

Filiación IV
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las VII y VIII Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»
Instituto de Filología San Justino, Madrid,
16, 17 y 18 de noviembre de 2009
15 y 16 de noviembre de 2010

Patricio de Navascués Benlloch
Manuel Crespo Losada
Andrés Sáez Gutiérrez
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2012
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Fundación San Justino, 2012

© Patricio de Navascués Benlloch, Manuel Crespo Losada,
Andrés Sáez Gutiérrez, 2012

ISBN: 978-84-9879-357-4
Depósito Legal: M-xxxx-2012

Impresión
Gráficas Varona, S.A.

LA FILIACIÓN EN LA ORATIO AD GRAECOS DE TACIANO

Andrés Sáez Gutiérrez

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Madrid)

1. Introducción

La *Oratio ad graecos* es, como es sabido, la única obra que nos ha llegado íntegra de todas las que Taciano escribió¹. Según él mismo narra, fue educado en la cultura griega², fue iniciado también en los cultos místéri-

1. Taciano se ha hecho célebre por haber compuesto el *Diatessaron*, probablemente a partir de nuestros cuatro evangelios y tal vez de otros materiales. Se discute, entre otras muchas cosas, la relación de la armonía evangélica con escritos concretos, en especial, con el *Evangelio de Tomás*; y si ha sido compuesto en griego y después traducido al siríaco o viceversa. No sobrevive por entero en ninguna lengua. Sobre el *Diatessaron*, cf. principalmente W. L. Petersen, *Tatian's Diatessaron. Its creation, dissemination, significance and history in scholarship*, Leiden 1994. Además, el propio apologeta menciona en *Oratio* 15 un *De animalibus*, en el que probablemente explicaba en qué consiste la vida animal y dónde hay que situar, en comparación con ella, la especificidad del hombre. Por su parte, Clemente de Alejandría, *Stromata* III, 12, 81, 1, cita un fragmento de un escrito titulado *Sobre la perfección según el Salvador*, en el que Taciano interpreta 1 Co 7, 5 en sentido encratita, contraponiendo en este punto a Adán y a Cristo. Según Eusebio de Cesarea, HE V, 13, 8, Rodón atribuye a nuestro autor una obra titulada *Sobre los problemas* en la que trataba cuestiones difíciles relacionadas con las Escrituras que el mismo Rodón se habría propuesto explicar. Tal vez se encontraba en este escrito la exégesis de Gn 1, 3 en la que las palabras «hágase la luz» son entendidas como una petición del Dios Creador al Dios Supremo: cf. Clemente, *Extractos proféticos* 38, 1; Orígenes, *Contra Celso* VI, 51; Id., *De oratione* 24, 5. Por fin, Taciano parece haber compuesto una obra dedicada a la demonología, según la propia afirmación de nuestro autor en *Oratio* 16. Cf. C. Moreschini, E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I, Brescia 1995, 299-302, aquí pp. 301-302; F. Bolgiani, «Taziano», en *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane* (= DPAC), III, Genova-Milano 2008, col. 5205-5208, aquí col. 5208.

2. Cf. por ejemplo *Oratio* 42: Ταῦθ' ὑμῖν, ὦ ἄνδρες Ἑλληνες, ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν Τατιανὸς συνέταξα, γεννηθεὶς μὲν ἐν τῇ τῶν Ἀσσυρίων γῆ, παιδευθεὶς δὲ πρώτον μὲν τὰ ὑμέτερα, δεύτερον δὲ ἅτινα νῦν κηρύττειν ἐπαγγέλλομαι. «Tales son las cosas, oh helenos, que para vosotros he compuesto yo, Taciano, que profeso la filosofía bárbara, nacido en tierra de asirios, formado primero en vuestra cultura y luego en las doctrinas que ahora anuncio como predicador». Si no se dice lo contrario, las traducciones de los pasajes de Taciano ofrecidos en griego en el texto principal son propias. Para los pasajes citados en nota, como sucede aquí,

cos³ y viajó mucho antes de su conversión⁴, la cual tuvo probablemente lugar en Roma, donde pudo también componer su escrito apologético⁵. Así narra en él lo que le atrajo de la nueva religión: «Reflexionando acerca de las realidades mejores, sucedió que leí unas escrituras bárbaras, más antiguas que las doctrinas de los griegos y divinísimas en compara-

reproducimos la traducción recogida en *Padres apologistas griegos*, tr. D. Ruiz, Madrid 1954, 572-628, modificándola ligeramente cuando lo hemos considerado oportuno.

3. Cf. *Oratio* 29: Ταῦτ' οὖν ἰδὼν, ἔτι δὲ καὶ μυστηρίων μεταλαβὼν..., κατ' ἑμαυτὸν γενόμενος ἐξήτουν ὅτῳ τρόπῳ τὰ ληθῆες ἐξευρεῖν δύναμαι. «Habiendo, pues, visto todo eso, después de haberme además iniciado en los misterios..., entrando en mí mismo, empecé a preguntarme de qué modo me sería posible encontrar la verdad».

4. Cf. *Oratio* 35: Ταῦτα μὲν οὖν οὐ παρ' ἄλλου μαθὼν ἐξεθέμην, πολλὴν δὲ ἐπιφοιτήσας ἦην καὶ τοῦτο μὲν σοφιστεύσας τὰ ὑμέτερα, τοῦτο δὲ τέχνας καὶ ἐπινοίας ἐγκυρήσας πολλαῖς, ἔσχαιον δὲ τῆ Ῥωμαίων ἐνδιατριψίας πόλει καὶ τὰς ἀφ' ὑμῶν ὡς αὐτοὺς ἀνακομισθείσας ἀνδριάντων ποικιλίας καταμαθῶν. «Ahora bien, todo esto os lo expongo, no porque lo haya yo sabido de otros, sino porque he recorrido muchas tierras y profesé como maestro vuestras propias doctrinas y he podido examinar muchas artes e ideas y, por fin, viviendo en Roma, pude contemplar detenidamente la variedad de estatuas exportadas por vosotros allí».

5. Aunque otros estudiosos han propuesto Atenas como lugar de composición. Cf. Moreschini, Norelli, *Storia*, I, 299. En cuanto a la datación del escrito tampoco existe unanimidad entre los estudiosos. Según los diversos puntos de vista, la obra se sitúa entre el 155, próxima a la conversión de Taciano, y el 172, momento en el que nuestro autor, según Eusebio de Cesarea, *Crónica*, ed. R. Helm (GCS 47), p. 206e, se separó de la iglesia de Roma. M. Marcovich, *Tatiani Oratio ad Graecos*, Berlin-New York 1995, 1-3, acota la datación entre los años 165-172. Según su parecer, Taciano depende literariamente de Justino en varios lugares de su escrito: *Oratio* 28, 3 de 1 *Apol* 27, 1; *Oratio* 3, 7 de 2 *Apol* 3(8), 1-2; y *Oratio* 5, 3-4 de *Dial* 61, 2. A. von Harnack, sin embargo, piensa que no hace falta recurrir a esta explicación para justificar la continuidad entre ambos autores, cf. *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebios, II.1: Die Chronologie*, 2. Erweiterte Auflage, Leipzig 1897, 286 n. 4. En segundo lugar, Marcovich, al contrario que A. von Harnack, *Geschichte*, 278 y L. Leone, *Orientalia Christiana Periodica* 27 (1960) 27-37, piensa que Taciano se refiere implícitamente en la *Oratio* a la muerte de Justino. Por un lado, el apologeta se refiere a su maestro en *Oratio* 18, 6 como ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστίνος. Marcovich señala que el adjetivo θαυμασιώτατος se explica mejor si alude a un mártir, como atestiguan *Martirio de Policarpo* 5, 1 y 16, 2, donde leemos respectivamente ὁ θαυμασιώτατος Πολύκαρπος y ὁ θαυμασιώτατος μάρτυς Πολύκαρπος. A este respecto afirma también A. Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris 1903, 9: «...semble bien indiquer qu'il entend parler d'un mort illustre». Marcovich añade que Eusebio de Cesarea, HE IV, 16, 7, parece referir a la muerte de Justino dicho pasaje de Taciano. Por otra parte, *Oratio* 19 (=HE IV, 16, 8-9) dice así: ...θανάτου δὲ ὁ καταφρονῶν οὕτως αὐτὸς ἐδεῖκε τὸν θάνατον ὡς καὶ Ἰουστίνον καθάπερ καὶ ἐμὲ ὡς κακῶ τῷ θανάτῳ περιβαλεῖν πραγματεύεσθαι, διότι κηρῦττων τὴν ἀληθειαν λίχνους καὶ ἀπατεῶνας τοὺς φιλοσόφους συνήλεγχεν; «...y el que aconsejaba despreciar la muerte, de tal manera la temía él mismo, que maquinó dársela a Justino, y lo mismo también a mí, como si fuera un mal, porque, predicando aquél la verdad, desenmascaraba a los filósofos como unos glotonos y embusteros». Marcovich piensa que del pasaje se puede deducir que Crescente ha conseguido lo que pretendía. De nuevo Eusebio relaciona probablemente este segundo pasaje con la muerte de Justino, cf. HE IV, 16, 7. Por su parte, A. Puech, *Recherches*, 10, sitúa la obra entre los años 169-172, pero fuera de Roma; y M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960, 44, afirma con bastante prudencia y sin entrar en análisis detallados: «Für die Abfassungszeit käme man dann auf einen frühen Ansatz, vielleicht sogar noch zu Lebzeiten Justins (um 165)». Posiciones fuera de este marco ya de por sí amplio son las de R. C. Kukulka, *Tatians sogenannte Apologie. Exegetisch-chronologische Studie*, Leipzig 1900, 52, quien piensa que la obra fue compuesta en Asia Menor después del año 172; y B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg im Breisgau 1958, 101s., el cual se decanta por una composición también fuera de Roma posterior a su ruptura con la Iglesia.

ción con el error de aquéllas. Y resultó que fui persuadido por ellas a causa de la sencillez de su dicción, por la naturalidad de los narradores, por la fácil comprensión de la creación del universo, por la previsión del porvenir, por la excelencia de los preceptos y por el único principio de todo»⁶. Durante un cierto tiempo discípulo de Justino⁷, Taciano debió de permanecer un tiempo en Roma tras el martirio de aquél, pues Eusebio señala que allí tuvo por discípulo al escritor antimarcionita Rodón⁸. Seguidamente su rigorismo moral lo llevó a separarse de la iglesia romana⁹. Ireneo lo considera hereje, no sólo encratita, sino también gnóstico, inventor de eones al modo de Valentín y contrario a la salvación de Adán¹⁰. Según una noticia de Clemente de Alejandría, Taciano habría atribuido la Ley a un Dios diverso del Dios del evangelio¹¹. Finalmente Epifanio informa que el apologeta volvió a su país y fundó una escuela en Mesopotamia.

En la presente contribución nos vamos a limitar a examinar los pasajes de la *Oratio ad graecos* en los que el apologeta, al hilo de su polémica con la cultura griega, ha ofrecido datos relacionados con la temática de la filiación¹². La observación es necesaria, pues, sin entrar a juzgar en

6. *Oratio* 29: περιουούντι δέ μοι τὰ σπουδαῖα συνέβη γραφαῖς τισιν ἐντυχεῖν βαρβαρικοῖς, πρεσβυτέραις μὲν ὡς πρὸς τὰ Ἑλλήνων δόγματα, θειοτέραις δὲ ὡς πρὸς τὴν ἐκείνων πλάνην· καὶ μοι πεισθῆναι ταύταις συνέβη διὰ τε τῶν λέξεων τὸ ἄτυφον καὶ τῶν εἰπόντων τὸ ἀνεπιτήδευτον καὶ τῆς τοῦ παντός ποιήσεως τὸ εὐκατάληπτον καὶ τῶν μελλόντων τὸ προγνωστικὸν καὶ τῶν παραγγελημάτων τὸ ἐξαισίον καὶ τῶν ὧλων τὸ μοναρχικόν. En este caso la traducción ofrecida en el texto principal es propia.

7. Cf. principalmente Ireneo de Lyon, AH I, 28, 1: ὅς (= Taciano) Τουστίνου ἀκροατῆς γεγωνῶς, ἐφόσας μὲν συνὴν ἐκείνω, οὐδὲν ἐξέφηνη τοιοῦτον· μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου μαρτυρίαν ἀποστὰς τῆς Ἐκκλησίας... «Éste había sido discípulo de Justino y, mientras permaneció con su maestro, no profesó tales enseñanzas, pero después del martirio de aquél se separó de la Iglesia...»: traducción de J. Montserrat, *Los gnósticos*, I, Madrid 1983, 224. Cf. también Eusebio de Cesarea, HE IV, 29, 1. El aprecio de Taciano por Justino se manifiesta en *Oratio* 18 y *Oratio* 19, cf. n. 5. En este último pasaje nuestro autor parece dar a entender que él también estuvo implicado, junto al mártir, en la polémica con Crescente, cf. Justino, 2 *Apol* 8; 11, 2.

8. Cf. HE V, 13, 1.8.

9. Como hemos indicado en la n. 5, Eusebio data el acontecimiento en su *Crónica* en el año 172.

10. Cf. AH I, 28, 1: ...ἀποστὰς τῆς Ἐκκλησίας, οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθεῖς καὶ τυφωθεῖς ὡς διαφέρων τῶν λοιπῶν, ἴδιον χαρακτηρὰ διδασκαλείου συνεστήσατο· Αἰώνας τινὰς ἀοράτους ὁμοίως τοῖς ἀπὸ Οὐαλεν τίνου μυθολογήσας· τὸν γάμον τε φθορὰν καὶ πορνεῖαν παρα πλησίως Μαρκίῳνι καὶ Σατορνίῳ ἀναγορεύσας· τῆ δὲ τοῦ Ἀδάμ σωτηρίᾳ παρ' ἑαυτοῦ τὴν αἰτιολογίαν ποιησάμενος. «... se separó de la Iglesia, se creyó orgullosamente maestro superior a todos los demás y pergeñó una doctrina con pretensiones de originalidad. Al igual que los discípulos de Valentín, imagina una serie de eones invisibles; como Marción y Satornilo, proclama que las nupcias son una corrupción y un libertinaje y niega la salvación de Adán»: traducción de J. Montserrat, *Los gnósticos*, I, 224.

11. Cf. *Stromata* III, 12, 81, 1. En *Stromata* III, 13, 92, 1, Clemente considera a Taciano de la escuela de Valentín. Afirmaciones heresiológicas acerca de la heterodoxia de Taciano se encuentran también en Clemente, *Eclogae prophetae* 38; Orígenes, *De oratione* 24; Eusebio, HE IV, 29, 6; Jerónimo, *In Amos* 2, 12; Id., *In ep. ad Tit.*, praef.; Id., *In ep. ad Galatas* 6, 8; Epifanio, *Panarion* 46.

12. En la n. 5 nos hemos hecho eco del disenso que existe a la hora de datar la *Oratio ad graecos*. Los argumentos relativos a la datación se han entrelazado no pocas veces con los filosófi-

detalle las noticias de los autores eclesiásticos sobre Taciano, es probable que su enseñanza no haya permanecido invariable a lo largo de los años. No estudiaremos, pues, la filiación en Taciano en general, sino que nos centraremos en el Taciano de la *Oratio ad graecos*.

2. Dios como Padre en la *Oratio ad graecos*

2.1. La paternidad de Dios en relación con las realidades sensibles e invisibles

I. La *Oratio* comienza con una exhortación de Taciano a los griegos¹³ para que no se muestren hostiles contra los bárbaros, grupo dentro del cual se cuentan también los cristianos. A continuación, el autor muestra que las instituciones griegas tienen su origen en otros pueblos, critica su orgullo, su desacuerdo en el lenguaje según los diferentes dialectos, la vaciedad de su retórica, la contradicción que reina entre sus filósofos y el descarrío moral que éstos han provocado con sus enseñanzas. Finalmente vuelve Taciano en *Oratio* 4 al tema de su primera exhortación, esta vez en forma de pregunta: «¿Por qué azuzáis, como si de un combate de boxeo se tratara, las instituciones contra nosotros?»¹⁴. El punto de partida del apologeta no parece teórico, sino más bien práctico, pues a continuación señala: «El rey manda pagar tributo: estoy dispuesto. El soberano (manda) someterse y servir. Conozco el servicio. Pues el hombre ha de ser honrado como hombre; sin embargo, sólo Dios ha de ser temido... Sólo si se me ordena negar a éste no obedeceré, sino que preferiré morir, para no mostrarme mentiroso y desagradecido»¹⁵.

co-teológicos, en los cuales el desacuerdo es también amplio. Como muestra, valga el parecer de J. Geffcken, el cual, reconociendo la dificultad que entraña el pensamiento taciano —«dass der Assyrer Tatian einer der schwierigsten Apologeten ist, steht fest»—, sitúa la *Oratio* tras la ruptura de Taciano con la iglesia romana porque considera incontrovertible que el Taciano de la *Oratio* es hereje: «Der unverkennbare häretische Charakter der Rede muss nicht nur als ein wichtiges Argument für diese Datierung bezeichnet werden, sondern geradezu als das wichtigste»: *Zwei griechischen Apologeten*, Leipzig-Berlin 1907, 105.

13. Los estudiosos de Taciano se han preguntado quiénes son los griegos a los que alude el título de la obra. Para un resumen de las diversas posiciones, cf. el buen artículo de E. Norelli, «La critique du pluralisme grec dans le discours aux grecs de Tatien», en B. Pouderon, J. Doré (eds.), *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris 1998, 81-120, el cual demuestra que los griegos no son sólo los griegos cultos —así Elze, *Tatian und seine Theologie*, 25; ni son una etnia que se contraponen a quienes provienen de oriente —así Geffcken, *Zwei griechischen Apologeten*, 106-107; ni los adeptos de la religión griega a los que se oponen los cristianos —así R. C. Kukulka, «Was bedeuten die Namen ΕΛΛΗΝΕΣ und ΒΑΡΒΑΡΟΙ in der altchristlichen Apologetik?», en *Festschrift Theodor Gomperz dargebracht zum siebenzigsten Geburtstag am 29. März 1902*, Aalen reimpr. 1979, 359-363; sino todos aquellos que de cualquier forma, ya activa ya pasiva, participan de la cultura y civilización helenistas.

14. Διὰ τί γάρ, ἄνδρες Ἕλληνες, ὡσπερ ἐν πυγμῇ συγκροῦεν βούλεσθε τὰς πολιτείας καθ' ἡμῶν; (la traducción es propia).

15. προστάττει φόρους τελεῖν ὁ βασιλεὺς, ἔτοιμος παρέχειν. δουλεῦεν ὁ δεσπότης καὶ ὑπηρετεῖν, τὴν δουλείαν γινώσκω. τὸν μὲν γὰρ ἀνθρώπων ἀνθρωπίνως τιμητέον, φοβητέον

Taciano deja ver así en los primeros capítulos de la *Oratio* la pretensión de los griegos de que los cristianos se plieguen a sus leyes de modo absoluto y la total determinación de éstos a no aceptar el helenismo como ideología global¹⁶, la cual pretendía abarcar todos los terrenos de la vida del hombre, incluido el de sus creencias religiosas, empleando a su servicio sus propias instituciones. En este marco los ataques del apologeta se han de comprender como intentos de mostrar las debilidades de la civilización helénica y, por tanto, de disolverla. Asimismo se ha de situar dentro de este contexto la presentación de Taciano, ante el helenismo de su tiempo y en oposición a la *paideia* griega, de la *paideia* cristiana, única que permite conocer a Dios en verdad, entendiendo por *paideia* en ambos casos una categoría que integra tanto las doctrinas como la ética pública y privada que se desprenden de aquéllas¹⁷.

Pues bien, como primer y principal elemento de la *paideia* cristiana, Taciano presenta en *Oratio* 4 al Dios por el cual merece la pena morir, fragmento en el que encontramos la primera afirmación relativa a la paternidad divina:

ὅστις ἀνθρώπινους οὐκ ἔστιν ὄρατος ὀφθαλμοῖς, οὐ τέχνη περιληπτός... θεὸς ὁ καθ' ἡμᾶς οὐκ ἔχει σύστασιν ἐν χρόνῳ, μόνος ἀναρχος ὢν καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὄλων ἀρχή. πνεῦμα ὁ θεός, οὐ δῆκων διὰ τῆς ὕλης, πνευμάτων δὲ ὑλικῶν καὶ τῶν ἐν αὐτῇ σχημάτων

dè mónon tòn theón... touton mónon árveĩsθai kelevómenos oὐ peisθῆsοmai, teθνῆxοmai dè mállon, íva mh ψευsθης καὶ ἀχάριστος ἀποδειχθῶ. La traducción ofrecida en el texto principal es propia. Según Puech, *Recherches*, 12-13, este pasaje de Taciano se inspira en Justino, *1 Apol* 1, 17, aunque personalmente no creo que las semejanzas entre los pasajes sean suficientes para concluir que ha existido dependencia literaria.

16. Para esta temática, cf. el artículo de J. J. Ayán, «Libertad para vivir y cantar el don», en A. Pérez de Laborda (ed.), *Existencia en libertad*, Madrid 2004, 11-37.

17. Cf. Norelli, «La critique du pluralisme grec dans le discours aux grecs de Tatien», 81-120. El estudioso italiano pone de manifiesto la importancia que tiene el concepto *paideia* en la *Oratio* para el proyecto de Taciano. Éste parece no poder transmitir la enseñanza verdadera sin hacerlo en oposición a la sabiduría griega, la cual se presenta en su tiempo bajo la bandera de ese complejo fenómeno cultural llamado segunda sofística. Los sofistas, principalmente de clase dominante, son los encargados por el poder imperial de promover el helenismo, concebido como el culmen de la civilización humana, el cual ha de ser, por tanto, implantado a escala universal. La *Oratio* es un contraprograma muy consciente, opuesto a un programa de helenización ya clásico, en la forma en el que había sido relanzado en esta época por los intelectuales al servicio del Imperio. En este sentido, la *Oratio* se esfuerza igual o más en desmontar los principales valores del helenismo y en poner de relieve sus contradicciones internas —por un lado, el desacuerdo entre las diversas doctrinas filosóficas, el desacuerdo en el ámbito de la política, en la lengua griega; por otro, la ruptura que se ha producido entre teoría y práctica— que en exponer de modo positivo la doctrina cristiana. Asimismo no es casualidad que Taciano defina al cristianismo como «nuestra *paideia*», lo que no sucede en ningún otro escrito de la literatura cristiana antigua. Por otro lado, hay que señalar que, a pesar de su ataque sin fisuras contra el ideal helénico, Taciano se muestra en sus explicaciones doctrinales notablemente influido por la retórica y por la terminología —Elze, *Tatian und seine Theologie*, 72, ha notado que para hablar de la creación emplea siempre ποιήσις, nunca κτίσις— y los esquemas filosóficos de su tiempo, en particular, por el medioplatonismo.

κατασκευαστής, ἀόρατός τε καὶ ἀναφής, αἰσθητῶν καὶ ἀοράτων¹⁸ αὐτὸς γεγυνώς πατήρ. τοῦτον διὰ τῆς ποιήσεως αὐτοῦ ἴσμεν καὶ τῆς δυναμείως αὐτοῦ τὸ ἀόρατον τοῖς ποιήμασι καταλαμβανόμεθα. δημιουργίαν τὴν ὑπ' αὐτοῦ γεγεννημένην χάριν ἡμῶν προσκυνεῖν οὐ θέλω. γέγονεν ἥλιος καὶ σελήνη δι' ἡμᾶς· εἶτα πῶς τοὺς ἐμοὺς ὑπηρετάς προσκυνήσω; πῶς δὲ ξύλα καὶ λίθους θεοὺς ἀποφανοῦμαι; πνεῦμα γὰρ τὸ διὰ τῆς ὕλης διήκον, ἔλαττον ὑπάρχον τοῦ θειοτέρου πνεύματος, ὡσπερ δὲ ψυχῇ¹⁹ παρωμοιωμένον, οὐ τιμητέον ἐπ' ἴσης τῷ τελείῳ θεῷ. ἀλλ' οὐδὲ τὸν ἀνωνόμαστον θεὸν δωροδοκῆτέον· ὁ γὰρ πάντων ἀνευδεῆς οὐ διαβλητέος ὑφ' ἡμῶν ὡς ἐνδείης. φανερωτέρον δὲ ἐκθήσομαι τὰ ἡμέτερα²⁰.

18. E. Schwartz, *Tatiani Oratio ad graecos*, Leipzig 1888, 5; y Marcovich, *Tatiani Oratio*, 12, leen ὁρατῶν; los manuscritos MVP ofrecen, sin embargo, unánimemente la lectura ofrecida en el texto principal, defendida ya por Puech, *Recherches*, 113 n. 2. El desarrollo posterior de la doctrina sobre los ángeles y los demonios explicaría bien que Taciano se hubiera referido aquí a las «realidades sensibles e invisibles». Cf. además *Acta Iustini* 2 para una expresión similar. Para la transmisión textual de la *Oratio ad Graecos*, cf. n. 20.

19. Seguimos la lectura de los manuscritos MP, enmendada, sin embargo, por E. Schwartz en *Tatiani Oratio*, 5; y por Marcovich, *Tatiani Oratio*, 12. Para la transmisión textual de la *Oratio ad graecos*, cf. la nota siguiente.

20. «El cual (= Dios) no es visible para ojos humanos ni comprensible por medio de actividad (humana)... Nuestro Dios no tiene origen en el tiempo, siendo el único sin principio, existiendo Él mismo como principio de todo. Espíritu es Dios, quien no se difunde a través de la materia, sino que es quien establece los espíritus materiales y las formas en ella. (Es) invisible e intangible, mas Él mismo ha venido a ser Padre de las realidades sensibles e invisibles. Lo conocemos por medio de su creación y comprendemos lo invisible de su poder por medio de sus obras. No quiero adorar la demiurgia creada por Él. El sol y la luna han venido a la existencia por nuestra causa; luego, ¿cómo voy a adorar a mis servidores?; ¿cómo voy a proclamar como dioses a árboles y piedras? Pues el espíritu que se difunde a través de la materia, siendo inferior al espíritu divino, por así decir, comparable al alma, no ha de ser honrado igual que el Dios perfecto. Ahora bien, tampoco el Dios innombrable ha de ser corrompido (con regalos), pues el que es en absoluto no indigente no ha de ser engañado por nosotros como si tuviera necesidad. Mas voy a explicar nuestras (doctrinas) de un modo más claro».

Aprovechamos este momento para recordar que el texto de la *Oratio ad graecos* ha llegado principalmente hasta nosotros por medio de tres apógrafos —llamados M, P y V— procedentes del códice de Aretas de Cesarea *Parisinus gr.* 451, el cual ya presentaba ciertas lagunas y lugares corruptos. En su conjunto, el texto se encuentra en un estado poco satisfactorio, a lo que hay que sumar la dificultad del estilo taciánico. La transmisión indirecta está representada por Clemente de Alejandría y Eusebio de Cesarea. El primero copió algunos pasajes de *Oratio* 1; 31; 36-39; y 41 en *Stromata* I; el segundo copió en el conjunto de su obra aproximadamente un quinto de la *Oratio*: para *Oratio* 19, cf. HE IV, 16, 8; y para *Oratio* 31 y 36-42, cf. *Praeparatio evangelica* 10, 11, 1-5 y 10, 11, 6-35. El historiador es de gran utilidad para recomponer estas partes del escrito de Taciano. Los estudiosos han actuado con mayor o menor atrevimiento a la hora de realizar enmendaciones al texto de los manuscritos. A. Puech, *Recherches*, v-vi, resume así dos modos antagónicos de proceder: «Or, ce *Discours*, je le répète, a coutume de passer pour un rare munit de l'obscurité. Est-ce la faute du texte, tel qu'il nous a été transmis? C'est l'avis par exemple de E. Schwartz, qui, dans son édition, a volontiers admis que le texte était profondément altéré, notamment par des lacunes considérables. Est-ce plutôt la faute des interprètes, qui se laisseraient décourager trop aisément? C'est la thèse de M. Kukula, qui a essayé non sans succès, en examinant minutieusement plus d'un passage, d'être plus heureux que ses prédécesseurs». Y expresa así a continuación su propia posición, a nuestro juicio, bastante equilibrada: «Je pense pour ma part que le texte a souffert moins peut-être que ne l'a dit Schwartz, mais certainement plus que ne l'accorde Kukula». Para los pasajes de Taciano citados en el cuerpo principal de esta contribución hemos comparado y discutido las siguientes ediciones: E. Schwartz, *Tatiani Oratio*; M. Whit-

La importancia de estas líneas se pone de manifiesto al final del desarrollo, donde nuestro autor declara que en los números sucesivos expondrá de un modo más manifiesto la doctrina de los cristianos —φανερώτερον δὲ ἐκθήσομαι τὰ ἡμέτερα—, lo que quiere decir que todo el desarrollo doctrinal a partir de *Oratio* 5 ha de ser comprendido a fin de cuentas como una explicación del fragmento que acabamos de leer²¹.

II. En él es indudable que Taciano refleja en primer lugar al Dios trascendente patrimonio común de la tradición judeo-cristiana y de la filosofía medioplatónica de su tiempo. El Dios perfecto —τέλειος²²— no es visible para los ojos humanos —ἀνθρωπίνους οὐκ ἔστιν ὁρατὸς ὀφθαλμοῖς²³—, no es aprehensible por medios humanos —οὐ τέχνη περιληπτὸς²⁴—. Dios es innombrable —ἄνωνόμαστον²⁵— y no necesita ser comprado con regalos, pues es no indigente —οὐδὲ... δωροδοκῆτεον.

taker, *Tatian. Oratio ad Graecos and Fragments*, Oxford 1982, quien tiende a conservar la lectura de los manuscritos; M. Marcovich, *Tatiani Oratio ad Graecos*, edición muy útil por su aparato crítico, por su aparato de fuentes, por su edición de los *Scholia* de Aretas del *Parisinus* 451 y por su *Index verborum*, pero que no sustituye a las precedentes por la tendencia del editor a enmendar el texto mucho más allá de lo razonable. De hecho, Marcovich piensa que Schwartz se ha quedado a medio camino. Para sus principios de edición, cf. «The Transmission of Tatian and Athenagoras», en G. Cavallo (ed.), *Le strade del testo*, Bari 1987, 125-137. Para los pasajes citados en nota a pie de página, nos ceñimos en principio a la edición de M. Whittaker.

21. Cf. Elze, *Tatian und seine Theologie*, 63.

22. En relación con el atributo τέλειος aplicado al πρῶτος θεός, cf. Alcinoos, *Didaskalikos* 10, 3: Καὶ μὴν ὁ πρῶτος θεὸς αἰδιὸς ἐστίν, ἄρρητος, αὐτοτελής τουτέστιν ἀπροσδεής, ἀειτελής τουτέστιν ἀεὶ τέλειος, παντελής τουτέστι πάντα τέλειος· θεϊότης, οὐσιότης, ἀλήθεια, συμμετρία, <καλόν> ἀγαθόν. «El Dios primero es eterno, indecible, perfecto en sí mismo, es decir, no indigente, eternamente perfecto, es decir, siempre perfecto, completamente perfecto, es decir, perfecto en todo; divinidad, sustancialidad, verdad, conmensurabilidad, bello, bueno». Texto griego tomado de Alcinoos, *Didaskalikos. Lehrbuch der Grundsätze Platons*, O. F. Summerrill, T. Zimmer (eds.), Berlin-New York 2007, 26. La traducción castellana es propia. En la p. 83 de esta edición se encuentra una nota explicativa acerca de los diversos atributos. Cf. también en este sentido Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, Paris 2002, 103; y el comentario de J. Dillon en Alcinoos, *The Handbook of Platonism*, Oxford 1993, 103-105. La afirmación de Elze, *Tatian und seine Theologie*, 65, «die Verwandtschaft mit Tatian ist auffallend» es exagerada, puesto que la mayoría de los adjetivos empleados por el autor medioplatónico no aparecen en Taciano. Sí es cierto, sin embargo, que τέλειος aparece con frecuencia en la *Oratio*: 12, 4; 15, 2; 17, 4; 25, 2.

23. Dentro de la tradición cristiana, cf. Col 1, 15; 1 Tm 1, 17 para el Dios supremo ἀόρατος. Además, nadie ha visto a Dios —cf. Jn 1, 18; 6, 46; 1 Jn 4, 12; 1 Tm 6, 16; y nadie lo puede ver —1 Tm 6, 16. En relación con la formulación de Taciano, cf. sobre todo Teófilo, *Ad Autolicum* I, 5, 1; Minucio Félix, *Octavius*, 18, 8; 32, 4-6; Tertuliano, *Apol* 17, 2-3. Referencias de paralelos en autores no cristianos se pueden ver en Marco Minucio Felice, *Ottavio*, M. Pellegrino, P. Siniscalco, M. Rizzi (eds.), Torino 2000, 317-318; y en J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, I, Paris 1927, 505s. n. 5.

24. Cf. Atenágoras, *Legatio* 10, 1, aunque aquí se trata del término ἀκατάληπτος, sin que varíe sustancialmente, sin embargo, el universo conceptual.

25. Cf. Ex 6, 3; Filón, *De somniis* I, 67; Id., *Legatio ad Gaium* 353; Aristides, *Apología* 1, 5. El término y el tema tuvieron importancia en el gnosticismo, según el testimonio de Ireneo de Lyon: AH I, 11, 1; I, 11, 3; III, 5, 1; III, 16, 1; y en Justino, *1 Apol* 10, 1; 61, 11; 63, 1; 2 *Apol* 6, 1. Cf. también Teófilo, *Ad Autolicum* 1, 3. Para esta temática, cf. A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos*, I/1 (AnaGre 99), Romae 1958, 3-99;

ὁ γὰρ πάντων ἀνενδεής²⁶—. En otros lugares de su obra, el apologeta dirá que Dios se caracteriza por su inmortalidad —ἡ ἀφθαρσία παρὰ τῷ θεῶ²⁷—; por ser el único que es bueno por naturaleza —τάγαθού φύσιν μὴ ἔχον, ὁ πλὴν μόνον παρὰ τῷ θεῶ²⁸; y en polémica con los dioses planetarios lo llamará el único ἀπλανής—que no se transforma, estable, fijo, infalible²⁹.

Ahora bien, el fragmento no sólo describe a Dios en su trascendencia. Por cuatro veces declara Taciano sin solución de continuidad la supremacía absoluta de Dios a la par que su relación con todo lo que es distinto de Él: a1) θεός ὁ καθ' ἡμᾶς οὐκ ἔχει σύστασιν ἐν χρόνῳ, μόνος ἀναρχος ὢν; a2) καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὄλων ἀρχή; b1) πνεῦμα ὁ θεός, οὐ διήκων διὰ τῆς ὕλης; b2) πνευμάτων δὲ ὑλικῶν καὶ τῶν ἐν αὐτῇ σχημάτων κατασκευαστής; c1) ἀόρατός τε καὶ ἀναφής; c2) αἰσθητῶν καὶ ὄρατῶν αὐτὸς γεγωνῶς πατήρ; A) τοῦτον B) διὰ τῆς ποιήσεως αὐτοῦ ἴσμεν καὶ B') τῆς δυνάμεως αὐτοῦ A') τὸ ἀόρατον τοῖς ποιήμασι καταλαμβάνομεθα.

Así pues, el apologeta, sin renunciar a sostener de modo firme su trascendencia, declara sin ambages el vínculo que une al Dios supremo con las demás realidades³⁰. La tendencia se constata en otros lugares de la *Oratio*. Todavía en nuestro fragmento habla Taciano de la *demiurgia* realizada por Dios como causa eficiente —δημιουργίαν τὴν ὑπ' αὐτοῦ—. En *Oratio* 5 llama a Dios ὁ δεσπότης³¹ τῶν ὄλων, τοῦ παντός ἢ ὑπόστασις³²; y único demiurgo de todo³³. A lo largo del escrito este Dios es llamado también Hacedor —ποιητής³⁴—, rico Señor —πλούσιος δεσπότης— capaz de resucitar la carne³⁵, aquél que reina —ὁ βασι-

C. Noce, «Giustino. I.- Il nome di Dio»: *Divinitas* 23 (1979) 228 n. 22; J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir* (AnaGre 296), Roma 2005, 51-52.

26. Cf. Sal 50, 12; Hch 17, 25; 1 *Clem* 52, 1; Aristides, *Apología* 1, 4; Justino, 1 *Apol* 10, 1; 13, 1; Id., *Dial* 22, 1; 23, 2; Atenágoras, *Legatio* 13, 2; 16, 1; 29, 2; Teófilo, *Ad Autolicum* 2, 10; A *Diogneto* 3, 5.

27. Cf. *Oratio* 7.

28. Cf. *Oratio* 7. Elze, *Tatian und seine Theologie*, 66, hace notar que Taciano afirma que el hombre ha sido creado para que participe de la inmortalidad, pero no realiza ninguna afirmación semejante respecto al bien, de donde el estudioso concluye que el bien es un atributo que sólo se puede decir de Dios, en ningún caso de la criatura, ni siquiera por participación. Ahora bien, el empleo del argumento *ex silentio* por parte de Elze resulta claramente abusivo.

29. ἡμεῖς δὲ καὶ εἰμαρμένης ἐσμὲν ἀνώτεροι καὶ ἀντὶ πλανητῶν δαιμόνων ἕνα τὸν ἀπλανῆ δεσπότην μεμαθήκαμεν: *Oratio* 9.

30. Se puede ver también *Oratio* 42: lo fundamental que Taciano ha aprendido y que presenta a los griegos es quién es Dios y qué es su creación.

31. Cf. también *Oratio* 12.

32. Aquí se refiere a Dios. En Ireneo de Lyon, *AH* I, 1, 1, el término se refiere a la Ogdóada del sistema de Tolomeo: καὶ εἶναι ταύτην ἀρχέγονον Ὀγδοάδα, ὅζιζαν καὶ ὑπόστασιν τῶν πάντων.

33. οὔτε γὰρ ἀναρχος ἡ ὕλη... γενητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπὸ ἄλλου γεγωναῖα, μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη.

34. Cf. *Oratio* 6.

35. Cf. *Oratio* 6.

λεύων³⁶— y juez —δικαστής³⁷—, siempre en relación directa con su acción en el mundo y entre los hombres.

Esta relación entre el Dios primero y el mundo creado aparece también en Justino, el cual llama al πρώτος θεός δεσπότης, δημιουργός y ποιητής de todo³⁸, oponiéndose con este proceder al Dios Supremo de los marcionitas o de los diversos grupos gnósticos³⁹, los cuales procuraban desvincular al máximo al Dios primero de la obra creadora, de modo que, a pesar de que existe alguna excepción al respecto⁴⁰, no insistieron en este punto y no lo llamaron habitualmente Creador o Demiurgo del cosmos. Sin embargo, esta polémica antiherética no aparece en la obra de Taciano. Aun así, nuestro autor se ha apropiado de una terminología existente y la ha empleado en su obra para afirmar, además de la trascendencia del Dios Supremo, la dependencia de la creación respecto de Él. ¿De donde pudo venir, pues, el interés de Taciano para enfatizar así este elemento?

III. A responder nos puede ayudar la primera de las sentencias de Taciano a las que nos hemos referido anteriormente: Dios, no teniendo origen ni existencia en el tiempo⁴¹ —ἐν χρόνῳ— y siendo el único ἄναρχος es⁴² ἀρχή de todo —τῶν ὄλων ἀρχή—. Dentro de poco veremos que, cuando Taciano se mueve en contexto tradicional, aplica el término ἀρχή al Logos⁴³. Aquí, sin embargo, designa con el término ἀρχή al Dios supremo, explicitando su primado incomparable y único⁴⁴, el cual se pone de manifiesto de una u otra manera cuando Taciano, más específicamen-

36. Cf. *Oratio* 6.

37. Cf. *Oratio* 12. Además, Dios es llamado δοκιμαστής, cf. *Oratio* 6; de Él no proviene nada malo, cf. *Oratio* 11 *in fine*; es ἄσαρκος, según *Oratio* 15; ἀσώματος, cf. *Oratio* 25. Por último, Elze, *Tatian und seine Theologie*, 66-67, piensa que la expresión τὸ ὄν en *Oratio* 15, dentro de un pasaje de difícil interpretación, se refiere también a Dios, como sucede en Ex 3, 14; Ap 1, 4.8 y Atenágoras, *Legatio* 4, 2.

38. Cf. *1 Apol* 4, 4; 8, 2; 12, 9; 13, 1; 16, 7; 20, 2; 26, 5; 32, 10; 58, 1; 63, 11; 67, 2; *2 Apol* 6, 2; Id., *Dial* 7, 3; 16, 4; 55, 2; 56, 11; 74, 2. Cf. J. J. Ayán, *Antropología de san Justino*, Santiago de Compostela/Córdoba 1988, 40-42. El término δημιουργός aparece con anterioridad aplicado a Dios en Hb 11, 10; *1 Clem* 20, 11; 26, 1; 33, 2; 35, 3; δεσπότης en Jb 5, 8; Sb 8, 3; Hch 5, 24; *1 Clem* 8, 2; 20, 11; *PsBern* 1, 7; 4, 3. ποιητής no aparece en la primera literatura cristiana, pero sí expresiones similares —cf. Hch 4, 24; 14, 15; 17, 24; Ap 14, 7.

39. Cf. Ayán, *Antropología de san Justino*, 42.

40. Cf. infra.

41. Para la trascendencia de Dios respecto al tiempo, cf. *Oratio* 26. Según Elze, *Tatian und seine Theologie*, 103ss., el tiempo empírico no goza para Taciano de realidad sustancial, en contraste con los estoicos. El tiempo permanece bajo el poder de Dios y dura lo que Él quiera, pues es quien lo ha hecho —αὐτὸν ὁ ποιήσας.

42. Elze, *Tatian und seine Theologie*, 64-65, llama la atención sobre el significado técnico de ὑπάρχων. El uso no sustituye simplemente al verbo «ser». En contraste con el verbo ὑφίστημι, el cual apunta a un ser o sustrato básico, duradero y presupuesto, indicaría más bien el ser en acto. En la expresión de *Oratio* 5 ὑπάρχων τοῦ παντός ἢ ὑπόστασις hay que entender que sólo en Dios se unen fundamento del ser y actualidad, como en el primer dios de Alcinoos.

43. Así, por ejemplo, A. E. Osborne, *Tatian's «Discourse to the Greeks»*, Phil. Diss. University of Cincinnati 1970, 96.

44. Cf. G. Dellling, ἀρχή, en *ThWNT* I, 477-483.

te, llama a Dios bien ὑπόστασις, bien δημιουργός, bien δεσπότης de todo⁴⁵. Para el apologeta, reconducir todo a un único ἀρχή parece una empresa no sólo intelectual, sino vital, si recordamos que entre aquello que le atraía de las enseñanzas cristianas en el tiempo de su conversión fue «el único principio de todo» —τῶν ὅλων τὸ μοναρχικόν—; y que en *Oratio* 14 achaca a los griegos ser enemigos de Dios, locuaces en palabras, mas insensatos en su pensamiento y elección, habiendo preferido el gobierno de muchos a la monarquía —τὴν πολυκοιρανίην μᾶλλον ἢπερ τὴν μοναρχίαν—, creyendo seguir a los demonios como si fueran fuertes.

En el mismo contexto se comprende que haya recurrido precisamente al término ἀρχή para referirse al último principio de la realidad, apropiándose de un tema clásico de la filosofía antigua⁴⁶. En efecto, ya los filósofos presocráticos se habían preguntado por el ἀρχή a partir del cual había surgido toda la realidad⁴⁷. Por su parte, Platón se plantea en *Timeo* 28ab si el cosmos era siempre, no teniendo ningún nacimiento, o si ha nacido tomando origen a partir de un principio —ἀρχή⁴⁸—, uso que se refleja, por ejemplo, en Justino, *Dial* 5, cuando el anciano, aprobando la afirmación precedente del mártir, señala que un cuerpo como el cosmos tan duro, resistente, compuesto, variable, que muere y tiene comienzo cada día ha de proceder de un principio⁴⁹ —ἀπ' ἀρχῆς τινος ἡγεῖσθαι γεγονέναι⁵⁰—. El uso también se encuentra en Filón⁵¹, donde al igual que en Josefo⁵², se hace fuerte el monoteísmo bíblico.

45. Cf. *Oratio* 5.

46. Cf. J. Pepin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Ambroise, Exam. I 1, 1-4), Paris 1971, 17-71. Como ejemplo de las cuestiones *quae a dialecticis aut a physicis tractantur* y para las cuales la adivinación no ofrece ningún auxilio, Cicerón cita *quae sint initia rerum, ex quibus nascuntur omnia*. Las diversas posiciones relativas a este problema retuvieron la atención de prácticamente todos los doxógrafos. Cf. Aecio, *Placita* I, 3, 21-22; y Estobeo, casi en los mismos términos, *Eclogai* I, 10, 16. Sin olvidar que algunas obras, según su mismo título, fueron consagradas por entero al estudio sobre los ἀρχαὶ como las del Pseudo-Arquitas, Orígenes, Porfirio, Damascio. Cf. Pepin, o. c., 17-18.

47. La expresión ἀρχή τῶν ὅλων se encuentra en Plutarco, *Fragmenta* 179, 9 aplicada a la teoría de Tales según la cual el agua es el principio de todo.

48. «Por último, tras haber introducido rápidamente la metáfora artesanal (aludiendo al demiurgo), Timeo se pregunta a cuál de los dos géneros ontológicos mencionados anteriormente pertenece el objeto de su discurso, es decir, el universo. Él formula la pregunta de este modo: '¿existía siempre, no teniendo ningún principio de generación, o ha nacido, teniendo inicio a partir de un principio? (πότερον ἦν αἰεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος)»: F. Ferrari, «Eternidad, tiempo y divinidad. Las implicaciones filosófico-teológicas del debate en torno a la generación del mundo en el Timeo», en P. de Navascués Benlloch, M. Crespo Losada, A. Sáez Gutiérrez (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religion de Israel, orígenes del cristianismo*, III, Madrid 2011, 59-83, aquí p. 61. Aun así, Platón no parece haber realizado una reflexión sistemática acerca de los principios, cf. *Timeo* 48c.

49. Cf. Ayán, *Antropología de san Justino*, 34.

50. Para la cuestión de los primeros principios y su búsqueda en Aristóteles, cf. *Metafísica* 980a-984b. Para el mismo tema en el estoicismo antiguo, cf. SVF I, 85; SVF II, 299-328.

51. Cf. *Quis rerum divinarum heres sit* 172; Id., *De decalogo* 52. Cf. además *De plantatione* 77, 93; Id., *Legum allegoriae* I, 5. Cf. Elze, *Tatian und seine Theologie*, 64 n. 1. Osborne, *Tatian's «Discourse to the Greeks»*, 97, añade *De posteritate Caini* 97.

52. Cf. por ejemplo *Contra Apión* II, 190.

Acercándonos en el tiempo a Taciano, Alcinoos habla en su *Didaskalikos* de tres ἀρχαὶ increados: Dios, la materia y las ideas⁵³; y llama al primero de ellos, al πρῶτος θεός, entre otras cosas, verdad, porque es el ἀρχή de toda verdad —ἀλήθεια δέ, διότι πάσης ἀληθείας ἀρχή ὑπάρχει ὡς ὁ ἥλιος παντὸς φωτός⁵⁴—. En el caso de Numenio, Franco Ferrari ha mostrado que el Dios supremo es llamado directamente ἀρχή de las ideas, es decir, del mundo del ser y, por medio de éstas y del Demiurgo Artífice, puede ser considerado ἀρχή de las otras cosas⁵⁵. Y prueba del carácter extendido de este uso es su aparición, en cierto

53. *Didaskalikos* 8-10: Μετὰ δὲ ταῦτα ἐπομένως περὶ τῶν ἀρχῶν τὲ καὶ τῶν θεολογικῶν λέγωμεν θεωρημάτων... Καὶ πρῶτον γε περὶ ὕλης λέγωμεν... Ἀρχικὸν δὲ λόγον ἐπεχούσης τῆς ὕλης, ἔτι καὶ ἄλλας ἀρχὰς παραλαμβάνει, τὴν τε παραδειγματικὴν, τουτέστι τὴν τῶν ιδεῶν, καὶ τὴν τοῦ πατρὸς τε καὶ αἰτίου πάντων θεοῦ. «A continuación, siguiendo nuestro plan, hablemos acerca de los principios y de las doctrinas teológicas... Y en primer lugar hablemos acerca de la materia... La materia desempeña el papel de principio, pero (Platón) postula además otros, por un lado, el principio paradigmático, esto es, el de las ideas; y por otro, el de Dios, padre y causa de todo». La traducción del pasaje es propia.

54. Cf. *Didaskalikos* 10, 3.

55. Cf. «La filiación en la teología medioplatónica», en J. J. Ayán Calvo, P. de Navascués Benlloch, M. Aroztegui Esnaola (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, I, 55-72. El estudioso italiano señala que la afirmación de Platón, *Timeo* 28c, en la que el filósofo griego alude al artífice y padre de este universo —τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός— estuvo en la base de las jerarquías teológicas que desarrollaron algunos filósofos medioplatónicos. Así, Numenio, según la explicación de Proclo, *In Timaeum* I, 303, 27ss. (= fr. 21 Des Places), habla de tres dioses: llama al primero padre, artífice al segundo y producto al tercero, es decir, el cosmos. Así pues, para Numenio el demiurgo es doble: el primer y el segundo dioses. Para descubrir la diferencia entre ellos, hay que leer otro pasaje de Numenio, el fr. 16 Des Places, citado por Eusebio en su *Praeparatio evangelica*: Εἰ δ' ἔστι μὲν νοητὸν ἢ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα, ταύτης δ' ὁμολογηθῆ ἡ προεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος εὐρηταὶ ὦν τὸ ἀγαθόν. Καὶ γὰρ εἰ ὁ μὲν δημιουργὸς θεὸς ἔστι γενέσεως, ἀρκεῖ τὸ ἀγαθὸν οὐσίας εἶναι ἀρχή... Εἰπερ δὲ ὁ δημιουργὸς ὁ τῆς γενέσεως ἔστιν ἀγαθός, ἢ που ἔσται καὶ ὁ τῆς οὐσίας δημιουργὸς αὐτοάγαθον, σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ. «Si el ser, la idea, es inteligible, y se conviene que el intelecto es anterior a ella y causa de ella, se concluye que este mismo es el Bien. Porque si el Demiurgo es dios de la generación, es suficiente que el Bien sea principio del ser... Y si precisamente el Demiurgo de la generación es bueno, indudablemente también el Demiurgo del ser será el Bien en sí mismo, connatural al ser». Explica Ferrari comentando el pasaje, p. 66: «El razonamiento de Numenio se podría esquematizar en los siguientes términos. Si el ser auténtico, es decir, la idea platónica, representa una realidad inteligible (νοητόν), entonces hace falta reconocer que el intelecto le precede (προεσβύτερον), o sea, es superior y, por tanto, causa. Este mismo intelecto es después idéntico al Bien que, en efecto, en el libro VI de la *República* resultaba causa de las ideas y, por eso, superior a ellas. Todo esto significa —prosigue Numenio— que, si el segundo dios es artífice de la generación, el primer dios, o sea, el Bien, debe resultar el principio del ser (τὸ ἀγαθὸν οὐσίας εἶναι ἀρχή). De este modo, se explica por qué el Demiurgo de la generación haya sido definido por Platón como “bueno” (ἀγαθός), mientras que el Demiurgo del ser, es decir, el primer dios, es identificado sin más con el Bien en sí mismo (αὐτοάγαθον), o sea, con la idea del Bien, como se precisa en otro testimonio». Y concluye más adelante, p. 69.72: «El primer dios está dotado de una forma de actividad; en efecto, es un viviente; en cuanto tal es activo y su actividad consiste ciertamente en el pensar noéticamente. Sin embargo —añade ciertamente con misterio Numenio— piensa gracias a la ayuda del segundo Dios... Él es, por tanto, directamente “padre” de las ideas (o sea, del mundo del ser) y, por medio de las ideas y del Demiurgo “artífice”, puede ser considerado padre también de las otras cosas».

modo sorprendente, en Tolomeo, *Carta a Flora* 7, 8⁵⁶, tematizando la cuestión más espinosa del sistema valentiniano, a saber, cómo puede ser que a partir de un principio de todo simple, bueno, inengendrado hayan nacido realidades tan diferentes, en particular la sustancia corruptible o material y la intermedia o psíquica, elemento que en cualquier caso no parece pertenecer a una fase de iniciación, sino a una etapa más avanzada de aprendizaje de la doctrina valentiniana⁵⁷.

Así pues, aun en polémica con los griegos, Taciano acomete la cuestión sobre Dios en una perspectiva cosmológico-creacional típica de la tradición filosófica y, por tanto, comprensible para sus interlocutores. Ahora bien, precisamente por su controversia directa con los griegos y tal vez para prevenir suspicacias, Taciano declara que Dios es ἀρχή de todo, siendo el único sin principio —ἀναρχος—, formulación con la que el apologeta parece insistir en que no existe absolutamente nada que no tenga a Dios como principio, tampoco la materia prima, considerada eterna por los autores medioplatónicos, la cual es, para Taciano, creada por Dios, como es afirmado claramente en *Or. 5 in fine*: οὐτε γὰρ ἀναρχος ἡ ὕλη καθάπερ καὶ ὁ θεός, οὔτε διὰ τὸ ἀναρχον καὶ αὐτῆ⁵⁸ ἰσοδύναμος τῷ θεῷ, γεννητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπὸ ἄλλου γεγωναῖα, μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη⁵⁹.

IV. En la misma línea, la continuación del fragmento de Taciano parece querer descartar que existan realidades noéticas fuera del dominio divino: πνεῦμα ὁ θεός, οὐ διήκων διὰ τῆς ὕλης, πνευμάτων δὲ ὑλικῶν καὶ τῶν ἐν αὐτῇ σχημάτων κατασκευαστῆς. La expresión πνεῦμα ὁ

56. ...πῶς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς τῶν ὅλων <ἀπλῆς> οὐσης τε καὶ ὁμολογουμένης ἡμῖν καὶ πεπιστευμένης, τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀφθάρτου καὶ ἀγαθῆς, συνέσθησαν καὶ αὐταὶ αἱ φύσεις, ἡ τε τῆς φθοράς καὶ <ἡ> τῆς μεσότητος, ἀνομοούσιοι αὐταὶ καθεστῶσαι, τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἔχοντος τὰ ὅμοια ἑαυτῶ καὶ ὁμοούσια γεννᾶν τε καὶ προφέρειν. Sin embargo, cuando Ireneo expone el sistema de Tolomeo en AH I, 1, 1, aplica los términos *arché* e *hypostasis* al Unigénito y a la Ogdóada, no al Padre, lo que supone un punto de vista, una preocupación y un interés diversos.

57. Entre los autores cristianos, cf. también Clemente de Alejandría, *Stromata* IV, 25, 162, 5: ὁ θεός δὲ ἀναρχος, ἀρχὴ τῶν ὅλων παντελής, ἀρχῆς ποιητικός. ἡ μὲν οὖν ἐστὶν οὐσία, ἀρχὴ τοῦ φυσικοῦ τόπου· καθ' ὅσον ἐστὶν τὰγαθόν, τοῦ ἠθικοῦ· ἡ δ' αὖ ἐστὶ νοῦς, τοῦ λογικοῦ καὶ κριτικοῦ τόπου· ὅθεν καὶ διδάσκαλος μόνος ὁ λόγος, υἱὸς τοῦ νοῦ πατρός, ὁ παιδεύων τὸν ἄνθρωπον. «Dios no tiene principio, sino que es el principio absoluto de todo, hacedor del principio. En cuanto esencia es principio de la parte física; como bien, es principio de la ética; en cuanto es intelecto, es [principio] de la parte lógica y de la crítica. De ahí que el Logos sea el único maestro, Hijo de la mente del Padre, el educador del hombre».

58. Seguimos el texto de M. Whittaker, siguiendo la lectura de los manuscritos, cf. *Tatian. Oratio ad Graecos and Fragments*, 10.

59. El P. Antonio Orbe señala que, aunque el término προβεβλημένη podría ser sospechoso —por alusiones a la emisión gnóstica—, sin embargo la doctrina es irreprochable. Cf. *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos*, I/2 (AnaGre 100), Romae 1958, 586 n. 8. Cf. también *Oratio* 12: ...καὶ τὴν ὕλην δὲ αὐτὴν ὑπὸ τοῦ θεοῦ προβεβλημένην, ἵνα τὸ μὲν τι αὐτῆς ἄπορον καὶ ἀσχημάτιστον νοῆται πρὸ τοῦ διαίκρισιν λαβεῖν. «... y que la materia misma ha sido producida por Dios; en lo que hay que pensar que, antes de separar los elementos de ella, la materia estaba indefinida e informe».

θεός, acuñada tal cual por el cuarto evangelio⁶⁰, armonizaba a las mil maravillas con el patrimonio conceptual de la filosofía estoica, por lo que el apologeta se apresura a añadir que no se trata de un Dios Espíritu que se difunde a través de la materia y viene a ser así todas las cosas⁶¹. Por ser Espíritu, Dios puede, sin embargo, ser κατασκευαστής de los espíritus materiales⁶² y de las formas en la materia —πνευμάτων δὲ ὑλικῶν καὶ τῶν ἐν αὐτῇ σχημάτων—. El término κατασκευαστής, rarísimo en griego⁶³, se puede traducir, según los significados del verbo κατασκευάζω, como artífice, inventor. En cuanto al complemento en genitivo, Taciano afirma con claridad que los espíritus materiales no son Dios ni emanaciones suyas y refleja posiblemente, como señaló M. Elze, una enseñanza de Crisipo, según la cual tales espíritus materiales de los que habla el apologeta dan forma a la materia en la que moran⁶⁴. Así pues, estas formas de la materia no tienen tampoco consistencia fuera de Dios, sino que han sido creadas y organizadas por Él⁶⁵.

60. Cf. Jn 4, 24.

61. Además de la definición de Dios como espíritu dotado de inteligencia, ígneo, privado de toda forma propia, cf. SVF II, 1009, el verbo δῆκω es *terminus technicus* en el estoicismo. Cf. por ejemplo SVF II, 473, fragmento tomado del *De mixtione* de Alejandro de Afrodisia: ἔστι δὲ ἡ Χρυσίππου δόξα περὶ κράσεως ἦδε ἡνώσθαι μὲν ὑποτίθεται τὴν σύμπασαν οὐσίαν, πνευμάτων τινος διὰ πάσης αὐτῆς διηκοντος, ὅψ' οὐ συνέχεται τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθὲς ἔστιν αὐτῷ τὸ πᾶν. «Y esta es la doctrina de Crisipo sobre la mezcla. Piensa que la sustancia cósmica está unida, puesto que un cierto espíritu se difunde a través de toda ella, por el cual es sostenida, permanece cohesionada y en armonía con todo». Así pues, Taciano se cuida de no ser contado ni por aproximación entre aquéllos que sostienen tales doctrinas.

62. Es el espíritu que se difunde en el mundo creado. Cf. *Oratio* 12: παραπλησίως καὶ ὁ κόσμος κατὰ τὴν τοῦ πεποιηκός αὐτὸν δύναμιν τὰ μὲν τινα φαιδρότερα, τὰ δὲ [τινα] τούτοις ἀνόμοια κερτιμένος θελήματι τοῦ δημιουργήσαντος πνεύματος μετέληφεν ὑλικού. «De semejante manera, también el mundo, según el poder del que lo hizo, tiene unos elementos más espléndidos y otros menos y, por voluntad de su Creador, recibió parte en el espíritu material». Y también: ἔστιν οὖν πνεῦμα ἐν φωστήροισιν, πνεῦμα ἐν ἀγγέλοις, πνεῦμα ἐν φυτοῖς καὶ ὕδασι, πνεῦμα ἐν ἀνθρώποις, πνεῦμα ἐν ζώοις· ἐν δὲ ὑπάρχον καὶ ταυτὸν διαφορὰς ἐν αὐτῷ κέκτηται. «Hay, pues, espíritu en las estrellas, espíritu en los ángeles, espíritu en las plantas, espíritu en los hombres, espíritu en los animales, pero siendo uno y el mismo, contiene en sí diferencias».

63. El término κατασκευαστής es aplicado, no a Dios Padre, sino al Logos por Atanasio, *Sermo maior* 96, 7 y *Orationes tres contra arianos* 26, 168, 29. Asimismo es empleado por el concilio de Éfeso para caracterizar a Cristo y al Emmanuel.

64. Cf. *Tatian und seine Theologie*, 68. La enseñanza de Crisipo ha sido recogida por Plutarco, *De stoicorum repugnantibus* 43, cf. SVF II, 449: τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὐσας καὶ τόνους ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης, εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν. «Las propiedades que son espíritu y fuerzas de tensión aéreas forman y conforman todas las partes singulares de la materia que habitan». Dios es pues κατασκευαστής de los espíritus materiales que dan forma a la materia que habitan.

65. Taciano acepta «die stoische Lehre von dem Pneuma, das in der Materie waltet und ihr die Formen gibt, in denen sie sich konkretisiert. Aber Tatian überhöht nun diese stoische Voraussetzung, indem er einen Unterschied einführt zwischen Geist und Geist... Tatian teilt diese Meinung, soweit sie die Auffassung vom Wesen der Dinge in der Welt betrifft. Aber er hebt Gott als denjenigen, der diese Pneumata bzw. „Schemata“ geschaffen hat, klar von ihnen ab, so dass eine monistische Identifikation ausgeschlossen ist»: Elze, *Tatian und seine Theologie*, 68. Por otro lado, la afirmación del apologeta podría haber servido para tomar distancia respecto de la corriente mayoritaria del medioplatonismo. En efecto, los filósofos medioplatónicos concibieron

Por fin, Dios, ἀοράτος τε καὶ ἀναφής⁶⁶, αἰσθητῶν καὶ ἀοράτῶν αὐτὸς γεγωνῶς πατήρ. De las formas immanentes pasamos al mundo real, lo que para Taciano quiere decir material⁶⁷, de cuyas realidades sensibles e invisibles Dios, invisible e intangible, ha venido a ser Padre. Como es consabido, ya Platón habla en *Timeo* 28c del artífice y padre de este universo —τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός—, pero no refiriéndose al Dios supremo, sino al Demiurgo. En el medioplatonismo, el atributo de Padre se refiere, salvo alguna excepción, al πρῶτος θεός⁶⁸, aun con diversas orquestaciones. Plutarco, mientras llama al Dios supremo ποιητής del cuerpo del mundo, del que es causa eficiente, fruto de su actividad demiúrgica, lo considera Padre del alma del mundo en tanto que ésta no procede tanto de Dios como causa eficiente —ὕπ' αὐτοῦ—, sino más bien como su principio constitutivo, a partir del cual el alma deriva y depende. Dios es así Padre del alma porque le transmite una parte de sí, haciéndola de este modo hija y asignándole un estatuto particular, producto de una derivación⁶⁹. Por su parte, Alcinoo considera al πρῶτος θεός Padre, siempre sobre la base del *Timeo*, por ser la causa de todo y, en particular, por adornar el νοῦς celeste y el alma del mundo; νοῦς que, adornado por el Padre, ordena a su vez toda naturaleza en el

las formas immanentes de las cosas como reflejo de los inteligibles primeros o ideas. Ahora bien, aunque autores como Alcinoo y Numenio han podido sostener que las ideas se configuran como el producto de la actividad noética reflexiva del πρῶτος θεός, los medioplatónicos más conservadores no parecen haber estado dispuestos a concebir las ideas como pensamientos concebidos por el Intelecto divino, sino que han considerado su consistencia ontológica como independiente de él.

66. Cf. Aristides, *Apología* 1, 4; Atenágoras, *Legatio*, 10; Teófilo de Antioquía, *Ad Autolicum* 13.

67. Cf. *Oratio* 12: πᾶσαν ἔστιν ἰδεῖν τοῦ κόσμου τὴν κατασκευὴν σύμπασάν τε τὴν ποιήσιν γεγωνῶσαν ἐξ ὕλης καὶ τὴν ὕλην δὲ αὐτὴν ὑπὸ τοῦ θεοῦ προβεβλημένην, ἵνα τὸ μὲν τι αὐτῆς ἀπορον καὶ ἀσχημάτιστον νοηταὶ πρὸ τοῦ διαίρεσιν λαβεῖν, τὸ δὲ κεκοσμημένον καὶ εὐτακτον μετὰ τὴν ἐν αὐτῇ διαίρεσιν. «Toda la construcción del mundo y la creación entera, fácil es de ver que está hecha de materia, y que la materia misma ha sido producida por Dios; en lo que hay que pensar que, antes de separar los elementos de ella, la materia estaba indefinida e informe; mas, después de la división, quedó ordenada y bella». Lo común a todos los seres es su carácter material, sean visibles o invisibles. Para el carácter material de los demonios, cf. también la continuación de *Oratio* 12.

68. Cf. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai 1961, 104-105.

69. Cf. *Platoniacae Quaestiones* II, 1000e-1001c. El pasaje es comentado por Ferrari, «La filiación en la teología medioplatónica», en Ayán, Navascués, Aroztegui (eds.), *Filiación*, 63-64: «Para Plutarco, el cosmos está constituido por dos entidades (o principios), el alma y el cuerpo. Dios es causa de ambas, pero de modo diverso. Él, en efecto, ordena y armoniza la materia (ὕλη) que le preexiste y, sirviéndose de límites y figuras, delimita el principio de indeterminación. Esto significa que Dios es causa demiúrgica del cuerpo del mundo y, por esta razón, es definido ποιητής por parte de Platón. Pero Dios es también causa del alma, aunque de manera totalmente distinta. El alma, en efecto, no es un simple producto de la actividad demiúrgica de Dios (οὐκ ἔργον τοῦ θεοῦ μόνον), sino que representa una “parte” de este último; o sea, Dios no es considerado tanto causa eficiente (ὕπ' αὐτοῦ), o sea, demiúrgica del alma, sino más bien principio constitutivo (ἐξ αὐτοῦ) a partir del cual el alma deriva y depende (ἀπ' αὐτοῦ). Mientras que respecto del cuerpo Dios es ποιητής, en relación con el alma es πατήρ, precisamente porque transmite a ésta una parte de sí, haciéndola de este modo “hija” y asignándole un estatuto particular, producto de una derivación ontológica directa».

cosmos⁷⁰. Por tanto, como sucede también en Numenio, Dios es para Alcinoo Padre, pero no tanto del cosmos sino de todas las cosas o, con otras palabras, es Padre principalmente o directamente del mundo del ser o de las ideas y por medio de éstos y del segundo dios puede ser considerado causa o padre del cosmos y de cuanto existe en él.

Así pues, en relación con esta tradición filosófica y teniendo en cuenta que la concepción de Dios como Padre de toda la creación se encuentra en las Escrituras de Israel⁷¹, en Filón⁷², en otros escritos de la tradición cristiana como la carta a los Efesios⁷³ y en autores tan cercanos a Taciano como Justino, la perspectiva de nuestro autor parece enfatizar, en comparación con los términos ἀρχή y κατασκευαστής, mucho más impersonales, la relación de paternidad que existe entre el Dios primero y todas las realidades visibles e invisibles creadas por Él, las cuales son todas ellas, para Taciano, materiales, en contraposición con los espíritus, formas de las cosas, de los que Dios es κατασκευαστής.

V. Para finalizar este apartado, nos podemos preguntar si Taciano ha podido concebir a Dios Creador como Padre del hombre de un modo particular. La respuesta es afirmativa si tenemos en cuenta que en *Oratio* 4 el apologeta declara que no quiere adorar la δημιουργία realizada por Dios porque el sol, la luna, etc. son siervos del hombre, a causa del cual Dios los ha creado⁷⁴, lo que manifiesta una primacía del hombre dentro de las criaturas de las que Dios es Padre.

70. Cf. *Didaskalikos* 10, ed. Summerell, Zimmer, 26: πατήρ δέ ἐστι τῷ αἰτίος εἶναι πάντων καὶ κοσμεῖν τὸν οὐράνιον νοῦν καὶ τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου πρὸς ἑαυτὸν καὶ πρὸς τὰς ἑαυτοῦ νοήσεις. Κατὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ βούλησιν ἐμπέπηκε πάντα ἑαυτοῦ, τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου ἐπεγείρας καὶ εἰς αὐτὸν ἐπιστρέψας, τοῦ νοῦ αὐτῆς αἰτίος ὑπάρχων· ὅς κοσμηθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς διακοσμεῖ σύμπασαν φύσιν ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ. «(Dios) es Padre porque es la causa de todo y porque ordena el intelecto celeste y el alma del mundo conforme a él mismo y a sus propios pensamientos. Según su voluntad ha llenado todo de él, ha despertado el alma del mundo y la ha vuelto hacia él, porque él es la causa de su intelecto, el cual, habiendo sido ordenado por el Padre, pone en orden a su vez el conjunto de la naturaleza en nuestro universo».

71. La conciencia de paternidad nace en el pueblo de Israel; en la tradición sapiencial se extiende hasta abarcar a todos los seres. Cf. W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1971, 81-84.

72. Cf. *De opificio mundi* 20.

73. Cf. Ef 4, 6: εἰς θεὸς καὶ πατήρ πάντων. En este sentido, es claro que, aunque las herramientas coincidan con las del ámbito filosófico, la concepción de Taciano bien podía ser otra distinta. Las analogías eran útiles, pero no cambiaban la posición de fondo. Cf. D. Bourgeois, *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe*, Paris 1981, 98.

74. δημιουργίαν τὴν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένην χάριν ἡμῶν προσκυνεῖν οὐ θέλω. γέγονεν ἥλιος καὶ σελήνη δι' ἡμᾶς· εἶτα πῶς τοὺς ἐμοὺς ὑπηρέτας προσκυνήσω; πῶς δὲ ξύλα καὶ λίθους θεοῦς ἀποφανοῦμαι. «No quiero adorar la demiurgia creada por Él. El sol y la luna han venido a la existencia por nuestra causa; luego, ¿cómo voy a adorar a mis servidores?; ¿cómo voy a proclamar como dioses a árboles y piedras?».

2.2. Dios, Padre del Logos

I. Tras un fragmento como el que acabamos de analizar surge inevitablemente una pregunta: ¿cómo sostener razonablemente la trascendencia e inefabilidad de Dios y su relación de paternidad con las criaturas? Además de que la cuestión se podía plantear en ámbito propiamente cristiano a partir de la vida y enseñanza de Jesús, Taciano se la tuvo que hacer al hilo de las discusiones filosóficas de su tiempo⁷⁵. En particular, es sabido que la filosofía medioplatónica intentó explicar el tránsito de la trascendencia al mundo principalmente por medio de la jerarquización del mundo de lo divino⁷⁶.

II. La respuesta del apologeta a este problema se puede leer en *Ora-tio 5*:

Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφμεν. ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὄλων αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντός ἢ ὑπόστασις κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγεννημένην ποίησιν μόνος ἦν· καθὼ δὲ πᾶσα δύναμις ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν [αὐτὸς ὑπόστασις] ἦν σὺν αὐτῷ, τὰ πάντα σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτὸς [καὶ ὁ λόγος, ὅς ἦν ἐν αὐτῷ], ὑπέστησεν. θελήματι δὲ τῆς ἀπλότητος αὐτοῦ προσηπὶ λόγος· ὁ δὲ λόγος οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνε-ται. τοῦ τον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχὴν. γέγονεν δὲ κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπὴν· τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώρισται, τὸ δὲ μερισθὲν οικονομίας τὴν διαίρεσιν προσλαβὼν οὐκ ἐνδεᾶ τὸν ὄθεν εἰληπται πεποιήκεν. ὥσπερ γὰρ ἀπὸ μιᾶς δαδὸς ἀνάπτεται μὲν πυρὰ πολλά, τῆς δὲ πρώτης δαδὸς διὰ τὴν ἕξαψιν τῶν πολλῶν δαδῶν οὐκ ἐλαττοῦται τὸ φῶς, οὕτω καὶ ὁ λόγος προελθὼν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς δυνάμεως οὐκ ἄλλογον πεποιήκε τὸν γεγεννηκότα. καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγὼ λαλῶ, καὶ ὑμεῖς ἀκούετε· καὶ οὐ δήπου διὰ τῆς μεταβάσεως τοῦ λόγου κενὸς ὁ προσομιλῶν τοῦ λόγου γίνομαι, προβαλλόμενος δὲ τὴν ἑμαυτοῦ φωνὴν δια κοσμεῖν τὴν ἐν ὑμῖν ἀκόσμητον ὕλην προήρημαι καὶ καθάπερ ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθεὶς ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποίησιν αὐτὸς ἑαυτῷ, τὴν ὕλην δημιουργήσας, οὕτω καὶ γὰρ κατὰ τὴν τοῦ λόγου μίμησιν ἀναγεννηθεὶς καὶ τὴν τοῦ ἀληθοῦς κατὰ ληψὶν πεποιημένος μεταρροθμιζῶ τῆς συγγενοῦς ὕλης τὴν σύγχυσιν⁷⁷.

75. Cf. J. J. Ayán, «El Hijo antes de la creación del mundo en la obra de san Justino», en Navascués, Crespo, Sáez (eds.), *Filiación*, III, 257-278.

76. Cf. F. Ferrari, «La filiación en la teología medioplatónica», en Ayán, Navascués, Aroztegui (eds.), *Filiación*, 60-65.

77. «Dios era en el principio. Empero el Principio —lo hemos recibido (por tradición)— es la Dynamis del Logos. En efecto, el Dueño de todas las cosas, siendo como era personalmente el substrato de todo, por cuanto aún no había tenido lugar la creación, estaba sólo; mas por cuanto la Dynamis toda de lo visible e invisible (esto es, la Sabiduría) estaba con Él (= con Dios), él dio consistencia a todo con Él mediante la dynamis racional (= mediante la Sabiduría inherente a Él). Empero el Logos sale por la voluntad (divina) de su desarrollo. Mas el Logos (que al salir por voluntad de despliegue en Dios) no se adelantó en vano viene a ser la obra primogénita del Padre. A este (Logos prolaticio) le reconocemos como el Principio del mundo. Y fue hecho por

El fragmento comienza con la tesis que Taciano quiere explicar: Θεός ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύνάμιν παρειλήφραμεν⁷⁸. La referencia ἐν ἀρχῇ parece situarnos en el «tiempo» anterior a la creación, distinto de la eternidad de Dios⁷⁹. A continuación, situándose en terreno tradicional por medio de la forma verbal παρειλήφραμεν, el término ἀρχή es identificado con la δύνάμις λόγου. Probable es aquí una referencia a Pr 8, 21ss., dada la presencia en la cita escriturística de la expresión ἐν ἀρχῇ y del término ἀρχή en sentido cristológico y dadas las numerosas analogías de *Oratio 5* con *Dial 61*, donde Pr 8, 21ss., citado por entero, desempeña un papel fundamental⁸⁰. Un análisis de la expresión δύνάμις λόγου⁸¹ en la obra de Taciano y su identificación aquí con el ἀρχή⁸² parecen dar a entender que esta expresión es otra forma de designar al Logos en su estado final, es decir, al Logos proferido. El nombre de δύνάμις para designar al Logos era favorecido por dos circunstancias diversas. Por un lado, el término tenía una larga historia en la tradición filosófica griega y judeohelenista a la hora de explicar el camino que salvaba la distancia entre la trascendencia de Dios y el mundo creado⁸³. En

participación, no por corte o segmentación, pues lo que se corta queda separado de lo primero, mientras lo participado por haberse apropiado la distinción (característica) de la Economía no hizo indigente a aquel de donde fue tomado. Pues así como una sola tea enciende muchos fuegos, sin que sufra menoscabo en la luz por haber encendido muchas teas, así también el Logos que procede de la Dynamis del Padre no dejó sin Logos a quien le engendró. Yo mismo os estoy hablando y vosotros me oís. Mas no porque la palabra (que os digo) se traslade (a vosotros) quedo yo, que os hablo, falto de Logos (= razón, palabra interna), sino que al proferir mi voz me propongo adornar (dar forma a) la materia no configurada, inherente. Y así como el Logos engendrado en el principio, engendrará a su vez personalmente para sí a nuestra creación, organizando la materia, así también yo reengendrando a imitación del Logos, y habiéndome apropiado la comprensión de lo verdadero, pongo orden en la confusión de la materia emparentada [conmigo]». La traducción es de A. Orbe, *Hacia la primera teología*, 584-586, ligeramente modificada.

78. La partícula γάρ al comienzo de la frase siguiente confirma que Taciano va a explicar su primera aseveración.

79. Cf. Puech, *Recherches*, 57, el cual señala que Justino no habría tenido ninguna razón en *Dial 61* para añadir a ἐν ἀρχῇ la expresión «antes de todas las criaturas» si ἐν ἀρχῇ hubiera significado desde toda la eternidad. Además, sólo una lectura de Pr 8, 22ss. sitúa con claridad en el *ante tempus* de Dios. Cf. también Osborne, *Tatian's «Discourse to the Greeks»*, 98, el cual creo que ha entendido mal a Puech. Además, la expresión ἐν ἀρχῇ se repite en *Oratio 5* más adelante con este sentido. Sobre la distinción entre *ab aeterno* y *ante tempus*, cf. por ejemplo A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, I, Roma 1987, 33-56.

80. Mucho más convincente que las afirmaciones de Puech, *Recherches*, 55, quien señala que bien es una referencia a Jn 1, 1 o una interpretación tradicional de dicho versículo; y de Osborne, *Tatian's «Discourse to the Greeks»*, 97, quien piensa que se refiere a Gn 1, 1. Por una referencia a Proverbios se había decantado ya M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, 70: «Die Stelle, auf die Tatian hier anspielt, ist nicht in erster Linie Joh. 1, 1, sondern das im hellenistischen Judentum viel verwendete Wort über die Weisheit Prov. 8, 21ff. Das geht aus der Parallele bei Justin (dial. 61 und 128f.) hervor, von der Tatian sich im weiteren Verlauf von cap. 5 abhängig zeigt».

81. Cf. principalmente *Oratio 7*, donde δύνάμις λόγου parece ser sinónimo de Logos en dos ocasiones.

82. Todavía en *Oratio 5* Taciano identifica al Logos en su estado final con el ἀρχή.

83. Cf. J. J. Ayán, «El Hijo antes de la creación del mundo en la obra de san Justino», en Navascués, Crespo, Saéz (eds.), *Filiación*, III, 262: «En el tratado pseudoaristotélico *De mundo* se

segundo lugar, de él se sirvió también Pablo y no sólo para llamar así a Jesucristo, sino para hablar de toda la historia de la salvación⁸⁴. Además, Justino emplea seguramente la expresión *δύναμις τοῦ λόγου* como sinónimo del Logos en *1 Apol* 46, 5⁸⁵. Por fin, el mártir había preparado, al menos en cierto modo, la identificación del *ἀρχή* con la *δύναμις λόγου* cuando llama en *Dial* 61, 1 *ἀρχή* y Logos a la *δύναμις λογικῆ* engendrada de Dios⁸⁶.

puede leer: «Según una antigua doctrina transmitida a todos los hombres de padre a hijo, todas las cosas proceden de Dios y han sido constituidas por obra de Dios, y ninguna realidad, tomada en sí o por sí, se basta a sí misma si se ve privada de la conservación que deriva de Dios. Por este motivo, algunos de los antiguos filósofos se han visto impulsados a afirmar que todo lo que se manifiesta a nuestros ojos, oídos y demás sentidos está lleno de Dios, añadiendo un razonamiento que conviene a la potencia (*δύναμις*) de Dios pero no a la esencia (*οὐσία*) de Dios. Dios es el conservador y engendrador de todo lo que sucede en el mundo, pero no realizando la tarea de un ser viviente que trabaja con sus propias manos y se somete al cansancio, sino utilizando una potencia (*δύναμις*) indefectible mediante la cual domina incluso aquellas realidades que parecen serle muy lejanas» (397b). Por su parte, Filón de Alejandría para salvar el abismo de la trascendencia desarrollará su doctrina sobre el Logos y las potencias (*δυνάμεις*) como procedimiento para explicar su actuación en el mundo así como posibilidad para conocer y nombrar a Dios. El pensamiento de Filón se inserta en la corriente del judaísmo helenístico que con frecuencia había recurrido a la distinción entre Dios y su potencia (*δύναμις*) para explicar su actuación en el mundo. Así, en la *Carta de Aristeas*, el Sumo Sacerdote Eleazar se expresa de esta manera: «En primerísimo lugar (Moisés) enseñó que Dios es uno y que su potencia (*δύναμις*) se manifiesta a través de todas las cosas, ya que todo lugar está lleno de su poder y no se le oculta nada de lo que hacen los hombres a escondidas en la tierra, sino que le es patente todo lo que hacemos y lo que va a suceder» (5, 1). En la misma línea se expresa Aristóbulo: «El universo es gobernado por la potencia divina y por ella las cosas engendradas subsisten y la divinidad lo domina todo» (*Fragmentum* 4, 4); «me parece que se ha demostrado claramente que la potencia de Dios permea todas las cosas» (*Fragmentum* 4, 7). Y también Flavio Josefo: «Dios es uno, ingénito, inmutable por la eternidad, superior en belleza a cualquier forma mortal, conocido para nosotros por la potencia, desconocido en su esencia» (*Contra Apión* II, 167).

84. «Y es que la *δύναμις* que antes actuó en Jesús, ahora lo hace entre los que acogen el evangelio anunciado por el Apóstol y sus colaboradores. Más aún, la *δύναμις* eterna de Dios visible ya en la creación —cf. Rm 1, 20—, la cual actuó en la historia del pueblo de Israel —cf. Rm 9, 17— y es identificada por Pablo con la palabra de la cruz y con el mismo Cristo —cf. 1Co 1, 18.24—, la cual se manifestó de modo excelso en su resurrección de entre los muertos —cf. 2Co 13, 4; Rm 1, 4—, es la misma *δύναμις* en la que se desarrollan la predicación del Apóstol —cf. 1Ts 1, 5; 1Co 2, 4; 4, 19; 5, 4; 2Co 4, 7; 12, 12; Ga 3, 5; Rm 15, 19—, el reino de Dios —cf. 1Co 4, 20— y la fe de los que los acogen —cf. 1Co 2, 5; Rm 15, 13—, participando así del mismo poder eterno de Dios manifestado en Jesucristo, principalmente en su resurrección, cf. 1Co 6, 14»: A. Sáez, *Canon y autoridad en los dos primeros siglos*, Tesis Doctoral, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2010, 33 (en fase de publicación).

85. δι' ἧν δ' αἰτίαν διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς πάντων καὶ δεσπότην θεοῦ βουλὴν διὰ παρθένου ἀνθρώπου ἀπεκλήθη καὶ Ἰησοῦς ἐπωνομάσθη, καὶ σταυρωθεὶς ἀποθανῶν ἀνέστη καὶ ἀνεληλυθεν εἰς οὐρανόν, ἐκ τῶν διὰ τοσούτων εἰρημῶν ὁ νοῦνεχθης καταλαβεῖν δυνήσεται. «Ahora bien, por qué causa nació hombre de una virgen por la virtud del Verbo conforme al designio de Dios, Padre y Soberano del universo y fue llamado Jesús y después de crucificado y muerto resucitó y subió al cielo, el lector inteligente podrá perfectamente comprenderlo por las largas explicaciones hasta aquí dadas». Texto griego en *Apologie pour les chrétiens*, ed. C. Munier (SC 507), Paris 2006, p. 252. Para la traducción, cf. *Padres apologistas griegos*, 233. Cf. también *1 Apol* 33, 6.

86. Μαρτύριον δὲ καὶ ἄλλο ὑμῖν, ὦ φίλοι, ἔφην, ἀπὸ τῶν γραφῶν δώσω, ὅτι ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δυνάμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν, ἦτις καὶ δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱός, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ

II. Pues bien, como hemos indicado, *Oratio 5* va a explicar este dato tradicional. El pasaje presenta fundamentalmente dos momentos, separados por la frase *θελημάτι δὲ τῆς ἀπλότητος αὐτοῦ προσητῶ λόγος*⁸⁷. Leamos el texto de la primera parte:

ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὄλων αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντός ἢ ὑπόστασις κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγενημένην ποιήσιν μόνος ἦν· καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν [αὐτὸς ὑπόστασις] ἦν σὺν αὐτῷ, τὰ πάντα σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτὸς [καὶ ὁ λόγος, ὅς ἦν ἐν αὐτῷ] ὑπέστησεν⁸⁸.

Antes de nada conviene notar que el pasaje tal como lo hemos reproducido —prescindiendo de los corchetes—, esto es, tal como aparece en los manuscritos, ha dado problemas a los editores y estudiosos de Taciano. Que yo sepa, sólo Osborne apuesta por mantener tal cual el tenor textual original, aunque la explicación filológica y teológica que ofrece del fragmento, no resulta, a mi juicio, convincente⁸⁹. Entre las distintas enmendaciones de los estudiosos preferimos leer según la edición de E. Schwartz publicada a finales del siglo XIX en la colección *Texte und Untersuchungen*⁹⁰.

ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεός, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος. «Os voy a presentar, ioh amigos! —dije— otro testimonio de las Escrituras sobre que Dios engendró, principio antes de todas las criaturas, cierta potencia racional de sí mismo, la cual es llamada también por el Espíritu Santo Gloria del Señor, y unas veces Hijo, otras Sabiduría; ora Ángel, ora Dios; ya Señor, ya Logos». Texto griego en *Justin martyr. Dialogue avec Tryphon*, ed. Ph. Bobichon (Paradosis 47/1), Fribourg 2003, 346; traducción en J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir*, Roma 2005, 31.

87. En la que la partícula δὲ indica una cierta cesura con lo dicho anteriormente.

88. «En efecto, el Señor de todas las cosas, siendo él mismo el fundamento de todo, por cuanto aún no había tenido lugar la creación, estaba solo; mas por cuanto toda la dynamis de lo visible e invisible (esto es, la Sabiduría) estaba con Él (= con Dios), él dio consistencia a todo con Él mediante la dynamis racional (= mediante la Sabiduría inherente a Él)». La traducción responde al texto sin corchetes, según la argumentación que se ofrece a continuación en el cuerpo principal y en las n. 89 y 90.

89. Cf. Osborne, *Tatian's «Discourse to the Greeks»*, 99, afirma que Elze, *Tatian und seine Theologie*, 71-73, ha probado satisfactoriamente que se pueden leer los textos de los manuscritos tal como nos han llegado. Sin embargo, no está de acuerdo en tener que transformar la forma verbal ὑπέστησεν, transitiva, a su correspondiente intransitiva, como hacía el estudioso alemán, cf. infra. Sorprendentemente su solución pasa por emplear el mismo τὰ πάντα en dos frases distintas, antes y después del punto. La explicación conceptual de Osborne, o. c., 101-102, tampoco resulta convincente, cf. pp. 101-102. Incluso llega a afirmar que para Taciano el Logos es ἀναρχος por el hecho de estar en el Padre. Este estudioso intenta demostrar que Taciano quiere decir del Logos todo lo que se dice del Padre, cf. o. c., 104. Así sucedería con el término ἀρχή, lo que es absurdo, porque una cosa es ser ἀρχή de todo y otra ἀρχή del cosmos.

90. Cf. *Tatiani Oratio ad graecos*, 5. Es una lectura que elimina el texto entre corchetes. Resumimos la discusión detallada realizada por Puech, *Recherches*, 113ss., particularmente en la n. 1 de las páginas 114-115. Este estudioso apunta que la frase original del manuscrito de Taciano debía de responder mal a la ortodoxia posterior, como demuestra el hecho de que el escolio de Aretas lo acuse de arrianismo, cf. Marcovich, *Tatiani Oratio ad graecos*, 77. Tras indicar que es complicado restituir el tenor original del texto taciano, Puech señala que αὐτὸς ὑπόστασις podría ser una glosa para explicar el sentido de la frase, aludiendo al término ὑπόστασις que aparecía anteriormente. Además señala que hay que separar el primer σὺν αὐτῷ de τὰ πάντα,

El período se compone de nuevo de dos partes complementarias, como dos fotografías de un mismo estado de cosas desde dos perspectivas diversas. Por un lado, el Dueño de todas las cosas, siendo el sustrato de todo, por cuanto aún no había tenido lugar la creación, estaba solo —κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγενημένην ποίησιν μόνος ἦν—. La expresión ἀρχὴ τῶν ὅλων de *Oratio* 4 aparece ahora desdoblada en dos: ὁ δεσπότης τῶν ὅλων es también αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντός ἢ ὑπόστασις, dando a entender que el Dueño de todo lo es por otorgar el ser, la subsistencia, al resto de realidades. Pues bien, antes de la ποίησις, Dios estaba solo, es decir, no existía ninguna realidad fuera de Él. Seguramente la expresión está de nuevo dirigida a subrayar que no había ninguna materia eterna, siendo Dios la única ὑπόστασις de todo, lo que se confirma, como ya hemos indicado, al final de *Oratio* 5.

Ahora bien, en cuanto que la δύναμις toda de lo visible e invisible estaba con Él (= con Dios) —πᾶσα δύναμις ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν ἦν σὺν αὐτῷ—, Dios dio consistencia a todo con Él mediante la δύναμις racional —τὰ πάντα σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτὸς ὑπέστησεν—. La expresión δύναμις λογική, como hemos indicado, se encuentra en Justino, aunque en Taciano no hace referencia al Logos proferido⁹¹, sino al Logos en una fase anterior, la del Logos concebido, todavía no generado. Respecto a la primera parte de la cláusula, la formulación de Taciano da un paso adelante y expresa el contraste que existe entre la soledad de Dios hacia fuera y una cierta multiplicidad dentro de él⁹².

Esta multiplicidad presente en el πρῶτος θεός fue también una realidad dentro del medioplatonismo, en relación, además, con una segunda realidad divina, una alteridad noética del primer dios, que se podría asimilar a la δύναμις λογική de la que habla Taciano⁹³. En efecto, autores

al contrario de lo que hace el escolio de Aretas, lo que por otra parte ya había hecho Schwartz. En cuanto a la proposición principal, considera la hipótesis de Schwartz verosímil, más allá de razones doctrinales. Para ello, da cuatro razones: a) las palabras καὶ ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ son inadmisibles si la expresión διὰ λογικῆς δυνάμεως pertenece a la misma frase. Si no fuera éste el caso, la primera parte de la frase resultaría comprensible, pero no así la segunda, pues el verbo ὑπέστησεν carecería de complemento; b) Harnack traduce el verbo ὑπέστησεν por «existir» en imperfecto, lo que no puede ser porque ha de tener un sentido transitivo; el significado no puede ser «crear» sino «concebir latentemente», en paralelo al significado de ὑπόστασις; c) la mención de la creación en la frase que nos ocupa vendría muy pronto; d) así pues la frase que discutimos pide τὰ πάντα como objeto directo; e) ὑπέστησεν en singular es prácticamente inadmisibile con el doble sujeto αὐτὸς καὶ ὁ λόγος. Puech da menos importancia al hiato que se evita así, cf. *Recherches*, 17. A. Orbe lee como Schwartz, cf. *Hacia la primera teología*, 584. Por su parte, Elze, *Tatian und seine Theologie*, 72-73, señala que, en realidad, no se ha comprendido el texto de los manuscritos. Sin embargo, él también lo modifica en un punto, puesto que modifica el último verbo.

91. Cf. *Dial* 61, 1; 62, 4; y también Clemente Alejandrino, *Stromata* VII, 2, 2.

92. Así lo explica M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, 72: «Noch immer ist die Schöpfung nicht geschehen. Trotzdem kann nun von einer Vielheit gesprochen werden, und zwar in Gestalt einer Mannigfaltigkeit in Gott selbst. Er ist als die eine „Grundlage des Ganzen“ zugleich Grundlage für jedes einzelne Wesen des sichtbaren und unsichtbaren Bereichs.»

93. Para el caso particular de un sistema filosófico platonizante en este punto en un «rival» del platonismo como el estoico Séneca, cf. F. Ferrari, «La filiación en la teología medioplatónica»,

como Numenio o Alcino, ciertamente teniendo en cuenta los problemas de interpretación que sus pasajes ofrecen, parecen dar a entender —y así lo presentó en la primera edición de estas mismas Jornadas Franco Ferrari— que el primer dios realiza una cierta actividad intelectual, por medio de la cual se piensa a sí mismo noéticamente gracias a la ayuda de un segundo dios. Esta ayuda consiste en que la totalidad del cosmos eidético, presente en el $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ θεός de modo indiferenciado, adquiere una forma de multiplicidad articulada, la cual puede ser a su vez transferida al cosmos⁹⁴.

en Ayán, Navascués, Aroztegui (eds.), *Filiación*, 58-60, quien remite a P. L. Donini, «Gli dei e il Dio: la teología greca», en M. Vegetti (ed.), *Il sapere degli antichi*, Torino 1993, 295-318.

94. Cf. Ferrari, «La filiación en la teología medioplatónica», en Ayán, Navascués, Aroztegui (eds.), *Filiación*, 66-72. El estudioso italiano explica así el pensamiento de Numenio: si el ser auténtico, es decir, la idea platónica, representa una realidad inteligible, entonces es necesario reconocer que el intelecto le precede, o sea, es superior, y por tanto, causa. Este mismo intelecto es además idéntico al Bien, el cual, en efecto, resultaba causa de las ideas en el libro VI de la *Re-pública* y, por eso, superior a ellas. Todo esto significa que, si el segundo dios es artífice de la generación, el primer dios, o sea, el Bien, debe resultar el principio del ser. De este modo se explica por qué el Demiurgo de la generación ha sido definido por Platón como bueno, mientras que el demiurgo del ser, es decir, el primer dios, es identificado sin más con el Bien en sí mismo, o sea, con la idea del Bien, como se precisa en otro testimonio. Así pues, el primer dios está unido por naturaleza al ser, probablemente porque constituye su causa generativa. Numenio, concluyendo su razonamiento, añade que el segundo dios, demiurgo del cosmos, está en relación mimética con respecto al primer dios, exactamente como la generación es imitación, o sea, *mimesis* del ser. El segundo dios no es bueno en virtud de sí mismo, sino en virtud del primero, es decir, porque toma del primer dios esta bondad, en cuanto participa de él, o mejor, de la bondad de él. En este sentido, y probablemente sólo en este sentido, se puede hablar de una generación del segundo dios por obra del primero: se trata de una generación que tiene lugar según los cánones del esquema teórico más tradicional de matriz platónica, o sea, por participación, del demiurgo (hijo) en la bondad del primer dios (padre). Este dios supremo parece tener —prosigue Ferrari— con la dimensión ontológica y epistémica una relación ambigua, a la vez de inclusión y de superioridad. Aun trascendente, se le asigna un cierto tipo de actividad noética, por medio de la cual debería dar vida al ser inteligible. El documento más significativo a este respecto es el fr. 22 de Numenio, transmitido de nuevo por Proclo. Comentando el famoso pasaje del *Timeo* donde se dice que el intelecto contempla las ideas que se encuentran en el viviente en sí y decide que las mismas deben encontrarse también en el cosmos, el filósofo medioplatónico hace corresponder el primer dios con el viviente en sí del *Timeo*, o sea, con la totalidad unificada y activa del cosmos eidético o inteligible; afirma que piensa noéticamente, pero recurriendo a la ayuda del segundo, haciendo corresponder el segundo al intelecto, el cual no puede ser sino el demiurgo, el cual contempla al primer dios desde fuera; y señala por fin que este segundo produce recurriendo a la ayuda del tercero, que aquí parece distinto del cosmos, aunque a veces parece uno con él. En síntesis y a modo de hipótesis: el primer dios, en cuanto idéntico al Bien-Uno, es simple; no obstante, en cuanto asimilado al viviente del *Timeo*, debe resultar no sólo activo, sino también, en cierto modo, múltiple, no siendo el viviente otra cosa que la totalidad unificada del cosmos eidético. Ahora bien, su actividad no puede ser más que la de pensar, pues no existe una actividad superior al pensamiento; deberá tratarse, además, de un pensamiento reflexivo, dirigido a sí mismo, porque no hay realidad superior a la cual él pueda dirigirse; la multiplicidad de este primer dios no puede ser más que multiplicidad unificada, como la del Bien-Uno, que contiene en sí, en cuanto causa, todas las ideas. La combinación de todos estos elementos conduciría a atribuir a Numenio una concepción en la cual el primer dios se piensa a sí mismo, pero al hacerlo, piensa también la totalidad unificada del mundo de las ideas, que él contiene de modo indiferenciado. Esta unidad indiferenciada adquiere la forma de una multiplicidad articulada sólo en el momento en que es intuida noéticamente por el segundo dios, cuya ayuda al primer dios consiste en transformar

Más cercano a Taciano pero dentro del mismo esquema presente en el medioplatonismo se muestra un pasaje de Tertuliano, *Adversus Praxean* 5, en el cual llama la atención el lenguaje acerca de la relativa soledad de Dios. Dice así el Africano:

Hoc ut firmum non sit, alia me argumenta deducunt ab ipsa Dei dispositione qua fuit ante mundi constitutionem ad usque Filii generationem. Ante omnia enim deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem quia nihil aliud extrinsecus praeter illum. Ceterum ne tunc quidem solus; habebat enim secum quam habebat in semetipso rationem, suam scilicet. Rationalis enim deus et ratio in <tra> ipsum prius et ita ab ipso omnia. Quae ratio sensus ipsius est. Hanc Graeci λόγον dicunt, quo vocabulo etiam sermonem apellamus ideoque iam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse, cum magis rationem competat antiquiorem haberi, quia non sermonalis a principio sed rationalis Deus etiam ante principium, et quia ipse quoque sermo ratione consistens priorem eam ut substantiam suam ostendat. Tamen et sic nihil interest. Nam etsi deus nondum sermonem suum miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semetipsum habebat, tacite cogitando et disponendo secum quae per sermonem mox erat dicturus. Cum ratione enim sua cogitans atque disponens, sermonem eam efficiebat quam sermone tractabat... Possum itaque non temere praestruxisse et tunc deum ante uniuersitatis constitutionem solum non fuisse, habentem in semetipso proinde rationem et in ratione sermonem quem secundum a se fecerat agitando intra se⁹⁵.

Para contraatacar el modalismo de sus adversarios, Tertuliano va a argumentar *ab ipsa dei dispositione qua fuit ante mundi constitutionem ad usque filii generationem*⁹⁶. El pasaje supone una fase eterna en la que

la absoluta comprensión ontológica de este último en una multiplicidad inteligible que resulte transferible al cosmos.

95. *Adversus Praxean* 5, 1-4.7: «Que esto no es cierto me conducen (a pensarlo) otros argumentos (extraídos) de la misma disposición de Dios que tuvo lugar antes de la constitución del mundo hasta la generación del Hijo. En efecto, antes de todo Dios estaba solo; Él mismo era para sí mundo y lugar y todo. Ciertamente estaba solo porque no había nada extrínseco fuera de Él. Por otra parte ni siquiera (estaba) solo; pues tenía consigo aquella razón que tenía dentro de él, la suya naturalmente. Pues Dios es racional y la *ratio* en él ya (existía) y así todo (ha procedido) de Él. Esta *ratio* es su misma mente (*sensus*). Los griegos llaman a ésta (*ratio*) λόγος, término con el que también llamamos el *sermo*, por lo que existe la costumbre entre nosotros, por simplicidad de traducción, de decir que el *sermo* estaba en el principio junto a Dios, cuando sería más conveniente considerar a la *ratio* anterior, puesto que Dios no era *sermonalis* antes del principio, pero sí *rationalis* antes del principio; y porque el mismo *sermo*, teniendo también su consistencia en la *ratio*, muestra que ésta era anterior en cuanto sustancia suya. Pero no importa en absoluto. Pues aunque Dios todavía no había emitido su *sermo*, lo tenía igualmente dentro de sí con y en la misma *ratio*, en silencio pensando y disponiendo consigo lo que iba a decir después por medio del *sermo*. En efecto, pensando y disponiendo con su *ratio*, hacía *sermo* la *ratio* que Él exponía en el *sermo*... Y así no he de temer concluir que Dios tampoco entonces, antes de la constitución del mundo, estuvo solo, teniendo en sí igualmente la razón y en la razón el *logos* que había dispuesto, segundo en relación consigo, produciendo una agitación dentro de sí». Texto latino en Q. S. F. Tertulliano, *Contro Praxsea*, ed. G. Scarpat, Torino 1985, 152-154. La traducción es propia.

96. Cf. *Adversus Praxean* 5, 1, justo antes de nuestro fragmento.

Dios no carecía de *ratio*, como muestra la expresión genérica *Deus rationalis est*⁹⁷. Es más, la afirmación *ratio in ipsum prius et ita ab ipso omnia* da a entender que la *ratio/sensus* es la condición de posibilidad de que todas las cosas procedan de Dios.

Ahora bien, precisamente este vínculo entre la *ratio Dei* y las cosas que proceden de él parece indicar que Tertuliano se concentra, sin embargo, en la etapa llamada *ante tempus*. A esto apuntan también la determinación *ante mundi constitutionem ad usque filii generationem* que acompaña al sustantivo *dispositio* y el empleo por parte del Africano de este último término, lo que no tiene ningún sentido si se quisiera referir a la eternidad de Dios en la que todo es calma, inactividad, sosiego, incompatible con cualquier economía.

Pues bien, «antes de los siglos», afirma Tertuliano, «Dios estaba solo; Él mismo era para sí mundo y lugar y todo. Ciertamente estaba solo porque no había nada extrínseco fuera de Él» —en consonancia con la razón ofrecida por Taciano—. A continuación, Tertuliano rectifica al igual que nuestro autor, aunque el Africano corrige explícitamente la afirmación acerca de la soledad: «Por otra parte ni siquiera (estaba) solo; pues tenía consigo aquella razón que tenía en Él mismo». Pocas líneas después afirma: «Pues aunque Dios todavía no había emitido su *sermo*, lo tenía igualmente dentro de sí con y en la misma *ratio*, en silencio pensando y disponiendo consigo lo que iba a decir después por medio del *sermo*». Al final de *Adversus Praxean* 5 señala: «Y así no he de temer concluir que Dios tampoco entonces, antes de la constitución del mundo, estuvo solo, teniendo en sí igualmente la razón y en la razón el *sermo* que había dispuesto, segundo en relación consigo, produciendo una agitación dentro de sí». Ya en *Adversus Praxean* 6 continúa Tertuliano: «Esta fuerza —en latín *vis*, equivalente probablemente al griego *δύναμις*— y esta disposición de la mente divina aparece en las Escrituras con el nombre de *sophia*»⁹⁸. Y tras citar Pr 8, 22ss., concluye: «Pues apenas quiso Dios consumir en sus sustancias y en sus especies lo que había dispuesto dentro de sí junto con la *sophia* y la *ratio* y el *sermo*, emitió en primer lugar

97. Y en la que evidentemente también estaba solo. A esta fase me parece que se refiere Hipólito, *Contra Noeto* 10: Θεός μόνος ὑπάρχων καὶ μηδὲν ἔχων αὐτῷ σύγχρονον, ἐβουλήθη κόσμον κτίσαι. ὁ κόσμος ἐννοηθεὶς θελήσας τε καὶ φθεγγάμενος ἐποίησεν... αὐταρκὲς οὖν ἡμῖν ἐστὶν μόνον εἶδέναι ὅτι σύγχρονον Θεοῦ οὐδὲν πλην αὐτοῦ ἦν. αὐτὸς δὲ μόνος ὦν πολὺς ἦν. οὐτε γὰρ ἄλογος οὐτε ἄσφοδος οὐτε ἀδύνατος οὐτε ἀβούλευτος ἦν. πάντα δὲ ἦν ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ ἦν τὸ πᾶν. «Dios, quien existía solo y no tenía nada que le fuera coexistente, quiso crear el mundo. Habiéndolo pensado y querido, lo hizo, habiendo emitido su palabra... A nosotros nos basta saber que nada coexistía con Dios fuera de Él mismo. Pero Él, aun estando solo, era múltiple, pues no le faltaba palabra, sabiduría, potencia, voluntad. Todo estaba en Él y Él era todo». Texto griego en Ippolito, *Contro Noeto*, ed. M. Simonetti, Bologna 2000, 170.

98. *Haec vis et haec diuini sensus dispositio apud scripturas etiam in sophiae nomine ostenditur: Adversus Praxean* 6, 1.

el mismo Logos (*sermo*)..., para que todas las cosas fueran hechas por medio de Aquél por quien habían sido pensadas y dispuestas»⁹⁹.

Dejando a un lado el carácter libérrimo de la *dispositio* a la que se refiere Tertuliano, la cual parece razonable suponer también en Taciano, aunque éste no la explicita para este primer momento de concepción de la δύναμις λογική en el seno de Dios, encontramos semejanzas entre la fase *ante tempus* de los eclesiásticos y las reflexiones medioplatónicas entorno a las ideas del πρώτος θεός, dependientes, sin subsistencia fuera de él, pensadas con la ayuda de un segundo dios. Tertuliano, con una explicación más elaborada y amplia que Taciano, viene a coincidir ampliamente con nuestro autor. Dios dispuso dentro de sí una *vis*, una δύναμις que se identifica con la *sophia* de Pr 8, 22ss. y con la *ratio* de la fase *ante tempus*, en las que estaban contenidas potencialmente las sustancias y especies a las que después habría de dar forma, es decir, la δύναμις de todas las cosas visibles e invisibles.

III. Vengamos ahora a lo que se puede llamar el segundo momento dentro del fragmento de *Oratio* 5 que estamos analizando. Leamos el texto:

Θελήματι δὲ τῆς ἀπλότητος αὐτοῦ προσηδᾶ λόγος· ὁ δὲ λόγος οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται. τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν. γέγονεν δὲ κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν· τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώρισται, τὸ δὲ μερισθὲν οικονομίας τὴν διαίρεσιν προσλαβὼν οὐκ ἔνδεα τὸν ὄθεν εἰληπται πεποίηκεν¹⁰⁰.

Por la voluntad de la simplicidad divina el Logos aparece en escena. Claramente refleja el pasaje el momento de su generación, cuyo resultado es el Logos προελθὼν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς δυνάμεως, como lo llama unas líneas más adelante. Taciano sí explicita en este paso la libertad divina de la generación. Además, es en este momento cuando nuestro autor afirma que el Logos se convierte en la obra primogénita del Padre —ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται—. Consecuentemente se puede decir que el Logos, al ser generado, viene a ser Hijo en cuanto obra primera de Dios. Analicemos las características de esta generación.

99. *Nam, ut primum deus uoluit ea quae cum sophia et ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem..., ut per ipsum fierent uniuersa per quem erant cogitata atque disposita.*

100. «Empero el Logos sale por la voluntad (divina) de su desarrollo. Mas el Logos (que al salir por voluntad de despliegue en Dios) no se adelantó en vano viene a ser la obra primogénita del Padre. A este (Logos prolaticio) le reconocemos como el Principio del mundo. Y fue hecho por participación, no por corte o segmentación, pues lo que se corta queda separado de lo primero, mientras lo participado por haberse apropiado la distinción (característica) de la Economía no hizo indigente a aquel de donde fue tomado».

III A. En primer lugar, la generación de Logos está estrechamente vinculada a la creación y a la economía de la salvación, lo que resulta manifiesto de varios modos. Primero por medio del propio adjetivo πρωτότοκον, el cual indica que el primero es engendrado en función de ella y vinculado a sus obras. En segundo lugar, por medio de la expresión οὐ δὲ λόγος οὐ κατὰ κενού χωρήσας, la cual alude posiblemente no a la consistencia del Verbo divino, sino a su finalidad dinámica. No nació en vano porque salía para crear y salvar el mundo¹⁰¹.

Igualmente vincula la generación del Logos a la economía de la creación y de la salvación la confirmación del dato tradicional: τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν. En este caso, no se trata como antes del ἀρχὴ τῶν ὄλων, como había definido Taciano al Padre en *Oratio* 4, sino del ἀρχὴ del cosmos. Tras la *creatio* de la materia informe por parte del Padre, el Logos es generado para realizar la *creatio secunda*, lo cual supone dar forma a dicha materia primigenia. Así lo afirma el apologeta todavía en *Oratio* 5: ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθεὶς ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποίησιν, αὐτὸς ἑαυτῷ, τὴν ὕλην δημιουργήσας¹⁰², de modo similar a lo que sucede cuando uno, con la palabra emitida, se propone adornar, dar forma a la materia mental indeterminada de sus interlocutores¹⁰³ —προβαλλόμενος δὲ τὴν ἑμαυτοῦ φωνὴν διακοσμεῖν τὴν ἐν ὑμῖν ἀκόσμητον ὕλην προήρημαι¹⁰⁴.

101. Así entiende la expresión A. Orbe, *Hacia la primera teología*, 585 n. 4, el cual remite a dos pasajes en los que se expresa esta idea: Atenágoras, *Legatio* 10; y sobre todo Novaciano, *De Trinitate* 15: *quodque, quia non otiose prolatum est, merito omnia facit*. Por la otra explicación se decanta Puech, *Recherches*, 56 n. 2: el Logos divino no es como el humano, no se pierde al ser pronunciado.

102. «El Logos engendrado en el principio engendró a su vez personalmente para sí a nuestra creación, organizando la materia». Taciano articula así la existencia de dos demiurgos, lo cual, aun con diverso objeto y significado, también aparece en un fragmento de Numenio: Νουμήνιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀνυμνήσας θεοὺς πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δευτέρον, ποιήμα δὲ τὸν τρίτον· ὁ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός· ὥστε ὁ κατ' αὐτὸν δημιουργὸς διττός, ὁ τε πρῶτος θεός καὶ ὁ δεύτερος, τὸ δὲ δημιουργούμενον ὁ τρίτος. «Numenio, en efecto, habiendo declarado tres dioses, llama padre al primero, artífice al segundo y producto al tercero. En efecto, según él, el cosmos es el tercer dios, de modo que, según él, el demiurgo es doble, el primer y segundo dioses, mientras que el producto demiúrgico es el tercer (dios) (Proclo, *In Timaeum* I, 303)». El texto y la traducción están tomados de Ferrari, «La filiación en la teología medioplatónica», en Ayán, Navascués, Aroztegui (eds.), *Filiación*, 62. Para el modo en el que se articula la doble demiurgia en Numenio, cf. supra n. 55 y 94.

103. Cf. Orbe, *Hacia la primera teología*, 586 n. 7: «La palabra recibida por los oídos viene a ser una forma mental con la que el locutor imprime sus ideas o formas mentales en la inteligencia (= material mental indeterminada) del que escucha, articulando en ella su voz. Esta configuración aparece en muchas fórmulas estoicas». A. Orbe encuentra dichas fórmulas en Séneca, *Quaestiones nat.* II, 6, 3; Dídimo de Alejandría, *De spiritu sancto* 35; Basilio de Cesarea, *Homilias sobre el Hexameron* II, 7.

104. La distinción entre *creatio prima* y *secunda* aparece reflejada también en *Oratio* 12: πάντων ἐστὶν ἰδεῖν τοῦ κόσμου τὴν κατασκευὴν σύμπασάν τε τὴν ποιησὶν γεγονυῖαν ἐξ ὕλης καὶ τὴν ὕλην δὲ αὐτὴν ὑπὸ τοῦ θεοῦ προβεβλημένην, ἵνα τὸ μὲν τι αὐτῆς ἄπορον καὶ ἀσημάτιστον νοηταὶ πρὸ τοῦ διακρίσιν λαβεῖν, τὸ δὲ κεκοσμημένον καὶ εὐτακτον μετὰ τὴν ἐν αὐτῇ διαίρειν. «Toda la construcción del mundo y la creación entera, fácil es de ver que está hecha de materia, y que la materia misma ha sido producida por Dios; en lo que hay que pensar

Los dos verbos que Taciano utiliza en los pasajes señalados y en otro pasaje de *Oratio* 12¹⁰⁵ para referirse a la acción del Logos sobre la materia prima, δημιουργέω y κοσμέω o διακοσμέω, empleados por nuestro autor aparentemente como sinónimos, podrían indicar dos características complementarias de la *creatio secunda*. Mientras δημιουργέω haría referencia al hecho estricto de dar forma externa a la materia preexistente, κοσμέω y διακοσμέω podrían indicar el adorno, la cualidad dinámica, si se quiere la unción que se derrama sobre la creación como obra de Dios y que le otorga, dentro de la unidad fundamental de la obra creatural, la diferencia entre las diversas criaturas que la componen y el crecimiento adecuado de cada una de ellas¹⁰⁶.

IIIB. Esta doble faceta de la acción del Logos en la creación se correspondería con el modo en el que ha tenido lugar la generación. La formulación de Taciano, en la cual se separa de Justino¹⁰⁷, es técnica, tal como

que, antes de separar los elementos de ella, la materia estaba indefinida e informe; mas, después de la división, quedó ordenada y bella».

105. Cf. el pasaje de *Oratio* 12 reproducido en la nota precedente.

106. Para esta temática, cf. A. Orbe, *La unción del Verbo*, Roma 1961, 67ss.; Ayán, *Antropología de san Justino*, 61-62. El P. Orbe resume así el significado del término según los testimonios que de él se encuentran en Justino: «Los textos del Santo revelan con suficiencia los matices ocultos en el término κοσμέω y afines. Desde la armonía immanente al mundo sideral, encomendada a los ángeles (2 *Apol* 5, 2), hasta el ornato divino de toda la κτίσις atestiguado por Platón (1 *Apol* 20, 4). Desde el falso y efímero adorno o hermosura del Vicio hasta el verdadero de la Virtud (2 *Apol* II, 4 s.), afabulado por Jenofonte en el mito de Hércules. Desde el ornato de la Milenaria Jerusalén celeste, hasta el cosmos que el hombre se impone personalmente con la continencia (Dial 80, 5 y 1 *Apol* 12, 2); y sobre todo, hasta el de la mente humana por el Espíritu Santo —mediante la virtud— requerido para la Visión de Dios. La gama es amplia, pero muy fácil de simplificar. Con perfiles distintos la κόσμησις apunta siempre hacia el ornato de la virtud, y en última instancia, hacia el adorno espiritual del Intelecto humano. Más o menos vinculado a la Virtud, cuando se trata del ornato ético; o a la Providencia de Dios, cuando del ornato del Universo; o al mismo Espíritu Santo, cuando se habla del inherente al νοῦς». J. J. Ayán, *o. c.*, 61-62, señala: «La κόσμησις deja sentir toda su profundidad teológica en 2 *Apol* 6, 3: «El Hijo de Aquél (= de Dios), el único que se llama Hijo con propiedad, el Logos que coexiste y es engendrado antes de las criaturas, cuando al principio (Dios) creó y adornó (ἐκτίσσε καὶ ἐκόσμησε) todas las cosas por medio de Él, se llama Cristo por haber sido ungido y por haber Dios ordenado todas las cosas por mediación de Él (κατὰ τὸ κεχρίσθαι καὶ κοσμηῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ)». Para comprender la κόσμησις del universo hay que remontarse a la Unción preexistente del Verbo. El texto que nos ocupa, 2 *Apol* 6, 3, ha sido objeto de un iluminador y sugerente estudio por el P. Orbe, en el que pone de manifiesto la rica teología que Justino refleja en exégesis a Sal 44, 8: «Amaste la justicia y aborreciste la iniquidad. Por eso te ungió Dios, tu Dios, con óleo de alegría con preferencia a tus compañeros». El Padre, antes de la creación del mundo, unge al Hijo infundiéndole el Espíritu Santo. De esta forma, el Hijo es constituido *Cristo*, fuente del Espíritu Santo. Si el Logos fue mediador en la obra demiúrgica del Padre, por la Unción preexistente se convierte en mediador del Espíritu con respecto a la creación. «Cristo, constituido manantial del Espíritu, derrama el ungüento divino... sobre el universo —como complemento de su obra creadora— para consumarlo y mantenerlo en cohesión y unidad» (Orbe, *La unción del Verbo*, 71-72). El cosmos, por esta unción, estaba preparado de manera excepcional para convertirse en morada del hombre para que de sus elementos Dios lo plasmase».

107. Como ya notó A. Puech, *Recherches*, 57 n. 1 y 58, Justino, *Dial* 128, 4, emplea los verbos μερίζω y ἀπομερίζω para explicar la división que supone corte y disminución en una sustancia, κατὰ ἀποτομήν, según la misma expresión del mártir: καὶ ὅτι δύναμις αὐτῆ, ἦν καὶ

ha demostrado Antonio Orbe: el Logos γέγονεν δὲ κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν¹⁰⁸. Taciano, como hemos visto defensor de la monar-

θεὸν καλεῖ ὁ προφητικὸς λόγος, διὰ πολλῶν ὡσαύτως ἀποδέδεκται, καὶ ἄγγελον, οὐχ ὡς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ὀνόματι μόνον ἀριθμεῖται, ἀλλὰ καὶ ἀριθμῷ ἑτερόν τί ἐστι, καὶ ἐν τοῖς προειρημένοις διὰ βραχέων τὸν λόγον ἐξήτασα, εἰπὼν τὴν δύναμιν ταύτην γεγενῆσθαι ἀπὸ τοῦ πατρὸς, δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ, ἀλλ' οὐ κατὰ ἀποτομήν, ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, ὅποια τὰ ἄλλα πάντα μεριζόμενα καὶ τεμνόμενα οὐ τὰ αὐτὰ ἐστὶν ἃ καὶ πρὶν τμηθῆναι· καὶ παραδείγματος χάριν παρειλήφην ὡς τὰ ἀπὸ πυρὸς ἀναπτόμενα πυρὰ ἕτερα ὀρώμεν, οὐδὲν ἐλαττουμένου ἐκείνου, ἐξ οὗ ἀναφθῆναι πολλὰ δύνανται, ἀλλὰ ταῦτο μόνοντος. «Aunque con brevedad, también anteriormente examiné la cuestión de que esta Potencia que la palabra profética llama juntamente Dios y Ángel —y esto sí que lo hemos demostrado ampliamente— no es sólo distinta por el nombre, como la luz del sol, sino numéricamente otra, y allí dije que esta potencia es engendrada del Padre, por poder y voluntad suya, pero no por escisión o corte, como si se dividiera la substancia del Padre, al modo que las otras cosas todas que se dividen o cortan no son lo mismo antes y después de dividirse. Allí puse el ejemplo de lo que vemos de los fuegos que se encienden de otro y cómo, sin embargo, no disminuye para nada aquel del que pueden encenderse otros muchos, sino que permanece lo mismo». Texto griego en Bobichon (ed.), 530; traducción de J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir*, 35. Para esta cuestión, cf. A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos*, V, Romae 1956, 272ss., donde el estudioso español pone de manifiesto que la terminología de Justino es también técnica, muy querida por los valentinianos y compartida por otros autores eclesiásticos como es el caso de Ignacio de Antioquía.

108. Cf. *Hacia la primera teología*, 594-595, donde Orbe explica: «Afortunadamente tenemos en Proclo un pasaje que no deja lugar a duda [se trata de *In Tim.* Diehl III. 176, 10 ss., citado en la n. 49 de la p. 595]. Hablando del origen de la Dyada *Océano/Tethys*, va excluyendo las diversas posibles emisiones o generaciones: o por cópula generativa (κατὰ συνδυασμὸν γενεοσυργόν), o por unión de elementos separados (κατὰ σύνοδον τῶν κεχωρισμένων), o por participación (κατὰ μερισμόν), o por un corte (κατὰ τινα ἀποτομήν). Y enseña tuvo lugar según una unión y complicación indivisible de las Dynamis, que acostumbran a llamar los Teólogos (paganos) matrimonio (γάμος). Proclo no se detiene a discriminar las dos clases de emisión generativa κατὰ μερισμόν y κατὰ ἀποτομήν; pero evidentemente las distingue, dentro de un tecnicismo que por conocido deja de aclarar. El dato concuerda a maravilla con Taciano. La distancia cronológica entre uno y otro no hace gran dificultad. El tecnicismo perseveraba fácilmente, en las escuelas filosóficas, por vía tradicional. Y la coincidencia sería mucho más difícil de explicar que la identidad de tecnicismo». Como confirmación, el P. Orbe alega dos pasajes, uno de Numenio de Apamea y otro de los Oráculos Caldaicos, más cercanos a Taciano en el tiempo, los cuales se iluminan mutuamente. El primero de ellos dice así (p. 595): «Todas las cosas que, al ser dadas, pasan a quien las toma siendo de quien las donó, cuales son un obsequio, riquezas, moneda (νόμισμα κοῦλον) cóncava, insignia, por eso mismo son mortales y humanas. Son en cambio divinas las que al pasar de uno a otro no se apartan de allá de donde vienen, y al venir al segundo, le aprovechan sin perjudicar al primero, y hasta le benefician por el recuerdo de lo que sabía. Esto se verifica con la ciencia hermosa (= verdadera y digna), de la cual se aprovecha quien la ha recibido, y no se priva quien la dió. Como ves en una antorcha encendida de otra, que tiene una luz no robada a la primera, pues la materia que había en ella (en la segunda) se encendió al fuego de aquella (primera) mecha...». Y leamos ahora el segundo (pp. 596-597): «Como un torrente fragoroso, el Intelecto del Padre, en su infatigable consejo, lanzaba las olas de sus pensamientos que revisten toda suerte de formas; y éstas saltaron a distancia de la misma fuente única (πηγῆς δὲ μιᾶς ἀποστᾶσαι ἐξέθορον). Del Padre venía en efecto el designio y el fin [por cuyo medio se entra en contacto con el Padre según ésta o la otra vida, en razón de los canales en que se reparte (la fuente) (ἀπὸ μεριζομένων ὀχετῶν)]. Sin embargo las Ideas las repartió el fuego inteligente (εμερίσθησαν νοεῶν πυρὶ) en porciones, a otras (Ideas) inteligentes (μοιρηθεῖσαι εἰς ἄλλας νοεράς). Porque el Rey hizo preexistiera al mundo, de formas miles, un modelo intelectual imperecedero. Y a medida que nuestro mundo trata con pasos desordenados de seguir la huella del modelo, aparece un orden con impronta de bondad, adornado de Ideas de toda especie. Ahora bien, su Fuente es única, y ellas (las Ideas) saltan rumorosas de su seno... pensamientos inteligentes, salidos de la Fuente paterna. Tales Ideas primigenias las hace brotar el Manantial original,

quía divina, se apresura a explicar que la generación del Logos no supone un corte en Dios, pues lo cortado se separa de dicha monarquía —τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώρισται—, como sucede en el caso de la generación material. En este sentido, *μερισμός* no ha de ser entendido como *μέρος* o *pars*, sino como *portio*¹⁰⁹. La generación *κατὰ μερισμόν*

completo en sí mismo, del Padre». Comenta finalmente el patrólogo español, *o. c.*, 597-598: «Es curiosa en el fragmento, aparte la comparación del torrente ideológico que fluye del Dios Primero como de un Manantial único, y recuerda insensiblemente la probole «*tanquam a fonte flumen*», la cláusula *ἐμερίσθησαν νοεῶ πυρὶ μοιρηθεῖσαι εἰς ἄλλας νοεράς*. Inútil subrayar la analogía que sugiere con el *κατὰ μερισμόν* de Taciano. Juntando las dos páginas de Numenio y de los Oráculos, se adivina el tecnicismo inherente a la participación (*μερισμός*) aplicada específicamente a las ideas del fuego inteligible, o a una simple emisión de índole espiritual. Si las ideas mismas se comunican *μοιρηθεῖσαι* como el fuego o substrato inteligible que caracteriza al Intelecto divino, poco trabajo cuesta aplicar el mismo género de comunicación a Dios, concebido como *πῦρ νοερόν* en su primera emisión del Logos *κατὰ μερισμόν προελθόν*. La probole *κατὰ μερισμόν*, aplicable a la comunicación íntegra del fuego inteligible, según la doble analogía de las teas, y del torrente de ideas que se dividen unas en otras (*μοιρηθεῖσαι εἰς ἄλλας νοεράς*), se adelantaría en Taciano al tecnicismo expresamente discriminado por Proclo, de la probole *κατὰ μερισμόν*, pero tendría contemporáneamente en Numenio, refrendado por los Oráculos Caldaicos, un eco significativo y aun técnico». El P. Orbe añade todavía otros testimonios valiosos de Clemente Alejandrino —*cf.* pp. 598-600—, el cual «hace de la Virtud de Dios (= la Providencia?) un elemento indivisamente divisible (*δύναμις ἀμερῶς μεριστή*); la Luz divina de la Verdad o Espíritu del Señor se reparte indivisamente entre los santificados por la fe (*ἀμερῶς μεριζόμενον πνεῦμα*): «A partir de este día nos ilumina la Sabiduría primera y la Gnosis, porque la luz de la verdad (es) Luz verdadera, sin sombras, (y) espíritu del Señor que se reparte sin división (*ἀμερῶς μεριζόμενον πνεῦμα*) entre los santificados mediante la fe, guardando el puesto de antorcha para conocimiento de los seres verdaderos (*Stromata* VI, 138, 2)». Elemento de índole espiritual, inteligible, la Luz del Verbo se derrama como *ἀμερίστος οὐσία*, sin división alguna de partes. «Porque el Hijo de Dios nunca cesa de contemplarse, sin por ello dividirse en partes (*οὐ μεριζόμενος*) ni en segmentos (*οὐκ ἀποτεμνόμενος*) ni mudando de un sitio a otro; sino que está todo en todas partes y sin ser circunscrito en modo alguno, todo mente, todo luz paterna, todo ojo, viéndolo todo, oyéndolo todo, conociéndolo todo, escudriñando con (su) virtud las potencias (*Stromata* VII, 5, 5)». Clemente parece distinguir entre *μεριζόμενος* y *ἀποτεμνόμενος* igual que Taciano: aquél más genérico, éste más específico. La Providencia, el Espíritu de Dios, la Ciencia... son participados (*μερίζεται*) entre los Santos *ἀμερῶς*, sin mengua de la fuente originaria. El *μερισμός* significa por tanto la participación característica del ente espiritual, simple. Puede ir vinculada a la probole «*tanquam a sole radius*», y es compatible con la emisión «*tanquam lumen a lumine*». En el vocabulario filosófico del tiempo hubo de figurar con un tecnicismo bien perfilado la distinción entre «comunicarse indivisamente» (*ἀμερῶς μερίζεσθαι*), y «divisamente» (*μεριστικῶς μερίζεσθαι*): entre la comunicación típica de lo simple y homoiómero (*κατὰ τὴν ὅλην οὐσίαν*) que se divide o reparte a la manera del alma en los miembros del cuerpo, presente en todos ellos, e indivisa por estar íntegra en cualquiera de ellos; y la comunicación característica de lo compuesto, que se reparte según sus propios elementos *divisos*». El P. Orbe concluye señalando la diferencia que existe de tecnicismo entre Justino y Taciano, *cf.* p. 600: «Ahora entendemos técnicamente la diferencia entre el *μερίζεσθαι* de s. Justino y el de Taciano. El Maestro habla de la comunicación *divisa* (*μεριστικῶς μερίζεσθαι*) peculiar a la naturaleza compuesta. El discípulo habla de la comunicación *indivisa* (*ἀμερῶς μερίζεσθαι*), típica de las substancias simples. Ambos admiten la analogía «*tanquam a lumine lumen*» para explicar la procesión del Logos divino, pues la comunicación «*luminis a lumine*» es *κατὰ τὴν ὅλην οὐσίαν* por la índole homoiómera de la Luz. Ambos también enseñan la emisión «*tanquam ab ore vox*» por análogo razón, pues la voz es simple en su esencia, aun cuando vaya articulada, y se comunica por entero a los oyentes, sin mengua del locutor».

109. Cf. Orbe, *Hacia la primera teología*, 591-593, donde el autor remite a Calcidio, *Com. in Timaeum* 33; y a Tertuliano, quien habla del Hijo como *portio Patris* o *portio Dei*, *cf. Adversus Praxean* 9 y 26. Escribe el P. Orbe en la pp. 593-594: «Hablando de las relaciones entre el Hijo

supone que el Logos ha asumido la distinción propia de la economía —οικονομίας τὴν <δι>αίρεσιν¹¹⁰ προσλαβόν—, esto es, para ejecutar, sin mengua de la trascendencia divina, la creación y la salvación queridas por Dios. De nuevo por paralelo con Tertuliano¹¹¹, la διαίρεσις οικονομίας pretende explicar la distinción real entre Dios y el Logos que se ha producido mediante la generación —contra el modalismo— sin incurrir en la separación entre ellos —contra el diteísmo—. En Taciano, sin embargo, el énfasis parece recaer en esta última vertiente, pues nuestro autor afirma que con tal generación el Logos no ha hecho indigente a Aquél de quien ha sido tomado —οὐκ ἐνδεᾶ τὸν ὄθεν εἰληπται πεποιήκεν.

Taciano, pues, quiere resaltar que se trata de una generación no material, en la que no ha habido corte, lo que significa, sobre todo, que el Dios trascendente no ha perdido nada de lo que era, es decir, no ha habido mengua de la substancia divina. Este interés es ratificado por los dos ejemplos que emplea nuestro autor para ilustrar su desarrollo: «Pues así como una sola tea —ἀπὸ μιᾶς δαδὸς— enciende muchos fuegos, sin que la primera tea sufra menoscabo en la luz por haber encendido muchas teas, así también el Logos que ha salido de la *dynamis* del Padre —ὁ λόγος προελθὼν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς δυνάμεως— no dejó sin *logos* —ἄλογον— a quien le engendró. Yo mismo os estoy hablando y vosotros me oís. Mas no porque la palabra (que os digo) se traslade (a vosotros) quedo yo, que os hablo, falto de *logos*»¹¹².

y el Padre, establece (Tertuliano) entre el Hijo *portio* y el Padre, las mismas relaciones que entre el rayo de luz y el sol, el río y la fuente, el árbol y la raíz. «Pater enim tota substantia est: Filius vero derivatio totius et portio» (*Adversus Praxean* 9, 2); «dicens autem Spiritus Dei, etsi spiritus deus, tamen non directo deum nominans, portionem totius intellegit voluit, quae cessura erat in filii nomen» (*Adversus Praxean* 26, 3); «quodsi Spiritus Dei, tanquam substantiva res, non erit ipse Deus, sed hactenus Deus, qua ex ipsius Dei substantia, qua et substantiva res est et ut portio aliqua totius; multo magis virtus Altissimi non erit ipse Altissimus, quia nec substantiva res est quod est Spiritus, sicut nec sapientia nec providentia» (*Adversus Praxean* 26, 6); y sobre todo: «Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa: sed sol erit in radio quia solis est radius, nec separatur substantia sed extenditur ita et de spiritu spiritus et de deo deus et lumen de lumine accensum: manet integra et indefecta materiae matrix etsi plures inde traduces qualitatis mutueris. Ita et quod de deo profectum est deus est et dei filius, et unus (sc. deus) ambo» (*Apologeticum* 21). El último testimonio tertuliano adquiere inapreciable valor. Él nos da en cortas líneas una versión paralela a Taciano. La misma distinción entre la *separación* (ἀποκοπή, ἀποτομή) y la *extensión* (προσηδᾶν, προελθεῖν); la misma noción técnica de la *portio* (= μερισμός, μέρσιον); análoga aplicación de tal tecnicismo al problema de la procesión del Hijo». Cf. también A. Orbe, *En los albores de exégesis iohannea*, 106s. n. 13.

110. <δι>αίρεσιν es una hipótesis de E. Schwartz, *Tatiani Oratio ad graecos*, 5, aceptada en general por los estudiosos. MVP ofrecen, en cambio, la lectura αἴρεσιν.

111. Cf. *Adversus Praxean* 2, 1.4; 3, 1; 4, 2; 5, 1; 8 *in fine*; 9, 1; 19, 8; 21, 3. Para el P. Orbe, *Hacia la primera teología*, 588, «Tertuliano contrapone siempre, en pugna con la *monarchia* de los modalistas, la distinción del *Sermo a Patre* a la división *per separationem* y la denomina *ex dispositione*, (resp. *distributione*) o también *dispensatione*, traducciones todas... de la οικονομία griega... Dando a entender que la trinidad personal en Dios responde a una *Dispensación* libre de Dios, a una *Administración* análoga a la que usa con los ángeles, por la cual determina mediante la *prolación* la distinción, no la separación, del Verbo a *Semetipso*, y la del Espíritu Santo respecto a *Sermone*». Cf. también Atenágoras, *Legatio* 10 y 12.

112. Para estos ejemplos, cf. Justino, *Dial* 61, 2; 128, 3.

El esfuerzo de Taciano por hablar del Logos como distinto y a la vez unido a Dios se refleja en una formulación sintética en *Oratio* 7, una vez que nuestro autor ha terminado el *excursus* dedicado a la resurrección de la carne en *Oratio* 6. Dice así el apologeta:

Λόγος γὰρ ὁ ἐπουράνιος πνεῦμα γεγονώς ἀπὸ τοῦ πνεύματος¹¹³
καὶ λόγος ἐκ λογικῆς δυνάμεως, κατὰ τὴν τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν
πατρὸς μίμησιν εἰκόνα τῆς ἀθανασίας τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν¹¹⁴.

El calificativo ἐπουράνιος aplicado al Logos expresa que, a pesar de la notable subordinación con la que Taciano concibe la relación entre Dios y el Logos, éste se sitúa en la región divina. Es lo que confirma la siguiente expresión: πνεῦμα γεγονώς ἀπὸ τοῦ πνεύματος καὶ λόγος¹¹⁵ ἐκ λογικῆς δυνάμεως¹¹⁶. Sintéticamente Taciano recoge la distinción personal del Logos en la unidad de substancia, para lo cual resulta fundamental, como ha demostrado de nuevo A. Orbe¹¹⁷, el tecnicismo de

113. Se trata de una enmendación de Schwartz, *Tatiani Oratio ad graecos*, 7, quien sustituye πατρός por πνεύματος, lo que ha sido aceptado por Whittaker, *Tatian. Oratio ad graecos and Fragments*, 12; y por Marcovich, *Tatiani Oratio ad graecos*, 17; y que nosotros hemos asumido. No así Osborne, *Tatian's «Discourse to the Greeks»*, 104 n. 1, quien señala que es extraño que la frase diga πνεῦμα... ἀπὸ τοῦ πνεύματος y no πνεῦμα... ἀπὸ πνεύματος, lo que no resulta coherente con el lenguaje de Taciano, quien no emplea en otro lugar πνεῦμα con artículo para referirse a Dios.

114. «En efecto, el Logos supracelste, habiendo venido a ser Espíritu procedente de Espíritu y Logos de fuerza racional, hizo al hombre imagen de la inmortalidad según la imitación del Padre que lo había engendrado».

115. Elze, *Tatian und seine Theologie*, 74-75, señala que la diferencia entre la δύναμις λογικῆ y la δύναμις λόγου ο λόγος puede tener paralelos interesantes en el medioplatonismo. Así en la explicación de la teoría de las ideas en Alcinoos (Elze habla de Albino), éste las describe como los pensamientos de Dios perfectos en sí y eternos, los cuales tienen como medida del ser una realidad puramente inmaterial. Pues bien, Alcinoos los diferencia como πρῶτα νοητά de las εἶδη en cuanto δεύτερα νοητά, las cuales forman la materia y poseen realidad sólo en unión con ella, cf. *Didaskalikos* 8, lo que Alcinoos realiza para compensar la teoría de las ideas platónica con la de las formas aristotélica.

116. Una expresión parecida encontramos en Tertuliano, *Apologeticum* 21, 11-13, E. Dekkers (ed.) (CCL 1), Turnhout 1954, 124-125: *Hunc ex deo prolatum dicimus, et prolatione generatum, et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae... Manet integra et indefecta materia matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris. Ita et quod de deo profectum est, deus est et dei filius et unus ambo. Ita de spiritu spiritus et de deo deus, modulo alter, numerum gradu, non statu, fecit et a matrice non recessit, sed excessit*. «Afirmamos que este Espíritu ha sido proferido por Dios y generado por la acción de ser proferido; por lo mismo, es afirmado Hijo de Dios, y Dios por la unidad de substancia... Permanece íntegra e indeficiente la materia matriz, aunque se comunique su naturaleza por múltiples ramificaciones. Así también lo que de Dios fue proferido, es Dios e Hijo de Dios, y ambos son uno. Así, del Espíritu proviene Espíritu; y de Dios, Dios; diverso en medida, es número (segundo) por grado, no por naturaleza; y salió de la matriz sin separarse de ella». Traducción de J. Andión, cf. Tertuliano, *El Apologético*, Madrid 1997, 99. Escribe A. Orbe, *Hacia la primera teología*, 520: «El Verbo ha sido engendrado *prolatione*, sin menoscabo de la unidad substancial con Dios Padre. Por eso es Hijo de Dios y dios. Tertuliano apela a la enseñanza tradicional (*didicimus*). Explica su mente mediante dos analogías complementarias: la del rayo y el sol, por un lado, y la de «lumen de lumine», por otro. No ve dificultad alguna en conciliarlas, sin peligro de modalismo».

117. Cf. Orbe, *En los albores*, 206ss.

las preposiciones. Por paralelo con un pasaje de Plutarco¹¹⁸ que trata sobre el origen del alma, se puede distinguir la causalidad genérica de la preposición ἐκ, que indica sólo proveniencia, de la específica expresada por la preposición ἀπο. En el texto de Plutarco, el alma no sólo procede de Dios, ἐκ θεοῦ, sino que procede ἀπ' αὐτοῦ, es decir, de su misma substancia κατὰ μερισμόν. Aplicando la distinción a nuestro fragmento, se puede concluir que la generación del Logos a partir de la δύναμις λογική ha tenido lugar en la unidad de la substancia espiritual propia de Dios. En este sentido, el Logos procede y también depende de Dios continuamente. Por otra parte, se da a entender que el Logos no ha cambiado en relación con la δύναμις λογική en cuanto a la forma económica que le constituye, sino que ha cambiado por su nueva relación con Dios, con subsistencia personal propia en la unidad de la substancia paterna.

III C. En tercer lugar, nos hacemos eco de una cuestión planteada también por A. Orbe en su análisis de la concepción taciaña de la generación del Logos, a saber, si éste subsiste personalmente para siempre o será reintegrado en Dios cuando llegue el final de la economía¹¹⁹. Orbe ha estudiado en detalle la expresión θελήματι δὲ τῆς ἀπλότητος αὐτοῦ προσηδᾶ λόγος. En *Dial* 128 Justino rechaza positivamente el verbo προσηδᾶω junto con la emisión *tamquam a sole lux* como inaplicable a la génesis del Logos, pues supondría su reabsorción o involución. La emisión del Logos por salto hacia fuera sería temporal como efecto de una dispensación económica, terminada la cual el Logos volvería a reabsorberse al principio originario, es decir, al Padre, igual que los ángeles de los adversarios de Justino¹²⁰.

118. Cf. *Platonicae quaestiones* II, 1001B-C: δυεῖν ὄντων ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκε, σώματος καὶ ψυχῆς, τὸ μὲν οὐκ ἐγέννησε θεὸς ἀλλὰ, τῆς ὕλης παρασχομένης, ἐμόρφωσε καὶ συνήρμοσε, πέρασιν οἰκείους καὶ σχήμασι δῆσας καὶ ὀρίσας τὸ ἀπειρον· ἡ δὲ ψυχὴ, νοῦ μετασχοῦσα καὶ λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας, οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ' ὑπ' αὐτοῦ ἀλλ' ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν. «Siendo dos las entidades de que está compuesto el cosmos, el cuerpo y el alma, Dios no engendró el cuerpo sino que, con la materia ya dispuesta, lo formó y armonizó, habiéndose servido de límites propios y figuras y habiendo determinado lo ilimitado. El alma, en cambio, que participa del intelecto, del raciocinio y del orden, no es un simple producto de Dios, sino que es parte; y no ha sido hecha por él, sino que depende y procede de él». La traducción es de Ferrari, «La filiación en la teología medioplatónica», en Ayán, Navascués, Aroztegui (eds.), *Filiación*, 63.

119. Cf. *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, 584-603.

120. Cf. *Dial* 128, 3: ἀτμητον δὲ καὶ ἀχώριστον τοῦ πατρὸς ταύτην τὴν δύναμιν ὑπάρχειν, ὄνπερ τρόπον τὸ τοῦ ἡλίου φασὶ φῶς ἐπὶ γῆς εἶναι ἀτμητον καὶ ἀχώριστον ὄντος τοῦ ἡλίου ἐν τῷ οὐρανῷ· καὶ, ὅταν δύση, συναποφέρεται τὸ φῶς· οὕτως ὁ πατὴρ, ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προσηδᾶν ποιεῖ, καὶ ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν. κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ τοὺς ἀγγέλους ποιεῖν αὐτὸν διδάσκουσιν. «Esta Potencia sería inseparable e indivisible del Padre, a la manera —dicen— como la luz del sol que ilumina la tierra es inseparable e indivisible del sol que está en el cielo. Y como éste, al ponerse, se lleva consigo la luz, así, según esta teoría, cuando el Padre quiere, nuevamente la recoge hacia sí. De este modo enseñan también que crea Él también los ángeles». Texto griego en Bobichon (ed.), 530; traducción en *Padres apologistas griegos*, 526-527.

La pregunta es si Taciano mantuvo este tecnicismo de Justino. Según el patrólogo español, invita a la respuesta afirmativa que el apologeta haya empleado el término a pesar del rechazo de Justino al mismo. Además, Orbe señala el carácter técnico del término ἀπλότης, el cual no haría aquí referencia a la mera simplicidad de Dios, sino al despliegue correlativo al verbo προσηδᾶω, un despliegue incompatible con la sección o separación entre emitente y emitido característico de las sustancias compuestas y empleado en contextos filosóficos que suponen el repliegue al punto de origen de lo previamente emitido¹²¹. Además, señala que Tertuliano, autor en el que hemos hecho notar numerosas analogías con Taciano y, en particular, la que respecta a la expresión διαίρεσις οἰκονομίας, habría dado a entender que dicha distinción personal del Logos es transitoria, hasta que llegue a término la *dispositio* divina.

Como objeción a estos argumentos de peso habría que considerar que Taciano no siempre emplea los términos que se encuentran en la obra de Justino con el mismo significado. Precisamente en el mismo contexto en el que nos movemos Taciano ha hablado de generación κατὰ μερισμόν en un sentido totalmente diverso al que adquiere el término de la misma familia ἀπομεριζομένη en *Dial* 128, 4¹²². Es más, Taciano no menciona en su obra el ejemplo del sol y el rayo con el que Justino vinculaba el término προσηδᾶω. En segundo lugar, el término ἀπλώσας aparece en Clemente Alejandrino, *Protréptico* 116, 1, donde, sin embargo, no parece implicar necesariamente la reabsorción de la verdad que se despliega¹²³. Por último hay que señalar que la cuestión de la subsistencia *in aeternum* del Logos en Tertuliano es en cualquier caso de difícil solución. *Adversus Praxean* 4¹²⁴, fragmento al que principalmente se remite

121. Cf. *Hacia la primera teología*, 584 con la n. 3. Sin embargo, Orbe afirma que el tecnicismo μερισμός es compatible tanto con una emisión sol/rayo como con una llama/llama como la que emplea Taciano. Cf. *Hacia la primera teología*, 599 con la n. 65.

122. El pasaje se puede ver más arriba en la n. 107.

123. ...ἀπλώσας δὲ ὁ λόγος τὴν ἀλήθειαν ἔδειξε τοῖς ἀνθρώποις τὸ ὕψος τῆς σωτηρίας, ὅπως ἡ μετανοήσαντες σωθῶσιν ἢ μὴ ὑπακούσαντες κριθῶσιν. «... y el Logos, al desplegar la verdad, mostró a los hombres la cima de la salvación, para que, una vez arrepentidos, se salvaran o para que fueran juzgados». Texto griego y traducción en Clemente de Alejandría, *El protréptico*, ed. M. Merino (FuP 21), Madrid 2008, 318-319. Así pues, habría que considerar si ἀπλότης no puede tener que ver en Taciano con la simplicidad de Dios en contraposición con la multiplicidad presente en el Logos.

124. *Adversus Praxean* 4, 2-4: *Vide ergo ne tu potius monarchiam destruas, qui dispositionem et dispensationem eius evertis in tot nominibus constitutam in quot deus voluit. Adeo autem manet in suo statu, licet trinitas inferatur, ut etiam restitui habeat patri a filio siquidem apostolus scribit de ultimo fine, cum tradiderit regnum deo et patri: oportet enim eum regnare usque dum ponat inimicos eius deus sub pedes ipsius —scilicet secundum psalmum: sede ad dexteram meam, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum—, cum autem subiecta erunt illi omnia absque eo qui ei subiecit omnia, tunc et ipse subicietur illi, qui ei subiecit omnia, ut sit deus omnia in omnibus. Videmus igitur non obesse monarchiae filium, etsi bodie apud filium est, quia et in suo statu est apud filium et cum suo statu restituetur patri a filio. Ita eam nemo hoc nomine destruet <si> filium admittat cui et traditam eam a patre... Hoc uno capitulo epistolae apostolicae potuimus iam et patrem et filium ostendisse duos esse, praeterquam ex nominibus patris et filii etiam ex eo quod qui tradidit regnum et cui tradidit, item qui subiecit et cui subiecit duo sint necesse est: ed.*

Orbe en *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, no me parece en absoluto evidente al respecto. Tampoco al propio Orbe, el cual, si bien se reafirma en esta postura en su *Introducción a la teología de los siglos II y III*¹²⁵, refuta la interpretación primeramente adoptada por él en sus *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*¹²⁶.

IV. En cualquier caso, este Logos, en unidad de sustrato espiritual, puede no sólo ejercer la función demiúrgica sobre la creación, sino también la de adornarla, unirla o darle su configuración dinámica. Aplicado al caso particular de la creación del hombre, el Logos puede no sólo modelar al hombre, sino también configurarle salvíficamente. De aquí que en este último fragmento, tras sintetizar de nuevo el modo de la generación del Logos, afirme que Éste hizo al hombre imagen de la inmortalidad según la imitación del Padre que lo engendró —κατὰ τὴν τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν πατρὸς μίμησιν εἰκόνα τῆς ἀθανασίας τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν—; para que así como la incorruptibilidad pertenece a Dios, el hombre, habiendo participado del destino de Dios, tenga también lo inmortal —ἴν', ὡσπερ ἡ ἀφθαρσία παρὰ τῷ θεῷ, τὸν αὐτὸν τρόπον θεοῦ μοίρας ἄνθρωπος μεταλαβὼν ἔχη καὶ τὸ ἀθάνατον—. Este destino del hombre se corresponde con su primacía entre las criaturas visibles e invisibles, hijas de Dios, a las que nos referimos en el primer apartado y supone su plenitud. Como sucedía en el ámbito creacional, Taciano no habla explícitamente de los hombres como hijos de Dios en estricto sentido soteriológico. A que ha podido pensar en ello apuntaría no sólo lo que acabamos de decir, sino también la presencia de dicho concepto en la tradición evangélica y una alusión en *Oratio* 32¹²⁷, en la

Scarpat, 150. «Luego mira no vayas a destruir tú la monarquía, que arruinas la economía y su dispensación constituida en tantas personas como Dios quiso. Pero hasta tal punto ésta permanece sin cambio en su esencia, aunque sea introducida una trinidad, que debe ser restituida al Padre por el Hijo, ya que escribe el Apóstol acerca del fin último cuando Él restituirá el Reino al Dios y Padre: “Conviene, pues, que Él reine hasta que Dios ponga a sus enemigos bajo sus pies —esto es, según el salmo: ‘Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos como estrado de tus pies’—, cuando todas las cosas serán sometidas a Él excepto Aquél que le ha sometido todas las cosas. Entonces también Él se someterá a Aquél que le ha sometido todas las cosas, para que Dios pueda ser todo en todo”. Vemos así que el Hijo no daña la monarquía, aunque hoy esté en las manos del Hijo, puesto que en las manos del Hijo se encuentra en su esencia y en su esencia será restituida por el Hijo al Padre... Así nadie la negará por el hecho de admitir un Hijo al cual (la monarquía) ha sido entregada por el Padre. A partir de este solo paso de la carta del Apóstol hemos podido demostrar que Padre e Hijo son dos, deduciéndolo, además de a partir de los nombres de Padre e Hijo, por el hecho de que si hay uno que ha entregado el Reino y uno al cual él se lo ha entregado, como también si existe quien lo ha sometido y Aquél por medio de quien Él lo ha sometido, deben ser necesariamente dos». Para la traducción, nos hemos basado en la de G. Scarpat, o. c., 151.

125. Cf. A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 1045-1046.

126. Cf. A. Orbe, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid-Roma 1994, 97-101.

127. λόγου γὰρ τοῦ δημοσίου καὶ ἐπιγείου κεχωρισμένοι καὶ πειθόμενοι θεοῦ παραγγέλμασι καὶ νόμῳ πατρὸς ἀφθαρσίας ἐπόμενοι, πᾶν τὸ ἐν δόξῃ κείμενον ἀνθρωπίνῃ παρατούμεθα. «Porque apartados de la razón vulgar y terrena, obedientes a los mandamientos

que nuestro autor llama a Dios Padre de la incorruptibilidad —πατήρ ἀφθαρσίας—, refiriéndose a Aquél que posee la inmortalidad y la dona como Padre al hombre, al que, de este modo, se podría llamar hijo de un modo singular en relación al resto de realidades visibles e invisibles tanto por su origen como por su destino.

3. *La filiación por γνώμη*

Por último, hay una temática que Taciano no relaciona con la filiación en la *Oratio*, pero que sí lo fue a lo largo del siglo II. Se trata del concepto γνώμη. Un fragmento de Heracleón recogido por Orígenes¹²⁸ permitía concluir al profesor P. de Navascués hace unos años en estas mismas Jornadas que se trata de un tipo de filiación positiva en la que el peso grava sobre el hijo, el cual con su voluntad, con su deliberación y con su expresión posterior en sus obras se hará acreedor de la filiación. Pues bien, este aspecto antropológico de la γνώμη aparece con cierta frecuencia en la obra de Taciano.

Así nuestro autor habla en *Oratio* 7¹²⁹ de modo genérico de la deliberación libre de la que están dotados los hombres y los ángeles. Sin embargo, no hay que perder de vista que la afirmación está situada en un contexto en el que se habla de la obediencia a la ley de Dios, la cual ha querido ser favorecida por la δύναμις λόγου, es decir, por el Logos, por medio de prohibiciones como quien previene el mal y por medio de los elogios de aquéllos que perseveran en el bien.

En *Oratio* 14¹³⁰ el apologeta echa en cara a los griegos que tienen una γνώμη odiosa debido a que han preferido la soberanía de muchos a la monarquía, creyendo seguir a demonios poderosos. En el mismo número¹³¹, Taciano afirma que algunos hombres han llevado a cabo se-

de Dios y siguiendo la ley del Padre de la incorrupción, rechazamos todo lo que se funda en la mera opinión humana».

128. Cf. *In Iohannem* 20, 215: «Hijo por consejo es el que cumple la voluntad de otro; cuando lo hace por consejo de sí mismo es llamado hijo de aquel cuya voluntad cumple». Cf. «Filiación por *gnome* (γνώμη)», en Navascués, Crespo, Sáez (eds.), *Filiación*, III, 379-394, aquí 383.

129. ἡ δὲ τοῦ λόγου δύναμις ἔχουσα παρ' ἑαυτῆ τοῦ προγνωστικόν τό μέλλον ἀποβαίνειν οὐ καθ' εἰμαρμένην τῆ δὲ τῶν αἰρουμένων αὐτέξουσίῳ γνώμη, τῶν μελλόντων προὔλεγε τὰς ἀποβάσεις καί τῆς μὲν πονηρίας κωλυτικῆς ἐγένετο δι' ἀπαγορεύσεων, τῶν δὲ μενόντων ἀγαθῶν ἐγκωμιστικῆς. «En cuanto a la *dynamis logou*, teniendo en ella la capacidad de conocer de antemano lo venidero no según destino, sino por la libre determinación de los que eligen predijo los acontecimientos venideros y vino a ser quien previene del mal por medio de prohibiciones y elogiador de los que perseveran buenos».

130. τοιοῦτοί τινές ἐστε καί ὑμεῖς, ὦ Ἕλληνες, ὅημασι μὲν στωμύλοι γνώμην δὲ ἔχοντες ἀλλόκοτον, καί τὴν πολυκοιρανίην μᾶλλον ἢπερ τὴν μοναρχίαν ἐξησκήσατε καθάπερ ἰσχυροῖς νομιζόντες <τοῖς> δαίμοσι κατακολουθεῖν. «Tales sois también vosotros, oh, hombres griegos. Ciertamente en las palabras locuaces, mas poseyendo una *gnome* odiosa, habéis preferido la soberanía de muchos a la monarquía, creyendo seguir a demonios poderosos».

131. οὕτω καί οἱ δαίμονες τῆ νῦν ζωῆ πρὸς τό πλημμελεῖν καταχρῶμενοι διὰ παντός καί διὰ τοῦ ζῆν ἀποθνήσκοντες εἰσαυθίς ἔξουσιν τὴν αὐτὴν ἀθανασίαν ὁμοίαν τῆς παρ' ὄν ἔζων χρόνον κατὰ μὲν τὴν σύστασιν ὁμοίαν ἀνθρώποις τοῖς κατὰ γνώμην διαπραξαμένοις

γύν γνώμη lo que les ha sido legislado por los demonios, haciéndose así acreedores de la muerte en la inmortalidad. En *Oratio* 16, todavía dentro del mismo universo conceptual, nuestro autor señala que «los demonios, conjurados contra los hombres en su malicia, pervierten sus γνώμαι, inclinadas hacia abajo, con muchas y falsas representaciones, de modo que no pueden emprender la marcha hacia su morada en los cielos»¹³². Así pues, la γνώμη puede ser vigorosa y tender hacia arriba¹³³; pero también puede adecuarse a las leyes e insinuaciones de los demonios. En este sentido y teniendo en cuenta la relación que existe en el siglo II entre γνώμη en su significado antropológico y filiación, se puede presumir que para Taciano los hombres se hacen hijos de los demonios cuando van detrás de ellos y de sus leyes; y, al contrario, se harían hijos de Dios al seguir a su Logos y sus preceptos.

ἄπερ αὐτοῖς παρ' ὄν ἔζων χρόνον νενομοθετήκασι. «Así los demonios que abusan de la presente vida para pecar en todo momento, y que durante toda la vida están muriendo, tendrán luego la misma inmortalidad que los hombres que deliberadamente llevaron a cabo cuanto ellos les pusieron por ley el tiempo que vivieron».

132. δαίμονες γὰρ τῆ σφῶν κακοθεία τοῖς ἀνθρώποις ἐμβακχεύοντες, ποικίλαις καὶ ἐψευσμέναις δραματουργίαις τὰς γνώμας αὐτῶν παρατρέπουσι κάτω νενευκίας, ὅπως μεταρσιούσθαι πρὸς τὴν ἐν οὐρανοῖς πορείαν ἐξαδυνατώσιν. Todavía en *Oratio* 16 se puede leer: Βλέπονται δὲ καὶ ὑπὸ τῶν ψυχικῶν οἱ δαίμονες, ἔσθ' ὅτε τοῖς ἀνθρώποις ἑαυτοὺς ἐκείνων δευκνύντων, ἵνα τε νομισθῶσιν εἶναι τινες ἢ καὶ τι βλάβῳσι καθάπερ πολεμίους, φίλοι κακοὶ τὴν γνώμην ὑπάρχοντες, ἢ τῆς εἰς αὐτοὺς θηρησκείας τοῖς ὁμοίσις αὐτοῖς τὰς ἀφορμὰς παράσχωσιν. «Por otro lado, los demonios son vistos también por los psíquicos, cuando se muestran a sí mismos a los hombres, para que sean considerados ser algo o dañar a algunos como enemigos —siendo malos amigos en cuanto a la *gnome*— o para dar ocasión de que les adoren a quienes son semejantes a ellos».

133. Cf. también Taciano, *Oratio* 32: τὰ δὲ τῆς ὑμετέρας περὶ τὴν ἀπιστίαν ἐπιμονῆς καλὸν μὲν εἰ λαμβάνοι περιγραφὴν· εἰ δ' οὖν, τὰ ἡμέτερα <μὲν> ἔστω θεοῦ γνώμη βεβαιούμενα, γελᾶτε δὲ ὑμεῖς, ὡς καὶ κλαύσοντες... τὸ γὰρ τῆς γνώμης ἐρρωμένον παρὰ πᾶσιν εἶναι δύνασθαι λελογίσμεθα κἂν ἀσθενεῖς ὡς τοῖς σώμασι. τὰ δὲ ὑμέτερα φθόνου μεστὰ καὶ βλακειᾶς πολλῆς. «Y nosotros no mentimos al hablar. En relación con vuestra persistencia respecto a la incredulidad sería bueno si terminara. Si no, nuestras cosas, sean confirmadas por la *gnome* de Dios. Reíd vosotros, los que también lloraréis... En efecto, consideramos que el vigor de la *gnome* puede estar en todos, aunque sean débiles en los cuerpos. Vosotros por el contrario estáis llenos de odio y de necedad».