

Corpus, caro y anima, en la concepción del hombre de Tertuliano

Mariel Giacomone

Resumen: En este trabajo abordamos la concepción del hombre de Tertuliano, pensador africano del siglo II, en el marco de su inserción en la tradición apologeta de Justino e Ireneo. Al igual que ellos, el cartaginés adopta una consideración positiva del *cuero*, más específicamente de la *carne*, como elemento constitutivo en la definición del hombre, pareciendo asumir, en ocasiones, la carga de la especificidad humana. Sin embargo, Tertuliano atiende a la noción de *alma* como un aspecto central de su esquema antropológico en un escrito que le dedica especialmente. En este sentido, desarrollamos en el artículo los conceptos de *corpus*, *caro* y *anima* a la luz de la tensión respecto de lo que a veces indica una primacía de un aspecto por sobre el otro. A partir del análisis principalmente de la obra *De anima* y de algunas menciones al Libro II de *Adversus Marcionem*, concluimos que prevalece en Tertuliano una perspectiva unitaria sobre el hombre.

Palabras clave: Tertuliano, antropología, alma, cuerpo, carne.

Summary: This paper deals with Tertullian's conception of man in the context of the previous apologetic tradition. Such as Justin of Rome and Irenaeus of Lyons did before, Tertullian assumes a positive consideration of the human body –properly the flesh–. The author sometimes presents it as the primordial element of human definition. However, he also pays special attention to the soul as a fundamental aspect of human constitution. In order to identify whether one of these aspects prevails ontologically over the other in his anthropological thought, we first analyze the concepts of *corpus*, *caro* and *anima* developed by Tertullian in *De anima*. Then we will make some references to *Adversus Marcionem*. Finally our conclusion suggests that tertullian's anthropological approach reflects a unitary conception of man which includes both the flesh and the soul.

Keywords: Tertullian, anthropology, soul, body, flesh.

Introducción

La figura de Tertuliano (c. 160 - c. 220) emerge en la ciudad africana de Cartago, en el marco de una profunda inestabilidad política, cultural y religiosa como es la romanidad de mediados de siglo II. La relevancia otorgada a su pensamiento por distintos estudiosos a lo largo de la historia responde principalmente al carácter fundacional de su terminología, que será clave para las formulaciones teológicas del cristianismo latino occidental.

Si bien sabemos poco sobre su trayectoria intelectual¹, con seguridad podemos afirmar que estudió retórica –como toda la clase culta del momento–, que es conocedor del griego y que su vasta obra –la mayoría conservada y escrita en latín– evidencia una sólida erudición en torno a la cultura de la época. Convertido al cristianismo en su madurez, Tertuliano se inscribe en la tradición de la apologética cristiana de los primeros siglos, a la que podríamos caracterizar en trazos generales por su férreo interés en consolidar la nueva religión en un contexto hostil de desprecio intelectual, persecuciones y martirios. A lo largo de sus tratados subsiste el perfil polémico bajo un contexto controversial, a partir del cual el cartaginés intenta defender la regla de fe cristiana frente a lo que consideraba peligros de desviación doctrinal sustentados por las distintas herejías en boga, principalmente la gnóstica a través de los valentinianos, así como la marcionita.

Uno de los principales escenarios en los que discurría la disputa teórica nos lleva al terreno de la antropología. Ahora bien: hay que tener en cuenta, por un lado, que Tertuliano no se destaca por exponer de manera sistemática determinados temas de su interés, sino más bien por el estilo encendido de sus letras al calor del combate; por otro, que su abordaje sobre la naturaleza humana supone no sólo una perspectiva filosófica, sino también cristológica, escatológica y soteriológica. A partir de ello sostenemos que una concepción del hombre recorre gran parte de la obra de nuestro autor, contrapuesta tanto a las visiones paganas del helenismo, como a las heréticas que mencionamos. En este sentido, una de las ideas fundamentales compartida por la filosofía platónica, Filón de Alejandría² y las sectas gnós-

¹ Son pocos los datos que tenemos de su vida, y muy discutidos. Según cuenta Jerónimo en su *Viris Illustribus*, era nativo de Cartago, presbítero, y hacia la mitad de su vida se pasó a la secta de los montanistas, con interés por la profecía. Asimismo sabemos que dedicó una obra a un “amigo filósofo”, que Cipriano llamaba “el maestro”, y que vivió hasta edad avanzada. Por falta de pruebas, se discute que realmente haya obtenido ordenación sacerdotal. Por datos que aparecen en sus obras, habría nacido entre el 160-170 en el seno de una familia pagana, y parece haber obtenido sólida formación en retórica; asimismo, su vocabulario refleja un manejo importante de temas jurídicos. Se cree que su conversión al cristianismo estuvo marcada por la impresión que dejaron en él los mártires cristianos y su fortaleza. La cronología de sus escritos también ha sido debatida; en este caso, seguimos las fechas aproximadas propuestas por Timothy Barnes (1985), quien, en un pormenorizado estudio, somete a revisión los datos biográficos de Tertuliano brindados por Jerónimo y Eusebio. Cf. Timothy BARNES, *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

² FILÓN, *Quid deterius potiori insidiari solet*, 83 (citado en: Juan Carlos Alby, *Tiempo y acontecimiento en la antropología de Ireneo de Lyon*, Santa Fe, UCSF, 2006, p. 43): “El hom-

tica y marcionita, es la exaltación del alma y el menosprecio por el cuerpo humano, considerado de inferior jerarquía ontológica, lo cual responde a una concepción negativa de la materialidad, vinculado en ocasiones con la necesidad de dar respuesta al problema del mal³. Frente a ello, siguiendo una línea de raíces escriturarias, los apologistas Justino e Ireneo –por sólo nombrar dos de las figuras centrales de la tradición que antecede y de la que es deudora Tertuliano– proponen una antropología centrada en el cuerpo (*soma*), más específicamente en la carne (*sarx*), la cual se vuelve elemento constitutivo junto con el alma en la definición del hombre. Esta concepción unitaria del hombre, novedosa frente a las corrientes filosóficas griegas, se fundamenta en la exégesis de aquellos pasajes del texto bíblico del Génesis en donde se relata la creación del hombre: el de la creación a imagen y semejanza (*Gn* 1, 26-27), y el del limo o barro modelado por las manos divinas del creador, sobre el que luego exhala aliento o soplo de vida (*Gn* 2, 7). Tanto Justino como Ireneo hacen una lectura de ambos pasajes sosteniendo una única creación del hombre⁴, cuya imagen de Dios radica en la carne plasmada y animada⁵, siendo la semejanza divina un don otorgado en el co-

bre [esto es], no el viviente de dos naturalezas (compuesto de cuerpo y alma), sino la especie más noble del alma, que se llama intelecto y razón”.

³ A modo de ejemplo, podemos mencionar a Celso, ferviente adversario del cristianismo y perteneciente a la corriente filosófica que llamamos “Platonismo Medio”, quien consideraba que la materia está sujeta al influjo negativo de los demonios malvados, “[...] per cui sembra che la materia sia la fonte ultima del male”. Cf. Claudio MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano, Bompiani, 2013, p. 55. Otros platónicos de este período, como Máximo de Tiro y Plutarco, atribuían el mal a un tercer principio que debía ser postulado al margen del de Dios y la materia, pero ligado aún a esta última, que es el movimiento de la materia. Cf. Jan Hendrik WASZINK, “Observation´s on Tertullian´s treatise against Hermogenes”, *Vigiliae Christianae* 9 (1955) 129-147 [pp. 134-135].

⁴ JUSTINO, *De resurrectione*, 7-8 (citado en Antonio ORBE, “La definición del hombre en la teología del siglo II”, *Gregorianum* 48/3 (1967) 522-576 [pp. 538-539]: “¿Acaso no dice la sentencia ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza’? ¿A cuál hombre? Es claro que alude al carnal. Pues dice la sentencia (*Gn* 2, 7): ‘Y tomó Dios barro de la tierra y modeló al hombre’. Evidentemente, el hombre en cuanto plasmado a imagen de Dios era carnal. [...] Pues ¿qué es el hombre sino el animal racional compuesto de alma y cuerpo? ¿acaso el alma por sí sola es hombre? No. Sino alma del hombre. ¿Vamos a llamar hombre al cuerpo? Tampoco, sino cuerpo de hombre” [el subrayado es nuestro]. Estas líneas corresponden a una serie de fragmentos de un tratado titulado *De resurrectione* atribuido a Justino, que se encuentran presentes en la obra de Juan Damasceno *Sacra Paralela (Paralelos sagrados)*, atribución aceptada por A. Orbe.

⁵ Cf. C. ALBY, *Tiempo y acontecimiento en la antropología de Ireneo de Lyon*, pp. 22 y 42. También, cf. Salvador VICASTILLO, “La exégesis de *Gn* 1, 26-27 y 2, 7 en Tertuliano”, *Revista Agustiniana* 50/153 (2009) 711-722 [p. 716].

mienzo mas luego perdido por el pecado original, a recuperar en la posesión humana del Espíritu de Dios⁶. Tal acento en el cuerpo humano radica en la exclusividad de reflejar el futuro cuerpo del Verbo encarnado, y esto es lo que distingue a los hombres de los animales, ya que aunque compartamos con ellos la materialidad corpórea, la disposición de sus miembros les sería un obstáculo para el acceso a la divinidad⁷. Ahora bien: ¿qué lugar ocupa el alma en este esquema? Sólo diremos, a grandes rasgos –por no ser nuestro tema principal–, que tanto Justino como Ireneo incluyen al alma en su definición del *anthropos*, pero sin asignarle un lugar central en sus desarrollos, en tanto es el elemento carnal el que asume la carga de la especificidad humana, de cara a la búsqueda de salvación⁸. Tertuliano parece continuar este esquema antropológico anclado en el elemento sárquico pero, a diferencia de sus antecesores, atiende con particular atención a la cuestión del alma humana en un tratado dedicado exclusivamente a ella. A continuación intentaremos recuperar las principales notas de dicha obra, titulada *De anima*, y luego lo complementaremos con una alusión al *Adversus Marcionem*, otro escrito fundamental para comprender la visión del hombre del cartaginés.

⁶ La diferencia técnica entre imagen y semejanza en el sentido expuesto aparece con claridad no tanto en Justino como en Ireneo (IRENEO, *Adversus haereses*, V, 6, 1, 1-9, 20-32): “[...] el hombre perfecto es la mezcla (*comisito*) y unión (*adunatio*) del alma que recibe al Espíritu del Padre, y mezclada con ella la carne, que había sido creada (*plasmata*) según la imagen de Dios (*secundum imaginem Dei*) [...]. Mas este Espíritu se une a la creatura al mezclarse con el alma; y así, por la efusión del Espíritu, el hombre se hace perfecto y espiritual; y éste es el que ha sido hecho según la imagen y semejanza de Dios (*Gn* 1, 26). Si le faltase el Espíritu al alma, entonces seguiría como tal, siendo animado; pero quedaría carnal, en cuanto se le dejaría siendo imperfecto: tendría la imagen en cuanto creatura, pero no recibiría la semejanza por el Espíritu” (citado en: C. Alby, *Tiempo y acontecimiento en la antropología de Ireneo de Lyon*, pp. 41-42).

⁷ Cf. A. ORBE, “La definición del hombre en la teología del siglo II”, p. 536. Ver nota 8.

⁸ En estas líneas de Justino, queda claro que hombres y animales no parecen distinguirse por la posesión del alma, sino más bien por el tipo de cuerpo (JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 4, 2-4, en *Padres Apologistas griegos (s.II)*, texto bilingüe, ed. Daniel Ruiz Bueno, Madrid, BAC, 1954, pp. 308-309): “[...] –¿Y todas las almas –preguntó– de los vivientes tienen la misma capacidad [de ver a Dios] o es diferente el alma de los hombres del alma de un caballo o de un asno? –No hay diferencia alguna –respondí–, sino que son en todos las mismas [...]. –Entonces –replicó–, según tu razonamiento, también estos animales verán a Dios. –No, porque su cuerpo, dada su naturaleza, les es impedimento–”.

Los conceptos de *anima*, *corpus* y *caro* en la antropología de Tertuliano

Para situar el contexto del tratado *De anima*⁹, debemos señalar que corresponde a un período de madurez, en torno al año 208, en el que Tertuliano ya se encontraría cercano al montanismo o movimiento de la Nueva Profecía, aunque esto continúa siendo discutido por los investigadores¹⁰. Una vez más se hace palpable en este escrito el objetivo general perseguido por el autor: demostrar los errores y falsedades de las (otras) herejías. Ahora bien: Tertuliano hace responsable a las corrientes filosóficas paganas, principalmente a la filosofía platónica, de dar sustento al pensamiento herético¹¹. De aquí el retrato tan conocido del Tertuliano antifilosófico que nos han legado muchos

⁹ En el presente trabajo, se utiliza la edición crítica de J. H. WASZINK en *Corpus Christianorum Latinorum, Series Latina 2*, Turnholt, Brepols, 1954, pp. 779-869. Para las citas al español: TERTULIANO, *Acerca del alma*, ed. Javier Ramos Pasalodos, Madrid, Akal, 2001. En las siguientes notas utilizaremos la abreviatura DA para referirnos a esta obra.

¹⁰ Tal vez pueda resultar paradójico que mientras se encuentra abocado a combatir las herejías más peligrosas para la *regula fidei* de las iglesias de esos tiempos, Tertuliano se haya sumado a las filas de un grupo cristiano que la jerarquía eclesiástica romana rechaza. Más allá de su incorporación o no en este movimiento, lo que queda fuera de duda es su alejamiento y oposición a la *Magna Iglesia*. Para una mejor comprensión de la relación entre Tertuliano y la Nueva Profecía remitimos a la siguiente bibliografía: Pierre DE LABRIOLLE, *Le crise montaine*, Paris, E. Leroux, 1913 (una de las mayores defensas del montanismo de T.); Thomas O' MALLEY, *Tertullian and the Bible*, Nijmegen, Dekker & Van de Vegt, 1967 (se presenta una posición más matizada); Jaroslav PELIKAN, "Montanism and its trinitarian significance", *Church History* 25/2 (1956) 99-109 (T. habría pasado a la N.P. buscando mayor rigor de disciplina); Timothy BARNES, *Tertullian* (el autor duda de la influencia de la Nueva Profecía en T.). Para menciones de Tertuliano relacionadas con la Nueva Profecía, cf., por ejemplo, *De Resurrectione*, 11, 2; 63, 9; *Adversus Praxean*, 1, 5-7; *De ieiunio*, I, 3.

¹¹ TERTULIANO, DA, III, 1: "Tampoco podríamos alegrar absolutamente nada en nuestro trato con los filósofos (patriarcas, por así decirlo, de los herejes) acerca del alma, puesto que ya antaño el Apóstol tomó medidas para con la filosofía, trastorno de la verdad" [Se refiere a Col 2, 8] ("Nihil omnino cum philosophis super anima quoque experiremur, patriarchis, ut ita dixerim, haeticorum, siquidem et ab apostolo iam tunc philosophia concussio ueritatis prouidebatur"); TERTULIANO, DA, III, 3: "Y si por esta razón el aire puro y límpido de la verdad se enrarece con los vapores de la filosofía, los cristianos deberán despejarlos derribando las argumentaciones originales, esto es, las filosóficas, oponiéndoles los preceptos divinos" ("Si qua igitur in hunc modum de nidoribus philosophiae candidum et purum aerem ueritatis infuscant, ea erunt Christianis enubilanda et percutientibus argumentationes originales, id est philosophicas, et opponentibus definitiones caelestes, id est dominicas [...]").

historiadores al reseñar este período¹², vigente incluso en manuales actuales de filosofía¹³. Ciertamente, nuestro autor ha dejado frases célebres que apoyan semejante imagen; con todo, consideramos que se trata de un vínculo más complejo, ya que en ocasiones lo vemos apropiarse de elementos filosóficos e incluso de valorarlos positivamente, lo que matizaría su supuesta aversión a la filosofía¹⁴. En este sentido, la obra *De anima* es una de las más ricas en cuanto al bagaje filosófico transmitido por el cartaginés en relación con las concepciones antropológicas de la antigüedad tardía, las cuales serán puestas en tensión frente a sus propias interpretaciones de los datos escriturarios.

La obra se presenta como prolongación de una polémica iniciada en un tratado perdido sobre el origen del alma (*De censu animae*)¹⁵ en donde, basándose en el relato del Génesis, Tertuliano habría defendido contra el gnóstico Hermógenes que el alma tiene su origen en el soplo de Dios (*flatus dei*) y no en la materia eterna¹⁶. Una vez demostrado su origen, pasará a ocuparse de la naturaleza (*status*) del *anima*, tópico al que reconoce de absoluta pertinencia filosófica: “Ahora, retornando a las restantes cuestiones, me dedicaré con todo ahínco a rebatir a los filósofos”¹⁷. El problema de los que llama “patriarcas de los herejes” es su afán por ir más allá de la palabra

¹² Entre los que podemos mencionar a Etienne GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, París, Vrin, 1944; André LABHARDT, “Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une position pure”, *Museum Helveticum* 7 (1950) 159-180; Gerald Lewis BRAY, *Holiness and the Will of God: perspectives on the Theology of Tertullian*, Atlanta, John Knox Press, 1979.

¹³ Por ejemplo, Julián MARIAS, *Historia de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1966; Carlos GONI ZUBIETA, *Historia de la Filosofía*, t. I: La Filosofía Antigua, Madrid, Palabra, 2002.

¹⁴ En el *De pallio*, por ejemplo, califica al cristianismo como *melior philosophia*. Cf. TERTULIANO, *De pallio*, 6,1 (ed. Vincent Hunink, Amsterdam, J. C. Gieben, 2005). Si atendemos a *DA*, vemos la tensión en su complejidad, ya que en un mismo capítulo Tertuliano es capaz de afirmar que “[...] en modo alguno negaremos que a veces los filósofos pensaron como nosotros” (TERTULIANO, *DA*, II, 1) y líneas después denosta la filosofía como más experta en persuadir que en enseñar, no dejando nada a la voluntad divina y haciendo de sus propias opiniones leyes naturales. Cf. TERTULIANO, *DA*, II, 1-2.

¹⁵ Esta obra es conocida por las referencias que Tertuliano le dedica en el tratado *De Anima*. Se ha discutido la posibilidad de la existencia de fragmentos de *De censu animae* en el anónimo del siglo V *Praedestinatus*. Cf. Adolf HARNACK, *Tertullian in der Litteratur der alten Kirchen*, Sitzungsberichte Preuss, Akad, der Wissenschaft, 1895. Gori atribuye el *Praedestinatus* a Arnobio el Joven. Cf. ARNOBIUS JUNIOR, *Praedestinatus*, Corpus Christianorum, Series Latina 25 B, ed. Franco GORI, Turnholt, Brepols, 2001.

¹⁶ *Gn* 2, 7. Cf. TERTULIANO, *DA*, III, 4.

¹⁷ TERTULIANO, *DA*, I, 1: “nunc ad reliquas conuersus quaestiones plurimum uidebor cum philosophis dimicaturus”.

revelada, motivo por el cual “trastornan” la verdad. El relevamiento de opiniones que nos brinda Tertuliano testimonia cuáles eran los puntos centrales en la discusión sobre el alma para el ambiente filosófico de la época¹⁸:

“Unos niegan que el alma sea inmortal, otros afirman que es más que inmortal, unos discuten acerca de la sustancia [*substantia*], aquéllos con respecto a la forma [*forma*], y otros de cada disposición [*dispositio*]; éstos deducen de dónde le viene su naturaleza [*status*], otros aducen –por el contrario– su fin [*exitus*], en la medida en que el honor de Platón, el vigor de Zenón, el método de Aristóteles, el estupor de Epicuro, la tristeza de Heráclito o el furor de Empédocles lo entendieron”¹⁹.

Que la mortalidad o inmortalidad del alma ocupe el primer puesto de la lista tiene sus razones, en tanto consiste en uno de los principales flancos de embate contra la filosofía platónica, al que Tertuliano dedica varios capítulos. El problema de Platón es que:

“Le concedió al alma demasiada divinidad, de tal modo que la iguala con Dios: la hace innata [...], la hace inmortal, incorruptible, incorpórea [...]. ¿Qué otra característica iba a adjudicarle al alma, si la consideraba Dios?”²⁰.

Por un lado, el nudo de la crítica reside en mostrar las incongruencias que se derivan de la tesis platónica del conocimiento por reminiscencia, que supone que las almas permanecían en su carácter divino, simple y perfecto en

¹⁸ Cf. André-Jean FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, Paris, Lecoffre, 1953, pref.

¹⁹ TERTULIANO, *DA*, III, 2: “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, prout aut Platonis honor aut Zenonis uigor aut Aristotelis tenor aut Epicuri stupor aut Heracliti maeror aut Empedoclis furor persuaserunt”.

²⁰ TERTULIANO, *DA*, XXIV, 1: “Primo quidem obliuionis capacem animam non cedam, quia tantam illi concessit diuinitatem, ut deo adaequetur. Innatam eam facit, quod et solum armare potuissem ad testimonium plenae diuinitatis; adicit immortalem, incorruptibilem, incorporealem, quia hoc et deum credidit, inuisibilem, ineffigibilem, uniformem, principalem, rationalem, intellectualem. Quid amplius proscriberet animam, si eam deum nuncuparet?”.

las regiones supracelestes junto a Dios y las ideas, de donde descendieron revestidas de cuerpo mortal a este mundo visible y corpóreo, imagen de aquél, lo que provocó el olvido de su preexistencia junto a Dios así como del conocimiento de las ideas, pero sin perder la capacidad de su recuerdo a partir de lo sensible²¹. Luego de ofrecer una serie de argumentaciones en donde no apela a citas escriturarias, Tertuliano se convence de haber mostrado el absurdo de suponer un alma perfecta que sea capaz de tan profundo olvido, pérdida que implica carencia y defecto²²; además, en tal caso, los platónicos estarían adjudicando al cuerpo una potencia superior a la propia sustancia innata, lo que difícilmente aceptarían²³. Por otro lado, critica la tesis de la metempsicosis, que considera la muerte como algo exclusivo del cuerpo, mientras que las almas, inmortales, transmigran sucesivas veces en diferentes cuerpos. Pero ¿cómo es posible sostener que en cada reencarnación se trata de la misma alma, si ha perdido todo aquello que hacía a su identidad y reconocimiento?²⁴. A su vez, si el motivo de la reencarnación es el castigo en vistas a la purificación del alma, pero estamos impedidos de recordar nuestras vidas pasadas, ¿no es acaso, dice Tertuliano, el castigo que todos quisiéramos merecer?

El cartaginés se preocupa por refutar toda posición que presente al alma en condición de perfección e incorruptibilidad, atributos que sólo pueden pertenecer a Dios, y pretende aclarar el correcto sentido en que debe ser comprendida la inmortalidad del alma:

“Nosotros [...] consideramos al alma muy inferior a Él puesto que la concebimos como nacida, y, por esta causa, de una cualidad divina más débil, y de una bienaventuranza más pasajera en su condición de soplo, no de espíritu; y, sin embargo, aunque sea inmortal, ya que esto lo es la divinidad, está sujeta a padecimientos, como característica propia de su condición de nacida; y debido a ello también aseguramos desde un principio que ésta puede descarriarse”²⁵.

²¹ Cf. TERTULIANO, *DA*, XXIII, 5-6.

²² Cf. TERTULIANO, *DA*, XXIV, 3.

²³ Cf. TERTULIANO, *DA*, XXIV, 9.

²⁴ Cf. TERTULIANO, *DA*, XXXI, 3.

²⁵ TERTULIANO, *DA*, XXIV, 2: “Nos autem, qui nihil deo adpendimus, hoc ipso animam longe infra deum expendimus, quod natam eam agnoscimus ac per hoc dilutioris diuinitatis et exilioris felicitatis, ut flatum, non ut spiritum; et si immortalem, ut hoc sit diuinitatis, tamen passibilem, ut hoc sit natiuitatis, ideoque et a primordio exorbitationis capacem et inde etiam obliuionis affinem”.

Queda señalada la distancia ontológica entre Dios y el alma: ella no es divina, es inferior por su condición de nacida y creada, lo que la vuelve mutable, por lo que tiene la posibilidad de alejarse de su creador:

“Y así, lo que tuviera las características de nacido y creado, su naturaleza padecerá cambio y podrá renacer y ser hecha de nuevo. Sin embargo, lo no nacido y no creado permanecerá inmóvil. Esto sólo a Dios compete, ya que sólo Él es innato, increado y por ello inmortal e inmutable”²⁶.

De este modo, aquél “descarrío” que envuelve también aquí un “olvido del origen” se explica a partir de un acto de la voluntad por la potestad del libre albedrío, y no a causa del contacto con el cuerpo material. Ahora bien: si el alma posee la cualidad divina de la inmortalidad, ello se debe a que tiene su origen en el soplo de Dios, y “lo que realmente es de Dios, no tanto se extingue cuanto resulta ensombrecido. Puede sin duda ensombrecerse, ya que no es Dios, extinguirse no puede, puesto que procede de Dios”²⁷.

Asociadas a la inmortalidad, encontramos la simplicidad, indivisibilidad y uniformidad como características fundamentales del alma:

“En verdad es singular, simple y sin mezcla, no más estructurada en partes que divisible por sí misma, ya que no es ni disoluble. Así pues, ya que no es mortal, tampoco ni se disuelve ni se divide. En efecto, las cosas divididas se disuelven, y lo disuelto muere”²⁸.

Tertuliano subraya la unidad del alma en oposición a quienes la fragmentan en partes, sea en racional (*logikón*) e irracional (*álogon*), sea entre el grado principal (*hegemonikón*) como parte rectora frente a las partes sen-

²⁶ TERTULIANO, *DA*, XXI, 7: “Atque ita quod natum factumque constiterit, eius natura capiet demutationem: et renasci enim poterit et refici. Innatum autem et infectum immobile stabit. Quod cum soli deo competat, ut soli innato et infecto et idcirco immortalis et inconuertibili”.

²⁷ TERTULIANO, *DA*, 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”.

²⁸ TERTULIANO, *DA*, XIV, 1: “Singularis alioquin et simplex et de suo tota est, non magis structilis aliunde quam diuisibilis ex se, quia nec dissolubilis. Si enim structilis et dissolubilis, iam non immortalis. Itaque quia non mortalis, neque dissolubilis neque diuisibilis. Nam et diuidi dissolui est et dissolui mori est”.

suales²⁹. Pero más que como partes, deben ser entendidas como “fuerzas, energías y operaciones” (*vires et efficaciae et operae*). Tertuliano sólo quiere destacar que tal diversidad se da en el alma a partir de la unidad de su sustancia: “Todas las cualidades del alma son inherentes a su sustancia como connaturales, y con ella crecen y se desarrollan desde el instante en que ella se origina”³⁰. En este sentido, nuestro autor acepta, siguiendo las Escrituras³¹, una parte “principal” del alma a la que identifica como una “fuerza sapiencial y viva” (*uim sapientialem atque uitalem*) guardada en el corazón³². También adscribe al alma la racionalidad como una cualidad que corresponde a su naturaleza, ya que “ha sido ingénita en el alma desde su origen”, debido a la racionalidad del creador³³. El asunto de la irracionalidad es más complejo, ya que es producto del pecado original adánico e implica una corrupción de la naturaleza³⁴. De este modo, la “variedad moral”, tal como la conocemos actualmente, no existía en “el príncipe del género humano” creado por Dios, por lo que debe considerársela accidente antes que propiedad natural de la sustancia alma³⁵; sin embargo, aquella se desarrolló y creció “como si fuera algo natural” porque se dio en el origen mismo de la naturaleza (*in naturae primordio*)³⁶. El mal, el vicio y el pecado, serían entonces una “segunda naturaleza” para el hombre³⁷, quedando resguardado, por un

²⁹ TERTULIANO, *DA*, XIV, 2: “Aparece dividida también en partes: ya en dos en Platón, ya en tres en Zenón, ya en cinco en Aristóteles, ya en seis en Panecio, ya en siete en Sorano, ya también en ocho en Crisipo [...] y en dos más en Posidonio, quien partiendo de dos clases, la principal, que llaman *hegemonikón* y la racional, que denominan *logikón*, prosiguió de allí hast diecisiete [...]” (“Diuiditur autem in partes, nunc in duas a Platone, nunc in tres a Zenone, nunc in quinque ab Aristotele et in sex a Panaetio, in septem a Sorano, etiam in octo penes Chrysippum [...] et in duas amplius apud Posidonium, qui a duobus exorsus titulis, principali, quod aiunt *ἡγεμονικόν*, et a rationali, quod aiunt *λογικόν*, in decem septem exinde prosecuit; ita aliae ex aliis species diuidunt animam”).

³⁰ TERTULIANO, *DA*, XX, 1: “Et hic itaque concludimus omnia naturalia animae ut substantia eius ipsi inesse et cum ipsa procedere atque proficere, ex quo ipsa censetur”.

³¹ Dios como “escrutador y examinador del corazón”: *Sb* 1, 6; “¿por qué pensáis lo inicuo en vuestros corazones?": *Mt* 9, 4; “crea en mí, Señor, un corazón limpio": *Sal* 50, 12; “cada uno ha de ser reprendido por su corazón": *Jn* 3, 20.

³² Cf. TERTULIANO, *DA*, XV, 1-4.

³³ Cf. TERTULIANO, *DA*, XVI, 1.

³⁴ Cf. TERTULIANO, *DA*, XLI, 1.

³⁵ Cf. TERTULIANO, *DA*, XX, 6.

³⁶ Cf. TERTULIANO, *DA*, XVI, 1.

³⁷ Steenberg, luego de un breve estado de la cuestión sobre la noción de “segunda naturaleza” adquirida por el hombre a partir del pecado original, sostiene que no se trata de un concepto de carácter ontológico -tal como lo entienden varios estudiosos

lado, Dios frente a la responsabilidad del mal y, por otro, el bien y la libertad como lo “genuino y propiamente natural” del alma humana, presente por ello universalmente en todos los hombres³⁸. Confronta Tertuliano en este punto con el gnosticismo valentiniano, que parece distinguir entre buenos y malos según la especie a la que se pertenezca, en tanto fragmentan su antropología en tres clases de hombre: el hýlico o material (que participa de la naturaleza irracional de los animales), el psíquico o racional (de naturaleza intermedia) y el pneumático o espiritual (superior, único destinado a alcanzar la Gnosis divina y con ello la salvación)³⁹. Por ello, mientras “la naturaleza del alma fue uniforme desde el inicio en Adán [...] no va a resultar ahora multiforme [...] ni triforme, como la describe la trinidad valentiniana”⁴⁰, algo que tal vez aclare aún más la imagen de la semilla: “Se dará un alma uniforme en su semilla, pero multiforme en su fruto”⁴¹. Esta imagen de la semilla en desarrollo a la que Tertuliano alude en más de una oportunidad⁴² y en la que observamos influencia del estoicismo⁴³, también es utilizada a la hora de exponer la noción unitaria del alma desde la perspectiva biológica de la concepción, perspectiva que introduce el otro componente humano: la carne

de Tertuliano-, sino que debe ser comprendido en clave económica. Cf. Matthew Craig STEENBERG, “Sinful nature as second nature in Tertullian of Carthage”, *Studia Patristica* XLVI (2010) 17-19.

³⁸ En TERTULIANO, *DA*, XXXVIII, 2, el cartaginés habla de “[...] las culpas de pecar no naturales, puesto que ya no proceden de la determinación de la naturaleza, sino del vicio” (“[...] in ceteras culpas et delinquendi non naturales, cum iam non ex instituto naturae, sed ex uitio”), y en *DA*, XLI, 1: “Así pues, el mal del alma [...] procede del pecado original, que es en cierto modo natural, pues, como hemos dicho, la corrupción de la naturaleza es otra naturaleza” (“Malum igitur animae [...] ex originis uitio antecedit, naturale quodammodo. Nam, ut diximus, naturae corruptio alia natura est”). Respecto del *liberum arbitrium* que Tertuliano traduce del griego *autexouíision*, es definido como potestad natural y mudable, y hacia donde “gira” la acompaña la naturaleza del alma. Cf. TERTULIANO, *DA*, XXI, 6.

³⁹ Cf. J. C. ALBY, *Tiempo y acontecimiento en la antropología de Ireneo de Lyon*, p. 36.

⁴⁰ TERTULIANO, *DA*, XXI, 1: “Quodsi uniformis natura animae ab initio in Adam ante tot ingenia, ergo non multiformis, quia uniformis, per tot ingenia, nec triformis, ut adhuc trinitas Valentiniana caedatur”.

⁴¹ TERTULIANO, *DA*, XX, 2: “[...] ita et animam licebit semine uniformem, fetu multiformem”.

⁴² Cf., por ejemplo, TERTULIANO, *DA*, XIX, 8, donde la racionalidad es una cualidad que poseemos desde el nacimiento, atraviesa la infancia, y se desarrolla hacia la madurez.

⁴³ Tal es el caso de, por ejemplo, Séneca, a quien se refiere como “a veces nuestro” y cita su obra *De beneficiis* en relación con la imagen de las semillas. Cf. TERTULIANO, *DA*, XX, I.

(*caro*)⁴⁴. Veamos cómo anuncia el tema Tertuliano luego de recapitular lo previamente expuesto:

“Hemos considerado el alma como nacida del soplo de Dios, como inmortal, corporal, con forma, simple en su sustancia [...], con libre albedrío, sujeta a accidentes, mudable por sus facultades, racional, dominadora, adivinadora, derivando de una sola. Se sigue ahora que consideremos cómo procede de una y de dónde [...]”⁴⁵.

Al afirmar que todas las almas proceden de una sola⁴⁶, el cartaginés sigue la llamada teoría del “traducianismo”⁴⁷, según la cual el alma, así como el cuerpo, se transmite por generación de padre a hijo, a partir del esperma masculino sembrado en la mujer. Tertuliano atiende ahora al elemento cuerpo/carne, al que presenta bajo carácter sustancial, como hizo con el alma: “¿Cómo es concebido un ser animado? ¿Es insuflada al mismo tiempo una y otra sustancia, la del cuerpo y la del alma, o una de ellas es anterior? Nosotros afirmamos que ambas son concebidas, formadas, perfeccionadas, así como nacidas al mismo tiempo”⁴⁸. Así el hombre es, desde su concepción, uno en cuerpo y

⁴⁴ El término más propio es “carne” (*caro*) ya que, particularmente en esta obra, Tertuliano utiliza el término “cuerpo” (*corpus*) en dos sentidos: uno para referirse al cuerpo como materia (*carne*), y otro sentido bastante discutido, por el cual también este autor sostiene que “el alma es cuerpo”, que podría interpretarse como *sustancia* o como *aquello que tiene realidad concreta* podríamos decir, “densidad ontológica”. Cf. Jean STEINMANN, *Tertullien*, Paris, Editions du Chalet, 1967, pp. 192-193. Jean DANIELOU, *Les origines du christianisme latin*, Paris, Ed. du Cerf, 1978, pp. 180-181, y 282. Para trabajos relativamente recientes que discuten este tema, entre otros, en el marco del pensamiento de Tertuliano en relación con la antropología, cf. Jerónimo LEAL, *La antropología de Tertuliano*. Estudio de los tratados polémicos de los años 207-212, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2001 y Jérôme ALEXANDRE, *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris, Beauchesne, 2001.

⁴⁵ TERTULIANO, *DA*, XXII, 2: “Definimus animam dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, uarie procedentem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, diuinatricem, ex una *redundantem*. Sequitur nunc ut quomodo ex una redundet consideremus, id est, unde et quando et qua ratione sumatur”.

⁴⁶ Cf. TERTULIANO, *DA*, XXXI, 1.

⁴⁷ Esta doctrina define al alma como material y como proveniente de los progenitores. Cf. Claudio MORESCHINI, Enrico NORELLI, *Patrología*. Manual de la literatura cristiana antigua griega y latina, Salamanca, Sígueme, 2009, p. 184.

⁴⁸ TERTULIANO, *DA*, XXVII, 1: “Simulne conflata utriusque substantia corporis animaeque an altera earum praecedente? Immo simul ambas et concipi et confici, perfici

alma, sin que ninguna de ambas sustancias tenga prioridad desde su origen respecto de su reunión en el individuo. El alma no preexiste al cuerpo, ni es creada por Dios individualmente junto al cuerpo en cada hombre. Apelando al relato bíblico del Génesis, Tertuliano explica la confluencia originaria de ambas sustancias en el acto divino de la creación del primer hombre, y cómo ambas quedan configuradas para su ulterior transmisión:

“Del limo tomó su origen la carne en Adán. ¿Qué otro limo, sino el fluido fértil? De ahí vendrá el humor genital. Del soplo de Dios se origina el alma. ¿Qué otro soplo de Dios sino el vapor del espíritu? De allí vendrá lo que exhalamos por aquello”⁴⁹.

Esto explica la forma en que toma lugar la concepción humana para los sucesores de Adán, a partir de los dos tipos de “simientes” masculinos implantados en el útero femenino: del “corporal” provendrá la sustancia carnal del feto y del “animal”, producto de la destilación del alma por el calor del orgasmo, la sustancia anímica:

“[...] juntas ya ambas sustancias en un único individuo mezclaron igualmente su semen, y tras ello transmitieron a la especie el modo de propagación de manera que ahora también las dos semillas, a pesar de ser distintas, fluyan a la vez unidas y a la par introducidas en el surco, en su propio campo, produzcan en unión, a partir de ambas sustancias, al hombre”⁵⁰.

Vemos aquí con claridad que el hombre queda definido exclusivamente a partir de la unión alma-carne. Ambos elementos se muestran como los únicos constitutivos de la realidad humana. Y uno no es sin el otro: aunque en algunas expresiones del africano parezca resonar la clásica preponderancia helénica del alma respecto de la carne –la carne como algo añadido al alma a manera

dicimus, sicut et promi, nec ullum interuenire momentum in conceptu quo locus ordinetur”.

⁴⁹ TERTULIANO, *DA*, XXVII, 7: “De limo caro in Adam. Quid aliud limus quam liquor opimus? Inde erit *genitale uirus*. Ex afflatu dei anima. Quid aliud afflatus dei quam *uapor spiritus*? Inde erit quod per uirus illud efflamus”.

⁵⁰ TERTULIANO, *DA*, XXVII, 8: “[...] confusae substantiae ambae iam in uno *semina* quoque sua miscuerunt atque exinde generi propagando formam tradiderunt, ut et nunc duo, licet diuersa, etiam unita pariter effluent pariterque insinuata sulco et aruo suo pariter hominem ex utraque substantia effructent [...]”.

de mueble; la carne como instrumento y sirvienta del alma⁵¹, ello se debe a que la misma es puesta en tela de juicio, en ocasiones, por las Sagradas Escrituras, ya que ciertos actos viciosos se cometen necesariamente con el cuerpo (como la embriaguez o la idolatría)⁵². Sin embargo, por un lado, la carne no es la sola representante ni responsable del pecado, ya que también éste se comete con el pensamiento y, por otro, el alma no podría realizar tampoco actos de bondad sin la carne. A lo largo de toda la obra, Tertuliano insiste en marcar la indisociabilidad del alma y de la carne, como cuando afirma que comparten los padecimientos corporales (el alma padece con el cuerpo frente al daño físico y se conduce el cuerpo con el alma ante sus sentimientos)⁵³ o cuando, frente a la supuesta supremacía del conocimiento intelectual frente al sensorial sostiene que sentir es comprender, y comprender sentir, equiparando su valor para el conocimiento⁵⁴. Inclusive con la muerte, producto del pecado original (no conforme a naturaleza, como explicamos previamente) y definida como la separación de los dos elementos, el alma inmortal irá a los infiernos a la espera del Juicio y la posterior resurrección carnal: “[...] las almas en la resurrección han de tomar los mismos cuerpos en los que murieron”⁵⁵.

Es importante señalar, al menos brevemente, un último elemento: el espíritu. Éste no constituye al hombre, pero le es concedido por la gracia: “Estas sustancias [se refiere a la carne y al alma] son de cada hombre, sin embargo, el espíritu y la virtud se confieren del exterior por la gracia de Dios”⁵⁶. El alma, y por lo tanto, el hombre, no se identifica con el espíritu –tal como sostenían los valentinianos respecto de los pneumáticos–: espíritu es sólo Dios (el único sentido en que Tertuliano admite que el alma es espíritu, es respecto de la función anímica de respirar, *spirare*).

En *Adversus Marcionem*, obra escrita (y reescrita) en cinco libros entre los años 207 y 213, Tertuliano se enfrenta con una de las doctrinas heréticas más propagadas por ese entonces como es la marcionita, bajo autoría de Marción, que diferenciaba entre el Dios superior y bueno anunciado por Jesús, y el Dios creador y legislador del que es testimonio el Antiguo Testamento y al que no

⁵¹ Cf. TERTULIANO, *DA*, XL, 3.

⁵² Cf. TERTULIANO, *DA*, XL, 3.

⁵³ Cf. TERTULIANO, *DA*, V, 5.

⁵⁴ TERTULIANO, *DA*, XVIII, 7: “¿No es, pues, sentir comprender, y comprender sentir?” (“Non enim et sentire intellegere est et intellegere sentire est?”).

⁵⁵ TERTULIANO, *DA*, LVI, 5: “[...] corpora eadem recepturas in resurrectione animas in quibus discesserunt”.

⁵⁶ TERTULIANO, *DA*, XXXV, 6: “Hae enim substantiae sui cuiusque sunt hominis, spiritus uero et uirtus extrinsecus conferuntur ex dei gratia”.

debe identificarse con la suprema divinidad revelada. Uno de los puntos claves que intenta defender Tertuliano frente a Marción es la salvación total del hombre en alma y cuerpo, y no sólo del alma, como pretendía aquél. En este sentido, encontramos ya en el libro primero una fuerte defensa de la positividad de la carne a la que define como la “substancia más inocente”⁵⁷, ya que “una carne privada de alma cesa de pecar”⁵⁸ (al igual que en el tratado sobre el alma, carne y alma son llamadas también aquí “sustancias”). A tal punto llega su énfasis que afirma: “Por cierto, ¿es el hombre otra cosa que carne, si es cierto que el nombre de ‘hombre’ ha sido atribuido por su autor a la materia corporal y no a la animada?”⁵⁹. Se refiere con ello al relato del Génesis (*Gn* 2, 7), en el que Dios, en primer lugar, forma al hombre (*homo*) del limo o barro de la tierra (*limus*), y luego le insufla sopro de vida (*afflatus*), haciéndolo “alma viviente”. Recurre aquí el cartaginés a la etimología tradicional de *homo* relacionada con *humus*, que también significa barro –como el término *limus*–, para reafirmar que el hombre en un principio –y fundamentalmente– es carne⁶⁰.

Ahora bien: no hemos hecho aún mención alguna respecto de la interpretación del cartaginés sobre el relato del Génesis de la creación del hombre a imagen y semejanza (*Gn* 1, 26-27) debido a que en el tratado sobre el alma no aparecen referencias a ello. Sí las encontramos en esta obra, algunas veces tomadas como equivalentes, sea en referencia al hombre en general⁶¹, sea en referencia al hombre carnal⁶². Pero nos interesa mostrar, como contrapunto de la primacía carnal del párrafo anterior, que en una oportunidad Tertuliano sostiene refiriéndose al alma como sopro (*adflatum*) que: “Es por él que el hombre es imagen de Dios, es decir, del espíritu. Dios en efecto, es espíritu. Así entonces, el sopro es imagen del espíritu”⁶³. ¿Cómo deberíamos comprender esta centralidad otorgada al alma, cuando identificamos al hombre con la carne?

⁵⁷ TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, L. I, 24, 4: “Innocentior substantiam” (en Tertullien, *Contre Marcion*, Livre I, ed. René Braun, Paris, Ed. du Cerf, 1990).

⁵⁸ TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, L. I, 24, 4: “Carens denique anima caro hactenus peccat”.

⁵⁹ TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, L. I, 24, 5: “Quid est autem homo aliud quam caro, siquidem nomen hominis materia corporalis, non animalis, ab auctore sortita est?”.

⁶⁰ Cf. René BRAUN, *Contre Marcion*, L. I, p. 219, n. 3.

⁶¹ Cf. TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, L. II, 10, 3 (en Tertullien, *Contre Marcion*, ed. René Braun, Paris, Ed. du Cerf, 1991); L. V, 8, 1 (en Tertullien, *Contre Marcion*, L. V, texte critique par Claudio Moreschini, intr., trad. y not. par René Braun, Paris, Ed. du Cerf, 2004).

⁶² Cf. TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, L. V, 18, 9.

⁶³ TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, L. II, 9, 3: “Capit etiam imaginem spiritus dicere flatum. Nam et ideo homo imago Dei, id est spiritus; deus enim spiritus”.

Conclusiones

¿Qué define al hombre para Tertuliano? Contamos con respuestas extremas. Por un lado, la que reduce todo al alma: “¿Quién no concederá al alma toda la importancia, si con el nombre ‘alma’ se alude al hombre en su conjunto?”⁶⁴; por otro, la que reduce todo a la carne: “[...] es el hombre otra cosa que carne [...]?”⁶⁵. Muchos autores tienden a tomar partido por esta última respuesta⁶⁶, que encuentra sustento, también, en otros tratados como *De resurrectione mortuorum*. Aquí Tertuliano sostiene que lo que fue creado a imagen de Dios es la carne, la que recubrió a Cristo, Verbo encarnado, y la que está destinada a ser salvada en el fin de los tiempos. Sin embargo, observamos a su vez que en toda la obra del cartaginés, inclusive en la obra recién señalada, tienen primacía las alusiones al hombre a partir de la unidad de alma y carne, por lo que nos resulta difícil aceptar que el alma posea un mero carácter accidental respecto del cuerpo. No nos referimos con ello a una primacía cuantitativa, esto es, a la cantidad de menciones en las que Tertuliano define al hombre a partir de la unión de las dos sustancias (*caro y anima*), sino a una primacía de sentido. Teniendo en cuenta el contexto de polémica que rodea cada uno de sus tratados, comprendemos que el acento esté puesto a veces en el alma (lo vimos en el esfuerzo del autor por establecer la correcta interpretación de la naturaleza del *anima* frente a los filósofos paganos –especialmente frente a la concepción platónica– y frente a los gnósticos) y otras veces en el cuerpo, esto es, en la carne (nuevamente en oposición al platonismo, el cual alimenta, a los ojos del cartaginés, a toda visión cristiana que reduzca al hombre al elemento anímico y/o espiritual, negando con ello la resurrección carnal –como los marcionitas–).

Finalizamos con una cita del tratado sobre la resurrección, que consideramos suficientemente contundente:

“El alma por sí no es el hombre, en tanto lo formado por Dios ya era llamado ‘hombre’ antes que el alma se introduzca, ni la carne es hombre sin el alma, la que luego del exilio del cuerpo portará

⁶⁴ TERTULIANO, *DA*, XIII, 1: “Enimuero quis non animae dabit summam omnem, cuius nomine totius hominis mentio titulata est?”.

⁶⁵ TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, L. I, 24, 5.

⁶⁶ A. ORBE, “La definición del hombre en el siglo II”, p. 558; René BRAUN, *Deus christianorum*, Paris, Études Augustiniennes, 1977, p. 301; Raniero CANTALAMESSA, *La Cristologia di Tertuliano*, Friburgo, Svizzera, 1962, p. 88.

el título de cadáver. Así, por el término 'hombre' entendemos dos sustancias enlazadas, y no pueden ser descritas por este término si no están unidas"⁶⁷.

⁶⁷ Cf. TERTULIANO, *De resurrectione mortuorum*, 40, 3 (en *Corpus Christianorum Latinorum, Series Latina 2*, ed. J. G. Ph. Borleffs, Turnholt, Brepols, 1954, pp. 919-1011): "Porro nec anima per semetipsam homo, quae figmento iam homini appellato postea inserta est, nec caro sine anima homo, quae post exilium animae cadauer inscribitur. Ita uocabulum homo consertarum substantiarum duarum quodammodo fibula est, sub quo uocabulo non possunt esse nisi cohaerentes".

El método derivativo en la Escolástica: formas de *disputatio* y estrategias argumentativas

Celina Lértora Mendoza

Resumen: Al intentar la caracterización del *modus operandi* más propio de la Escolástica, la articulación teórica de la *quaestio* parece ser un elemento decisivo, tanto en sí misma (siendo un eje articular de un “problema atómico” o unidad mínima de tratamiento) cuanto en la constitución de la *disputatio*, forma también ligada a la caracterización de la Escolástica. Un punto significativo de profundización, es examinar si y en qué medida el uso de determinados recursos lógicos se relaciona significativamente a la constitución de la *quaestio* y por ende, de la *disputatio*. En este trabajo me propongo explorar el uso del método derivativo en formas típicamente escolásticas a partir de las siguientes hipótesis: a) el método derivativo más funcional a la *quaestio* y la *disputatio*, la argumentación silogística, fue el modelo preferente y a cuya aplicación estricta se tendía; b) esto implica la asunción (tácita o explícita) de la epistemología aristotélica; c) por la misma razón, se privilegia el silogismo categórico simple y se tiende a reducir a él las otras formas derivativas, especialmente en el momento disputativo; d) esta exigencia determina un estereotipo disputativo que, si bien gana en sencillez y claridad, reduce seriamente las posibilidades de ampliación del discurso. El trabajo se articula en tres partes. En la primera se analizan las estrategias reduccionistas en la forma de *quaestio*. En la segunda, se hace lo propio en los géneros expositivos o comentarios a autoridades. En la tercera, se analiza el reduccionismo en la estructuración de la *quaestio*, la *disputatio* y la *collatio*.

Abstract: In attempting to characterize the more typical *modus operandi* of Scholastic, the theoretical articulation of the *quaestio* seems to be a decisive element both in itself (being a joint axis of a “nuclear problem” or minimum processing unit) as the constitution of the disputation, so also linked to the characterization of Scholastic. A significant point of penetration, is to examine whether and to what extent the use of certain logical resources is significantly related to the constitution of the *quaestio* and therefore the *disputatio*. The work I propose to explore the use of the differential method in typically scholastic forms from the following assumptions: a) the functional derivative method to the *quaestio* syllogistic disputation and argument, and was the preferred model tended rigorously enforced; b) this implies the assumption (implicit or explicit) of Aristotelian epistemology; c) for the same reason, the simple categorical syllogism is privileged and it tends to reduce other derivative forms, especially in the disputative time; d) This requirement determines a disputative stereotype that while gains in simplicity and clarity, severely limiting scalability of speech. The work is divided into three parts. In the first reductionist strategies are analyzed in the form of *quaestio*. The second does the same in expository genres or comments to authorities. In the third reductionism in structuring the *quaestio*, the *disputatio* and the *collatio* is analyzed.