

Gerald Cresta

UCA, CONICET, CEF-ANCBA

Buenos Aires - Argentina

gerald.cresta@gmail.com

La posición de Tertuliano en el debate sobre las facultades del alma

Recibido: 6/3/24 - Aceptado: 31/3/24

Resumen: En su *Tratado sobre el alma (De anima)*, Tertuliano aborda la cuestión de las facultades del alma, haciendo hincapié en la caracterización del alma racional. Frente a la posición platónica, adopta una perspectiva filosófico-teológica que será clave en los desarrollos posteriores del tema y llegará a formar parte de la doctrina acerca del alma en los autores de la escolástica latina. Entre sus argumentos, introduce el de la fidelidad de los sentidos, impugnada por Platón y reivindicada por la figura histórica de Cristo. Esta posición doctrinal lo lleva a definir el alma como producida a partir de una fuente y de sustancia simple; de este modo crítica, entre otros matices, el dualismo con su valoración excesiva del intelecto frente a los sentidos, y la inconsistencia platónica que consideraba al alma como auto-subsistente y a la vez capaz de olvidar su estado precedente. El presente trabajo indaga los modelos argumentativos de Tertuliano frente a la filosofía griega y postula la hipótesis de un pensamiento existencial como contrapartida del formalismo filosófico.

Palabras clave: Tertuliano - alma - platonismo - modelos argumentativos.

Tertullian's stance in the debate on the faculties of the soul.

Abstract: In his *Treatise on the Soul (De anima)*, Tertullian addresses the question of the faculties of the soul, emphasizing the characterization of the rational soul. In contrast to the Platonic position, he adopts a philosophical-theological perspective that will be crucial in later developments of the subject and will become part of the doctrine regarding the soul in the authors of Latin scholasticism. Among his arguments, he introduces the fidelity of the senses, challenged by Plato and vindicated by the historical figure of Christ. This doctrinal position leads him to define the soul as produced from a source and of simple substance; thus, he criticizes, among other nuances, the dualism with its excessive valuation of the intellect over the senses, and the Platonic inconsistency that considered the soul as self-subsistent and at the same time capable of forgetting its previous state. The present work explores Tertullian's argumentative models against Greek philosophy and posits the hypothesis of an existential thought as a counterpart to philosophical formalism.

Keywords: Tertullian - soul - platonism - argumentative models.

1. Introducción

La reflexión filosófico-teológica de los primeros siglos cristianos cuenta a Tertuliano entre las filas de los pensadores apologeticos. Su perspectiva doctrinal abarca numerosos temas teológicos, éticos y filosóficos, y la historia de las ideas lo destaca como un importante precursor en el desarrollo del cristianismo primitivo. Abogado de formación, se convirtió alrededor del año 197 y en sus escritos se asiste a una amplia gama de conceptos teológicos que siguen siendo utilizados en la actualidad: acuña por primera vez la fórmula trinitaria y la unicidad de persona en Cristo junto a su doble naturaleza. Es

considerado además uno de los primeros pensadores en intentar articular una teología cristiana sistemática.

Entre las obras más destacadas de Tertuliano se encuentran la *Apología*, en la que defiende la fe cristiana frente a sus críticos y argumenta en favor de la tolerancia religiosa; el *De Spectaculis*, en el que condena la participación de los cristianos en los juegos y espectáculos paganos; y el *De Carne Christi*, en donde reflexiona sobre la encarnación de Cristo y la naturaleza de su humanidad. Aunque realizó importantes contribuciones al pensamiento cristiano, también se le considera un autor controvertido; en algunos de sus escritos adopta una postura rigurosa y legalista, defendiendo una moralidad estricta y condenando ciertas prácticas y creencias consideradas heréticas. Pero sobre todo, porque en su vida posterior se unió a un grupo cristiano más rígido conocido como los montanistas, que promulgaban una vida cristiana con marcado acento en el ascetismo.

Con todo, y más allá de sus diferencias con la Iglesia de su época, el legado de Tertuliano fue significativo a través del decurso de los siglos y sus escritos han sido estudiados y citados con asiduidad. Sus contribuciones a la formulación de conceptos teológicos y su defensa de la fe cristiana en un entorno hostil le han valido un lugar destacado en la historia de la Iglesia primitiva y en el desarrollo del pensamiento occidental cristiano. Es el primer gran teólogo que escribe en latín y a pesar de oponerse al conjunto de la cultura pagana, recupera elementos del pensamiento griego que le servirán de base para su propia interpretación de los temas y argumentos comunes al naciente mundo cristiano.

2. El tratado *De anima*

El tratado *De Anima*, también conocido como *Sobre el alma* o *Sobre la psicología*, es un conjunto asistemático de reflexiones sobre la naturaleza del alma humana y su relación con Dios. Compuesto en el período de madurez de Tertuliano, entre los años 209-212, es el primer tratado de psicología escrito por un cristiano y sigue los planteos del *Fedón* de Platón y del *De anima* de Aristóteles. Son abordados temas como la inmortalidad del alma, su origen divino, su relación con el cuerpo, entre otros, y la argumentación está orientada a mostrar que el alma es una creación de Dios y posee una naturaleza espiritual e inmortal.

También sostiene que el alma es una parte esencial de la identidad humana y que la separación del cuerpo después de la muerte no significa su aniquilación, sino su continuidad en una existencia eterna. Se ubica así cronológicamente en el marco de la tradición apologista de Justino e Ireneo; como ellos, el autor concibe de manera positiva al *cuerpo*, más específicamente a la *carne*, a modo de elemento constitutivo en la definición del hombre.

El texto, una continuación del *De censu animae*, presenta en su desarrollo la discusión acerca del vínculo entre el alma y el cuerpo, argumentando que el cuerpo es el recipiente temporal del alma durante la vida terrenal. Además, plantea que el alma tiene la capacidad de ejercer

la voluntad y tomar decisiones libres, lo que implica la responsabilidad moral del individuo.¹

También aborda cuestiones relacionadas con el vínculo entre creación y providencia divina, señalando que el alma humana es única y especial, creada directamente por Dios y dotada de una chispa divina, y afirmando que Dios tiene un cuidado constante sobre ella, guiándola y protegiéndola en su camino hacia la salvación. Así, el conjunto refleja la preocupación de Tertuliano por temas como la naturaleza del alma, su destino después de la muerte y su relación con la fuente originaria trascendente. Es en este sentido que Giacomone considera la obra como una de las más relevantes en cuanto al material filosófico transmitido en relación con las doctrinas antropológicas de la antigüedad tardía.²

El debate sobre la naturaleza, funciones y fin del alma en el contexto filosófico de la época, está indicado justamente en la referencia a la tradición de pensamiento greco-latino:

No ignoro lo enormemente densa que es la maraña de este tema entre los filósofos, en proporción también al número de los autores mismos, cuántas las diferencias de ideas, cuántas las escuelas de opiniones, cuántas las

¹ La semejanza con el comienzo del *De anima* aristotélico es notoria, así como la distribución de los temas, en los que puede confirmarse la pauta común a los tratados de psicología de la época imperial. Cf. J. Festugière, “La composition et l’esprit du *De anima* de Tertulien”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 33 (1949), 133 ss.

² Cf. M. Giacomone, “*Corpus, caro y anima*, en la concepción del hombre de Tertuliano”, *Studium. Filosofía y Teología* 29 (2012), 101-116.

derivaciones de las cuestiones, cuántas las consecuencias de las explicaciones.³

Estas diferencias, junto con el montañismo de Tertuliano, lo llevan a plantear la necesidad de un abordaje que continúe el tratamiento sobre el origen del alma plasmado en su discusión contra el hereje Hermógenes y vertidas en el *De censu animae*, de composición anterior.⁴

Por eso, entre las argumentaciones de peso que son desarrolladas a lo largo del texto, ocupan más de un capítulo las dirigidas en tono crítico y combativo a la concepción platónica del alma. En primer lugar, el tema de la inmortalidad es la punta de lanza para contrarrestar la perspectiva innatista. Si para Platón el alma proviene de regiones divinas en las cuales ha contemplado las Ideas para luego olvidarlas en su encarnación en este mundo, es contradictorio pensar en una divinización tal que coloca al alma como perfecta al tiempo que le condiciona su recuerdo y la convierte con ello en una sustancia imperfecta.⁵ Es

³ *De anima*, II, 6. Texto latino establecido por J.H. Waszink en la edición del *Corpus Christianorum Latinorum (CCL)*, Brepols, Turnholt (1954), tomo II, 779-869: “Nec ignoro, quanta sit silva materiae istius apud philosophos pro numero etiam ipsorum commentatorum, quot varietates sententiarum, quot palaestrae opinionum, quot propagines quaestionum, quot implicationes expeditionum”.

⁴ Así lo manifiesta en el comienzo mismo del texto, presentando el tratado como una discusión contra los herejes y a la vez con el trasfondo filosófico de tales doctrinas. Cf. *De anima*, I, 1: “De solo censu animae congressus Hermogeni, quatenus et istum ex materiae potius suggestu quam ex Dei flatu constitisse praesumpsit, nunc ad reliquas conuersus quaestiones plurimum uidebor cum philosophis dimicaturus”.

⁵ *De anima*, XXIV, 3: “Nec hoc jam in dubium deducetur, an tam divina anima memoriam potuerit amittere; sed an quam amiserit, recuperare denuo possit. Quae enim non debuut oblivisci, si oblaata sit, nescio an valcat recordari. Ita utrumque meae animae, non platone congruet”.

preciso, por tanto, considerar nuevamente con atención el espectro de las facultades inherentes a su naturaleza.

3. El alma y sus facultades

El rechazo de Tertuliano hacia los filósofos paganos, claramente expresado en varios fragmentos de sus textos, contrasta aquí con sus reflexiones sobre las facultades del alma con una base marcadamente filosófica que no es ajena a los planteos del pensamiento griego. En *De praescriptione*, por ejemplo, menciona a Platón, Aristóteles, Epicuro y el Estoicismo con displicencia.⁶

La misma definición del alma contiene aspectos que permiten reconocer una reconstrucción cristiana a partir de elementos platónicos, comenzando por su etimología, que

⁶ *De Praescriptione haereticorum*, VII: “Ipsae denique haereses a philosophia subornantur. Inde ab omnes et formae nescio quae infinitae et trinitas hominis apud Valentinum: Platonicus fuerat. Inde Marcionis deus, melior de tranquillitate: a Stoicis venerat. Et ut anima interire dicatur: Epicurus observatur; et ut carnis restitutio negetur, de una omnium philosophorum schola sumitur [...] Miserum Aristotelen! qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in coniecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsam, omnia retractantem ne quid omnino tractaverit. [...] Fuit Athenam et istam sapientiam humanam affectatricem et interpolatricem veritatis de congressibus noverat, ipsam quoque in suas haereses multipartitam varietate sectarum invicem repugnantium. Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Solomonis est qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post evangelium. Cum credits, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse quod ultra credere debeamus”.

es asimismo recogida de la tradición filosófica. La definición dada en *De anima*, XXII es la siguiente:

Definimos el alma como nacida del soplo de Dios, inmortal, corporal, que se puede representar, simple por su sustancia, de suyo sapiente, que obra en diversas maneras, de voluntad libre, sometida a un origen, mudable según los temperamentos, racional, soberana, adivina, procedente de un único origen.⁷

Si comparamos los términos de esta definición con la definición platónica que Tertuliano transcribe más adelante en el mismo texto, aparecen semejanzas y divergencias.⁸ Como ha observado Leal, hay elementos que fueron tomados de diferentes textos, y no son todos platónicos.⁹

Si bien el alma tiene entonces facultades o funciones diversas, y aunque sus consideraciones pueden verse

⁷ *De anima*, XXII, 2: “Definimus animam Dei flatu natam, inmotalem, corporalem, efficiatam, substantia simplisme, liberam arbitrii, accidenti obnoxiam, per ingenia mutabile, rationalem, dominatricem, adivinatricem, ex una redundantem”.

⁸ *De anima*, XXIV, 1: “Innatam eam facit, quod et solum armare potuissem ad testimonium plenae diuinitatis; adicit immortalem, incorruptibilem, incorporalem, quia hoc et Deum credidit, inuisibilem, ineffigibilem, uniformem, principalem, rationalem, intellectualem”.

⁹ Los dos primeros (*innata*, *immortalis*) están en el *Fedro*, 246a. La tercera propiedad (*incorruptibilis*) no es de Platón pero aparecerá posteriormente en Plotino, *Enneades*, III, 6, 1. Los dos siguientes elementos (*incorporalis*, *inuisibilis*) aparecen en el *Fedón*, 79b. En cuanto a los demás aspectos (*ineffigibilis*, *uniformis*, *principalis*, *rationalis*, *intellectualis*) no son propiamente platónicos aunque así lo presenta Tertuliano. La incorporación de Platón es por tanto tomada como base conceptual para una reconstrucción cuya finalidad es de índole apologética. Cf. Jerónimo Leal, Las dos almas de la teología del siglo III: Teruliano, *De anima* - Orígenes, *De principiis*, en: *Teología y Vida*, vol. 55, nro. 1, Santiago de Chile (2014), 10-11.

modificadas de acuerdo a los diferentes escritos de Tertuliano, algunas de las facultades han sido aceptadas comúnmente como fijas: la *racionalidad*, que permite al ser humano tener conocimiento, discernimiento y capacidad de juicio; la *voluntad*, para elegir y tomar decisiones, decidir entre el bien y el mal, y ejercer el libre albedrío; la *sensibilidad* como capacidad de experimentar emociones y sensaciones. A través de los sentidos, el alma es capaz de percibir el mundo y responder emocionalmente a él; la *memoria*, para retener y recordar experiencias pasadas, conocimientos y eventos.

Pueden constatarse así las semejanzas con los filósofos anteriores, que lo llevan a reconocer ciertos puntos en común; sin embargo, su admiración hacia la filosofía platónica no impide la expresión de críticas y reservas como la idolatría de la razón, que lleva a una excesiva confianza en ella y la eleva a fuente suprema de conocimiento, descuidando la revelación divina; el dualismo entre alma y cuerpo, que postulaba una separación radical. Para Tertuliano, la enseñanza de Platón sobre la superioridad del alma y su liberación del cuerpo se alejaba de la visión cristiana de la importancia y la redención del cuerpo humano; la falta de conocimiento de Dios, que impide a la filosofía alcanzar una comprensión adecuada del Dios trascendente y revelado en el cristianismo. Estas falencias conducen a un pensamiento especulativo y alejado de la fe, por lo que criticó asimismo la tendencia de Platón a la especulación filosófica abstracta, por considerarla alejada de la fe y la experiencia concreta de la revelación divina. Sostenía que la filosofía de Platón no abordaba adecuadamente la realidad de la encarnación y la salvación en Cristo.

Con todo y a pesar de estas críticas, como hemos señalado, Tertuliano también encontraba puntos de acuerdo

y utilizaba elementos de la filosofía griega en su pensamiento. Sin embargo, estas críticas reflejan su enfoque en la supremacía de la revelación divina y su postura apologética ante las influencias filosóficas que, en su opinión, podrían desviar a los cristianos de la fe verdadera.

Interesa destacar en el conjunto a la sensibilidad, por la importancia que adjudica Tertuliano al sufrimiento sensible de Cristo y a nuestra semejanza con su cuerpo/carne.

3. a. La facultad sensible

Tertuliano presenta una visión particular sobre la facultad sensible del alma. Si bien reconoce su existencia, también la consideraba en la humanidad creada como una fuente de debilidad y tentación. Estrechamente relacionada con los deseos carnales y los placeres mundanos, la sensualidad y la búsqueda de gratificaciones sensoriales podían alejar al alma de Dios y conducirla hacia el error. Por eso, resaltó la importancia de ejercer un control y una disciplina rigurosos sobre los impulsos sensibles del alma. Pero también reconoció el valor de los sentidos como indispensables para experimentar y comprender el mundo creado. No negaba la existencia de la sensibilidad ni rechazaba totalmente el disfrute de los placeres naturales, pero enfatizaba la necesidad de ejercer una moderación adecuada para evitar que los deseos sensuales dominaran al individuo. La facultad sensible del alma es considerada por tanto como una fuente de tentación y debilidad, pero también es reconocido su papel en la percepción del mundo.

En este contexto, la llamada *fidelidad de los sentidos* se refiere a la confiabilidad y veracidad de la información proporcionada por los sentidos. Reconoce que los seres humanos reciben gran parte de su conocimiento y experiencia a través de los sentidos, facultades que permiten percibir y comprender el mundo circundante.¹⁰

El propósito de Tertuliano parece estar centrado, como sostiene Moreira Alaniz,¹¹ en refutar la inhabilitación de los sentidos como medio de conocimiento de la realidad. Reconoce el valor que tienen los sentidos y las percepciones que surgen de ellos, y los asemeja en importancia al intelecto y a los pensamientos generados, en cuanto ambos son instrumentos de acceso cognitivo a la realidad:

Su credibilidad la rechazan con bastante severidad los académicos; también, según algunos, Heráclito, Diocles y Empédocles; ciertamente Platón en el *Timeo*, al afirmar que el sistema sensorial es irracional y está ligado a la opinión.¹²

¹⁰ Sin embargo, también advertía sobre la posibilidad de que los sentidos fueran engañados o que pudieran llevar a conclusiones erróneas. Los sentidos no eran infalibles y podían ser influenciados por ilusiones, falsedades o percepciones distorsionadas. Aunque son una fuente importante de conocimiento, no debían considerarse como la única forma de conocer la realidad. Por eso instaba a sus seguidores a ejercer un discernimiento crítico y a no depender únicamente de los sentidos en la búsqueda de la verdad. Los sentidos podían proporcionar información valiosa, pero ésta debía ser sometida a la evaluación racional y a la luz de la revelación divina. No individualmente, sino en un conjunto todo uno de conocimiento.

¹¹ Cf. N. Moreira Alaniz, *Corporales animae* substantiam: la corporeidad y simplicidad del alma en el pensamiento de Tertuliano, en: *Filosofía UIS*, Vol. 12, Nro. 1, 2013, pp. 43 - 65.

¹² *De anima*, XVII, 2: “Horum fidem Academici durius dammant, secundum quosdam et Heraclitus et Diocles et Empedocles, certe Plato

Paralelamente, la duda y conflicto están puestos en los artilugios retóricos y dialécticos de la filosofía, pero no en la capacidad natural del alma para conocer la verdad.

Este planteo gnoseológico trae como consecuencia una doctrina en la que las percepciones no son fuente del error; toda percepción es realizada a través de los órganos del sentido de acuerdo a la capacidad natural propia de la facultad correspondiente. Por ello la realidad, en principio, aparece al alma en consonancia con esa percepción primera. Y también, de acuerdo a las corrientes epicúreas y estoicas, el equívoco se encuentra fundamentalmente en nuestras opiniones y juicios sobre los objetos de la percepción. Aquí Tertuliano incorpora este aspecto pero a su vez criticando al epicureísmo haber separado el sentido propiamente dicho, del alma que naturalmente es la que opina, mientras que el sentido, al ser pasivo, no puede opinar por sí mismo:

Los estoicos, con más moderación, no cargan de falsedad todos los sentidos ni siempre. Los epicúreos, más coherentemente, defienden una verdad igual y constante para todos los sentidos, pero por otro procedimiento: afirman, en efecto, que no es el sentido el que engaña, sino la opinión; ya que el sentido es pasivo, no opina, mientras que el alma opina. Han separado la opinión del sentido, y el sentido, del alma.¹³

in *Timaeo* irrationalem pronuntians sensualitatem et opinioni coimplicitam”.

¹³ *De anima*, XVII, 4: “Moderantius Stoici non omnem sensum, nec semper, de mendacio onerant. Epicurei constantius parem omnibus atque perpetuam defendunt veritatem, sed alia via: non enim sensum mentiri, sed opinionem; sensum enim pati, non opinari, anima enim opinari. Absciderunt et opiniones a sensu et sensum ab anima”.

Sobre esta base, en gran medida heredada, Tertuliano avanza con su propia reflexión hasta sostener que las opiniones no son origen del error, ya que proceden necesariamente de las percepciones. Si esto es así, prosigue, en última instancia tampoco la percepción es origen del error porque depende de las causas externas; por tanto, el error estará en las cosas (causas externas). Y más aún, sostiene que en las causas externas tampoco está la fuente del error, puesto que no puede ser falso lo que por voluntad de Dios es necesario que acontezca de determinada manera.

En todo caso, un fragmento del *Testimonio del alma* lleva a considerar una última instancia de la verdad que se encuentra en la percepción natural del alma: como su conocimiento coincide con su fe, los datos que naturalmente toma como suyos en una percepción determinada, serán asimismo parte del contenido propio de su vida en el ámbito de la fe cristiana. En cuanto a la diferencia entre sentir y pensar, no la hay, ya que también ambos son coincidentes en cuanto a su valor propio con la vivencia de la fe. El error estaría en las distinciones que realizan los filósofos, es decir, en una categorización de las funciones del conocimiento que concluye en validar unas e invalidar otras:

Llamo nuevo testimonio a uno que es más conocido que toda la literatura, menos discutido que toda la doctrina, más público que todas las publicaciones, mayor que toda humanidad, me refiero a todo lo que es el hombre [...] Me dirijo a ti [alma] sencilla, grosera, inculta y sin instrucción, tal como eres, sin nada más.¹⁴

¹⁴ *De testimonio animae*, I (PG, I, p. 683): “Novum testimonium advoco, imo omni litteratura notices, omni doctrina agitatius, omni

Nos encontramos frente a una distinción de funciones o potencias del alma. Así, por ejemplo, el alma siente las realidades corpóreas y discierne las incorpóreas, siendo siempre una distinción que no significa categorizar valorativamente cada función en el ámbito de su desempeño cognitivo, sino al contrario, considerarlas a todas en una unidad que es el alma misma desde su nacimiento, concebida como una naturaleza simple.¹⁵

3. b. La contraposición *intellectus/sensus*

Esta naturaleza simple del alma desde su origen asimila el mundo externo a ella por medio de sus facultades, que tertuliano reconoce como sentidos e intelecto, con sus correspondientes realidades, corporales y espirituales. La crítica al platonismo -muy probablemente influido aquí por Ireneo- radica en la excesiva separación entre una y otra de las facultades, no tanto en cuanto a su objeto particular, es decir, los ámbitos visible e invisible, sino en cuanto a su valor y función dentro del alma a la cual sirven, con lo cual quedaría fijada una suerte de estratificación jerárquica que privilegia al intelecto por sobre los sentidos:

editione vulgatius, toto homine magus, id est totum quod est hominis [...] Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, qualem habent qui te solam habent [...].”

¹⁵ Cf. J. Alexandre, *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris 2001, 442 ss. El autor muestra en la tercera parte del texto (“une mystique: la chair et l'âme dans l'Esprit”) la mutua solidaridad del alma y la carne, siendo total y perfectamente distintas. La distinción aparece por ejemplo en la capacidad que posee el alma de conocer con independencia de los sentidos: es el “conocer natural” del alma, que le permite aprehender lo divino.

Vemos, pues, que, frente a los sentidos corporales, se presenta como mucho más idóneo otro equipamiento, a saber, las fuerzas del alma, que operan la comprensión de aquella verdad cuyos contenidos no están ni ante los sentidos corporales ni bajo ellos, sino lejos del conocimiento común, en un mundo misterioso, en unas regiones superiores y en Dios mismo. En efecto, sostiene Platón que existen ciertas sustancias invisibles, incorpóreas, supercósmicas, divinas y eternas, que llama ideas, o sea, formas, modelos y causas de estas sustancias naturales, manifiestas y puestas bajo los sentidos corporales; y que aquellas son, sin duda, realidades, mientras que estas son imágenes de aquellas.¹⁶

La posición del Cartaginés en esta distinción es claramente a favor de los sentidos, siendo una muestra que limita en cierto modo el tan mentado platonismo de los padres de la Iglesia en el periodo tardo-romano. En el caso particular de Tertuliano, la crítica alcanza además a la clara huella del pensamiento platónico en los desarrollos gnósticos y valentinianos presentes en su contexto de discusión doctrinal, por lo que su orientación será sostener la diferencia de objetos externos al alma, esto es, las

¹⁶ *De anima*, XVIII, 3: “Videmus igitur adversus sensus corporales aliam portendi paraturam ut multo idionorem, vires scilicet animae, intellectum operantes eius veritates, cuius res non sint coram nec subiaceant corporalibus sensibus, sed absint longe a communi conscientia in arcano et in superioribus et apud ipsum Deum. Vult enim Plato esse quasdam substantias invisibles incorporeales supermundiales, divinas et aeternas, quas appellat ideas, id est formas, exempla et causas naturalium istorum manifestorum et subiacentium corporalibus sensibus, et illas quidem esse veritates, haec autoempleo imagines earum”.

diversas realidades de lo corporal y lo espiritual, pero igualando en el alma humana el valor de las facultades:

Pues, ¿sentir no es entender, y entender no es sentir? O, ¿qué será la sensación sino la intelección de eso que es sentido? ¿Qué será la intención sino la sensación de eso que es entendido? ¿De dónde provienen estos artificios mediante los cuales se tortura el sentido literal de las palabras y se retuerce la verdad? ¿Quién me presentará un sentido que no entienda lo que siente o un intelecto que no sienta lo que entiende, de modo que el uno pueda darse sin el otro?¹⁷

El hecho de considerar al intelecto como facultad distinta de los sentidos, no amerita para Tertuliano la consiguiente primacía de uno sobre los otros, sino simplemente la cooperación mutua sin la cual el conocimiento tal como lo registramos sería imposible. Se trata de una opción por la integridad del alma con todas sus facultades, por su unidad más allá de las diferenciaciones propias de los objetos externos al alma. Por un lado, habría entonces realidades alcanzadas por el intelecto, preferibles por cierto a aquellas corporales alcanzadas por los sentidos; pero por otro lado, esto no significa que una facultad sea preferida por sobre la otra, ya que las imágenes proveídas por los sentidos actúan como informadoras y a la vez *guías*,

¹⁷ *De anima*, XVIII, 7: “Non enim et sentire intellegere est et intellegere sentire est? Aut quid erit sensus, ni si eius rei quae intelligitur sensus? Unde insta tormenta cruciandae simplicitatis et suspendendae veritatis? Quis mihi exhibebit sensum non intellegentem quod sentit aut intellectum non sentientem quod intellegit, ut probet alterum sine altero posse?”

garantes y principal fundamento para que el intelecto llegue al conocimiento de la verdad:

Si, realmente, las verdades son captadas por medio de las imágenes, es decir, las realidades invisibles son conocidas por medio de las realidades visibles [...] ¿no te parece, acaso, que el intelecto se sirve de los sentidos como guías, garantes y principal fundamento y que, sin ellos no pueden ser alcanzadas las verdades? Entonces, ¿cómo podrá ser superior a aquellos mediante de los cuales existe, de los cuales necesita, a los cuales debe todo cuanto alcanza?¹⁸

La conclusión a la que llega Tertuliano es importante no solamente en cuanto previene sobre la valoración del intelecto frente a los sentidos, sino por el hecho de que la mutua dependencia unifica a ambos en el alma. Este carácter unitivo integra las facultades y permite refutar toda clase de dualismo, ya sea en los orígenes filosóficos, ya en la huella que éstos dejan en las herejías contemporáneas a su contexto doctrinal. Con intención semejante lo ha discutido en capítulos anteriores (10, 12 y 13) sobre el dualismo *alma-espíritu* y *alma-mente*.¹⁹

¹⁸ *De anima*, XVIII, 12: “Si enim veritates per imagines apprehenduntur, id est invisibilia per visibilia noscuntur [...] ecquid tibi videtur intellectus duce usi sensu et autore et principali fundamento nec sine illo veritates posse contingi? Quomodo ergo potior erit eo per quem est, quo eget, cui debet totem quod attingit?”

¹⁹ Cf. J. Festugière, “La composition et l’esprit du *De anima* de Tertullien”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 33 (1949) 129-161.

4. La naturaleza simple del alma

El término *sustancia simple* se refiere en Tertuliano a la naturaleza unitaria y no divisible del alma. Sin partes o componentes separables, es una sustancia espiritual que por ello mismo no puede ser dividida en partes materiales, ya que se trata de una realidad indivisible y coherente, una entidad completa en sí misma. Esta idea de la *sustancia simple* del alma tiene implicaciones en la comprensión de la identidad y la naturaleza del ser humano. Tertuliano sostiene que el alma es la esencia de la persona, la parte inmaterial que define su individualidad y que perdura más allá de la existencia terrenal. Al considerar el alma como una sustancia simple, enfatiza su unicidad y su carácter inmutable, lo que le permite situarla en relación y coherencia con su visión de la inmortalidad del alma y su creencia en la continuidad de la identidad personal después de la muerte.²⁰

Esta identidad es, también antes de la muerte, sustancial inmaterial; y si bien es cierto que puede generar confusión con respecto a la afirmación acerca de su corporalidad, debe tenerse en cuenta que para Tertuliano es corpórea toda realidad entitativa. Es cuerpo todo lo que existe y sólo es incorpóreo lo que no existe. Sobre un fundamento de base estoica, la realidad es concebida como un sustrato sustancial corpóreo al que se añaden las cualidades con el fin de la generación de las sustancias

²⁰ *De anima*, XIV, 1: “Singularis alioquin et simplex et de suo tota est, non magis structilis aliunde quam divisibilis ex se, quia nec dissolubilis. Si enim structilis et dissolubilis, iam non imortais. Itaque quia non mortales, neque dissolubilis neque divisibilis. Nam et dividi dissolui est et dissolui mori est”.

singulares.²¹ Es en este sentido que se agrega el predicado *cuero* a la sustancia cada vez que se entienden las realidades existentes, dejando para el ámbito de la inexistencia a todo aquello que es incorpóreo. Sigue por ejemplo a Cleantes al afirmar que el alma sufre con el cuerpo, y agrega así un argumento más a su favor, siendo de utilidad a su vez para la explicación del sufrimiento del alma cuando se encuentra separada del cuerpo.²²

Estas cuestiones relativas a los debates sobre la naturaleza del alma muestran en parte cómo se ha dado una continuidad de conceptos que la filosofía antigua fue elaborando en su tradición de pensamiento, algunos de los cuales han sido de gran utilidad para el pensamiento cristiano, aunque a su vez tuvieron que ser transformados en cierta medida para dar cuenta de nuevas concepciones respecto de los orígenes trascendentes de determinadas realidades. Así, el tema del origen del alma fue particularmente debatido por Tertuliano frente a las

²¹ *De anima*, V, 2: “Nec illo dico solos qui eam de manifestis corporalibus effingunt, ut Hiparcus ex igni, ut Hippon et Thales ex aqua, ut Empedocles et Critias ex sanguine, ut Epicurus ex atomi (si et atomi corpulentias de coito suo cogunt), ut Critolaus et Peropatetici eius ex quinta nescio qua substantia (si et illa corpus, quia corpora includit), sed etiam Stoicos allego, qui spiritum praedicantes animam paene nobiscum, qua proxima inter se flatus et spiritus, tamen corpus animam facile persuadebunt”. Cf. G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn (1893), 65-66.

²² *De anima*, V, 5: “Item [Cleanthes] corporalium et incorporealium passionum inter se non communicare; porro et animam compiti corpore, cui laeso ictibus vulneribus ulceribus condolescit, et corpus animae, cui afflictæ cura angore amore coagrescit per detrimentum socio vigoris, cuius pudorem et pavores per rumore atque pallore testetur. Igitur anima corpus ex corporalium passionum communione”. Cf. E. Buonaiutti, *L’antropologia di Tertulliano*, en: *Ricerche Religiose* 3 (1927) 237.

posiciones del platonismo medio para dar lugar a nuevos aspectos en la configuración de su doctrina.²³

Uno de estos aspectos es la producción a partir de una fuente divina. En *De anima* sostiene que el alma humana es creada directamente por Dios y proviene de una fuente espiritual y divina. Separada y distintiva del cuerpo, no es material ni está sujeta a las limitaciones del mundo físico, sino que posee una naturaleza espiritual y esencialmente inmaterial. Además, afirmaba que el alma es creada en el momento de la concepción de un individuo y se une al cuerpo humano durante el proceso de gestación. Considera por eso que el alma no existe antes de la concepción ni se transmite de los padres a los hijos de forma física, sino que es directamente creada por Dios en ese momento específico. Esta perspectiva sobre el origen divino del alma se basa en su comprensión de la creación y la providencia divina. Para él, el alma humana es una parte especial y única de la creación de Dios, y su origen divino tiene implicaciones en la importancia y la dignidad del ser humano. Esta doctrina refleja su visión de la creación y la providencia divina en relación con la existencia y la identidad del ser humano. En los Padres, la noción de “naturaleza humana” no es filosófica sino mística, designa esa unidad del ser de toda la humanidad.²⁴

²³ J. Dillon, *The Middle Platonists*, London 1996, 274.

²⁴ Cf. J. Vives, *Los padres de la Iglesia* (Barcelona: Herder, 1971), 361 ss.

5. Los modelos argumentativos de Tertuliano frente al pensamiento filosófico griego

Tertuliano recurrió a varios modelos argumentativos en su confrontación con la filosofía griega y ellos se encuentran presentes en el pensamiento cristiano posterior. Algunos de los modelos argumentativos son los siguientes:

- Argumento basado en la superioridad de la revelación divina.

- Argumento basado en la contradicción y la incompatibilidad.

- Argumento basado en la insuficiencia de la razón humana.

- Argumento basado en la distinción entre la fe y la filosofía.

Veamos con mayor detenimiento el desarrollo de estos instrumentos argumentativos.

5. a. La superioridad de la revelación divina

El argumento se fundamenta en el dogma que presenta a Cristo y las Sagradas Escrituras como fuente suprema de conocimiento y verdad. El punto de partida sostiene que la filosofía griega, incluyendo la de Platón, es insuficiente y limitada en comparación con la revelación, y por lo tanto, debe ser subordinada a ella. En su explicación, Tertuliano destaca que la revelación divina en Cristo proporciona respuestas claras y definitivas sobre cuestiones

fundamentales, como la naturaleza de Dios, el propósito de la vida humana, el pecado, la redención y la vida eterna. En contraste, la filosofía griega ofrecería para estas cuestiones sólo conjeturas y teorías inciertas. Un ejemplo es la utilización de la referencia bíblica en el pasaje de *Lc* 16, 19-31 como prueba de la corporeidad del alma:

¿Crees que es una imagen aquel final del pobre que se regocija y del rico que se aflige? ¿Y por qué aparece allí el nombre de “Lázaro” si no es algo que ocurre de verdad? Pero, aunque haya de ser tenida por una imagen, será una prueba de la verdad. Pues si el alma no fue irse cuerpo, la imagen del alma no admitiría la imagen de un cuerpo, ni la Escritura fantasearía hablando de unos miembros corpóreos si realmente ni existían.²⁵

También señala que la revelación divina ofrece una guía moral y ética más sólida y fiable que la filosofía griega, ya que los principios y mandamientos divinos revelados en las Sagradas Escrituras son superiores a los códigos morales propuestos por los filósofos griegos, precisamente por provenir de la sabiduría divina. En efecto, el alma es naturalmente buena, en el sentido en que el *bonum* presente en ella es “propiamente natural”, mientras que la presencia del mal es sólo “en cierto modo natural”. Esto se explica por el hecho de haber sido creada con anterioridad al mal,

²⁵ *De anima*, VII, 2: “Imaginem existimas exitum illum pauperis laetantis et divitis maerentis? Et quid illic Eleazari nomen, si non in veritate res est? Sed esti imago credenda est, testimonium erit veritatis. Si enim non haberet anima corpus, non caperet imago animae imaginem corporis, nec mentiretur de corporalibus membris Scriptura, si non erant”.

que proviene del pecado original. Hay por tanto en el alma un bien originario, ontológico, que conforma su estado normal de salud (*sanitas*), y que se encuentra sostenido por una *conscientia Dei*.

Por consiguiente, el mal -salvo el que se añade por la llegada del espíritu maligno- le sucede primero al alma a causa del pecado de origen; es en cierto modo natural, pues, como hemos dicho, la corrupción de la naturaleza es otra naturaleza, que tiene su dios y su padre, que es, por supuesto, el autor mismo de la corrupción; aunque, sin embargo, también el bien está presente en el alma, aquel bien superior, divino, genuino y propiamente natural.²⁶

Además, la revelación divina era accesible para todos, independientemente de su nivel de conocimiento o capacidad intelectual, mientras que la filosofía griega estaba reservada para unos pocos eruditos. Esto reforzaba su hincapié en que la revelación divina era universal y tenía una validez y relevancia para toda la humanidad. El argumento basado en la superioridad de la revelación divina defiende por tanto que la revelación en Cristo y las Sagradas Escrituras supera a la filosofía griega en cuanto a su origen divino, la claridad de sus enseñanzas, la guía moral y su accesibilidad universal.

²⁶ *De anima*, XLI, 1: “Malum igitur animae, praeter quod ex obuentu spiritus nequam superstruitur, ex originis vitio antecedit; naturale quodammodo, nam, ut diximus, naturale corruptio alia natura est, habere suum deum et patrem, ipsum scilicet corruptionis auctorem; ut tamen insit et bonum animae, illud principale, illud divinum, atque germanum et proprie naturale”. Cf. M. C. Steenberg, *Sinful Nature as Second Nature in Tertullian of Carthage*, *Studia Patristica* 46, Berlin 2010, 17-19.

5. b. La insuficiencia de la razón humana

El argumento sostiene que la razón humana es limitada y no puede comprender plenamente los misterios divinos. Si bien es una herramienta valiosa, la razón tiene sus limitaciones inherentes: es subjetiva, está condicionada por las contingencias de la experiencia y puede llevar a conclusiones erróneas debido a la influencia de los prejuicios y los obstáculos cognitivos. En contraste, la verdad divina trasciende la capacidad de la razón. Dios es infinitamente sabio y sus caminos son insondables para la mente humana; por lo tanto, los intentos de la filosofía por comprender a Dios y los misterios divinos a través de la razón serían en gran medida insuficientes por naturaleza:

Así también la explicación del alma <ha sido violentamente sacudida> por medio de las doctrinas filosóficas de hombres que mezclan el agua con el vino: unos niegan que el alma es inmortal, otros afirman que es más que inmortal, otros discuten sobre su sustancia, otros sobre su forma, otros sobre cada una de sus disposiciones; estos derivan su esencia de una parte, [aquellos de otra], estos determinan su desenlace en una dirección, [aquellos en otra].²⁷

A su vez, la razón puede ser engañada y corrompida por la influencia del pecado y las pasiones humanas. En

²⁷ *De anima*, III, 2: “Proinde enim et animae ratio <concosa est> per philosophatas doctrinas hominum miscentes aquas vino: alii immortalem negant animam, alii plus quam immortalem adfirmant, alii de substantia, alii de forma, alii de unaquaque dispositione disceptant; hi statum eius aliunde <de> ducunt, hi exitum aliorum abducunt”.

lugar de confiar exclusivamente en ella, Tertuliano aboga por la primacía de la fe y la revelación divina, argumentando que la fe, con su fuente en la revelación plasmada en las sagradas Escrituras, era el medio más confiable para obtener un conocimiento genuino de Dios y su voluntad:

Por consiguiente, si algunas doctrinas contaminan de este modo el aire limpio y puro de la verdad con los vapores de la filosofía, tales doctrinas han de ser iluminadas por los cristianos, rebatiendo los argumentos que vienen del origen, esto es, de los filósofos, y contraponiendo las indicaciones precisas que provienen del cielo, esto es, del Señor.²⁸

Este argumento sostiene en definitiva que la razón es restringida, acotada, y no puede comprender plenamente los misterios divinos, y que la filosofía griega, al depender en fundamentaciones de la razón, es insuficiente para alcanzar una comprensión completa de la verdad divina.

5. c. La distinción entre fe y filosofía

El argumento afirma que la fe cristiana y la filosofía son dos ámbitos diferentes y separados. Tertuliano defiende una fe cristiana que entiende como superior a la filosofía griega y sostiene que ambas no deben ser mezcladas ni

²⁸ *De anima*, III, 3: “Si qua igitur in hunc modum de nidioribus philosophiae candidum et Purim aerem veritatis infuscant, ea erunt Christianis enubilanda et percutientibus argumentationes originales, id est philosophicas, et opponentibus definitiones caelestes, id est dominicas”.

confundidas, ya que la fe se funda en la revelación divina y en la autoridad de las sagradas Escrituras. La fe, siendo un don de Dios, es dada a los creyentes para tener acceso a un conocimiento profundo y verdadero de Dios y su plan de salvación. La fe se basa en la confianza en Dios y en su revelación, y no depende de la razón o el razonamiento humano.

Por otro lado, Tertuliano insiste en que la filosofía griega es un producto de la razón humana y radica en el esfuerzo intelectual y la especulación filosófica. Reconocía que algunos filósofos griegos habían buscado la verdad y habían hecho contribuciones valiosas, pero en última instancia la filosofía no podía alcanzar la verdad divina de manera completa y definitiva.

En síntesis, este argumento sostiene que la fe cristiana y la filosofía son ámbitos diferentes y no deben superponerse. A través de esta consideración, Tertuliano busca mantener la pureza y la integridad de la fe cristiana y evitar la influencia de la filosofía griega, una intención que sólo es lograda con ciertos matices, ya que en variados pasajes del *De anima* reconoce y adhiere algunos modelos de pensamiento griego, notoriamente del estoicismo.

6. Un pensamiento existencial frente al formalismo griego

Las agudas críticas hacia los sistemas filosóficos griegos son, como vemos, en última instancia un rechazo de las opciones formalistas para dar lugar a una perspectiva de raíz netamente existencial que rescata y valora la experiencia personal del individuo en su integridad sensible y racional.

El énfasis en la experiencia personal, sobre todo en la responsabilidad individual propia de la vida cristiana, se ve reflejado en que cada individuo debe enfrentar decisiones cruciales y vivir de acuerdo con sus convicciones personales. Esta atención a la responsabilidad individual y la importancia de la elección personal son elementos centrales en una filosofía no formalista:

Por consiguiente, entre nosotros lo irascible y lo concupiscible no siempre han de ser considerados procedente de lo irracional, pues estamos seguros de que han transcurrido racionalmente en el Señor. Se indignará Dios racionalmente, por supuesto, con los que debe, y deseará Dios racionalmente aquellas cosas que son dignas de él. Efectivamente, se indignará con el malo y deseará la salvación para el bueno.²⁹

Su pensamiento y su expresión teológica encuentran que la fe cristiana no sólo se basaba en una adhesión intelectual a ciertas creencias, sino que implicaba asimismo una experiencia viva y personal de la presencia y la gracia de Dios en la vida del individuo. La experiencia personal es considerada por tanto como un elemento fundamental para una fe auténtica y genuina, y los creyentes debían tener una relación íntima y personal de su alma con Dios, basada en la experiencia directa de su gracia y amor. No se trataba sólo de una cuestión de conocimiento teórico o doctrinal, sino de una relación viva y transformadora con la fuente

²⁹ *De anima*, XVI, 5: “Igitur apud nos non semper ex irrationalité censenda sunt indignatium et concupiscentium, quae certi sumus in Domino rationaliter decucurrisse, Indignabitur Deus rationaliter, quibus scilicet debet, et concupiscet Deus rationaliter, quae digna sunt ipso, Nam et malo indignabitur et bono concupiscet salutem”.

trascendente. Por eso la insistencia en una fe que debía ser algo vivido y experimentado, y no simplemente teorizado o transmitido de manera intelectual. Creía que la experiencia personal de la gracia divina era esencial para el crecimiento espiritual y la salvación del individuo.

Por otra parte, señala la importancia de la experiencia en el ámbito de la adoración y la participación en los sacramentos cristianos. El encuentro con Dios en la liturgia y la participación en los ritos sacramentales eran momentos de reunión y comunión personal con lo divino. La experiencia personal es por ello un elemento central en la fe cristiana.

Asimismo, reconocía como insoslayable la autenticidad en general y en particular la autenticidad moral. Tertuliano instaba a los cristianos a vivir de manera coherente con sus creencias y a mantener una autenticidad moral en su conducta, teniendo como fundamento la unidad, el bien y la verdad trascendentes/trascendentales que se encuentran impresos ontológicamente en toda criatura:

Pues lo que viene de Dios no tanto se apaga cuanto se oscurece. En efecto, puede oscurecerse, porque no es Dios, no puede apagarse porque viene de Dios. Por tanto, como la luz impedida por algún obstáculo permanece, pero no se manifiesta si es muy grande el espesor del obstáculo, así también el bien que ha quedado oprimido por el mal en el alma, según la entidad de éste último, o permanece totalmente

inactivo, con su integridad oculta o, tras conseguir la libertad, brilla cuanto le es posible.³⁰

La coherencia entre la fe y la vida práctica era esencial para una existencia verdadera y plena. Esta preocupación por la integridad moral puede encontrar resonancia en la filosofía posterior de los padres de la Iglesia, que también enfatiza la importancia de vivir de manera auténtica y responsable. Tertuliano no abordó explícitamente estos conceptos bajo esos términos específicos. Sin embargo, podemos inferir algunas ideas de sus escritos que se relacionan con estos conceptos.

En primer lugar, el énfasis en la importancia de la sinceridad y la coherencia en la vida cristiana. La autenticidad moral se manifestaba en la congruencia entre las creencias y los actos de los creyentes, y los cristianos debían ser verdaderos seguidores de Cristo, viviendo de acuerdo con los principios y enseñanzas morales del Evangelio. La hipocresía y la falta de autenticidad moral eran vistos como obstáculos para el crecimiento espiritual y la propagación efectiva del cristianismo.

Además, debe tenerse presente que defendió encarnizadamente la importancia de la verdad y la veracidad en la fe cristiana. Para él, la autenticidad implicaba la adhesión a la verdad revelada por Dios a través de Jesucristo y las Escrituras. Al rechazar las doctrinas falsas y las interpretaciones erróneas, enfatizando la

³⁰ *De anima*, XLI, 2: “Quod enim a Deo est, non tam extinguitur quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est Deus, extingui non potest, quia a Deo est. Itaque sicut lumen aliquo obstaculo impediū manet, sed non comparet, si tanta densitas obstaculi fuerit, ita et bonum in anima a malo oppresum pro qualitate eius aut in totum vacat occulta salute aut qua datur radiat inventa libertate”.

necesidad de mantener la pureza y la integridad de la fe, la autenticidad en este sentido implicaba un compromiso inquebrantable con la verdad y la fidelidad a las enseñanzas cristianas.

Un tercer elemento conceptual reconocible es la reflexión sobre la condición humana y la finitud: en relación con la naturaleza humana, el pecado y la finitud, Tertuliano reconoce la fragilidad y las limitaciones de la existencia humana, así como la necesidad de la redención y la esperanza en la vida eterna. Estas reflexiones sobre la condición humana y la lucha existencial con el pecado y la mortalidad tienen resonancia con las preocupaciones existenciales sobre el sentido de la vida y la confrontación con la finitud y la angustia:

En tales condiciones, toda alma permanece inscrita en Adán hasta que sea re-inscripta en Cristo, permaneciendo impura hasta que sea re-inscripta; y pecadora por impura, tomando también sobre sí la ignominia que afecta a la carne por su unión con ella.³¹

Desde la perspectiva de Tertuliano, la condición humana está marcada por la caída y el pecado. Si la humanidad, debido a la desobediencia de Adán y Eva, está atrapada en una condición de pecado y separación de Dios, se trata de un condicionamiento que lleva a la fragilidad, la imperfección y la vulnerabilidad frente a las tentaciones y los errores.

³¹ *De anima*, XL, 1: “Ita omnis anima eo usque in Adam censeatur, donec in Christo recenseatur, tamdiu inmunda, quamdiu recenseatur; peccatrix autem, quia inmunda, recipiens ignominiam et carnis ex societate”.

En cuanto a la finitud, rescata una visión escatológica, es decir, centrada en el fin de los tiempos y la vida eterna. La vida en este mundo es transitoria y pasajera en comparación con la vida eterna que espera a los creyentes. Sobresale por tanto la idea de la finitud terrenal como un recordatorio constante de la necesidad de prepararse para la vida futura y de buscar la redención a través de la fe en Cristo.

En este sentido, Tertuliano remarca la importancia de vivir con una conciencia aguda de la fragilidad y la temporalidad de la vida terrenal. Esto implicaba vivir en santidad y fidelidad a los mandamientos divinos, reconociendo la brevedad de nuestro tiempo aquí y la necesidad de asegurar nuestra salvación eterna. En este sentido, sus enseñanzas sobre la unidad del alma son una reflexión sobre la trascendencia y una propuesta a vivir con una perspectiva eterna en medio de la condición contingente. La carne, sujeto primero del *homo* según su lectura de *Gn*, 1, 26-27; 2, 7, constituye por tanto la *proprietas generalis* del hombre y abre la posibilidad de una antropología en contraste con la dicotomía platónica. Así, Tertuliano sigue en esto a Ireneo y afirma que el hombre no *tiene* carne, sino que *es* carne, siendo el alma un atributo particular, una *partitio specialis* agregada por Dios en la forma de soplo luego de la creación del hombre como carne:

Por lo demás, el alma indivisible, en cuanto inmortal, exige que también se crea que la muerte es indivisible, acaeciéndole indivisiblemente al alma, no como inmortal, sino como indivisible. En cambio, se dividirá la muerte si también se divide el alma, es decir, con un resto de alma destinado a morir cualquier día; de este

modo, permanecerá una porción de muerte con una porción de alma.³²

Finalmente, se ha mencionado su postura crítica hacia el formalismo griego, sobre todo en algunos aspectos de la filosofía y la retórica. En textos del pensamiento filosófico, el formalismo griego se observa centrado excesivamente en la dialéctica y la apariencia externa, descuidando el contenido y la esencia, de acuerdo al contexto doctrinal en el que se inscribe Tertuliano. Más preocupado por la elocuencia y la retórica brillante que por la verdad y la sustancia real, afirma que los filósofos griegos y los oradores se enfocaban demasiado en las apariencias y en impresionar a los demás con su habilidad para argumentar y persuadir, sin prestar suficiente atención a la búsqueda de la verdad y la sabiduría. Si bien puede parecer en un primer momento una declaración demasiado presuntuosa, dada la gran y profunda tradición del pensamiento helénico, debe tenerse en cuenta la intención fuertemente apologética de Tertuliano, en un marco de necesario encauzamiento doctrinal frente a las numerosas herejías a las que combatir, por ejemplo la perspectiva gnóstica de la metempsicosis:

En realidad, no ha surgido hasta hoy bajo el nombre de un hereje una opinión con semejante locura, que rehaga las almas humanas en los animales; pero, por fuerza, hemos mencionado y excluido también este tipo de metempsicosis en cuanto ligado a los anteriores, para

³² *De anima*, LI, 5: “Ceterum anima indivisibilis, ut inmortales, estima mortem indivisibilem exigit credi, non quasi inmortalis, sed quasi indivisibili animae indivisibiliter accidentem. Dividetur autem et mors, si et anima, superfluo scilicet animae quandoque morituro; ita porto mortis cum animae portione remanebit”.

que fuese rechazado, igualmente, que Homero estuvo presente en un pavo lo mismo que Euforbo en Pitágoras; y de este modo, rechazada también esta metempsicosis o metensomatosis, quedase de nuevo abatida la que ha suministrado algo a los herejes.³³

Esta preocupación excesiva por un modo de formalismo y por la forma externa era problemática, ya que podía desviar a las personas de la búsqueda de la sabiduría y la fe cristianas, siendo estas consideradas como un camino hacia la verdad y la verdadera sabiduría, mientras que el formalismo griego era vislumbrado como una distracción que alejaba a las personas de la fe genuina.

Otra crítica al modelo formal griego se dió en el ámbito religioso. Tertuliano observó que los pensadores helénicos eran propensos a la adoración de los dioses y diosas paganos, quienes eran objeto de rituales y prácticas religiosas vacías y meramente externas. En contraste, Tertuliano enfatiza la importancia de la fe viva y la relación personal con Dios, rechazando la magia y las prácticas religiosas reducidas a un sustrato formal meramente ritualístico.

³³ *De anima*, XXXIV, 1: “Nulla quidem in hodiernum dementiae huiusmodi sententia erupit sub nomine haeretico, quae humanas animas refingat in bestias; sed necessarie hanc quoque speciem intulimus et exclusimus ut superioribus cohaerentem, quo perinde in pavo retunderetur Homerus sicut in Pythagoras Euphorbus atque ita hac etiam metempsychosi sive metensomatosi repercussa illa rursus caederetur quae aliquid haeticis sumministravit”.

7. Conclusiones

Tertuliano sostiene, sobre fundamentos estoicos, que el alma es creada por el soplo de Dios, su sustancia es de una especial corporeidad y es inmortal, una, uniforme y racional. Es posible diferenciar en su naturaleza diversas funciones o aspectos, que se encuentran presentes de manera innata para luego ser desarrolladas gradualmente por intermedio de la sensibilidad y el pensamiento. Este aspecto de la percepción sensorial es validado, en contraste con la filosofía platónica, de la cual también critica la doctrina del conocimiento sobre la base de la reminiscencia.

En la segunda parte, el tratado busca resolver el debate de la unión cuerpo-alma. Siempre presente en un cuerpo, el alma queda unida a él en la procreación y, aunque libre, se encuentra siempre sometida al mal, liberándose en el momento de la muerte.

El *De anima* es un texto de gran significado en el ámbito de los primeros escritos que tematizan una teoría psicológica ideada sobre una base cristiana, completamente racional y en cierta medida distanciada del dogma. En lo que refiere a la mayoría de los conceptos vertidos en el tratado, se desconoce hasta qué punto son del propio Tertuliano y cuánto se deriva de los teólogos griegos anteriores. Sus esquemas argumentativos dan cuenta de una fuerte personalidad, que ha sido sostenida por una contundente racionalidad y a la vez una decidida toma de partido por la nueva fe.

Se trata por tanto de un autor que encuadra sus reflexiones en un marco filosófico-teológico para desarrollar las fuentes y los efectos propios de un conjunto sapiencial en parte heredado de la filosofía griega y siempre fundamentado en la revelación cristiana. Como

consecuencia de ello, sobresalen algunos elementos insoslayables que resultan a partir del núcleo de su pensamiento. Uno de ellos es la importancia de la fe y la verdad: Tertuliano enfatizó la relevancia de la fe en Cristo y la necesidad de vivir de acuerdo con los principios y enseñanzas del cristianismo. Para él, la verdad revelada por Dios a través de Jesucristo y las Escrituras era insoslayable, y la adhesión a ella era esencial para la salvación y la vida eterna.

En esta misma línea se encuentran la autenticidad y coherencia: el autor valoró la sinceridad y la autenticidad en la vida cristiana, considerando que los creyentes debían vivir de manera coherente con sus creencias, evitando la hipocresía y el engaño. La autenticidad moral y la congruencia entre las palabras y los actos eran fundamentales para el testimonio y el crecimiento espiritual.

Asimismo, es un elemento basal la lucha contra la herejía y la falsedad: defensor ardiente de la ortodoxia, se opuso firmemente a las herejías y las interpretaciones erróneas. Instaba a los creyentes a mantenerse fieles a la verdad y a rechazar las doctrinas falsas. La pureza y la integridad de la fe eran por tanto una característica que el cristiano debía asumir lo más plenamente posible dentro de los límites de su contingencia y finitud.

Finalmente, es clave en su doctrina la preparación para la vida eterna: Tertuliano tenía una perspectiva escatológica y resaltaba la importancia de vivir con una conciencia aguda de la temporalidad y la finitud de la vida terrenal. Instaba a prepararse para la vida eterna y a buscar la salvación en Cristo, reconociendo la brevedad de nuestra existencia terrenal.

En un mundo cultural signado por las tradiciones de pensamiento y el lenguaje de la cultura griega clásica, el

cristianismo comienza a formar parte de los intereses espirituales de occidente y a finales del siglo II ya cobran relevancia las obras en Latín; así como en Roma se conocen los textos del apologista Minucio Felix, en el norte de África se afianza paulatinamente el nombre y el valor doctrinal de este joven converso de temperamento apasionado, cuyo idealismo lo hará pasar por los extremos del rigorismo espiritual montanista, y cuya antropología intenta ser una superación del espiritualismo platónico, defendiendo la dignidad de la carne y del cuerpo humano, sobre los fundamentos de una teología sacramental y escatológica que será de suma importancia para el desarrollo de la doctrina cristiana en los siglos posteriores.