

TACIANO DE SIRIA Y EL ORIGEN DE LA OPOSICION DE MATERIA Y ESPIRITU

por José Pablo MARTIN (Muñiz)

1. El problema de la oposición de materia y espíritu

Taciano de Siria, discípulo del apologista Justino, escribió varios libros hacia el año 170, de los cuales se conserva en su integridad y original griego el que será la base del presente estudio, el *Pros Hellenas*¹. Esta investigación trata de esclarecer un momento decisivo en la formación de la oposición entre espíritu y materia, y el lugar que en él cupo a Taciano. Dicha oposición ha llegado a significar, en el transcurso de los siglos, dos géneros supremos de entes que se excluyen entre sí, pero que sumados incluyen la totalidad de lo existente. Tal oposición parece nacer en la filosofía griega, consolidarse en la filosofía helenista y medieval, y reaparecer con nitidez y gran importancia en Descartes, que define dos clases de subsistencias, el espíritu, por el pensamiento, y la materia, por la extensión². Distinción que se extiende por una de las ramas de la filosofía moderna mientras merece la crítica de otras corrientes modernas y contemporáneas³.

Sin embargo las líneas de esta historia no son tan nítidas, y por lo importantes, merecen un esclarecimiento. El problema se impone desde el inicio de la historia de dicha oposición, ya que en la filosofía clásica griega los términos materia (*chora*, *hyle*, etc.) y espíritu (*pneuma*) de ninguna manera son dos clases excluyentes de entes, ni tampoco son principios contrapuestos. Más bien puede decirse que "espíritu" denota una de las especies

¹ Se sigue la edición de E. Schwarz, *Tatiani oratio ad graecos* (Leipzig, 1888), reproducida con traducción castellana por D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos griegos* = BAC 116 (Madrid, 1954).

² Para la determinación del yo pensante como espíritu, véase el desarrollo de Descartes en la edición Adam-Tannery, *Meditationes* II, vol. IX, 21. Para la concepción del cuerpo, ib., VIII-I, 40. Para la relación entre el yo pensante y el cuerpo como espíritu y materia, léase la *Meditation sixième*, ib., IX-I 57-72.

³ Hobbes discutió personalmente este asunto con Descartes, sosteniendo el punto de vista que el concepto de sustancia incorpórea era contradictorio. Este punto de vista se refleja en la segunda de las *Troisièmes objections*, ed. Adam-Tannery, IX-I, 135, donde el filósofo inglés objeta: "il semble qu'on doit plutost inferer qu'une chose qui pense este materielle, qu'inmaterielle".

de entes materiales. Si se pregunta por la oposición griega clásica que exprese tal oposición, y que más se asemeje a la cartesiana, habría que mencionar la distinción entre intelecto y ente material, en cuanto clases de entes, y la distinción entre materia y forma, en cuanto clases de principios del ente⁴.

En los momentos filosóficos posteriores a Aristóteles se mantiene, de diversas maneras, la concepción del hilemorfismo, y en una de estas concepciones se advierte la progresiva asimilación del término *pneuma* como contraparte de *materia*, hasta que en el siglo III p. C. aparece adquirida en el lenguaje de ciertos teólogos la oposición entre los entes espirituales y materiales⁵. Ya se había impuesto para esa época el uso comenzado en el siglo I cristiano, de la sinonimia de *pneuma* y *nous* en el campo de la antropología⁶. El proceso culmina en la obra de San Agustín, donde queda sancionada la oposición, casi en las mismas condiciones sistemáticas que en Descartes y con los mismos términos: *spiritus-materia*⁷.

Se podría enfrentar este problema histórico con una simple respuesta filológica, diciendo que el correr de la historia produjo la sustitución de uno de los términos de la oposición, donde "intelecto" deja su lugar a "espíritu", manteniendo constante el otro extremo, "materia", presuponiendo la continuidad del significado de los mismos. Pero esta respuesta filológica no es de ninguna manera completa, ya que aparecen dos dificultades inevitables. La primera, es el hecho de que durante cuatro o cinco siglos se da la pervivencia paralela de dos filosofías opuestas, una de las cuales sustituía sistemáticamente espíritu por intelecto, el caso de San Agustín, y otra que en ningún caso lo hacía, manteniendo cuidadosamente la distinción, subordinando el

⁴ Véase en Platón, *Timeo*, 49 a, donde se distinguen dos clases del ser: *eidos noetón* y *mimema génesin échon*. Aristóteles sistematiza los principios de forma y materia ya en *Física*, 194 b 16-27, cf. 245 b 10, y posteriormente en *Metafísica*, 1028 b 36-1029 a 7 y *passim*.

⁵ Véase la clásica investigación de G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à Saint Augustin* (Louvain, 1945), 387-510.

⁶ El origen de la sinonimia se advierte en el acercamiento del léxico de platónicos y estoicos, cuando éstos últimos llamaban tanto *nous* como *pneuma noerón* o *hegemonikón* a la parte superior del alma, cf. SVF (= Stoicorum Veterum Fragmenta) II 634. Entre cristianos es tangible la influencia del lenguaje paulino, que pone el *pneuma* en el lugar superior de la tricotomía platónica, donde antes presidía el *nous*. Véase A. Festugière, *La Trichotomie de I Thess, 5, 23 et la philosophie grecque*, Rech. de Sciences Rel., 20 (1930) 384-415.

⁷ Cf. Verbeke, o. c., 505, 528.

significado de *pneuma* a los niveles inferiores o materiales, el caso de Plotino⁸.

La segunda dificultad consiste en el hecho de que *pneuma* no se introdujo simplemente para suplir a *nous* como un sinónimo, sino que formaba parte, a su vez, de otra contraposición entre espíritu y carne, *pneuma-sarx*, difundida en el helenismo y muy particularmente en el helenismo judío, con denotaciones y connotaciones diferentes de las que tenía la oposición griega clásica⁹.

Advirtiendo pues que no se trata de una simple substitución lexical, es conveniente estudiar los textos donde se comienza a oponer espíritu y materia como polaridades ontológicas.

2. La situación anterior a Taciano

La intelección de lo variable y de lo permanente en el cosmos había sido un propósito constante en los orígenes de la filosofía. Platón había analizado las doctrinas de los anteriores sobre la conformación de los entes, en los diálogos *Sofista* y *Parménides*¹⁰. Aristóteles había estudiado la historia de las teorías sobre las causas en el primer libro de la *Metafísica*¹¹. Allí se aparta tanto del monismo materialista de los orígenes del filosofar griego como del dualismo de su maestro Platón. Más aún, recién desde la teoría aristotélica es posible comprender la caracterización de una filosofía como "materialista"¹². Aristóteles propone otra especie de dualismo llamado *hilemorfismo*.

⁸ Así Plotino, *Enéada*, II 2, 2. El mismo punto de vista continúa en Porfirio y Jámblico. Puede notarse la ausencia completa del término *pneuma* en la síntesis mayor del neoplatonismo, la *Stoicheiosis* de Proclo, donde no aparece el término ni siquiera en las definiciones del alma, como mediación de la vida, cf. *prop.* 188, 190 y ss.

⁹ E. Brandenburger, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit* (Neukirchen, 1968), ofrece una investigación fundamental sobre la cuestión, mostrando los caminos de confluencia entre formulaciones semíticas y helenistas.

¹⁰ En la lectura del *Parménides*, especialmente de las conclusiones hipotéticas de 165 e-166 c, se apoyaba la interpretación platonizante del "uno" como primera hipótesis; aunque en la época de Taciano el texto platónico más conocido era el *Timeo*, donde se deducía un esquema dualista en la interpretación de los principios: Dios y materia.

¹¹ Desde 983 b 6 hasta 984 a 11 expone las teorías que consideraban a los elementos físicos como causas, a partir de 984 a 16 analiza el camino que llevó a descubrir un segundo principio, el agente, y desde 987 b 1 considera la aparición del tercer principio, las ideas.

¹² El concepto de *hyle* para significar la contraparte de la causa formal es propio de Aristóteles, y sirve para especificar aristotélicamente a "la mayoría de los primeros filósofos", que consideran los principios "en especie de materia", *hos en hyles eidei tithenton*, 987 a 7.

El hilemorfismo como teoría sobre los entes divide a los mismos en dos clases supremas, los entes sujetos a cambios y los que no lo están. Los cambiantes son compuestos de un principio formal y de un receptáculo pasivo modificable; éste explica el cambio substancial, es decir, la generación y la corrupción de los entes. Los entes no sujetos a cambio son los “separados”, es decir, aquellos que distan de toda composición con materia, ni tienen posibilidad de ser generados o de corromperse, siendo su actualidad puramente inteligencia. Del lenguaje hilemórfico se obtiene uno de los términos que conforman la oposición aquí estudiada, “materia”. La función de este concepto es la de pensar la mutación de los entes cósmicos. Sus características son definidas por su funcionalidad: no es un ente sino un principio de éste, es pasiva sin ninguna función de actividad, es no engendrada, es no corruptible, concurre a la subsistencia de todo ente mudable. Este concepto de materia, pues, difiere radicalmente de la “materia” de los monismos presocráticos que Aristóteles critica. En aquellos filósofos se trataba de entes reales con transformaciones internas, donde la “materia” podía tener atribuciones activas o pasivas.

Los epicúreos y estoicos después de Aristóteles habían abandonado el dualismo hilemórfico, retornando a un monismo substancial en el que todo lo existente es somático. Los estoicos habían admitido de alguna manera el hilemorfismo adaptándolo a su esquema, pues hablaban de una parte activa y otra parte pasiva de la materia, con lo cual mantenían la capacidad explicativa del aristotelismo para los fenómenos físicos, es decir, del cambio en lo permanente¹³. Algunas de las características atribuidas a estas dos facetas de la materia parecen reeditar a Aristóteles: el principio pasivo carece totalmente de cualidades y de fuerza¹⁴; el principio activo no padece ningún cambio¹⁵, aunque en ningún caso se admite que este principio sea inmaterial. En este sentido la palabra “materia” (*hyle*) en contexto estoico, podía tener dos significados:

- a) la totalidad de lo existente.
- b) la parte pasiva de la totalidad de lo existente.

En el contexto estoico, el más cercano a los escritos de Ta-

¹³ Séneca en su *Epist.*, 65, 2 atribuye a los estoicos: “duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiunt, causam et materiam, materia jacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat, causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit” (= SVF II 303).

¹⁴ A más del texto de la nota anterior, cf. SVF II 320 y 326.

¹⁵ Véase E. Bréhier, *Chrysippe* (Paris, 1910), 126.

ciano, aparece por primera vez la polarización ontológica con los términos “espíritu-materia”. Esta polarización sería un sin sentido en el léxico de los hilemorfistas. Pero para los estoicos la expresión “espíritu” no significa “inmaterial”, sino que significa nuevamente la determinación de una cara de la única realidad material, la activa frente a la pasiva¹⁶. Pero el antecedente tiene una importancia capital para el tema que aquí se trata. Taciano, por otra parte, pudo conocer el léxico de muchos estoicos eclécticos, que habían admitido concepciones platónicas junto a las estoicas, con el resultado de considerar la substancia del alma como elemento supracósmico y divino.

En el siglo de Taciano se reafirma la concepción del platonismo llamado medio, con los términos contrapuestos de “Dios y materia”¹⁷. Esta polaridad no es más estoica, porque privilegia un polo intelectual e inmaterial, Dios, de cuya substancia participa también el alma, aunque la mencionada expresión puede tener un entendimiento estoico, en cuanto uno de los nombres de la substancia material activa del léxico estoico, era “dios”. Este esquema se acerca frecuentemente al dualismo religioso, por el cual la salvación del individuo consistía en la disolución de los lazos materiales que atrapan al alma alejándola de Dios¹⁸. El concepto de materia ya no es tampoco hilemórfico ni puramente platónico. En efecto, más que ser un pasivo receptáculo de las formas, esta materia era una esfera ontológica o una región cósmica, con sus propias determinaciones y leyes, íntimamente ligada al dinamismo del mal y de los dáimones contrarios al hombre¹⁹.

Por último cabe recordar los significados de *pneuma* que provienen del campo bíblico y que ya habían ingresado al léxico filosófico por el trabajo de la escuela judeoalejandrina. Entre los significados decisivos, uno toca la cosmología, pues *pneuma* de Génesis 1,2 es el principio activo de la creación, opuesto al agua amorfa, oscura e inmóvil. Otro significado de grandes consecuencias es el de Génesis 2,7, pues la diferencia que tiene el hombre con los demás animales es que Dios sopló sobre su rostro

¹⁶ Según el principio estoico referido por Alejandro de Afrodisia y muchos otros, *soma dia somatos chorei*, SVF II 466. Cf. 473-477.

¹⁷ Cf. A. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris, 1953) III, 43 s. y E. de Places, *Atticus* (Paris, 1977) 20-22.

¹⁸ Cf. A. Festugière, o.c. 119-176, sobre la escatología del alma en el platonismo y en el estoicismo.

¹⁹ Así se expresa Numenio de Apamea, contemporáneo de Taciano y ya conocido probablemente por Justino: “Deum (esse) initium et causam bonorum, silvam malorum”, ed. Leemans (Bruxelles, 1937) p. 93.

un *pneuma* de vida. Este mismo término adquiere gran importancia en otros órdenes, que se pueden definir como el histórico, el político, el mesiánico. En efecto, es la presencia del “Espíritu” de Dios el que unge a los reyes, a los profetas, y el que será donado en eminencia al esperado Mesías y a todos los hombres por él²⁰. El “espíritu” divino daba la sabiduría a cada hombre, habitando en él como en un templo. En todos estos casos el término *pneuma* tenía la significación básica común del principio activo del poder divino en su creación.

Se llega así, en el lenguaje cristiano primitivo, a dos predicaciones de *pneuma* que serán decisivas para los siglos que siguen:

- a) se define “Dios es espíritu”, en *Juan* 4, 24.
- b) se substituye el *nous* platónico —parte superior del alma humana— por la expresión “mi espíritu”, en muchos lugares de la literatura paleocristiana, especialmente en *I Tesal.* 5, 23.

Entre los escritos cristianos más cercanos a Taciano, se cuentan los de su maestro Justino. Este había expuesto vigorosamente la nueva idea cristiana de *pneuma*²¹, aunque en antropología y cosmología había permanecido muy cerca de los pensadores del platonismo medio. Taciano se aparta de su maestro en léxico y pensamiento, como se verá más adelante.

Los escritos gnósticos presentan, en la misma época de Taciano, la contraposición de espíritu y materia, y esta cercanía será objeto del análisis que sigue, donde habrá que marcar también las diferencias.

3. Taciano

Su “Discurso a los griegos” será la base del presente análisis, en el que primero se estudiarán los significados de *pneuma* y *hyle*, y después se estudiará el sentido de su oposición.

3.1. Dios es espíritu

Taciano afirma en 4, 1-2 que “Dios es espíritu”, *pneuma ho theós*, lo cual puede entenderse de dos maneras opuestas, dada la ambivalencia del término: que Dios es material o que es no

²⁰ Véase la clásica exposición de E. Schweizer, *pneuma* = Theol. Wört. zum N. Testament VI 387-453.

²¹ Véase mi estudio *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo* (Zürich, 1971) 163-332.

material. La expresión, además, puede tener un contexto estoico, para quienes el *pneuma* era uno de los nombres del principio activo en la naturaleza, o un contexto bíblico, ya que el Evangelio de *Juan* 4, 24 define a Dios con esa misma frase. Taciano piensa en ambos antecedentes. En los estoicos, pues de ellos se distancia inmediatamente aclarando “no el *pneuma* que atraviesa la materia”, aunque acepta la existencia de este *pneuma* en el nivel cósmico. Piensa también en el Evangelio de Juan, del que reproduce la frase citada²², buscando definir más estrictamente su significado. No todos los lectores del Evangelio entendían esta frase con el mismo sentido. Tertuliano aduce este mismo texto para referirse a la corporeidad de Dios²³. Antes que él algunos gnósticos concibieron también corporalmente esta expresión²⁴. Clemente Alejandrino no fue del todo claro y recién Orígenes definió la substancia de Dios como inmaterialidad e incircumscripción, es decir, infinitud²⁵. La historia de esta exégesis comienza, quizá, con el gnóstico Heracleón, poco antes que Taciano, quien cita *Juan* 4, 24 para describir la incontaminación y simplicidad de la naturaleza divina²⁶.

Por lo que se sabe, Taciano es el primero entre eclesiásticos que relacione la frase de Juan con una definición substancial de Dios, y lo hace sintiéndose obligado a precisar su significado. Dios no es el espíritu de la materia (4, 2), sino que es incorporeal, *asómaton* (25, 2) y no carnal, *ásarkos* (15, 2). En estos dos últimos casos se habla del “Dios perfecto”, *téleios theós*. El término *téleios* se predica solamente de Dios en Taciano, y significa desigualdad respecto de la materia (4, 2), incontaminación respecto del mal (17, 4), y el supremo objeto del conocimiento (12, 4, cf. 13, 2). Una sola vez el término se predica de *pneuma* (20, 1), para referirse al espíritu divino. Taciano establece una

²² Como reproduce otras frases del cuarto Evangelio en 5, 1; 13, 1 y 19, 4. Lamentablemente este pasaje de Taciano no ha sido considerado por *Biblia Patristica* I ad Jo. 4, 24. Sobre la exégesis patristica y gnóstica de este pasaje, véase A. Orbe, *Estudios Valentinianos* IV (Roma, 1966) 26-33.

²³ Véase *Adv. Praxean* 7, 8 y *Apología* 21, 11. Cf. *Adv. Hermogenem* 32, 3.

²⁴ Así piensan Orígenes en su comentario *In Joh.* 13, 21 y Clemente Alejandrino, *Exc. ex Theod.* 17, 3.

²⁵ Cf. W. Hauschild, *Gottes Geist und der Mensch* (München, 1972) 77. Diferente juicio en L. Ladaria, *El espíritu en Clemente Alejandrino* (Madrid, 1980) p. 57 n. 50. Para Orígenes véase Orbe, o. c., IV 26-29.

²⁶ Heracleón, citado por Orígenes, com. in *Joh.* 13, 25. Véase Orbe, o. c., IV 33-35.

barrera ontológica entre todas las cosas que tienen principio en Dios, y Dios que es único sin principio, *ánarchos*²⁷.

Dios no es definido por la forma o por su inteligibilidad, sino por ser el único principio posible, respecto de las cosas, y por ser la plenitud del ser sin relación, respecto de sí mismo. Dice en 15,2: “lo incomparable no es otra cosa que el ser en sí mismo”²⁸. Esta definición existencial de la divinidad es confirmada por la adjetivación negativa, como “Dios sin nombre” (4,2), “sin inicio en el tiempo” (4,1), “invisible e intangible” (4,1), “sin menesteres” (4,2) y otros que reflejan tradiciones del helenismo²⁹, pero evitando las más cercanas al platonismo que se refieren a la inteligibilidad. La posición de Taciano se hace más nítida cuando afirma que Dios es el productor de las formas y de la materia. Se admite de alguna manera un esquema hilemórfico, pero referido a los entes creados sin tocar su primer principio: Dios es “organizador de las formas (*schematon*) que hay en ella (= en la materia)” según 4,2; la materia, a su vez, es también producida por Dios, según 5,3.

El *pneuma* divino origina *pneuma*, en el caso del Logos o palabra creadora, según la expresión de Tac. 7,1; “la Palabra celestial, espíritu que viene del espíritu y palabra de la potencia racional”, donde se comprende el término *pneuma* primero en un sentido substancial y después en un sentido energético, y donde se manifiesta el paralelismo entre *pneuma* y *dynamis*. No solamente el Logos es *pneuma* sino que también son *pneuma* las formas de los entes materiales y las fuerzas productivas del cosmos, aunque en este caso no se trate ya del espíritu eminentemente divino.

Nos encontramos, pues, con un sistema de pensamiento enroncado en la semántica de *pneuma*, donde toda perfección es una perfección pneumática, ya sea la Palabra de Dios que permanece inmixta, ya sean las formas mixtas con la materia. Taciano adjunta al sistema estoico monista una distinción que había sido ajena al mismo: Dios es espíritu puro, incorporeal, pura.

²⁷ Tac. 4,1 y 5,3; la misma idea en 19,4. Sobre otros apologistas de la época, véase mi estudio *Los primeros apologistas cristianos entre la historia del dogma y la historia de la filosofía*, en Festgabe G. Söll (Roma, 1983) 76-78.

²⁸ *to men asygnkriton ouden estin eteron e auto to on*, Tac. 15,2. Una idea cercana puede leerse en Filón de Alejandría, *De Abrahamo* 51, y en Atenágoras, *Legac.* 8.

²⁹ Sobre los parentescos filosóficos de estas adjetivaciones de Dios véase A. Orbe, o. c. I-I, 415 y III 46. A lo que se pueden agregar los antecedentes de Filón.

actividad; todo lo demás es composición de espíritu y materia. El paso siguiente consiste en investigar la colisión y relación de este principio con el monismo estoico.

3.2. Hay dos especies de espíritu

En dos oportunidades, 4,1-2 y 12,1, Taciano propone una distinción binaria (*diaphorá*) del *pneuma*. Ambas distinciones no coinciden en lo mismo, pero pueden ser comprendidas en un mismo concepto articulado.

3.2.1. Espíritu divino y espíritu cósmico

Taciano conoce bien el lenguaje y el sistema estoicos, aunque no conviene exagerar con A. Puech diciendo que algunos pasajes son “puro estoicismo”³⁰. El sistema estoico está presuuesto en el ya citado pasaje 4,1-2, que se transcribe más ampliamente: “Dios es espíritu, pero no el (espíritu) que penetra por la materia, sino el organizador de los espíritus materiales (*pneumatón hylíkon*) y de las formas de ella misma (la materia) . . .”, continuando más adelante en 4,2: “porque no se debe honrar por igual al Dios perfecto y al espíritu que penetra por la materia (*pneuma dia tes hyles diekon*), ya que (éste) es inferior al espíritu más divino, en cuanto está asimilado a la materia (*tei hylei paromoioménon*)”.

Tenemos, pues, un cosmos estoico creado por un Dios no estoico. La base griega previa está ampliamente documentada en textos del Pórtico, donde se habla de un principio inteligente y activo que penetra por toda la materia pasiva organizándola³¹. Este concepto es asimilado tempranamente por el judaísmo. El libro de la *Sabiduría* 1,7 habla del “espíritu que todo lo contiene”, *pneuma tó synéchon tá pánta*, seguido por escritores judíos, cristianos y gnósticos³². La asimilación de la idea estoica

³⁰ A. Puech, *Les Apologistes grecs du II^e siècle de notre ère* (Paris, 1912) 330. Lo que debemos aceptar es la afirmación en p. 334, de que Taciano es el autor cristiano que presenta una idea más elaborada y coherente de *pneuma* entre los de su siglo. Hauschild, en o. c. n. 25, p. 200, quiere limitar demasiado la comprensión estoica de Taciano.

³¹ Véase en Alejandro de Afrodísia, SVF II 310, uno de los más explícitos informes sobre la teoría estoica de la concurrencia de dos causas, activa y pasiva, ambas corporales, mezcladas en toda la materia existente. Sobre Posidonio, véase Diógenes Laercio, *Vitae philos.* VII 138. Otros cristianos después de Taciano incorporan esta concepción estoica, como Teófilo, *ad Aut.* 1,4, Tertuliano, *Adv. Hermog.*, 44 y Clemente, *Stromata*, V 14. Véase el texto de Atenágoras citado en nota 85.

³² Aquí vale recordar el extenso estudio de M. Spannaut, *Le Stoïcisme*

se hace más clara en Taciano 12, 4-5 donde se dice: “hay espíritu en las estrellas, espíritu en los ángeles, espíritu en las plantas, espíritu en los hombres, espíritu en los animales; siendo uno y el mismo contiene en sí diferencias (*hen de hypárchon kai tautón diaphorás en hautoi kéktetai*)”. Los estoicos habían precisado reiteradamente las funciones del *pneuma*, o sus correlativos *pyr*, *nous*, *lógos*, etc., es decir, la función cohesiva o unificante y la diferenciadora o especificante³³. Taciano hace valer este concepto en la descripción inmanente del cosmos.

3.2.2. Espíritu divino y espíritu psíquico

Hay una segunda distinción del *pneuma* en 12, 1: “se dan dos clases de espíritu que conocemos, uno que se llama alma (*psyché*) y otro que es superior al alma (*tó meizon tes psyches*) por ser imagen y semejanza de Dios”. Taciano se refiere aquí a la antropología, donde cohabitan originariamente dos espíritus, como compañeros o *syzigia*, evocando el relato genesiaco donde al hombre (*psyché + soma*) Dios le otorgó la efusión de su aliento divino (*pneuma*). La relación de estos dos compañeros se estudiará más adelante, en 3.4. Lo que aquí interesa es su articulación con las otras distinciones del *pneuma*. Lo primero que salta a la vista es que ambos conceptos pueden llamarse *pneumata* en un sentido general. Esto significa que “alma” puede ser identificada con el cósmico “espíritu en los hombres” de 12, 4, y que la antropología corresponde a las leyes generales estoicas del monismo y graduación del *pneuma*. Esta observación es confirmada por la caracterización hílca o material del alma, que nace y muere con el cuerpo³⁴.

des Pères de l'Eglise (Paris, 1957) 334-337 y 394-396. Cf. L. Ladaria, o. c., p. 22, n. 4. No se debe olvidar que ya Filón había aceptado el concepto estoico de *pneuma* pero introduciendo una diferencia de dos especies de espíritu, el superior divino e inmaterial y el inferior, cf. *De opif.* 30 y *De gigantibus* 22.

³³ Véase SVF II 306, 407 y 471. Cf. n. 13. En Diógenes Laercio, o. c., VII 138 s., se atribuye a Crisipo y Posidonio: “El cosmos se rige ciertamente en virtud de mente y previsión. [...] penetrando la mente (*nous*) cada una de sus partes, lo mismo que en lo relativo al alma en nosotros; pero desde luego en unas (partes) más, en otras menos, pues en unas ha penetrado como hábito, así en los huesos y nervios, pero en otras como mente, tal como en el centro rector”.

³⁴ En esto también concuerda Taciano con los estoicos, cf. E. Elorduy, *El Estoicismo* (Madrid, 1972) II 128-134. Véase sobre Taciano, J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique* (Tournai, 1961) 360 y A. Orbe, *Antropología de San Ireneo* (Madrid, 1969) 426 s.

¿Cuál es el lugar sistemático que corresponde al otro *pneuma*, el que es “superior al alma”? Este *pneuma* es caracterizado por una serie de atribuciones que destacan su divinidad y superioridad respecto del cosmos, y por otra serie de funciones relacionadas con la elevación del alma a su destino divino y supra-cósmico, como se podrá ver en detalle más adelante, en el párrafo 3.5.1.

Este espíritu, que en 7,3 es llamado “más poderoso (*dynatóteron*), no puede identificarse con alguno de los grados del *pneuma* cósmico, ni es una parte natural del compuesto humano. Tampoco podemos identificarlo sin más con la simplísima substancia divina, aunque de ella proviene y es una extensión de su poder. La clave para su clasificación aparece en su determinación como “más poderoso”, en el sentido de que es una *dynamis* de Dios que se extiende hacia el alma dándole el conocimiento (*gnósis*) y su inmortalidad (*athanasía*). Esta interpretación es corroborada por Taciano 7,3, donde la separación que el alma sufre del “espíritu” es correlativa de la separación de la *dynamis tou lógou*³⁵.

Esta última cuestión nos obliga a preguntarnos por el espacio que hay entre el alma humana y la suprema naturaleza de Dios. ¿Concibe Taciano seres intermediarios, divinos, angélicos, como tantos escritores de su siglo? Para el sirio el *pneuma* no es un “intermediario” teológico-cósmico, tampoco es una persona de la Trinidad³⁶. El *pneuma* de Dios es una exteriorización de su energía interna. En este sentido puede aceptarse llamar a esta significación como “intermedia”, en cuanto designa el substracto de un acto dinámico de Dios. Para ilustrar esta significación intermedia pueden servir otros conceptos utilizados por Taciano como los de “legado” y “diácono” referidos al *pneuma* que habita en el alma, términos que son aplicados previamente por otros escritores a los ángeles de Dios, a medio camino entre la persona celestial y la fuerza divina³⁷. Pero como ya se adelantó, el

³⁵ Véase S. Di Cristina, *L'idea di Dynamis nel De mundo e nell'Oratio ad Graecos di Tatiano*, Augustinianum, 17 (1977) 485-504; allí se describe justamente el *pneuma* del mundo en Taciano como la propia *dynamis* dada por Dios a la materia.

³⁶ Que no haya una personalidad trinitaria en el *pneuma* de Taciano lo notaron desde Puech hasta los más recientes estudios. También se debe dar razón a Di Cristina, o. c., 487 s., cuando niega que haya un “intermediario” pneumático entre Dios y el mundo. Si es así, habría que corregir lo dicho por Spanneut, o. c., 336, y las frecuentes afirmaciones de J. Feuerstein, *Die Anthropologie Tatians* (Münster, 1906), p. 7, 26, 87, etc., donde se habla del Logos y del espíritu como “Vermittler”.

³⁷ Conviene recordar que ambos términos, *diákonos* y *presbutés*, son atribuidos a los ángeles en contextos similares por Filón, *De gigant.* 12 y 16

término clave que ilustra esta significación es *dynamis*, que Taciano nunca utiliza en plural, ni es aplicado a las fuerzas cósmicas sino que se trata siempre de un acto de la fuerza de Dios. Esta fuerza sostiene a menudo las mismas funciones del *pneuma*, según el siguiente esquema:

FUNCION — — — — — — — — —	<i>Dynamis Pneuma</i>	
	<i>Dynamis</i>	<i>Pneuma</i>
— Proceder de Dios cual fuerza inagotable	5, 2	7, 1
— Substanciar la emisión del Lógos de Dios	7, 1	7, 1
— En su unidad, sustentar la variedad cósmica	5, 1; 12, 3	12, 5
— convivir con el alma buena	7, 2	13, 2
— Reflejar en el alma el poder de Dios	13, 2	13, 2
— Otorgar conocimiento de lo porvenir	7, 2	13, 3
— Ser alternativa para quienes eligen la materia	16, 3; 18, 1	13, 2

El *Lógos* de Dios es para Taciano la dicción productora de Dios, sustentadora y perfeccionadora de su obra, y en este sentido es tanto *pneuma* como *Dynamis* de Dios. A diferencia de lo que acontece con estos dos últimos términos, parece que *Lógos* en Taciano designa un ser diferenciado substancialmente de los actos del poder de Dios y constituye el principio inmediato de la ordenación del cosmos. Apenas se menciona su encarnación y los actos de su presencia entre los hombres³⁸, aunque no puede dudarse del carácter cristiano del escrito, que para su época ni siquiera puede considerarse heterodoxo.

Dios, su Logos neumático y su *dynamis* neumática y el *pneuma* divino insuflado en el alma humana son realidades inmateliales. Por otra parte, y perteneciente al mundo hílico, tenemos el alma que ha recibido este poder de Dios. ¿Y los ángeles y demonios? También pertenecen a las escalas de los espíritus materiales, como se verá en el párrafo siguiente.

respectivamente. La idea de la *diakonia* del espíritu tendrá un importante desarrollo entre gnósticos contemporáneos de Taciano y entre cristianos alejandrinos posteriores, según muestra F. Bolgiani, *Diakonia tou pneúmatos*, *Augustinianum* (1980), 523-543.

³⁸ Se destaca principalmente la colaboración creadora del Logos en los orígenes y hay una referencia al "Dios que ha sufrido", en 13, 3. Cf. 5, 3 y 30, 1. Pero no se menciona el nombre de "Cristo", importante en la teología de su maestro Justino, ni el de Jesús, ni hay otras referencias a los actos históricos de su vida.

3. 2. 3. *Espíritus aéreos inteligentes y libres*

Hay otros entes que pueden llamarse *pneumata*: los ángeles y demonios. Esta determinación corresponde totalmente al *pneuma* cósmico, ya discriminado en el citado pasaje 12, 4, en segundo lugar después de las estrellas: "pneuma en los ángeles". Estos fueron creados antes que el hombre, por el Logos, según 7, 1; una parte de ellos abandonó a Dios por el pecado libremente cometido, según 7, 2-3, cuando el jefe de los ángeles rebeldes fue "declarado demonio", junto con su milicia de demonios, 7, 3, y fueron expulsados del lugar original, cosa que ocurrió también con los padres humanos rebeldes, 20, 1. Estos demonios equivalen a los dioses paganos³⁹.

Los demonios no deben ser confundidos con las almas (*psychai*) de los hombres muertos, porque éstas, fuera de sus cuerpos, pierden poder (Tac. 16, 1), contrariamente a lo que suponía Justino en *Apol. I* 18, 4. El *pneuma-daimon* tiene una superioridad natural sobre la *psyché* humana, por haber sido creado antes que ella (7, 1) y por tener una substancia material superior (15, 3), que impide que el hombre (psíquico) vea en el aire a los demonios (pneumáticos, 15, 3). Sin embargo, los hombres pueden ver a los demonios en dos casos: cuando el demonio utiliza su aptitud cósmica para mostrarse (16, 2) y cuando el hombre tiene poder del *pneuma* de Dios para ver las cosas neumáticas (15, 3). Se mantiene en todos los casos un ordenamiento intracósmico por grados: neumático, psíquico, hílico, lo cual nos acerca a la ideología gnóstica, aunque sin incorporar las consecuencias gnósticas que pensaban las tres clases como estamentos incompatibles y definitivamente separables⁴⁰.

Los demonios son definidos por Taciano 15, 3 como poseedores de "una complexión neumática como de fuego o de aire", con lo que permanecemos así en el ámbito estoico de la significación de *pneuma*. De los ángeles (buenos) poco se habla, pero por

³⁹ Siguiendo la tradición de otros apologistas, Taciano relaciona la doctrina de los démones con los dioses paganos y su fuerza cósmica, véase 8, 2; 9, 1-2; 12, 5; 14, 1-2; 17, 2-4, 18, 2 y otros. Cf. Spanneut, o. c., 394-396; A. Orbe, *Estudios valentinianos*, III 471, V 119, 203 y J. Daniélou, o. c., 395 s.

⁴⁰ El lenguaje más cercano a Taciano lo encontramos en el gnóstico de *Excerpta ex Theodoto* 54, 1-3 y en general, 56-57. En 47, 4 se afirma que los psíquicos no pueden ver fenómenos neumáticos. En este y en otros puntos las coincidencias de terminología entre gnósticos y Taciano son evidentes y superiores a las de otros cristianos. Los estudios de R. Grant, como *The Heresy of Tatian*, *The Journal of Theol. Studies* (1954), 62-68, descubren coincidencias terminológicas con los gnósticos pero no logran probar comunidad de ideología.

inferencia podemos identificarlos como *pneumata* materiales superiores, que no cayeron del cielo y están en el nivel de los “espíritus en las estrellas” de la escala de 12, 4. En oposición a ellos los demonios, que no son sino ángeles que usaron su libertad para elegir la materia, cayeron del cielo (7, 3) y ocuparon una zona intermedia del aire y de los “planetas errantes” (9, 2), donde obstaculizan el ascenso del hombre hacia Dios (9, 2 y 14, 2).

Tenemos pues la siguiente gradación del espíritu cósmico:

- 1) *Pneuma* en los astros y en los ángeles, fijos en el bien y obedientes a Dios.
- 2) *Demonios* en el aire, oponiéndose al ascenso del hombre y hostigando su base material.
- 3) *Alma* humana, que se ve inclinada hacia abajo por su naturaleza, pero que puede elegir el bien y ser salvada por el *pneuma* divino. (Sin distinguir claramente estos dos últimos aspectos).
- 4) *Pneuma* inferior en los animales, a los cuales se les asigna hasta alguna forma de “ciencia”, y en las plantas.

Como se ve, Taciano ha rechazado el dualismo ontológico y el teológico, haciendo descender todas las cosas de un único principio. Pero mediante la inserción de un elemento definitivamente malo en el cosmos, los demonios, ha podido asignar el impulso del mal a ciertas fuerzas cósmicas ligadas a la materia. Con ello termina por aceptar una versión mitigada de la correlación entre dualismo cósmico y dualismo ético, y en esto concuerda con los demás apologistas cristianos del siglo II, en particular con Atenágoras, *Legac.* 24-25.

3.2.4. Esquema del significado de *pneuma*

En conclusión, se dan dos significados de *pneuma*: divino y cósmico. Ambos tienen en común la semántica de la actividad. Difieren ambos en que Dios es la actividad absolutamente productora y el *pneuma* cósmico es el principio activo de un ente producido.

Esta división se aplica al mundo: el cual, creado por el *pneuma* trascendente, es activado por un *pneuma* inmanente. Se aplica también al hombre: que es *pneuma* cósmico (alma) elevado por una efusión del *pneuma* trascendente. Ambas divisiones se articulan en un mismo sistema.

Se da también una división del sentido del *pneuma* en el plano puramente divino: Dios es *pneuma* en el sentido de pureza ontológica que no experimenta dependencia de algo material o

de alguna relación con otra cosa. Su Logos es *pneuma* en el sentido que toda actividad divina y toda emisión de su poder es pneumática.

3.3. La materia es creada

En el siglo primero se había abierto camino una concepción destinada a transformar sistemáticamente la historia de una rama del platonismo: las *ideas* no son ya eternas por sí mismas sino el *producto* de la intelección (creadora) de Dios⁴¹. En el siglo II se abre camino otra concepción destinada a problematizar el otro principio de la tradición hilemórfica, la materia. Ella ya no es concebida como presupuesto eterno junto a Dios, sino como producida por él⁴². Esta última concepción no es necesariamente una doctrina de la exégesis bíblica, puesto que el mismo Génesis 1, 2 habla de una materia amorfa e invisible anterior a las mismas palabras creadoras, y varios exégetas judíos y cristianos habían interpretado los textos bíblicos en armonía con el *Timeo* platónico y sus frecuentes comentaristas, que suponían la pre-existencia de la materia para la acción del Demiurgo. El mismo Justino no había tenido empacho en incorporar la materia preexistente a su bagaje filosófico cristiano, escribiendo: “se nos ha enseñado que El, siendo bueno, fabricó al principio todas las cosas de materia amorfa”⁴³.

Pero en la segunda mitad del siglo II las cosas cambian, siendo Taciano el primer filósofo cristiano que sostiene la tesis de la creación de la nada, es decir, de una acción demiúrgica sin presupuesto de principio material⁴⁴. Hacia el año 150, el gnóstico Basílides sostiene también la doctrina de la creación de la nada, al enseñar que: “Pues el Dios que no es, hizo un cosmos que no es, a partir del no ser”⁴⁵, donde una triple negación del sujeto, del ser del objeto y de la materia de éste, manifiesta el difícil len-

⁴¹ Véase mi estudio *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental* (Buenos Aires, 1986), 101-105. Cf. lo que escribe un contemporáneo de Taciano, el platónico Albino, *Didask.*, 9.

⁴² Véase la decisiva investigación de G. May, *Schöpfung aus dem Nichts* (Berlin-New York, 1978) y mi reseña en *Stromata*, 37 (1981), 321 s.

⁴³ *Apol.* I 20, 2: *panta demiourgesai ex amorphou hyles*. En *Apol.* I 59 sostiene que Platón tomó de Moisés la idea de que Dios “produjo el mundo transformando una materia que era amorfa”, *hylon amorphon ouσαν strepsanta*. Cf. May, o. c., p. 122-139.

⁴⁴ Algunos escritos judíos y cristianos, como *Macabeos* II 7, 28 y *Pastor* de Hermas 1, 6, como también Filón frecuentemente, habían dicho que Dios hizo ser “del no ser”. Pero esta afirmación no supone por sí misma el horizonte platónico, como lo ha mostrado May, o. c., 6-10.

⁴⁵ En Hipólito, *Refutaciones*, VII 21, 4.

guaje antinómico del sistema basilidiano. Si bien pudo inspirar a Taciano, su doctrina difiere fundamentalmente de la *creatio ex nihilo* del apologista, en cuanto Basíledes atribuye el “no ser” al propio autor del mundo. Basíledes se enfrenta con la Academia y el Peripato rechazando expresamente las matrices analógicas del hilemorfismo, es decir, la biología y la artesanía⁴⁶. Su esquema hace deducir todas las cosas de un origen sobre el que nada puede decirse, pero que inicia el movimiento productivo por la *palabra* y por la *voluntad*.

Estos dos últimos aspectos serán mantenidos por Taciano⁴⁷. Pero para él la nada no toca el concepto de Dios, que es el “mismo ser” según el citado 15, 2. Taciano afirma también que Dios es único principio sin principio (5, 3). El concepto de principio, *arché*, es el nervio de una discusión específica que abraza los escritos de filósofos y teólogos de la segunda parte del siglo II, ya sean cristianos o paganos, ya sean platónicos o antiplatónicos⁴⁸. Para los cristianos, el motivo urgente de esta discusión técnica lo dan las tesis gnósticas y especialmente las de la secta de Marción, que endurecían progresivamente el dualismo ético y cósmico hacia un dualismo ontológico, donde los extremos eran Dios y la materia⁴⁹. Los platónicos, por su parte, celosos del concepto de la perfección del Dios-Bien, mantenían el dualismo de principios en los términos de “Dios-materia”, aunque sin sacar conclusiones violentas en la discriminación de los entes cósmicos y humanos⁵⁰.

Los cristianos se vieron en la necesidad de pensar una doctrina que anulara de raíz todo dualismo de principios, y para ello se hace casi inevitable la tesis de la *creatio ex nihilo*. Para dar este importantísimo paso, desecha Taciano las analogías clásicas griegas del artesano y de la generación, prefiriendo, como Basíledes, la analogía bíblica del lenguaje. Dios emite por voluntad su Palabra, que trae la obra del no ser al ser, sin presupuestos ajenos a su misma substancia divina. Dice así en 5, 3: “Porque ni la materia es sin principio como lo es Dios, ni es poderosa igual

⁴⁶ *Ibidem*, VII 22, 2-3.

⁴⁷ Hay similitud en las afirmaciones de Basíledes y Taciano, sobre la creación por palabra y decisión. Cf. *Refutaciones*, VII 21, 1 y 22, 3 y Taciano, 5, 1-3.

⁴⁸ Sobre este asunto trata mi estudio mencionado en nota 27. Cf. la noticia de Eusebio, *Hist. ecles.*, V 13, y el comentario de May, o. c., 157-159.

⁴⁹ Sobre el dualismo de Marción que relaciona la eterna materia in-creada con el origen del mal, véase May, o. c., 54-62.

⁵⁰ Véanse las notas 17 y 19.

que Dios, como si fuera sin principio⁵¹, sino que es creada (*geneté*); y no creada por otro sino emitida (*probleméne*) por el único demiurgo de todas las cosas”. Con esta última frase se distancia expresamente de la doctrina de dos dioses o de dos instancias creadoras, una imperfecta en contacto con la materia y otra trascendente respecto de ella.

Más adelante en 12, 1 escribe: “toda ... la creación está hecha de materia y la misma materia emitida (*probleméne*) por Dios”, con lo cual se opone a los que ponían entre Dios y la materia alguna clase de seres intermedios no materiales, es decir, pneumáticos. La explicación de Taciano sobre este producirse del abstracto primero, en contradicción con el mismo concepto aristotélico de materia, se apoya en la potencia activa infinita del productor, y se expresa en el concepto de voluntad, por “voluntad” de Dios es llamada al ser la materia⁵². Esta voluntad es productora pero por sí misma no es estructuradora. Por ello hace falta una segunda acción divina, la de su Logos, que es concebida por Taciano 5, 2 con los siguientes términos: “Así como el Logos engendrado en el principio, engendró a su vez él mismo para sí a nuestra creación, organizando la materia...”. El Logos de Taciano, como los dioses segundos del *Timeo* 69 b-c, tiene la función de darle forma a la materia, con la diferencia que la materia misma ha sido antes “proferida”, como el mismo Logos, por Dios⁵³. No se trata de dos dioses o de dos niveles de perfección en el principio creador, como especulaban muchos en ese siglo⁵⁴, intentando así dar una explicación al mal existente en el cosmos y salvando de alguna manera el honor metafísico del primer Dios. Para Taciano, se trata del mismo Dios, principio único, tanto cuando *quiere* que hayan seres como cuando *dice* cómo deben ser⁵⁵.

⁵¹ En este caso es ambigua la traducción castellana de Ruiz Bueno, o. c., p. 579: “ni por ser principio es igual en poder a Dios”, ya que en ningún caso el texto admite que la materia pudiera considerarse principio.

⁵² Véase A. Orbe, o. c., IV, Excursus II.

⁵³ Esta acción creadora en dos momentos es descendente en *Timeo* 69 b-c. Primeramente Dios produce los seres psíquicos, luego sus ayudantes, los somáticos. Para Taciano, la creación en dos momentos es englobante: primero se crea la materia informe por la voluntad divina, luego se le da forma por la palabra. La mimesis del Logos respecto de lo hecho por el Padre se desarrolla también en Filón, *De confus.*, 63 y *De fuga*, 69, con la nota complementaria de Starobinski-Safran, en la p. 273 y s. de la edición lionesa.

⁵⁴ La casi totalidad de los gnósticos y algunos platónicos. Cf. A. Festugière, o. c., p. 43, n. 3.

⁵⁵ Orbe, o. c., I-II 584-603 dedica un capítulo a Taciano 5.

La novedad filosófica de una materia producida, enfrenta reacciones contrarias provenientes de los cultores de la filosofía clásica. Hacia el año 170 se producen dos de estas reacciones, cuyos ecos han llegado a nosotros: la de un platónico cristiano y la de un peripatético pagano. El platónico cristiano es Hermógenes, quien señala que no es concebible filosóficamente una materia creada. Contra él, y siguiendo el punto de vista de Taciano, Teófilo de Antioquía escribe hacia el 180 su *Adversus Hermogenem*, para nosotros perdido. Pero conservamos el tratado que con el mismo título e inspirándose en el anterior escribe hacia el año 200 Tertuliano, donde dice: "Abandonando a los cristianos por los filósofos, a la Iglesia por la Academia y el Pórtico, ha aprendido de los estoicos a colocar la materia en el mismo nivel que Dios, como si hubiera existido desde siempre, sin haber nacido ni haber sido creada"⁵⁶. Las posiciones cristiana y platónica, que en el año 150 estaban unidas, ya en el 200 estaban claramente diferenciadas. Taciano es el punto de inflexión al separarse de Justino hacia el 170, con el tratado que se está estudiando aquí.

La otra reacción se pone en la cuenta de un peripatético y médico imperial, Galeno, quien hacia el 170 parece conocer a los cristianos según la tesis de Taciano y no de Justino. En efecto, dice admirar la cosmología de los cristianos más que la de los epicúreos pero no está de acuerdo con que el libro del Génesis olvide mencionar la materia como *arché*, y que, en cambio, se diga que "Dios puede hacer todo lo que quiere"⁵⁷. Galeno no hubiera hecho esta observación a Justino, pero sí necesariamente a la innovación de su discípulo.

La decisión filosófica de Taciano tiene sus consecuencias. Ella ordena nuevamente los conceptos de "Dios y materia" (opuestos en 17, 3; 18, 2 y 21, 4) de la siguiente manera:

- A. Dios es no material. Lo único no material es Dios, y en él su poder creador y locutor (4, 2; 5, 1-3).
- B. Todo lo producido por Dios es material. Todo lo existente material ha sido producido en dos momentos, primero como abstracto, después como información del compuesto (12, 1; 5, 2-3).
- C. Todo lo material producido se diferencia por diversos grados de relación entre pneuma y materia:

⁵⁶ Tertuliano, *Adv. Hermogenem*, 1, 1.

⁵⁷ Galeno, *De usu partium*, 11, 14. Véase el comentario de May, o. c., 158, n. 41, con más bibliografía.

- a. Hay seres materiales cuya existencia no supera el nivel del espíritu material (12, 3).
- b. Hay seres que se "asemejan" a Dios por la libertad de elección, a los que les queda la alternativa de obrar hacia la materia o hacia Dios, y en este segundo caso, reciben y conservan un espíritu-dinamis, de naturaleza no material, es decir, puramente divina (15, 1-4; 20, 1-3).

Del conflicto propio de esta última clase de seres libres se tratará en el párrafo siguiente.

3. 4. *El alma, entre la materia y el espíritu*

El hombre, escribe Taciano en 5, 2, "es carne (*sarx*)". Lo que significa proponer una tesis bíblica tradicional, por la que se define la pertenencia del hombre a la vida y por tanto a la muerte⁵⁸. El concepto opone Dios y carne, lo que puede expresarse también como oposición de espíritu y carne, como entre poder e impotencia. Se determina esta misma idea en un contexto estoico, donde "espíritu" es el nombre del principio activo universal. También se introduce el término *sarx* en un contexto estoico, al escribir: "el vínculo (*desmós*) de la carne es el alma; el receptáculo (*schetiké*) del alma es la carne"⁵⁹. He aquí el dualismo psicosomático⁶⁰ entendido a la manera estoica, donde el alma es el principio plurifuncional de todas las actividades somáticas. Según 15, 1 el alma es "polímera"⁶¹. El alma, principio de la unidad y de la multiplicidad del hombre no puede realizar su actividad sin el cuerpo, ni éste sin aquélla. Cuando muere el alma muere el cuerpo, cuando éste muere, muere aquélla⁶².

Taciano rechaza explícitamente la mitología de las ánimas de difuntos con poderes especiales. El apologista adopta aquí la tesis antiplatónica de que ningún proceso de desmaterialización

⁵⁸ Véase Baumgärtel-Meyer-Schweizer, *sarx* = Theol. Wörterbuch zum N. Testament, VII 105-151.

⁵⁹ Compara con SVF, II 802 y 911.

⁶⁰ Véase en el mismo Taciano, 13, 2; 15, 1; 16, 1-3; 25, 2 y 32, 3.

⁶¹ Véase paralelos y comentarios en Spanneut, o. c., 138 s.

⁶² Cf. Di Cristina, o. c., 488 y Ladaria, o. c., 117. Sobre la idea de que el alma es corporal, entre cristianos, cf. A. Orbe, *Antropología*, p. 440. Daniélou, o. c., 360, afirma que Taciano descarta resueltamente el dualismo filosófico de cuerpo y alma, pero que mantiene un dualismo religioso, el del hombre material y el hombre espiritual, que es propio de la oposición paulina de espíritu y carne.

hará ascender por sí sola al alma hacia las regiones divinas⁶³. También sostiene una tesis antipitagórica respecto de la reencarnación, si se lee atentamente 25,2. Allí mismo menciona la tesis de Aristóteles, de que el alma es mortal, tesis que Taciano acepta parcialmente⁶⁴. El alma, en cuanto principio de animación corporal, principio material, está sometida a las leyes de composición y disolución del cosmos. Por sí misma, el alma es “tinieblas”⁶⁵.

Sin embargo el hombre no es solamente la organización psicósomática. Como en otros tópicos, Taciano transforma la tesis estoica al mismo tiempo que la incorpora. Esto se evidencia en tres momentos de la antropología: a. en la cuestión por la definición filosófica del hombre; b. en la descripción de su génesis creacional; c. en la doctrina de su destino metacósmico. Veamos.

a. Escribe así Taciano en 15,1-2: “Porque el hombre no es, como dogmatizan los de voz de grajos (= estoicos), animal racional capaz de intelecto y ciencia, pues se demostrará según ellos que también los irracionales son capaces de intelecto y ciencia⁶⁶, pero solamente el hombre es imagen y semejanza de Dios, y llamo hombre, no al que cumple acciones semejantes a los animales, sino al que, yendo más allá de la humanidad, llega hasta el mismo Dios”. Esta definición es más bien una antidefini-

⁶³ Taciano se aparta más decididamente que Justino de la posición platónica. Justino permanece a mitad de camino, pues por una parte admite que las almas tengan potencia para actuar sin sus cuerpos, en *Apol.*, I 18, 4, pero niega que puedan ascender hasta Dios por su propia dinámica, *Diálogo*, 4.

⁶⁴ E. Barbotin, *Deux témoignages patristiques sur le dualisme aristotélicien de l'âme et de l'intellect* = Recueil A. Mansion (Louvain, 1955), 375-385, estudia los testimonios de Tertuliano y Teodoro de una antigua exégesis sobre Aristóteles, a los que habría que agregar Taciano 25,2.

⁶⁵ El concepto de *psyché* como *skótos*, tinieblas, está ligado a exégesis gnósticas del Evangelio de Juan 1,5, que se cita en Taciano 13,2, y también en *Excerpta ex Theod.*, 34,1, cf. 56,3 y 50,1-2. Los gnósticos contra los que escribe Plotino, *Enéadas*, II 9,4, concuerdan notablemente con Taciano 13,2, como lo ha mostrado A. Orbe, *Variaciones gnósticas sobre las alas del alma*, *Gregorianum*, 35 (1954), 18-55.

⁶⁶ Ya Justino, *Diálogo*, 4,4, había expresado un punto de vista donde la racionalidad propia del hombre quedaba desdibujada frente a los animales. Un siglo antes Filón había opuesto una determinación religiosa —la esperanza en Dios-Ser— en polémica con la definición griega especificada por la racionalidad, cf. *Quod deterius*, 139. Taciano es más fuerte en su rechazo de una definición del hombre por su inteligencia, acercándose en cierta manera a posiciones estoicas según las cuales la racionalidad sería común a animales y hombres, siendo la *eticidad* lo propio de estos últimos. Se ilustra esta idea estoica en U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike* (Amsterdam, 1977), 224 y s. Véase A. Orbe, *Antropología*, p. 70.

ción, pues rehusa ubicar al hombre en una escala genérica, así fuere ella la escala universal de la *noésis* o del *lógos*, y lo concibe como el ente del traspaso absoluto desde su misma condición (“humanidad”, *anthropótes*) hacia el infinito, Dios⁶⁷. Se evidencia aquí un paralogismo, pues lo propio de la substancia a definir (hombre) consiste en superar el nivel universal (humanidad) de lo definido. Esta ruptura de la lógica se debe a la comprensión teológica y supracósmica del destino del alma. ¿Qué es lo que añade la naturaleza del hombre al animal? Ser “imagen y semejanza” de Dios, lo cual significa haber recibido en los orígenes el *pneuma* divino inmaterial⁶⁸.

b. Se ha llegado así al tema de la protogénesis del hombre, definida en 13,2: “originalmente, el *pneuma* fue hecho cohabitante con el alma. Pero el *pneuma* la abandonó porque ella no quiso seguirlo”. Es un tema común a cristianos y gnósticos con el antecedente de Filón⁶⁹. El hombre “animal racional” pasa actualmente por un estado de inferioridad esencial, pues, y su estado es fruto de una caída original. Esta caída se conjuga con el peso material del alma que tiende hacia abajo, aunque le quede un “resplandor” del *pneuma* que la levante hacia arriba y la haga buscar su origen (13,2). Juega en esto un principio general sobre la gravitación del ser: “la morada de *pneuma* es arriba,

⁶⁷ Ya Filón había enfocado la definición del hombre como una aporía del ser cuyo destino es transponer todas las fronteras. Véase mi publicación citada en nota 41, p. 83-89. Véase A. Orbe, *Estudios Valent.*, IV 159, y especialmente, *La definición del hombre en la teología del siglo II^o*. *Gregorianum*, 48 (1967), 522-576.

⁶⁸ La idea de que la especificidad última del hombre proviene de un *pneuma* divino insuflado como “semejanza” de Dios en segundo grado, es una idea desarrollada por Filón, en *De plantatione* 18-19, *Legum alleg.*, I 31; II 4, *Quod deterius*, 84 y otros pasajes. La idea emerge de una exégesis combinada de *Génesis*, 1,26 y 2,7. Pero Filón usa un lenguaje impreciso en torno a *pneuma*, *psyché*, *nous*, cf. mi publicación citada en nota 41, p. 32-45. Por el contrario, Taciano es más firme en sus conceptos: el *pneuma* divino es la fuerza que sobreviene a *psyché*. Cf. A. Orbe, *Est. Val.*, IV 462-467 y 448.

⁶⁹ En Filón se manifiesta la idea, común en varias literaturas mediterráneas de su época, de que el alma humana ha cohabitado en algún momento como esposa de algún principio divino (*orthós lógos*, para Filón); que pudo posteriormente enviudar por su tendencia a la materia (su parentesco con la sensibilidad, en Filón), pero que podrá volver a su fecunda compañía. Véase *Legum alleg.*, III 148 y *Quod deterius*, 149 entre muchos otros textos. De Filón pasa a cristianos y gnósticos. Véase en particular *The Nag Hammadi Library*, ed. J. Robinson (Leiden, 1977), lo referente al Evangelio de Felipe, p. 142 y el tratado sobre Exégesis del alma, p. 180-187. Sobre Taciano. M. Elze, *Tatian und seine Theologie* (Göttingen, 1960), 86-90 y A. Orbe, *Est. Val.*, IV 108 y el artículo citado en nota 65.

el origen del alma es abajo" (13,2). El alma es de la materia porque de ella ha sido formada por el Logos como *pneuma* material. Pero el designio de Dios hace que su destino sea forzar su naturaleza hacia una convivencia con lo divino, para lo cual recibe un *pneuma* superior. He aquí la idea cristiana de lo sobrenatural, expresada muy tempranamente. Esta misma idea se desarrolla en 15,2 bajo la metáfora bíblica del templo habitado por el *pneuma* de Dios⁷⁰, y en 20,1-2, bajo la metáfora platónica de las "alas del alma"⁷¹, que son precisamente el "espíritu perfecto" que puede hacer retornar al hombre hacia su estado primigenio.

c. Este retorno coincide con la acción salvífica del *pneuma* divino cuando según 20,2-3: "juntamente con el alma, el *pneuma* celeste, vestidura de nuestra mortalidad, poseerá un día la inmortalidad". Separándose de las tesis platónicas, no dice que el alma sea inmortal, sino mortal con capacidad para ser inmortalizada por la fuerza del *pneuma* divino. Más aún, también con ella será inmortalizada la carne⁷². Negando en 25,2 la reencarnación y la reiteración de los ciclos cósmicos, Taciano afirma que el juicio definitivo de las almas vendrá una sola vez, y que todas las almas resucitarán, ya sea para el castigo o para el goce, en 13,1 y en 14,1-2. Se da aquí una reconducción del universo material hacia el espiritual, con sentido histórico y antropológico, donde el juicio ético coincide también con la teleología cósmica según las tradiciones apocalípticas judías. El alma llegará a ser "pareja con Dios" (15,1), cuando haya recuperado el espíritu perfecto.

¿Se da entonces una tricotomía donde el concepto de *pneuma* divino accede al lugar superior del *nous* de la tricotomía platónica? No se puede afirmar tal cosa, al menos en el caso de

⁷⁰ Véase mi estudio comparativo de fuentes cristianas y judías, *Espíritu y dualismo de espíritus en el Pastor de Hermas y su relación con el judaísmo*, *Vetera Christianorum* 15 (Bari, 1978), 295-345. Pero a diferencia de Hermas y de otras fuentes de la época, Taciano desconoce la ocupación sucesiva del hombre por parte de espíritus contrarios, aunque el alma esté ubicada en el medio de espíritus contrapuestos, de Dios y de la materia.

⁷¹ Metáfora y concepción basada en la recepción popularizada del Fedro platónico, 246 e y 248 c. El tema se desarrolla con sentido bíblico ya en Filón, especialmente en *Quis divinarum rerum heres*, 237-239. Lo toman frecuentemente gnósticos y cristianos, cf. el artículo de A. Orbe citado en nota 65, y en *Cristología Gnóstica*, I 554, con más bibliografía.

⁷² Tac 25,2: *apathanatizetai... to syn autei sarkion*. No puede aceptarse la opinión de R. Grant, o. c., 65, de que no hay verdadera resurrección corporal en Taciano.

Taciano. El *pneuma* no es una parte del hombre, ni es el reemplazante de "mi espíritu" en el sentido paulino⁷³, ni es exactamente el *hegemonikón* estoico⁷⁴. En el caso de Taciano hay más similitud con Filón⁷⁵, en cuanto el *pneuma* es una *dynamis* de Dios, en cuanto emanación y asistencia del poder divino, y no una parte estructural del compuesto humano. Pero a diferencia de Filón, donde la parte superior del hombre es designada sistemáticamente por el platónico *nous*, en Taciano la parte humana que recibe este *pneuma* es sistemáticamente designada por *psyché*, con su ambivalencia substancial —en cuanto *pneuma* cósmico que tiende hacia la materia—, y con su ambivalencia ética —en tanto principio libre que puede elegir acercarse o separarse del principio que le hace posible la elección, el *pneuma* divino—.

3.5. Síntesis filológica

Para tener una sinopsis del campo semántico estudiado, conviene presentar una síntesis de las frecuencias de los términos *pneuma* y *hyle*, es decir, espíritu y materia, en el texto de Taciano.

3.5.1. PNEUMA

A. *Pneuma* como sujeto

- a. *distinciones genéricas*: dos especies de *pneuma*, 4,1-2 y 12,1.
- b. *determinaciones nominativas*:
 - UNO: es el alma dada a los (primeros) hombres, 12,1.
 - OTRO: es más poderoso que el alma, 12,1.
 - es imagen y semejanza de Dios, 12,1.
 - dado a los primeros hombres, 12,1.
 - vestidura de inmortalidad, 20,3.
 - coraza de salvación, 16,2.
 - diácono del Dios que ha sufrido, 13,3.
 - legado de Dios en el alma, 15,2.
 - alas del alma, 20,1.

⁷³ Sobre el lugar del *pneuma* en dicotomías y tricotomías antropológicas arcaicas, véase el excelente R. Cantalamessa, *L'Omelia "in s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma* (Milano, 1967), 226-239.

⁷⁴ No puede decirse que el *pneuma* de la antropología de Taciano ocupe el mismo lugar del *hegemonikón* estoico, como quiere A. Pucchi, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien* (Paris, 1903), 60, y Feuerstein, o. c., 93.

⁷⁵ A pesar de la fluctuación lexical de Filón, puede decirse que su *pneuma* no es parte de la antropología sino que es fuerza divina. Véase mi estudio citado en nota 41, p. 61-63.

c. *atribuciones:*

UNO: inferior, 4, 2; procede de la materia, 12, 3; asimilado a la materia, 4, 2; es uno y diferenciado, 12, 5.

OTRO: más poderoso, 7, 3; el más divino, 4, 2; de Dios, 13, 2; 13, 3; 15, 3; perfecto, 20, 1; celeste, 20, 3; dado a los primeros hombres, 12, 1; congénito con el alma, 13, 3; santo, 15, 1.

d. *acciones:*

UNO: atraviesa la materia, 4, 2.

— reside en estrellas, ángeles, plantas, hombres y animales, 12, 4-5.

— hace materiales a los hombres, 12, 1.

OTRO: no atraviesa la materia, 4, 2.

— hace al hombre más elevado que la materia, 12, 1.

— está junto con el alma, 20, 2.

— no está en todos los hombres, 13, 3.

— desciende hacia algunos, 13, 3.

— habita originalmente con el alma, 13, 2.

— se apartó del hombre haciéndolo mortal, 7, 3; 13, 2.

— salva al alma y no viceversa, 13, 1.

— guía al alma, 13, 2.

— se abraza al alma, 13, 3.

— otorga inmortalidad al alma, 7, 3; 20, 3.

— anuncia lo escondido, 13, 3.

B. *Pneuma como atributo:*

UNO: los démones poseen estructura pneumática, 15, 3, o pneuma material, 12, 1.

— las almas son pneuma, 12, 1.

OTRO: Dios es espíritu, 4, 1.

— su Logos es espíritu, 7, 1.

C. *Pneuma como objeto:*

UNO: ha sido producido con relación a la materia, 4, 2.

— no debe ser venerado, 4, 2.

— ha sido dado al cosmos, 12, 3.

OTRO: ha sido rechazado por las almas, 13, 3; 20, 1.

— el alma pierde y recupera su pareja, el espíritu santo, 15, 1.

— hay hombres pertrechados con el espíritu de Dios, 15, 3.

— es atraído por las almas sabias, 13, 3.

D. *Relaciones gramaticales con otros términos:*

— el Logos procede del pneuma, 7, 1.

— el alma forma pareja con el pneuma, 13, 2.

— la morada del pneuma está en lo alto, 13, 2.

— Dios habita el alma por su pneuma, 15, 2.

— el alma conserva el resplandor del poder del pneuma, 13, 2.

E. *Correlaciones sintácticas con otros conceptos:*

— los espíritus materiales corresponden a las formas de la materia, 4, 2.

— el espíritu divino corresponde a la potencia racional de Dios, 7, 1.

— los que obedecen a la sabiduría se atraen hacia sí el espíritu, 13, 3.

3.5.2. *HYLE*A. *Materia como sujeto.*

a. *atribuciones:* era desordenada, 5, 2.

— era indefinida e informe antes de la división de los elementos, 12, 1.

— después, quedó ordenada y orquestada, 12, 1.

— materia mental desordenada, 5, 3.

— materia carnal, 6, 2.

— hay materia claramente mala para hacer curaciones, 18, 1.

b. *acciones:* se evapora en el devenir cósmico, 6, 2.

— la materia quiso dominar al alma, 15, 3-4.

B. *Materia como atributo:*

— espíritus materiales, 4, 2; 12, 3 bis.

— hombres materiales y supramateriales, 12, 1.

— los venenos son composiciones materiales, 18, 1.

C. *Materia como objeto:*

— ha sido emitida por voluntad de Dios, 5, 3; 12, 1.

— el Logos ordenó la materia como inicio arquetípico de nuestro mundo, 5, 2.

- el hombre al hablar ordena la materia desordenada de otras mentes, 5, 3.
- que el hombre deseche la materia, 16, 2; 18, 1.
- el alma en atonía busca la materia, 20, 1.
- los demonios combaten la materia que hay en el hombre, 16, 2.
- con el sentido de “leño”, 37, 1.

D. *Relaciones gramaticales con otros términos:*

a. *respecto del cosmos en general:*

- por la materia penetra el pneuma cósmico, 4, 2 bis.
- el pneuma cósmico corresponde a las formas de la materia, 4, 2.
- a la materia están asimilados los espíritus materiales, 4, 2.
- hay diferencia de grado en las cosas que han devenido de la materia, 12, 2.
- la creación, el cielo y los astros, son de materia, 12, 3.

b. *respecto del hombre:*

- el alma por sí sola se inclina hacia la materia, 13, 2.
- el hombre participa del origen de la materia, 5, 3.
- el hombre existía potencialmente en la materia, 6, 2.

c. *respecto de los demonios y de los ídolos:*

- los demonios tienen estructura material, 12, 3; 15, 3; 16, 2.
- los demonios obran según la materia, 12, 3.
- los griegos adoran entes de materia, 12, 4.
- se atribuyen curaciones a la materia, 17, 3; 18, 1.
- algunos se revuelcan en el fango de la materia, 21, 4.
- hay una economía de la materia, 18, 2.

E. *Correlaciones sintácticas con otros conceptos:*

- algunos tiene fe en la economía de la materia y no en Dios, 18, 2.
- no es comparable nuestra concepción de Dios con el fango de la materia, 21, 4.
- la curación se atribuye o a Dios o a la materia, 17, 3.
- los demonios son reflejo de la materia y de la maldad, 15, 3.
- el alma sola se inclina hacia la materia, hacia abajo, 13, 2.
- se vence a la materia con la coraza del espíritu, 16, 2.

3. 6. *La oposición de materia y espíritu*

Tenemos un importante resultado semántico a la vista: el

alma, substracto de la decisión libre del hombre, está puesta entre dos esferas extremas, cuyos nombres son “espíritu” y “materia”. Se lee en Taciano 13, 2: “Por eso, cuando el alma vive sola (= sin espíritu divino) se inclina hacia abajo a la materia, muriendo juntamente con la carne; mas formando pareja con el espíritu de Dios, ya no carece de ayuda y se levanta a las regiones adonde el espíritu la guía”. El alma es aquí intermedia entre los siguientes pares de conceptos correlativos:

alma	}	Dios - espíritu - arriba
		materia - carne - abajo

Como ya se consideró en el párrafo 2, la oposición “Dios - materia” es común en el lenguaje filosófico de la época y puede ser entendida en un sentido monista estoico o en un sentido dualista medioplatónico. La oposición “espíritu - carne” tenía antecedentes judíos y cristianos⁷⁶. Ella enfrentaba la fuerza creadora de Dios a la impotencia natural del hombre para mantener la vida. En Taciano tiene lugar una novedad, expresable en términos ya conocidos, pero que resultan del entrecruzamiento de dos esquemas preexistentes. El resultado es un sistema cuyos polos son el espíritu y la materia. Es verdad que ya los estoicos podían oponer estos términos, pero con otro sentido⁷⁷. También algunos cristianos y gnósticos conocían en aquellos años la pareja de términos contrapuestos, aunque en contextos más limitados y con interpretaciones diferentes⁷⁸. Taciano organiza su lenguaje conducido por la oposición estoica entre lo activo y lo pasivo, y la bíblica, entre lo actuante y lo actuado, ordenando los significados según una doble oposición que puede esquematizarse así:

PRIMERA OPOSICIÓN	SEGUNDA OPOSICIÓN	SUBSTANCIAS
{ activo: Dios (espíritu)	su pneuma y Logos	espíritu no material
{ pasivo: mundo (materia)	{ activo: espíritu pasivo: materia	espíritu material materia

⁷⁶ Cf. la literatura citada en notas 9 y 58.

⁷⁷ Véase el contexto monista de la oposición *pneuma - hyle* y la teoría de la total compenetración de ambos principios, en SVF, I 35, II 439 y 1027, entre otros.

⁷⁸ El gnosticismo, con su concepción teogónica cuyos extremos pueden designarse como pneumático e hílico, puede considerarse la ideología más cercana al sistema de Taciano. Cf. Orbe, *Est. Val.*, IV 37.

En este esquema ha desaparecido casi por completo la semántica platónica del *eidos* y la semántica aristotélica del *nous*, es decir, la oposición de lo sensible y de lo inteligible. El concepto de *nous* que en Filón todavía era el término central para definir tanto el sujeto divino como el humano, y que en Atenágoras y otros cristianos sirve todavía en ese siglo para señalar la naturaleza de Dios⁷⁹, deja aquí de tener vigencia. Taciano rechaza el término *nous* como característica última del concepto de hombre en 15, 1, y allí mismo se atribuye *nóesis* a los mismos animales, según un lenguaje no ajeno al Pórtico⁸⁰.

El lenguaje sobre Dios como lo eterno e inmutable deja su lugar a un esquema estoico semítico, donde lo divino es comprendido como lo activo-dinámico, o como lo supraformal e infinito. Esta decisión conceptual, como ya había sucedido de otra manera en los estoicos, mantiene aspectos del hilemorfismo para los entes cósmicos, pero la contraposición no será técnicamente "forma y materia" sino, nuevamente, "espíritu y materia", entendiendo "espíritu" como fuerza dinamizante, antes que como principio formal.

No queda lugar tampoco para seres creados puramente espirituales. La composición material es para todo lo producido, aplicando en otro contexto un principio de Aristóteles⁸¹, tanto como un presupuesto estoico. No habiendo para Taciano ni formas ni materias anteriores al principio de producción, y siendo ellas mismas el objeto primero de la producción de Dios (recuérdese 4, 2 y 5, 3), se comprende que todo lo cósmico, incluidas las inteligencias, almas y dáimones, sean entes compuestos. El "alma inmortal" de la tradición platónica, que habría de permanecer en otras ramas del cristianismo, no tiene aquí lugar, como tampoco tiene lugar el concepto aristotélico del "intelecto" cual componente humano participativo de lo universal por naturaleza. Tampoco tiene aquí lugar el acosmismo gnóstico por el cual el centro del hombre verdadero es una substancia "pneumática" que por naturaleza y autoconocimiento debe retornar al cielo original despojándose de las ataduras materiales. El hombre es para Taciano el compuesto *psyché-soma*, se encuentra por su libertad ante la opción de dirigirse hacia uno de los polos del ser (arriba-abajo), polaridades que se nombran con los mismos términos

⁷⁹ Sobre la importancia del concepto *idea*, véase Atenágoras, 10, 2-3, y la definición de Dios en 10, 2: *theós nous áidios on*. De Justino, recuérdese el concepto de *noein* en *Diálogo*, 4, 1-7.

⁸⁰ Hay otra mención banal de *nous* en Taciano, 1, 2.

⁸¹ *Metafísica*, 1032 b 20: "Todo lo que llega a ser sea por naturaleza sea por técnica tiene materia".

de la composición humana: espíritu-materia. La obra final de la creación consiste en la "resurrección" del individuo humano para un juicio final, donde se recompondrá la relación original armónica del *pneuma* divino, la *psyché* humana y su cuerpo material. Este juicio final tendrá lugar por una sola vez en el tiempo cósmico, desechándose expresamente la idea estoica, pitagórica u oriental de los ciclos cósmicos.

El lenguaje de Taciano muestra el nacimiento, hacia fines del siglo II, de un nuevo esquema semántico para tratar sobre los principios y las causas de los entes, cuya funcionalidad tiende a dar razón en sede filosófica, de diversas ideas originalmente ajenas a la especulación griega clásica, aunque preparadas indirectamente por el estoicismo. Entre estas ideas pueden mencionarse las principales:

- a. La idea judía de un Dios separado de todo lo cósmico, Dios que es el único principio y lo único no principiado.
- b. La idea cristiana de la "resurrección" de la carne, con la subsiguiente correlación teleológica de la historia cósmica y de la humana.
- c. La idea de la *creatio ex nihilo*, consecuencia de las dos anteriores, y expresada por primera vez en Taciano.

En conclusión, del sistema de significados resultante del texto de Taciano emerge un concepto del ente que ha introducido como suprema diferenciación substancial la de espíritu y materia, comprendidos como polarización de lo activo y lo pasivo, subordinando el hilemorfismo a una interpretación física del cosmos y no ya primariamente ontológica, y anulando la jurisdicción universal de la clásica oposición griega de lo inteligible y sensible. Desarrollando además el concepto de *voluntad* y *palabra* en el acto primordial del Demiurgo, como así mismo el concepto de auxiliada *libertad* del alma para definir el destino del hombre, se consolida la concepción dinamista del ser y aparece el concepto de un obrar puro, sin presupuestos materiales o formales.

En los últimos capítulos del texto de Taciano, del 36 al 41, se trata un tema que aparentemente nada tiene que ver con la doctrina sobre los entes. Allí se recoge, por primera vez entre cristianos, la apologética judeohelenista que presentaba la cronología de los antiguos actos proféticos y revelatorios en la historia judía como pruebas de su verdad; de la progresiva mani-

festación de Dios por su espíritu⁸². La cronología comienza a pertenecer a la teología y a la filosofía. Esta idea será desarrollada más en detalle por el sucesor Teófilo de Antioquía y más tarde, de una manera universal y sistemática por Eusebio de Cesarea y otros. Desde Taciano puede ya hablarse de una historia del espíritu. Al evitar la solución del eterno retorno y al unificar teleológicamente el pasado y el presente, Taciano exige un final a la historia, que es la historia de las relaciones entre espíritu y materia. En última instancia, es la historia del Espíritu, que siendo palabra y voluntad universal, impulsa dinámicamente hacia la armonía espiritual a las voluntades particulares emparentadas con la materia.

En este esquema se preanuncian las características esenciales de otros sistemas de pensamiento cristiano en los siglos siguientes, y que también desplegarán la semántica del *pneuma*: monarquía etiológica; deducción de la materia desde el espíritu y reconducción de la misma hacia el espíritu; recolección de la dispersión cósmica en una justicia o equilibrio final; sentido antropológico-teológico del cosmos; inclusión de todo el proceso anterior en el concepto de historia.

4. Consecuencias

Queda por fin extender los resultados obtenidos hacia algunas reflexiones sobre la historia de las ideas.

4.1. Consideraciones históricas

En el siglo II comienza la disputa del cristianismo con la cultura de la época en el plano filosófico. El judaísmo ya tenía antecedentes para esta disputa de más de cuatro siglos. La leyenda de que los griegos habían plagiado a Moisés, retomada por los cristianos, admitía que se daban doctrinas comunes aunque en contextos diferentes. La formación de una filosofía cristiana consistió en la asimilación tentativa y progresiva de *philosophoumena* griegos de muy diversas tendencias, que tuvieran la capacidad de expresar una parte o el todo del pensamiento naciente. La aparición del cristianismo en la escena produjo, sin embargo, decididas refutaciones por parte de otros filósofos. La

⁸² Taciano promete, en el cap. 40, escribir "Sobre los que han tratado cuestiones divinas", libro que no ha dejado rastros, en caso de haber sido escrito, y que según la mente del escritor habría de contener una interpretación del proceso de la manifestación de la verdad en escritores bárbaros y helenos.

principal repugnancia por parte de los platónicos se refería precisamente al nuevo concepto de materia, en cuanto no podían aceptar una materia producida y menos aún convocada a una resurrección.

El tema de la materia dividía también a los diversos grupos cristianos. Los gnósticos y los apologistas, ambos exégetas bíblicos y conocedores de las cuestiones filosóficas, se separaron desde temprano. Los separaban especialmente dos cuestiones: a. el lugar de la materia en la composición estructural del hombre; b. la tesis gnóstica de los dos dioses, uno de los cuales era trascendente respecto de la materia, y el otro, inferior, era el artífice de las cosas materiales. Taciano, que por su lenguaje ha sido considerado el apologista más cercano a los gnósticos, casi como uno de ellos, sostiene claramente tesis antignósticas precisamente en los dos puntos señalados. El hecho de que Taciano haya terminado sus días como hereje respecto de la Gran Iglesia, es decir, como iniciador de la secta de los "encratitas"⁸³, no debe torcer el método de lectura del único escrito completo que de él nos ha conservado la historia.

Entre eclesiásticos tampoco había unanimidad respecto de la materia. Taciano era discípulo de Justino y lo nombra con altísima consideración en 18,2 y 19,1, en donde estima que poco faltó para que fuera compañero del martirio con su maestro. Pero las diferencias son evidentes, dado el paso decisivo del discípulo hacia la tesis de la creación de la nada. Hay, por otra parte, temas platonizantes que Taciano calla con cuidado, y aquí tiene valor el argumento *ex silentio*. No aparece en el discípulo la tricotomía platónica encabezada por el "intelecto", ni la concepción de la sobrevida del alma después de la muerte, ni la especulación platónica de "tres principios" aplicada a la Trinidad como en *Apol.* I 60,6, ni se estima a Platón cual previo conocedor de la verdad cristiana⁸⁴.

Los apologistas rechazan como insapientes a los "filósofos", pero utilizando, para ello, tópicos filosóficos. En la exposición de la doctrina cristiana se valoran todas las coincidencias posibles. A veces se utiliza el platonismo contra el estoicismo, como el caso de Atenágoras⁸⁵, a veces el estoicismo contra el platonis-

⁸³ Véase el informe en Ruiz Bueno, o.c., p. 551-554.

⁸⁴ *Apol.*, II 13,2-3 Cf. *Apol.*, I 60 y II 10,6 y 12,1.

⁸⁵ Dice Atenágoras en *Legación*, 22: "Pero contra los estoicos cabe decir: Si tenéis por uno solo al Dios supremo, increado y eterno, y por compuestas las cosas en que se da el cambio en la materia, y afirmáis que el espíritu de Dios, que penetra la materia, cambia de nombre según las modificaciones de la misma, las formas de la materia se convertirán en cuerpo de Dios y al corromperse los elementos por la conflagración, por

mo, como es el caso de Taciano. En efecto, con el concepto estoico de *espíritu* cual principio dinamizante universal, deja de lado los derechos naturales del alma a la inmortalidad, da razón de la creación bíblica, del orden y gradación cósmicos, de la salvación antropológica y del sentido de la historia.

En el párrafo 3.3. se ha mencionado la reacción platónica de Hermógenes y Galeno, en directa polémica con las novedades de Taciano. Otra fuente antigua que ilustra esta reacción platónica es el *Alethés lógos* de Celso, escrito también hacia el 170, y conocido solamente por la refutación que Orígenes hace del tratado en el siglo siguiente⁸⁶. En este ataque frontal al cristianismo desde la filosofía griega se puntualizan precisamente los puntos de vista que dan relieve a las afirmaciones contrarias de Taciano. Entre las principales pueden mencionarse las siguientes:

- a. Reafirmación de la radical distinción entre inteligible y sensible en el cosmos y en el hombre, cf. IV 52; 60; VI 42; VII 45.
- b. No corresponde a Dios producir lo corruptible, Dios puede solamente producir lo incorruptible, cf. IV 60.
- c. Nada que sea material puede ser al mismo tiempo inmortal, cf. IV 61, y por tanto no hay elevación ontológica de ningún elemento cósmico. Es imposible la resurrección de algo, cf. VIII 49.
- d. el alma tiene abierta la posibilidad de la eternidad y de la divinidad por su carácter de principio intelectual, cf. VIII 49.

El fundamento de todos estos puntos está anunciado ya en el primero, reafirmación de la tesis central del platonismo, y que Celso expresa así: “(Distinguimos) esencia y devenir; lo inteligible y lo sensible. Con la esencia está la verdad, con el devenir está el error”⁸⁷. Taciano rechaza este camino hacia la verdad,

fuerza han de corromperse también los nombres junto con las formas, quedando sólo el espíritu de Dios. Ahora bien, ¿quién tendrá por dioses cuerpos corruptibles y cambiables según la materia?”. Nos encontramos con dos posiciones frente al estoicismo. Taciano incorpora su concepto de *pneuma* y trata de superarlo con el concepto de “espíritu más poderoso”, desde dentro del estoicismo. Atenágoras, por el contrario, utiliza presupuestos platónicos para excluir el monismo estoico, en virtud de atributos divinos como *agéneton*, *aidíon*; de Dios no se puede predicar cambio.

⁸⁶ *Contra Celsum*, ed. P. Koetschau (Leipzig, 1899).

⁸⁷ VII 45: *ousia kai génesis, noetón horatón. metá ousias men alétheia, metá de genéseos pláne.*

y para proponer su tesis cristiana echa manos de temas estoicos. El hombre entero, alma y cuerpo, dice Taciano, que pertenece por sí al devenir, es salvado del mismo por un *espíritu* superior, efusión de la *dynamis* creadora. Más aún, proyecta esta concepción a la ontología, pensando que todas las cosas, en su doble faz de actividad y pasividad, han sido producidas por esta *dynamis* original y universal. Pero otros cristianos, como los alejandrinos y San Agustín, retendrán en el esquema cristiano todos los elementos platónicos compatibles, especialmente la idea platónica de la superioridad esencial del alma respecto del cosmos. Con ellos, Celso dice estar dispuesto a dialogar, en VIII 49: “Con aquellos que esperan que el alma (*psyché*) o intelecto (*nous*) —llámese principio espiritual (*pneumatikón*) o espíritu inteligente (*pneuma noerón*), santo y bienaventurado, o alma viviente, o retoño supra-celeste e incorruptible de la divina e incorpórea naturaleza o como quieras llamarle— con ellos, digo, que han de poseer eternamente ese principio con Dios, con ellos sí quiero dialogar”. Celso aceptaba la sinonimia de los términos (*psyché* - *nous* - *pneuma*) con tal de que se supusiera una intelección platónica. Pero la historia de las ideas no acepta esta suposición, y por el contrario muestra diversas concepciones del “alma” que de ninguna manera pueden reducirse a una sinonimia generalizada de términos. La dificultad está encerrada en las entrañas mismas de los procesos culturales de la época de Taciano, y se extiende a la comprensión de la cosmología y la ontología. Al concentrar las diferencias en el término *nous*, como quería Celso, o al concentrarlas en el término *pneuma*, como hará la historia posterior de la filosofía cristiana, no se ha resuelto la contraposición semántica de ambos términos ni la contraposición de los sistemas en que nacieron. Tampoco se aclara el panorama en algunas investigaciones contemporáneas que tendrían que hacerlo por su mismo planteo argumental. Como caso ejemplar de esta última afirmación puede mencionarse la importante investigación sobre la historia del platonismo de H. Krämer⁸⁸, en donde la expresión del título “metafísica del espíritu” prometería dilucidar la cuestión. Por metafísica del espíritu se refiere a la filosofía del *nous*, como desarrollo del platonismo según el juego de sus corrientes internas y originales. En una de ellas el *nous* es lo primero, así Jenócrates y Aristóteles; en la otra, en cambio, el *nous* es lo segundo después del principio único e inexpresable, así Speusipo y Plotino. Estas cuestiones se proyectan hacia toda la filosofía occidental, según Krämer, y se hacen presentes todavía en nuestro

⁸⁸ *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (Amsterdam, 1964).

siglo⁸⁹, pasando por el lugar decisivo que tuvo el concepto de “espíritu” en la filosofía alemana de todo el siglo XVIII y el siguiente. El desarrollo de Krämer deja abierto un serio interrogante a la luz del presente estudio, en cuanto no se enfrenta en ningún momento la cuestión del término “Geist”, objeto central del libro, cuya ambivalencia es arrastrada hasta hoy por el idioma filosófico alemán. Por el contrario, la traducción de *nous* por Geist es un problema apenas mencionado en notas, como tangencial temática filológica⁹⁰. Por otra parte, al estudiar los períodos donde el *pneuma* ingresa como cuña sistemática en la comprensión del ser y del hombre, el autor alarga su estudio como si todavía se tratase del desarrollo de las diversas concepciones del *nous* platónico⁹¹.

La dificultad se presenta frecuentemente también en el área francesa, donde Descartes ha impuesto la fuerza del término “esprit”. Así por ejemplo los volúmenes de M. Philippe, que desarrollan una reflexión sobre la “filosofía primera” perdida y reencontrada por los sucesivos sistemas filosóficos hasta el presente, antepone a su discurso la distinción de los posibles tipos de metafísica: “celle de l'être et celle de l'esprit”⁹². En esta última palabra están encerrados dos “espíritus” de la historia de la filosofía, que difícilmente puedan caber bajo el mismo manto lingüístico, el *nous* de Anaxágoras y el espíritu, que según el relato del libro del Génesis, se movía sobre las aguas y era donado al rostro del hombre.

4.2. Consideraciones histórico-sistemáticas

La tradición platónica había asentado hacia el siglo de Taciano un dualismo de principios irreductibles, que tenía de un lado la *materia* y del otro la *idea*, llámese forma, bien, fin, logos.

⁸⁹ En p. 19 anuncia el concepto de continuidad de la problemática del *nous* del platonismo sobre la filosofía idealista moderna, y hasta nuestros días, mencionando el libro de N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins* (Berlín, 1933). La problemática propia de la tradición del *pneuma* diferenciada de la del *nous* está ausente incluso del tratamiento en p. 434, donde dice “Die Geistmetaphysik des Platonismus, die von der Akademie des 4. Jahrhunderts ihren Ausgang nimmt, wirkt über die mittelalterliche (Geist-Theologie) und moderne bis in unsere Jahrhundert fort”.

⁹⁰ Krämer, o. c., p. 17, n. 9 y p. 440, n. 234.

⁹¹ Véase el tratamiento de Filón y otros alejandrinos en p. 264 a 292 y sobre el gnosticismo y los primeros cristianos, de p. 223 a 264. En ésta última cita a Taciano solamente en lo referente al Logos.

⁹² M.-D. Philippe, *L'Être, recherche d'une philosophie première I* (Paris, 1972), 29: “Il semble en effet, chez Parménide et Anaxagore, on trouve déjà, comme en germe, les deux grandes conceptions possibles de la métaphysique: celle de l'être et celle de l'esprit”.

Un principio medio que unía ambas orillas era el del *demiurgo*, llámese intelecto, dios, alma universal o naturaleza⁹³. A este dualismo de principios ontológicos se había unido progresivamente una visión religioso-cosmológica que interpretaba cada vez con más fuerza los extremos de la oposición, en el sentido de bien y mal⁹⁴. Del dualismo de principios se separan tres principales caminos de superación, desde tres monismos diferentes, que pueden expresarse esquemáticamente⁹⁵:

A. Estoicismo. Solución del dualismo desde la materia.

B. Neoplatonismo. Solución del dualismo desde la forma.

C. Cristianismo. Solución del dualismo desde el demiurgo.

Cada uno de estos monismos no ignora los puntos de vista de los otros, ni el punto de vista del dualismo platónico, sino que los asimila como segunda instancia dentro de la esfera propia del principio superior. Veamos.

A. El estoicismo concibe todo existente como somático, y dentro de lo somático distingue un principio activo que denomina logos, pneuma, dios, y un principio inerte y sin cualidad que llama materia. El espíritu y la materia son dos realidades compenetradas que no pueden darse en estado de separación, en cuanto todo existente somático es una conjunción de actividad e inercia. El alma es somática y se compone de partes de naturaleza sutilísima y de gran energía, con un centro conductor, y su destino puede, según algunos estoicos, sobrepasar la muerte corporal, pero no las leyes internas y universales de los ritmos ‘cósmicos’.

B. El neoplatonismo y los pensadores pitagóricos que lo preceden, deducen la materia sensible de una secuencia de exteriorizaciones de una primera esencia. No hay creación al modo cris-

⁹³ Así Hermias, apologista cristiano de una generación anterior, en *Escarnio*, 11, había caracterizado a Platón “para quien los principios del universo son Dios, la materia y el paradigma”. También en ese mismo siglo enseña algo semejante Albino, *Didask.*, IX 1: “A más del principio de la materia (Platón) toma otros principios, uno el de los paradigmas, es decir, las ideas, y otro, el de Dios, padre y causa de todas las cosas”. Cf. H. Dörrie, *Präpositionen und Metaphysik*, Museum Helveticum, 26 (1969), 217-228.

⁹⁴ Algunos piensan que este dualismo ético-ontológico se origina en la doctrina de la Academia, según P. Hager, *Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik* (Bern-Stuttgart, 1963).

⁹⁵ En el esquema siguiente los puntos A y B se inspiran en la síntesis del *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 5 (1980) 877, incluyendo de mi parte el punto C.

tiano ni demiurgia al modo del *Timeo* platónico, sino que hay progresión esencial desde la unidad pura hacia la unidad derivada, que es el *nous* o hipóstasis del mundo inteligible. En este esquema, “espíritu” no es la oposición substancial de materia, sino que nace y procede conjuntamente con la dualidad-materia. El término *pneuma* no pertenece a la terminología del primer principio, tampoco el término *nous*. Pero mientras éste constituye el segundo principio, aquél está relacionado con el tercer nivel, el del alma. La función del *pneuma* es acompañar al alma en su relación con lo superior a ella y lo inferior a ella.

C. El cristianismo, en su polémica con los filósofos, buscó diversos caminos para establecer un monismo que no contradijera el monoteísmo religioso, llamado *monarchía* por Filón, destacando la connotación filosófica de *arché*. La primera expresión global y terminada de este monarquismo la encontramos en Taciano, donde Dios es el productor de las formas y de la materia. Para lograr esta solución, el sirio parte de los presupuestos de su maestro Justino, pero desarrollando originalmente el concepto de *pneuma*, dándole un valor organizador en base a la articulación de varios niveles de su significado. Este nuevo concepto de *pneuma* está emparentado por diversas razones con los estoicos y con los gnósticos. Con los estoicos, en cuanto el *pneuma* es un principio inmanente que funda la unidad y diversidad de lo existente. Con los gnósticos, en cuanto el término expresa la progresiva expansión de lo divino trascendente hacia lo cósmico y el retorno de lo humano hacia su origen celeste.

Diferenciándose de estos dos sistemas que utiliza, Taciano ofrece al historiador de las ideas el más claro ejemplo de un sistema enraizado en la oposición semántica de espíritu y materia, donde los elementos platónicos están ausentes o reducidos a consonancias subsidiarias. Dejando de considerar por ahora el esquema de Tertuliano y otros que sostienen en el campo cristiano el monismo materialista estoico, la historia subsiguiente y principal del cristianismo ha mantenido un pensamiento en cuya cúspide se puede colocar la oposición de espíritu y materia. Pero la mayoría de los escritores han mantenido importantes perspectivas platónicas, que estaban ausentes en Taciano, hasta imponerlas en las ramas principales de la tradición cristiana. Principalmente Agustín desarrolla en profundidad dos de estas cruciales perspectivas: la espiritualidad del alma entendida como inmaterialidad⁹⁶, y la creación por parte de Dios de un mundo

⁹⁶ *De Genes. ad litt.*, VII 25: nunc tamen de anima nihil confirmo nisi quia ex Deo sic est ut non sit substantia Dei et sit incorporea id est non sit corpus sed spiritus.

inteligible motor de las perfecciones sensibles⁹⁷. Al haber mantenido la correlación platónica entre inmaterialidad e inteligibilidad, este esquema cristiano del espíritu absorbe en un solo concepto la definición de Dios como causa eficiente y como intelecto; como voluntad creadora y como idea. Se coordinan así en el monismo del demiurgo las tradiciones del *pneuma-dios* de los estoicos y del *nous* aristotélico y platónico, para expresar la concepción judeocristiana de un Dios que es al mismo tiempo trascendente y creador por voluntad y palabra.

Esta última es la síntesis sobre “espíritu” que ha prevalecido en el cristianismo medieval y que ha sido heredada por algunas corrientes modernas, cuando se afirma un dualismo de substancias, espíritu y materia, sometidas a un monismo causal, el Espíritu creador. El concepto de *pneuma* en este largo contexto histórico tiene una congénita complejidad semántica, la de actividad y la de inmaterialidad inteligible. Esta complejidad ha permitido, a lo largo de los siglos, que surjan sistemas divergentes entroncados en los mismos términos de espíritu y materia. Por la polisemia de “spiritus” y derivados, estos sistemas manifiestan las siguientes tensiones: una tensión, es la de acentuar la idealidad, separación, eternidad del espíritu. Otra es la de acentuar su realidad, su historicidad, su inmanencia cósmica y antropológica, su vitalidad. Una tercera, consiste en el esfuerzo de coordinar las dos formas anteriores en un único sistema dialéctico.

Frente a tal polisemia cabe comprender la intención purificante de filósofos contemporáneos, como por ejemplo H. Wein⁹⁸, que quieren desterrar el ambiguo término “espíritu” de la filosofía. Pero independientemente del éxito que se tenga en este desideratum, una cosa no es posible, desterrarlo de la *historia* de la filosofía. Por el contrario, determinar el alcance múltiple de sus potencialidades semánticas en la formación de innumerables contextos filosóficos del pasado cultural, parece una tarea ineludible.

⁹⁷ *Ibidem*, VI 5, 8: secundum potentiam per Verbum Dei tamquam seminaliter mundo inditam. Sobre la preeminencia de una norma eterna de verdad, véase, entre muchos otros textos, *De Trinitate*, 9, 6, 9.

⁹⁸ H. Wein, *Philosophie als Erfahrungswissenschaft* (Den Haag, 1965), p. 89.