y compleja discusión acerca de la posibilidad de enmienda de los seres racionales que se han sometido a los demonios. La comparación entre las tres versiones muestra que, también en este caso, el estridonense endurece la enseñanza de Orígenes. Allí donde el fragmento de Justiniano habla de aquellos que están sometidos a “las malas potencias”, el de Jerónimo se refiere a los sometidos a “los demonios”. Justiniano y Jerónimo coinciden en proponer la posibilidad de que estos convertidos completen el género humano, pero la versión de Jerónimo es más rígida, pues omite la expresión “supongo” (*oîmai*) presente en el fragmento de Justiniano y, así, le quita el carácter hipotético a la propuesta origeniana. Rufino, en cambio, exagera este carácter pues, en su versión, Orígenes plantea todo esto como una pregunta y deja la respuesta en manos del lector: “lo juzgarás más bien tú, que lees”²⁵. Esta misma técnica de Jerónimo se encuentra en *Princ.* I,7,4. Según el fragmento griego de Justiniano, Orígenes matiza sus afirmaciones acerca del alma del sol con un “supongo” (*oîmai*). Esa misma expresión está presente en la versión de Rufino (*puto*)²⁶. En cambio, en el testimonio de Jerónimo desaparece el carácter hipotético de la afirmación origeniana.

Princ. I,8,4. Un caso particular representa la sección del tratado en que se discute si acaso las almas pueden revestirse de cuerpos de animales. Según la traducción de Rufino, Orígenes presenta esta idea como una hipótesis ajena, es decir, como una propuesta sostenida por otros (*a quibusdam*). Según el testimonio de Jerónimo, que concuerda con Justiniano, se trata de la hipótesis del propio alejandrino. Sin embargo, poco después, el estridonense afirma que, para que no le atribuyeran la doctrina de la *metempsychosis*, el propio Orígenes agregó: “Esto –dice [Orígenes]–, según nuestra convicción, no son dogmas, sino únicamente investigaciones y [cuestiones] rechazables, que no se podían dejar de tratar”²⁷. Una situación análoga se encuentra en *Princ.* II,3,3, en que el texto de Rufino presenta como una hipótesis ajena a Orígenes, lo mismo que en las versiones de Justiniano y Jerónimo aparece como la teoría propia del alejandrino.

Princ. II,8,3. Jerónimo, en *Ep.* 124,6, reproduce un amplio fragmento de su traducción del *De principiis* en que el tratado enfrenta una importante cuestión antropológica referida a la creación y a la escatología:

²⁵ “etiam tu qui legis probato”, ORÍGENES, *Princ.* I,6,3 [FuP 27, 284].

²⁶ Cf. ORÍGENES, *Princ.* I,7,4; JUSTINIANO, *Ad Mennam*, fr. XXI; JERÓNIMO, *Ep.* 124,4.

²⁷ “haec, inquit, iuxta nostram sententiam non sint dogmata sed quaesita tantum atque proiecta, ne penitus intractata uiderentur”, JERÓNIMO, *Ep.* 124,4 [CSEL 56, 101].

Por lo cual hay que examinar con la máxima cautela si acaso el alma, una vez conseguida la salvación y alcanzada la vida bienaventurada, deja de ser alma. Porque así como el Señor y Salvador vino a buscar y salvar lo que estaba perdido para que dejara de estar perdido, así también el alma, que se había perdido y por cuya salvación vino el Señor, una vez que sea salvada dejará de ser alma. Habrá que examinar también si acaso, del mismo modo que lo perdido, en algún momento no estuvo perdido, y que habrá un tiempo en el que no será perdido, así también el alma existió alguna vez no como alma, y volverá a haber un tiempo en que ya no siga siendo alma²⁸.

Esta indagación supone la doctrina de la preexistencia de las almas. Orígenes, de acuerdo a la cultura filosófica de su época, acepta que el término “alma” indica algo que se ha enfriado y, por ello, implica que inicialmente –antes del pecado– Dios había creado criaturas racionales (*nóes, logikoí*) y, a causa de la pérdida del fervor, es decir, a causa del pecado, se enfriaron y se volvieron almas²⁹. Por eso el maestro de Alejandría se pregunta si acaso las almas, una vez salvadas, dejarán de ser almas y volverán a ser criaturas racionales (*nóes, logikoí*), como al inicio. Esta audaz indagación, con pocas variantes, está presente en un fragmento transmitido por Justiniano y –lo que es sorprendente–, en la versión latina de Rufino³⁰. Era esperable que Jerónimo y Justiniano denunciaran esta –para ellos– chocante investigación, pero sorprende que Rufino, en su versión latina, no haya

²⁸ “Unde cum infinita cautione tractandum est, ne forte, cum animae salutem fuerint consecutae et ad beatam uitam peruenerint, animae esse desistant. sicut enim uenit dominus atque saluator quaerere et saluum facere, quod perierat, et perditum esse desistet, sic anima, quae perierat et ob cuius salutem uenit dominus, cum salua facta fuerit, anima esse cessabit. illud quoque pariter requirendum, utrum, sicut perditum aliquando non fuit perditum et erit tempus, quando perditum non erit, sic et anima fuerit aliquando non anima, et fore tempus, quando nequamquam anima perseueret”, JERÓNIMO, *Ep.* 124,6 (CSEL 56, 103-104).

²⁹ Que el alma fuese una *mente* enfriada era una convicción difundida en la filosofía griega. Cf. PLATÓN, *Crat.* 399d-e, ARISTÓTELES, *De anima*, I,2 405b y FILÓN, *Somn.* I,31. En ambiente cristiano, cf. TERTULIANO, *Anima*, XXVII,5.

³⁰ “Pero veamos si, tal vez, no se pueda responder de este modo: que tal como el Salvador vino a salvar lo que estaba perdido, y una vez salvado, no está perdido lo que antes se llamaba perdido (Lc 19,10); así, quizás, también lo que es salvado se llama alma, pero cuando ya haya sido salvada será llamada con el nombre de su parte más perfecta. Pero a algunos les parecerá que se puede añadir esto: tal como aquello que está perdido, sin duda existía antes de perderse, cuando era algo –no sé qué– no perdido, tal como también será cuando ya no esté perdido; así también el alma, que se dice que ha perecido, parecerá que en algún momento ha sido algo cuando todavía no había perecido y por [haber perecido] se llama alma, la cual, una vez liberada nuevamente de la perdición, puede ser otra vez aquello que fue antes de que pereciera y fuese llamada alma”, *Princ.* II,8,3 (FuP 27, 457).

intentado atenuar estas afirmaciones. Esta situación permite comprender el carácter dinámico de los estándares de ortodoxia y herejía, no solo de acuerdo a la cronología, sino también de acuerdo a las tradiciones teológicas y culturales. El maestro alejandrino, en la primera mitad del siglo III, considera que el origen del alma es un tema completamente abierto, puesto que la regla de fe no prescribía nada al respecto³¹. Justiniano, en cambio, en el siglo VI, considera que la preexistencia de las almas es una doctrina heterodoxa³². ¿Pero qué sucedía a inicios del siglo V, cuando se produjo el enfrentamiento entre Rufino y Jerónimo? En varios lugares de su carta 124, que se suele datar el año 409 o 410, Jerónimo se refiere a la enseñanza de la preexistencia de las almas como una doctrina simplemente heterodoxa. Rufino, por el contrario, en el año 400, dirige una carta al papa Anastasio precisamente sobre el tema del origen del alma. En ella, afirma lo siguiente:

Escucho que han surgido discusiones acerca del alma [...]. He leído que algunos dicen que también el alma, al mismo tiempo que el cuerpo, se difunde por la transmisión del semen humano [...]. Otros afirman que, una vez formados los cuerpos en el útero, Dios cada día crea almas y las infunde. Otros, [afirman] que las [almas] ya creadas entonces, es decir, cuando Dios creó todo de la nada, ahora, de acuerdo a su juicio, las administra para que nazcan en el cuerpo. Esto piensa Orígenes y algunos de los otros griegos. Por mi parte, sin embargo, cuando leo cada una de estas [afirmaciones], con Dios como testigo, digo que, acerca de este problema, hasta ahora no sostengo algo cierto y definido [...]. Si bien no niego que he leído cada una de estas [teorías], confieso no saber hasta ahora, sino aquello que la Iglesia transmite abiertamente, es decir, que Dios es el creador tanto de las almas como de los cuerpos³³.

Según Rufino, a nivel antropológico, la Iglesia solo ha definido que Dios es el creador tanto de las almas como de los cuerpos. La afirmación alude a la polémica antimaniquea. Cabe destacar que Rufino expresa esta convicción no en una comunicación informal, sino ante el propio obispo de Roma. Incluso Agustín, años después, en el año 427, declara su incerteza acerca del origen del alma³⁴. Este desacuerdo acerca del contenido de la ortodoxia eclesial, por parte de estos significativos doctores del siglo quinto, muestra que la delimitación entre herejía y ortodoxia no solo cambia de un siglo a otro, sino que también varía de una tradición teológica a otra. Este desacuerdo explica por qué, por una parte, Rufino no siente la necesi-

³¹ Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, *praef.* 5.

³² Cf. JUSTINIANO, *Ad Mennam*, fr. XII-XIX.

³³ RUFINO, *Ad Anastasium*, 6 (CCL 20, 27).

³⁴ Cf. AGUSTÍN, *Retract.* I,1,3.

dad de atenuar esta doctrina origeniana en su traducción latina y, por otra, Jerónimo no busca rigidizarla. El mismo pasaje, para Rufino, es una prueba de que la doctrina de Orígenes es legítima, mientras que, para Jerónimo y Justiniano, el pasaje prueba la heterodoxia del alejandrino.

Princ. IV,3,13. Corresponde estudiar ahora la última concurrencia de los tres testigos del texto original del *De principiis*. Un fragmento del tratado de Orígenes, citado por Justiniano en el florilegio de su carta al patriarca Menas, transmite el siguiente texto:

Pero, si alguno llegara incluso a investigar la pasión, parecerá atrevido (*tolmērón*) realizar la investigación (*zetēō*) de la [pasión] acerca del lugar celeste. Pero, si en los lugares celestes están los espíritus de la maldad, ten presente que si tal como no nos avergonzamos de proclamar aquí al que es crucificado para la destrucción de los derrotados por la pasión, así también, no temeremos conceder la realización de algo semejante (*paraplēsion*) allá y en lo sucesivo, hasta la consumación de todos los siglos³⁵.

El fragmento de Justiniano no encuentra un texto paralelo en la versión de Rufino y, en cambio, coincide con mucha precisión con un pasaje citado por Jerónimo, en su carta 124, que transmite un texto más amplio:

Pues así como con la sombra del evangelio dio cumplimiento a la sombra de la ley, así también, puesto que toda ley es imagen y sombra de las ceremonias celestes, hay que examinar detenidamente si es correcto pensar que la ley celeste y las ceremonias del culto de allá arriba no han alcanzado la plenitud, sino que necesitan de la verdad de aquel evangelio que en el Apocalipsis de Juan es llamado evangelio eterno, en comparación, se entiende, con este, nuestro evangelio, que es temporal y se predica en este mundo transitorio. Y si quisiéramos investigar (*inquirere*) incluso la pasión de nuestro Señor y Salvador, puede parecer atrevido y temerario (*audax et temerarium*) buscar su pasión en el cielo. Sin embargo, si realmente hay espíritus de la maldad en las regiones celestes y si no nos avergonzamos de confesar la cruz del Señor para destrucción de aquellos [espíritus] que destruyó con su pasión, ¿por qué habríamos de temer suponer algo semejante (*aliquid simile*), también en los lugares de arriba, hasta la consumación de los siglos, para que las gentes de todos los lugares se salven por su pasión?³⁶

La segunda parte del texto transmitido por Jerónimo concuerda de manera precisa con el reportado por Justiniano. Esta coincidencia indica la autenticidad de ambos fragmentos, porque debe ser descartada, por motivos filológicos, la teoría según la cual el florilegio de Justiniano sería una traducción griega de los textos seleccionados por Jerónimo en su carta a Avi-

³⁵ JUSTINIANO, *Ad Mennam*, fr. XXIII [SCHWARTZ, *Acta*, ACO III, 213].

³⁶ JERÓNIMO, *Ep.* 124,12 [CSEL 56, 114-115].

to³⁷. La primera parte del fragmento reportado por Jerónimo tiene un cierto paralelismo con un pasaje de la versión del *De principiis* de Rufino, lo que permite tres cosas: ubicar los fragmentos de Justiniano y Jerónimo en el tratado, comprobar que, en este caso, Rufino, por motivos doctrinales, omitió un pasaje que se encontraba en el original griego del tratado y clasificar esta concordancia, en sentido amplio, como de triple tradición. Nos encontramos nuevamente, entonces, frente al problema de la delimitación entre herejía y ortodoxia, y del carácter investigativo de la teología origeniana. En este caso, lo que Orígenes consideraba como una hipótesis digna de ser investigada, Rufino, Jerónimo y Justiniano lo consideran como una pregunta inaceptable. Por eso, mientras Rufino la omite, Jerónimo y Justiniano la destacan. En cuanto a la técnica de citación y traducción, es necesario notar que los fragmentos de Jerónimo y Justiniano mantienen el carácter investigativo del texto, tan propio del alejandrino, lo que es otra muestra de su autenticidad. Tanto en el griego de Justiniano como en el latín de Jerónimo se reconoce la manera de razonar de Orígenes: el argumento es presentado como una *quaestio* (*zetēō* / *inquirere*); y una *quaestio* audaz (*tolmērōn* / *audax et temerarium*) que desarrolla el tema en un período hipotético (*eí / si*), problemático y atenuado, que no afirma una nueva crucifixión de Cristo por los demonios, sino que se pregunta por la realización de “algo semejante” (*paraplēsion* / *aliquid simile*). Entonces, cabe concluir que ambos adversarios de Orígenes, en este caso, transmiten con mucha fidelidad el texto del tratado omitido, en buena medida, por Rufino.

Orígenes, en la primera mitad del siglo III, a la luz de la relación entre la liturgia celeste y terrestre, se atreve a proponer una hipótesis que él considera audaz. Sin embargo, para los oídos cristianos de inicios del siglo V, hasta la mera hipótesis resulta ofensiva. Esta situación indica no solo el problema del contenido de la teología, sino también de su índole. El carácter hipotético de la teología de Orígenes –una teología en búsqueda– no es comprendido por sus adversarios³⁸. Jerónimo introduce el fragmento con

³⁷ CROUZEL, “Les personnes”, 109-125, para explicar ciertas concordancias entre Jerónimo y Justiniano, elaboró la teoría de que el florilegio de Justiniano era una traducción griega de fragmentos tomados de Jerónimo. Esta hipótesis, sin duda, explica unos pocos problemas que surgen de la comparación de los textos, pero crea un número mayor de dificultades, porque no logra explicar las múltiples concordancias de Justiniano con Rufino y en contra de Jerónimo.

³⁸ Orígenes, en *In Matth. com.* XIII,18, declara que a veces se habla a modo de enseñanza (*hōs dōgmata*) y otras a modo de ejercicio (*hōs gymnasiā*). Este carácter exploratorio de su teología es una característica del *De principiis*. Cf. *Princ.* I, *praef.*, 3; I,5,1; I,6,3; I,7,1; II,3,7; II,8,3-5; III,3,3; III,4,5; III,6,9; IV,3,13.

las siguientes palabras: “al final, [Orígenes] añade, cosa que solo pensarla es sacrilegio (*quod et cogitasse sacrilegium est*), que Cristo va a padecer (*Christum... esse passurum*) también en las regiones aéreas y en los lugares de arriba para salvar a los demonios”³⁹. Resulta significativo que el mismo estridonense, que al traducir el fragmento de Orígenes reproduce su claro carácter hipotético, cuando explica con sus palabras el texto origeniano suprime su índole investigativa y lo transforma en una afirmación apodíctica: “Cristo va a padecer por los demonios”, afirmación que refleja el contenido, pero no el carácter de la propuesta de Orígenes. Este desfase confirma la autenticidad del fragmento. Lo mismo se puede decir de Justiano que introduce el texto con las siguientes palabras: “que Cristo debe ser crucificado también por los demonios, y esto muchas veces, por los siglos venideros”. Una vez más, el testigo transmite fielmente el texto –a nivel de contenido y de carácter–, pero, en su propia explicación, suprime el carácter hipotético de la proposición de Orígenes.

3. Conclusión: el traductor y su contexto histórico y teológico

En primer lugar, conviene ofrecer una visión de conjunto de las tendencias que se han observado en la manera de traducir de Jerónimo. No se puede acusar a Jerónimo de omitir el contexto de los fragmentos que cita, porque Avito, el destinatario de *Ep.* 124, junto con la carta, recibió la traducción completa del tratado. Sin embargo, el análisis de los fragmentos muestra que Jerónimo tendió a rigidizar las afirmaciones de Orígenes, tanto a nivel de su contenido, como a nivel de su carácter. Cuando transforma la dualidad platónica entre verdad e imagen en la oposición entre verdad y no-verdad, endurece el contenido del texto⁴⁰; cuando afirma que Orígenes declara que Cristo volverá a padecer por los demonios, en cambio, suprime el carácter hipotético e investigativo de la discusión y la transforma en una afirmación dogmática⁴¹. En este sentido, la simple supresión de pequeñas expresiones como “supongo”, “según mi opinión” y “tal vez”, tan características del alejandrino, o la atribución a Orígenes de una hipótesis ajena,

³⁹ “ad extremum intulit –quod et cogitasse sacrilegium est– pro salute daemonum Christum etiam in aëre et in supernis locis esse passurum”, JERÓNIMO, *Ep.* 124,12 (CSEL 56, 114).

⁴⁰ Cf. ORÍGENES, *Princ.* 1,2,6; JERÓNIMO, *Ep.* 124,2.

⁴¹ Cf. ORÍGENES, *Princ.* 1,2,13; JERÓNIMO, *Ep.* 124,12.

es un recurso frecuente de Jerónimo que cambia el tenor de las discusiones origenianas.

Después de revisar las tendencias de la técnica de traducción de Jerónimo, corresponde reunir de manera temática las observaciones acerca de la relación entre Jerónimo, como traductor, y su contexto histórico y teológico. La regla de fe tuvo un intenso desarrollo durante la así llamada crisis arriana del siglo IV y, por lo mismo, el contexto teológico cambió y la sensibilidad teológica de inicios del siglo V era marcadamente antiarriana. Debido a la falta de sentido histórico, Jerónimo comprendió como favorables al arrianismo algunas afirmaciones del *De principiis* que originalmente tenían una función muy distinta de aquella que le atribuyó el estridonense. Por ejemplo, el texto origeniano que afirma que el Hijo no “ve” al Padre, que buscaba rechazar una idea materialista de Dios, es juzgado por Jerónimo como una declaración arrianizante⁴². Simplificando las cosas, la crisis arriana, que separa a Orígenes del inicio del siglo V, impulsó a que Rufino atenuara y a que Jerónimo destacara las afirmaciones origenianas que sonaban contrarias al dogma de Nicea.

Sin embargo, tal como se pudo apreciar en el análisis de los fragmentos, las afirmaciones origenianas de contenido antropológico denunciadas como heterodoxas por Jerónimo no se encuentran atenuadas en la versión de Rufino. La explicación para esta aparente incoherencia reside en el hecho de que, a inicios del siglo V, el dogma trinitario y cristológico, fruto de Nicea, gozaba de un considerable consenso eclesial, mientras que ciertos elementos de la enseñanza antropológica no habían alcanzado el mismo consenso en las distintas tradiciones teológicas y culturales: lo que en la tradición alejandrina, afín al platonismo, se consideraba doctrinalmente legítimo, en la tradición antioquina se juzgaba como inaceptable. En el siglo IV y V, estas tradiciones ya no se definían geográficamente, sino que eran tradiciones teológicas y culturales que se cultivaban en diferentes regiones del Imperio. Esta situación muestra el carácter dinámico de la delimitación entre herejía y ortodoxia, y recuerda que el sentido histórico es crucial al momento de evaluar la enseñanza de un escritor antiguo.

La comparación de los pasajes de triple tradición ha mostrado la diferencia de los estándares teológicos de un siglo a otro y de una tradición teológica a otra. Además, habría que añadir otro factor, más personal, que incide en la técnica de traducción de Jerónimo. La vida del estridonense, en lo que se refiere a su aprecio de Orígenes, tuvo un quiebre en torno al año

⁴² Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, 1,8; JERÓNIMO, *Ep.* 124,2.

396⁴³. De entusiasta del alejandrino, pasó a ser uno de sus más férreos detractores. En el año 380 o 381, Jerónimo había traducido las homilías de Orígenes sobre Jeremías. La homilía XI dice “Nosotros conocemos un solo Dios, tanto entonces como ahora, un solo Cristo, tanto entonces como ahora”. El estridonense, por su parte, añadió en su traducción: “y, del mismo modo, un solo Espíritu Santo, sempiterno junto con el Padre y el Hijo”⁴⁴. Este añadido, sin duda, buscaba adecuar el texto de Orígenes a la ortodoxia de fines del siglo IV, cuando la identidad divina del Espíritu Santo estaba en el centro de la discusión. Una situación análoga es denunciada por Rufino en torno al año 402⁴⁵. De este modo, mientras que en su período favorable a Orígenes, Jerónimo, en sus traducciones, tiende a adecuar las afirmaciones del alejandrino a los estándares de la ortodoxia de su época, una vez que se volvió detractor de Orígenes, el estridonense, en sus traducciones, busca destacar el desacuerdo de los textos origenianos con la enseñanza eclesial del siglo V. Las condiciones y decisiones personales también condicionan su técnica de traducción. Por ello, las diferencias que se observan en las traducciones del *De principiis* de Jerónimo y Rufino no se deben buscar solo en sus diferentes teorías de traducción⁴⁶, sino también en los propósitos polémicos o apologeticos de las mismas.

Finalmente, es necesario insistir en que el desarrollo del dogma no solo se refiere a los contenidos teológicos, sino también al tenor de las afirmaciones teológicas. El ideal de Orígenes, propuesto en el prefacio de su tratado, aspiraba a que, en el marco de las pocas afirmaciones que los apóstoles habían revelado de modo claro, el maestro cristiano gozase de plena libertad de investigación⁴⁷. Cuando el *De principiis* fue redactado, en la Iglesia de Alejandría había dos puntos de referencia, el obispo, Demetrio, y el teólogo, Orígenes. Ya en el siglo III, el programa del alejandrino fue contes-

⁴³ CLARK, *The Origenist Controversy*, 121-151.

⁴⁴ JERÓNIMO, *In Jer. hom.* IX,1: “Nos unum novimus Deum, et in praeterito, et in praesente, unum Christum et tunc et modo similiter et unum Spiritum sanctum, cum Patre et Filio Sempiternum” (PG 13, 350A). Cf. PERI, “I passi sulla Trinità”, 155-180; FÜRST, *Heronimus*, 90.

⁴⁵ “En las homilías de Isaías, la visión de Dios mencionó al Hijo y al Espíritu Santo. Tú tradujiste esto agregando de parte tuya para arrastrar el sentido del autor a una comprensión más benigna. Dices, en efecto: ‘¿Quiénes son estos dos serafines? Mi Señor Jesús y el Espíritu Santo’. Y de parte tuya, agregaste: ‘No pienses que se divide la naturaleza de la Trinidad cuando se tiene en cuenta las funciones de los nombres’”, RUFINO, *Apol.* II,31 (CCL 20, 106-107).

⁴⁶ Cf. BARDY, *La question des langues*, 258-280.

⁴⁷ Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, Prefacio, 3.

tado, y una prueba de ello es su partida forzada hacia Cesarea de Palestina. En las primeras décadas del siglo IV, en la misma Alejandría, permanecía la figura del presbítero que predicaba. Sin embargo, el obispo Alejandro, en buena medida, había asumido las funciones del teólogo. Ya no está el obispo y el teólogo, sino que el obispo ejerce también las funciones del teólogo⁴⁸. Este fenómeno que, sin duda, es propio de Alejandría, refleja un proceso más amplio que tendió a una reducción del pluralismo teológico. Las pocas cosas que –según Orígenes– los apóstoles *manifestissime tradiderunt* se fueron multiplicando y fijando en fórmulas. Este proceso, como era previsible, tuvo como resultado la limitación del pluralismo teológico y la restricción de la libertad de investigación del teólogo. La incapacidad para reconocer el carácter hipotético de las afirmaciones de Orígenes, que se verifica en Jerónimo, muestra entonces que los problemas de la posteridad de la teología origeniana dependen no solo de los contenidos de sus afirmaciones, sino también de la incompreensión de su tenor exploratorio⁴⁹.

Bibliografía

- AYRES, L., *Nicaea and Its Legacy*, Oxford 2004.
- BARDY, G., *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De principiis d'Origène*, Paris 1923.
- , *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris 1948.
- CAMPLANI, A., *Nascita ed evoluzione della chiesa episcopale in Egitto: realtà istituzionale e rappresentazione ideologica (III-IV sec.)*, Torino 2017 (*pro manuscripto*).
- CLARK, E. A., *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, New Jersey 1992.
- CROUZEL, H., “Jérôme traducteur du Peri Archôn d'Origène”, en Y.-M. DUVAL, *Jérôme, entre l'Occident et l'Orient* (Études Augustiniennes), Paris 1988, 153-161.
- , “Les personnes de la Trinité sont-elles de puissance inégale selon Origène, Peri Archôn I, 3, 5-8?”, *Gregorianum* 57 (1976) 109-125.
- DELCOGLIANO, M., “Eusebius of Caesarea's Defence of Origen in Contra Marcellum I,41–27”, en B. Bitton-Ashkelony *et al.*, *Origeniana Duodeci-*

⁴⁸ Cf. PRINZIVALLI, “Le metamorfosi”, 911-937; AYRES, *Nicaea and Its Legacy*, 16; JAKAB, *Ecclesia alexandrina*, 215-255; WIPSYCKA, *The Alexandrian Church*, 43-74; CAMPLANI, “Nascita ed evoluzione”.

⁴⁹ Cf. DELCOGLIANO, “Eusebius of Caesarea's Defence of Origen”, 297-308.

- ma: Origen's Legacy in the Holy Land – A Tale of Three Cities: Jerusalem, Caesarea and Bethlehem* (Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), Leuven 2019, 297-308.
- FERNÁNDEZ, S. (ed.), *Orígenes, Sobre los principios* (Fuentes Patrísticas 27), Madrid 2015.
- FÜRST, A., *Hieronymus: Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg 2016.
- HENRY, R., *Photius bibliothèque* (Les Belles Lettres), Paris 1959-1965.
- HILBERG, I. (ed.), *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, pars II-III (CSEL 55-56) Wien 1912-1918.
- JAKAB, A., *Ecclesia alexandrina. Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (II^e et III^e siècles)*, Bern 2001.
- KOETSCHAU, P. (ed.), *Origenes Werke. De principiis [Περὶ ἀρχῶν]*, (GCS 22), Leipzig 1913.
- PERI, V., “I passi sulla Trinità nelle omelie origeniane tradotte in latino da San Gerolamo”, *Studia Patristica* 4 (1962), 155-180.
- PRINZIVALLI, E., “Le metamorfosi della scuola alessandrina da Eracla a Didimo”, en L. Perrone (ed.), *Origeniana nona*, Leuven 2009, 911-937.
- SCHWARTZ, E. (ed.), *Acta conciliorum oecumenicorum III*, Berlin 1934 (ACO III).
- , *Acta conciliorum oecumenicorum II,5*, Berlin 1936 (ACO II,5).
- SIMONETTI, M. (ed.), *Tyrannii Rufini Opera* (CCL 20) Brepols 1961.
- SFAMENI GASPARRO, G., “Il problema delle citazioni del *Peri Archon* nella *Lettera a Mena* di Giustiniano”, en *Origene e la tradizione origeniana in Occidente. Letture storico-religiose*, Roma 1988, 27-53.
- WIPSZYCKA, E., *The Alexandrian Church: People and Institutions*, Warsaw 2015.

[recibido: 07/03/21– aceptado: 25/03/21]