

La crítica de Agustín a la corporeidad del alma: una recepción del pensamiento de Tertuliano



Mariel Giacomone

Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Recibido el 29/07/2022. Aceptado el 12/09/2022

Resumen

El presente trabajo propone analizar la manera en que Agustín de Hipona recepciona el pensamiento de Tertuliano, autor cristiano latino, también africano, del que lo separan unos 200 años. Las principales menciones al Cartaginés tienen lugar en la crítica agustiniana a la concepción de la corporeidad del alma defendida por Tertuliano. A fin de poder analizar los argumentos y los conceptos filosóficos utilizados por el Hiponense en el desarrollo de su crítica presentamos, en primer lugar, una breve introducción a Tertuliano (c. 160- c. 220), deteniéndonos en algunos pasajes cruciales de su obra titulada *De anima* (208/210). En segundo lugar, nos dedicamos a presentar y analizar la discusión que lleva adelante Agustín respecto de la tesis de la corporeidad del alma humana en *De Genesi ad litteram* (finalizado hacia el 415), y en *De anima et eius origine*, escrita posteriormente, entre 419 y 420. Evaluamos entonces la posición del Hiponense respecto de la hipótesis traducionista sobre el alma humana, ciertamente vinculada al corporalismo defendido por Tertuliano.

Palabras Clave: alma, cuerpo, Tertuliano, Agustín de Hipona.

The Augustine's Critique to the Corporeity of the Soul: A Reception of Tertullian's Thought

Abstract

This paper explores how Augustine of Hippo, a Latin Christian author from North Africa, engaged with the ideas of Tertullian, his fellow African predecessor separated by approximately two centuries. Augustine's primary engagement with Tertullian's ideas is evident in his critique of Tertullian's concept of the corporeality of the soul. To facilitate the analysis of Augustine's arguments and philosophical concepts in his critique, this paper begins with a brief introduction to Tertullian (c. 160 - c. 220), focusing on key passages from his work *De anima* (208/210). Subsequently, we delve into Augustine's discussion of the corporeality of the human soul in *De Genesi ad litteram* and *De anima et eius origine* (c. 419-420). Finally, we assess Augustine's position

concerning the theory of traducianism of the human soul, which is closely connected to Tertullian's corporealist perspective.

Keywords: soul, body, Tertullian, Augustine of Hippo

I. Introducción

En este trabajo proponemos exponer la concepción de la corporeidad del alma en Tertuliano, luego desarrollar la crítica que a ella le dedica un autor de tanta relevancia para la posteridad medieval como es Agustín de Hipona y, por último, evaluar el impacto que tuvo tal crítica en el legado del pensamiento del Cartaginés.

De sólida formación en retórica, conocedor del griego y erudito en la literatura clásica latina, Tertuliano da testimonio a través de su obra de la riqueza cultural que vivía la romanidad del norte de África durante los primeros siglos de nuestra era. Convertido al cristianismo en su madurez,¹ el Cartaginés utiliza con agudeza sus recursos intelectuales para defender la *regula fidei* cristiana contra aquellos que representaban, a su entender, el mayor peligro doctrinal del momento: por un lado, los gnósticos valentinianos; por otro, Marción y sus seguidores. La relevancia que se ha otorgado a su pensamiento responde principalmente a su terminología en lengua latina, precursora y clave para las formulaciones y reflexiones teológicas del cristianismo latino occidental.²

Esta breve reseña de la figura de Tertuliano resulta importante para destacar el contexto de polémica en el que se insertan todos sus escritos -en su mayoría conservados-, algo que se vuelve indispensable a la hora de estudiar algunas de sus concepciones. En efecto, el objetivo de sus escritos consiste en dejar asentada -y fundamentada- una posición en el marco de discusiones teológicas y doctrinales antes que en establecer la formulación de un sistema filosófico. Con todo, en el fragor del combate, el Cartaginés utiliza ciertas nociones filosóficas y desarrolla argumentaciones relevantes dentro de su ambiente intelectual, sobre todo en el campo de la antropología. En este sentido, una de las disputas principales gira en torno al carácter divino de la naturaleza humana, tema de gran interés para la filosofía de la época.

Tertuliano no ha desarrollado su antropología en una obra específica, sino que sus reflexiones sobre el hombre aparecen en diversos tratados, vinculados principalmente a temáticas cristológicas y soteriológicas -como *De carne christi* y *De resurrectione carnis*-. Su obra *De anima*, escrita en torno al año 208/210, constituye en este sentido un caso particular, ya que en ella el Cartaginés presenta y discute numerosas referencias a distintas concepciones sobre el alma por parte de filósofos, médicos y físicos. Cabe destacar que para Tertuliano, el hombre es un compuesto de dos sustancias: cuerpo y alma. Sin embargo, preocupado por expresar el carácter unitario e indivisible del hombre, enfatiza a la vez el valor central que tiene el cuerpo humano, esto es, la carne (*caro*) como elemento constitutivo en la definición antropológica. Con ello se opone a la doctrina de origen platónico que coloca la verdadera identidad del hombre en el alma y no en el cuerpo, doctrina que alimenta, según el Cartaginés, el dualismo

1 Los datos biográficos y la cronología de sus escritos es objeto de debate; seguimos aquí las fechas aproximadas propuestas por Barnes (1985) quien, en un pormenorizado estudio, somete a revisión los datos biográficos de Tertuliano brindados por Jerónimo y Eusebio. Cfr. Barnes (1985). Sobre Tertuliano y el montanismo puede consultarse los clásicos de De Labriolle (1913); para estudios más recientes sobre el montanismo cfr. Trevett (1996); Tabbernee (2009).

2 El *Adversus Praxeas* reviste de una profunda relevancia ya que suele considerársela como obra fundamental de la teología trinitaria occidental hasta el *De Trinitate* de Hilario de Poitiers en 360. Por primera vez aparece allí la fórmula de la relación entre una sola sustancia y tres personas, devenida usual en el cristianismo latino y que se mantuvo predominante hasta las formulaciones trinitarias de Hilario y Agustín. En cuanto a investigaciones que destacan la importancia de Tertuliano para los estudios de la cultura del período y la historia del cristianismo latino cfr. Braun (1962), Cantalamessa (1962), Danielou (1978), Fredouille (1972), Hamman (1987), Orbe (1988).

profesado por los gnósticos. Tópico común en la tradición apologética que lo antecede,³ la estrategia es combatir a los filósofos paganos pues ellos trastornan la verdad: son los padres espirituales de las herejías (*DA*, 3,1).⁴ De esta manera, el objetivo que el autor persigue en este tratado es refutar algunos aspectos de la filosofía platónica, ya sea contra el propio Platón –a quien llama “condimentador de todas las herejías” (*condimentarius haereticorum*)– como contra los medioplatónicos, principalmente Albino.⁵

Con este fin, Tertuliano sintetiza en el capítulo 22 la definición del alma como una sustancia: “nacida del soplo de Dios (*dei flatu natam*), inmortal, corporal, con forma, simple en su sustancia, sabia en sí misma, derivada de diversas maneras, con libre albedrío, sujeta a accidentes, mudable por sus facultades, racional, dominadora, adivinadora, derivando de una sola”.⁶ El autor se ocupa de desarrollar este conjunto de características a lo largo del tratado y lo lleva adelante tomando como eje principal la refutación de toda posición que presente al alma en condición de perfección e incorruptibilidad, atributos que solo pueden pertenecer a Dios, lo que resulta en una crítica directa y explícita al platonismo y, de su mano, a la noción de hombre perfecto, espiritual, pneumático, de los seguidores del gnóstico Valentín.

Tertuliano afirma que, a diferencia de lo que sostuvo Platón, el alma es nacida y creada. Para fundamentarlo, nuestro autor no solo se vale de la revelación a partir de las Escrituras, sino que también ofrece una demostración en un tratado anterior sobre el origen del alma, *De censu animae* –hoy perdido–. Allí habría quedado establecido que el alma no proviene de la materia eterna –como sostenía Hermógenes–, sino únicamente de Dios, que no es materia. Por lo tanto, el alma es inmaterial. Sin embargo, como referimos previamente, en *De anima* Tertuliano caracteriza al alma como ‘corpórea’, defendiendo el *corpus animae* (*DA*, 5,1), lo que presenta ciertamente un desafío interpretativo. Dado los objetivos que planteamos para el presente trabajo, en el próximo apartado intentaremos ofrecer de una manera sintética la concepción del alma como cuerpo defendida por Tertuliano.

Si bien no encontramos al día de hoy un estudio detallado y profundo sobre la relación entre Tertuliano y Agustín, algunos especialistas han dado cuenta de la presencia del pensamiento del Cartaginés en la exegética agustiniana y demostraron que Agustín leyó con seguridad determinadas obras de Tertuliano, entre las cuales se encuentra *De anima* (Cfr. Bardy (1953); Lagouanere (2015:231). Las ocasiones en las que el Cartaginés es mencionado de manera explícita –sin contar el puesto 86 que dedica a “los tertulianistas” en la lista de herejías de su obra *De Haeresibus* (428-429)– están vinculadas generalmente a la exposición y crítica de su concepción de alma corpórea, dentro del contexto más general de la discusión sobre el origen del alma humana. Este último tópico adquiere un lugar central en el marco de la crisis pelagiana. Estrictamente, la crítica a Tertuliano juega un rol clave en cuatro obras agustinianas: el libro X de *De Genesi ad litteram* (412-415), la carta 166 a Jerónimo –conocida bajo el título *De origine animae*–, la carta 190 a Optato, y el tratado *De anima et eius origine* (419-420), en el que critica las tesis de Vicente Victor sobre el alma, que se inspiran de manera directa en el *De anima* de Tertuliano. Para los fines de este trabajo, sólo tomaremos los dos tratados, que nos permitirán evaluar el modo y el contexto en que Agustín desarrolla su crítica.

3 Tal es el caso de Ireneo, cuyo Libro II del *Adversus Haereses* está consagrado a demostrar los orígenes filosóficos del gnosticismo.

4 Esta situación ubica a Tertuliano en un lugar complejo en relación con la filosofía, ya que si bien nos dejó una gran cantidad de referencias explícitamente negativas hacia ella toma al mismo tiempo sus recursos, poniendo en juego muchas de sus categorías a la hora de defender sus propias ideas.

5 Para los datos biográficos del Albino del siglo II d. C., discípulo de Gayo, contamos con los testimonios de Galeno y del Ms *Parisinus graecus 1962*. Cfr. Dillon (1977: 267-304); Whittaker (1974). De Albino se conserva una breve obra, conocida como *Eisagoge o Prologos*, que consiste en una introducción a los diálogos de Platón, en el que se señala el orden correcto para su interpretación. Cfr. Invernizzi (1979).

6 *DA* 22, 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”.

II. El alma como cuerpo en Tertuliano

II.1. Argumentos y fundamento escriturario

En este apartado analizaremos tres casos en los que Tertuliano intenta demostrar la corporeidad (*corporalitas*)⁷ del alma en discusión con los platónicos y luego mostraremos cómo el autor encuentra, también, un fundamento en la Escritura.

El Cartaginés dedica cinco capítulos al tema (*DA*, 5-9). La primera alusión se encuentra en el capítulo V, donde Tertuliano hace referencia a ciertos filósofos que también defienden el cuerpo del alma:

No me refiero sólo a aquellos que las conciben a partir de corporeidades manifiestas, como Hiparco y Heráclito del fuego, Hipón y Tales del agua (...); sino que más bien hago alusión a los estoicos, los cuales afirman a nuestra manera que el alma es espíritu por la afinidad entre sí del soplo y del espíritu. Por lo menos persuadirán fácilmente de que el alma es cuerpo (*DA*, 5,2).⁹

Tenemos aquí una primera aclaración de sentido por parte del autor, que rechaza para el alma el tipo de corporeidad material (“manifiesta”) que tienen los cuerpos naturales sensibles, como el fuego o el agua. En segundo lugar, observamos una expresa afinidad con el estoicismo por parte del Cartaginés, reforzada a continuación a través de una serie de argumentos estoicos que concluyen que el alma es cuerpo: el argumento de Zenón, que parte de la definición del alma como ‘espíritu inseminado’ (lo que se disgrega cuando muere el animal es el cuerpo, una vez disgregado el espíritu inseminado muere el animal, por lo tanto el espíritu inseminado es cuerpo, luego el alma es cuerpo); dos argumentos de Cleantes (el derivado de los sufrimientos comunes del alma y del cuerpo y el relativo a la semejanza entre hijos y padres)¹⁰ y uno referido a Crisipo (al no haber relación, los elementos corpóreos no pueden ser abandonados por los incorpóreos; en la muerte el alma abandona el cuerpo, luego el alma es cuerpo).¹¹

En segundo lugar, en el capítulo 6, Tertuliano procede a refutar la objeción platónica contra la corporeidad del alma, según la cual el alma no debe ser considerada cuerpo ya que no es movida desde fuera (porque no es inanimada) ni desde dentro (dado que es principio de movimiento), cuando es necesario que todo cuerpo, para ser tal, sea animado o inanimado.¹² Nuestro autor rechaza tal objeción, afirmando que el alma no puede ser cuerpo animado ni inanimado ya que es precisamente ella misma la que da al cuerpo la cualidad de animado -si se encuentra en él- o de inanimado -si no se encuentra en él-. Por otro lado, si es propio de un cuerpo ser movido por otra sustancia, es más propio para él mover otra sustancia; el alma mueve al cuerpo, por lo que ella misma es propiamente cuerpo: “Cómo

7 El término *corporalitas* es un neologismo de Tertuliano. Cfr. Hoppe (1932: 134). Kitzler (2016:3) señala otros textos en que este término aparece utilizado por Hilario de Poitiers (s. IV) y Claudiano Mamerto (s. V).

8 Retomo en este apartado algunos de los desarrollos que expuse en el marco de las III Jornadas de Filosofía Patristica y Medieval, UNR, 2009, publicados en Actas.

9 *DA*, 5, 2: ‘Nec illos dico solos qui eam de manifestis corporalibus effingunt, ut Hipparchus et Heraclitus ex igni, ut Hippon et Thales ex aqua (...) sed etiam Stoicos allego, qui spiritum praedicantes animam paene nobiscum, qua proxima inter se flatus et spiritus, tamen corpus animam facile persuadebunt’. Todo este capítulo está basado en información tomada de literatura doxográfica, cuya fuente más segura es Sorano de Efeso (s. II), médico estoico contemporáneo, quien defiende “la sustancia corpórea del alma” y cuyo único error, para Tertuliano, fue haberla privado de inmortalidad. Cfr. Wazink (1947:126).

10 El argumento de que alma y cuerpo comparten los mismos sufrimientos se encuentra en Aristóteles (*An* 403 a 15ss) y en Lucrecio (3,175). Cfr. Podolak (2010:74).

11 Tertuliano cita aquí el postulado de Lucrecio por el que “nada puede tocar ni ser tocado si no es cuerpo”. Cf. Lucrecio, *De natura rerum*, I, 305.

12 El argumento está basado, en efecto, en la distinción del *Fedro* 245 c-e y Wazink, lo encuentra también en Nemesio (*De nat. hom.* 2). Cfr. Wazink (1947:133).

es posible que cosas inconsistentes (*vacuae rei*) sean capaces de mover cuerpos sólidos?" (DA, 6,3).¹³

En un tercer momento, Tertuliano se ocupa de otro argumento de los platónicos, que sostiene que las cualidades de las sustancias corpóreas son comunicadas a nosotros a través de los sentidos del cuerpo, mientras las cualidades de las sustancias incorpóreas son percibidas por las facultades puramente intelectuales. Frente a ello, Tertuliano afirma que lo incorpóreo puede ser percibido por los sentidos -como el sonido al oído- por lo que, inversamente, un alma corpórea puede ser percibida por facultades incorpóreas (DA 6, 5).

Por último, el Cartaginés quiere refutar otro argumento de los platónicos contra la corporeidad del alma, que sostiene que todo cuerpo se nutre de sustancias corpóreas mientras que el alma se nutre de sustancias incorpóreas: el conocimiento y la sabiduría; por lo tanto, debe ser incorpórea (DA, 6, 6-7). En esta oportunidad Tertuliano apela a la autoridad de Sorano de Éfeso -cuyo tratado, *Peri Psychés*, hoy perdido, es considerada una de las fuentes principales en DA-,¹⁴ para afirmar que las almas se alimentan de cosas corpóreas ya que, si se priva totalmente de ellas, el alma abandona el cuerpo. El estudio -esto es, el aprendizaje de las artes liberales- no tiene efecto en la sustancia misma del alma: sólo la hace más culta. Incluso si se concediera que el alma se alimenta de las artes, éstas son corpóreas,¹⁵ tal como lo sostienen los estoicos, lo que confirmaría la corporeidad del alma.

Una vez repasados estos y otros argumentos del ámbito de la filosofía, Tertuliano recurre en el capítulo siguiente a la autoridad de la escritura a la luz de determinada exégesis para defender la corporeidad del alma: "Relucirá para nosotros la corporeidad del alma en el propio Evangelio" (DA, 7,1).¹⁶ Hace referencia aquí al cuerpo del alma en los infiernos, donde se halla el hombre rico de la parábola del Evangelio de Lucas por haber mezquinado a Lázaro, quien se encuentra en el 'seno de Abraham'. "Aunque haya de considerarse una parábola, será una prueba fidedigna, pues si el alma no tuviera cuerpo, no tomaría la parábola del alma la imagen del cuerpo, ni mentiría la Escritura, hablando de miembros corporales si no lo eran"(DA, 7,2).¹⁷ A partir de una exégesis literal de los textos sagrados, Tertuliano defiende la idea de un fin de los tiempos en el que seremos premiados o castigados; y dado que es condición de la incorporeidad "ser libre de prisión, inmune al castigo y al premio" (DA, 7, 3),¹⁸ debemos afirmar la corporeidad del alma (*corporalitas animae*). En efecto, la incorporeidad es inmovible, ya que no tiene por qué padecer. Si algo padece, será por un cuerpo, ya que "todo lo corpóreo es pasible, en tanto en cuanto lo que es pasible es corpóreo" (DA, 7,4).¹⁹ Ahora bien: el alma también padece en esta vida ya que, por su condición de nacida, está sujeta a padecimientos, experimentando, así, angustia, penas, tranquilidad, alegría, etc (DA, 24,2). Debemos afirmar, entonces, que el alma es cuerpo.²⁰

Queda entonces reconocida, de esta manera, la condición corpórea del alma, a la que el Cartaginés reconoce cierta especificidad: rechaza excluir del conjunto de elementos corpóreas aquellos que no necesariamente suelen acomodarse a los ejemplos comunes

13 DA 6,3: "Unde vacuae rei solida propellere?"

14 Ver nota 12.

15 Cfr. Séneca, *Ep.* 117, 2.

16 DA, 7, 1: "corporalitas animae in ipso euangelio relucebit".

17 DA, 7, 2: "Sed et si 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".

18 DA, 7, 3: "(...) incorporalitas enim ab omni genere custodiae libera est, immunis et a poena et a fovella".

19 DA, 7, 4: "In quantum enim omne corporale passibile est, in tantum quod passibile est corporale est".

20 Encontramos la misma idea en *Carn.* 11,4: "nihil est incorporale nisi quod non est", nada es incorporeal, sino lo que no existe. Opuestos a cuerpo son: *vacua res, inanitas*. Cfr. Braun (1962:305). Así, el alma, los ángeles y Dios son cuerpos. Cfr. *Marc.* V, 15,8; *Carn.* 6,9., *Prax.* 7,8.

de corporeidad (DA 7, 1). En este sentido, el cuerpo del alma “es invisible a la carne” y lo es “por la condición de su cuerpo, por la particularidad de su sustancia y por la naturaleza de sus componentes” (DA 7,4). Tertuliano defiende para el alma un cuerpo *sui generis* (DA 9,1). Con todo, comparte las características más importantes y propias de todo cuerpo: apariencia, límite y las tres dimensiones que todo filósofo adjudica a los cuerpos: longitud (*longitudo*), anchura (*latitudo*) y altura (*sublimitas*). También tiene figura (*effigies*) y color aéreo y luminoso, ocasión en la que cita la visión extática de una “hermana” de su comunidad, lo que da muestras del valor que el Cartaginés otorga al carisma de la profecía (DA, 9,4).²¹ Ahora bien, el alma, según la visión de la profetisa montanista, tiene forma de cuerpo humano, más exactamente, del cuerpo propio que toda alma lleva. Para esclarecer este punto, Tertuliano acude al relato del momento originario de la creación del hombre en el *Génesis*:

Cuando Dios sopló en el rostro del hombre el aliento de vida (*flatum vitae*), y fue hecho el hombre alma viva (*animam vivam*), todo, sí, en ese mismo momento, fue transmitido por su faz aquel sopro hasta el interior, diseminado por todos los intersticios del cuerpo y también condensado por la exhalación divina tal que se reprodujo en todo dentro con el contorno que había llenado al sufrir este proceso, y como en un molde se adquirió rigidez (DA, 9, 7).²²

En Adán, la corporeidad del alma queda de este modo configurada a partir de la condensación de la exhalación divina. ¿Qué sucede entonces con el cuerpo como tal, es decir, con la materialidad del hombre, esto es, la *carne*? Pues ella se conforma a su vez como el receptáculo en donde dicha condensación adquiere rigidez. Muestra así, Tertuliano, cómo el alma, corpórea, se extiende por todo el cuerpo carnal del hombre. Este punto es esencial en la antropología de Tertuliano, ya que quedan establecidas las dos dimensiones del hombre: “Éste será el hombre interior, el otro exterior; uno en duplicidad” (DA, 9,8).²³ Adán es *uno* como hombre, compuesto por alma y cuerpo. El hombre no se define a partir del dualismo, sino a partir de la unidad que lo constituye como tal.

Nos encontramos con una distinción efectiva entre el alma-cuerpo y el cuerpo-carne del hombre. Ahora bien, ¿qué relación hay entre ambas unidades sustanciales? Una relación de distinción en estrecha unidad, ya que si bien ambas sustancias no se confunden, tampoco pueden ser consideradas por separado: “la carne es la casa del alma, y el alma el inquilino de la carne” (DA, 38,4).²⁴ Lo uno no es sin lo otro. Esto es lo distintivo de la antropología cristiana en contraposición con las tesis atacadas por Tertuliano. Cada hombre, desde su concepción, es uno en cuerpo y alma, sin que ninguno de ambos tenga prioridad siquiera desde el origen: el alma no preexiste al cuerpo, ni es creada por Dios junto al cuerpo individualmente en cada hombre. Ambas sustancias fueron creadas por Dios en el primer hombre; del barro se originó su carne y del soplo divino su alma; luego ambas sustancias se transmitieron por generación natural, a través del semen. Tal es la concepción del traducianismo defendida por Tertuliano, por la cual cada alma individual se transmite junto con el cuerpo, derivada de las almas de sus progenitores.²⁵

21 DA, 9,4: “«entre otras cosas», dice, «se me mostró de manera corpórea, y parecía espíritu, pero no de un modo inane y vacío, sino más bien como si se pudiera tocar, delicada, lúcida, de color aéreo y forma en todo humana. Ésta es la visión»; en latín: “inter cetera”, inquit, ostensa est mihi anima corporaliter, et spiritus videbatur, sed non inanis et vacuae qualitatibus, immo quae etiam teneri reprobmitteret, tenera et lucida et aërii coloris, et forma per omnia humana. Hoc visio”.

22 DA, 9,7: “Recogita enim, cum deus flasset in faciem homini flatum vitae, et factus esset homo in animam vivam, totus utique, per faciem statim flatum illum in interiora transmissum et per universa corporis spatia diffusum simulque divina aspiratione densatum omni intus linea expressum esse, quam densatus impleverat, et velut in forma gelasse”.

23 DA, 9, 8: “Hic erit homo interior, alius exterior, dupliciter unus (...)”. Kitzler destaca en este punto, que Tertuliano es probablemente el primer autor que interpreta este versículo paulino de 2 Cor 4, 16, en un sentido antropológico y no ético. Cfr. Kitzler (2015:58).

24 DA, 38, 4: “Certe enim domus animae caro est, et inquilinus carnis anima”.

25 Consideramos importante señalar la fuerte presencia de la medicina como una de las fuentes en que se apoya nuestro autor en *De anima*, principalmente a través de Sorano, como mencionamos previamente.

II.2. Las consecuencias de comprender el alma como cuerpo en su pensamiento

Afirmar la corporeidad del alma permite a Tertuliano, por un lado, poder explicar su estrecha asociación con el cuerpo, incluyendo así al elemento carnal como algo esencial en la definición del hombre. Ambas sustancias (alma y carne), creadas juntas, íntimamente coligadas en la reproducción del hombre, se interpenetran a lo largo de la vida hasta la separación en la muerte, con la promesa de retorno del hombre resucitado (Alexandre, 2001:246). Sin duda los ejemplos y argumentaciones que desarrolla en *De anima* forman parte de una estrategia más amplia que busca fundamentar la realidad de la carne de Cristo contra el docetismo de Marción y los gnósticos y defender la resurrección de la carne humana. Nunca debemos olvidar el contexto de la polémica antignóstica en el que Tertuliano intenta ganar la controversia doctrinal. Por otro lado, defender esta concepción es coherente con el traducianismo que sostiene el Cartaginés y que le permite explicar el origen de cada alma humana individual postadánica. Se trata sin dudas de una noción de corporeidad tal, que puede mantener a su vez la absoluta simplicidad e indisolubilidad del alma, necesarias para justificar su inmortalidad, atributo que el alma humana comparte con la divinidad a partir de su condición de *soplo* y de *imago dei*. De cualquier manera, continúa abierta la discusión en cuanto a cómo interpretar el uso del término ‘corpus’ para el alma en Tertuliano. Algunos estudiosos le atribuyen un sentido no materialista sino más bien ontológico, como sinónimo de ‘sustancia’ –el alma tiene cuerpo respecto de su *densidad* de ser– (Steinmann (1967); Daniélou (1978), de cara a las falsas concepciones que niegan la existencia –consistencia– del espíritu; otros ven aquí rasgos de una psicología materialista e immanentista estrictamente ligada al estoicismo, tradición presente en la formación intelectual del africano (Podolack 2010; Lagouanere; 2015). Otros, como Alexandre, enfatizan en la apropiación de nociones estoicas que Tertuliano utiliza para su realismo advirtiendo que que si bien ‘corporeidad’ significaría aquí ‘realidad tangible’, hay que evitar confundirla con realidades materiales, riesgo que el propio Cartaginés prefiere asumir antes que espiritualizar el alma al punto que su realidad se vuelva totalmente inaccesible (Alexandre, 2001: 253).

III. La crítica de Agustín a la corporeidad del alma de Tertuliano

III.1. La respuesta a Vicente

En su tratado *De anima et eius origine* (c. 419-421), Agustín aborda un problema sobre el que ya anteriormente, en un opúsculo, había afirmado no contar con una solución o respuesta definitiva: cuál es el origen del alma. No se refiere al origen del alma de Adán, que sin dudas fue creada por Dios a partir de la nada, sino de cómo explicar el origen del alma de los descendientes de Adán, es decir, de todos los hombres. Esto se halla ciertamente ligado a la cuestión del pecado original, ya que la hipótesis que mejor explicaría la transmisión del pecado es la traducianista –la transmisión del alma por generación–, que Agustín parece rechazar. Por otro lado, adoptar la hipótesis creacionista –Dios crea cada alma en cada nacimiento– dificultaría, a su vez, la explicación del pecado. Agustín defiende la prudencia que conlleva tal vacilación sobre el origen del alma, al tiempo que es taxativo sobre tres cosas: las almas no son creadas por Dios en una preexistencia en relación con el cuerpo; el alma no es de naturaleza divina ni es una parte de Dios;²⁶ el alma es puramente espiritual y no es cuerpo.

²⁶*De anima et eius origine*, II, 2: (a Pedro, destinatario del escrito de VV): "Acaso antes de oír su doctrina, que con tanta alegría e interés escuchaste, te imaginarías que el alma era una parte de la naturaleza de Dios, ignorando, con gran peligro de tu salvación, que esto es un tremendo y detestable error"; en latín: "At si forte ante huius doctrinam, quam modo te invenisae laetaris, animae naturam Dei putabas esse portionem; hoc plañe cum horrendo periculo falsum esse nesciebas". El propio Agustín reconoce que explícitamente Vicente no afirmó que Dios y el alma eran de la misma naturaleza, pero al decir que el alma viene de Dios, sin sacarla de otra naturaleza ni de la nada, para el Hiponense es claro que expresa aquella idea. Cf. *De anima et eius origine*, II, 3.

Nos encontramos frente a un escrito coyuntural, en el que Agustín se ve forzado a responder las críticas de un autor también africano llamado Vicente Víctor, quien a partir de la lectura del opúsculo mencionado, había escrito una obra hoy perdida, en la que criticaba a Agustín al tiempo que pretendía ilustrarlo sobre el origen del alma. Vicente afirmaba que el alma adánica fue creada por Dios a partir de su soplo, *flatus dei*, de la misma manera que crea un alma nueva para cada individuo. Es dentro de este marco general de la discusión que, a partir del Libro II, aparece el tema de la corporeidad del alma como una de las tesis defendidas por Vicente junto con una referencia explícita a Tertuliano por parte del Hiponense: “Proclama también el joven escritor que Dios es absolutamente incorpóreo. Me alegro de esta declaración, pues lo veo separado de los errores de Tertuliano, quien afirma que Dios y el alma son seres corporales” (*An.*, II, 5).²⁷

Me interesa detenerme en un hecho curioso: si bien Agustín celebra que Vicente se encuentre alejado del error de Tertuliano, a la hora de reponer sus argumentos, nos encontramos con un estilo que resuena al Cartaginés: el tipo de argumentos, la exégesis de determinados versículos bíblicos y los ejemplos de Vicente, según los repone Agustín, son muy similares, en efecto, a los de Tertuliano.²⁸ Sin embargo, en cuanto al contenido, hay una diferencia notable: la postura de Vicente aparece ligada al creacionismo, mientras que Tertuliano, como vimos, adhiere al traducianismo. Llegamos entonces, así, a una conclusión y a un interrogante: podemos concluir que es muy probable que Vicente haya tomado a Tertuliano como fuente para su defensa de la corporeidad del alma.²⁹ A su vez, esto nos lleva a preguntarnos por qué Vicente no adhiere al traducianismo, siguiendo el estrecho nexo entre ambas concepciones que Tertuliano se había ocupado de mostrar.

Ahora bien, en cuanto al ataque de Vicente al opúsculo de Agustín, le reprueba, al Hiponense, dos cosas: que no se haya atrevido a sostener cuál es el origen de las almas de los descendientes de Adán –que el eminente Agustín afirmara la ignorancia sobre este aspecto del alma le resulta inadmisibile³⁰ y, en segundo lugar, haber afirmado de manera absoluta que el alma es espíritu y no cuerpo, tema sobre el que Agustín se explaya en Libro IV, a partir del capítulo 12: “«No admito que el alma sea incorpórea y espíritu, como lo profesa el doctísimo obispo Agustín». Ante todo, discutamos y aclaremos si el alma es incorpórea, como yo afirmo, o es corpórea, como tú sostienes (...)” (*An.*, IV, 12).³¹ Para ordenar la discusión, el Hiponense parte del análisis del término *corpus*, presentando dos definiciones posibles: lo compuesto por miembros carnales (*membris carnalibus*) –como la tierra, la piedra y los astros- o lo que consta de partes mayores o menores y ocupa un espacio, refiriendo aquí a la distinción paulina entre cuerpos terrestres (*corpora terrestria*) y celestes (*corpora caelestia*) de 1Cor 15, 40, definición que permite afirmar que también son cuerpos el aire y la luz. Se trataría, entonces, de saber a cuál de estas especies de cuerpos se asemejaría el alma. Sin embargo, introduce a continuación un elemento diferente, que consideramos clave y que tiene que ver con una dimensión ontológica de la corporeidad. “(...) Pero de nuevo suscitadas en mí la inquietud, al decir «Si el alma carece de cuerpo o es inmaterial en el sentido de que no sea, como piensan algunos, más que una inanimada vacua, aérea y fú-

27 *An.*, II, 5: “Incorporeum sane Deum esse quod credit, gratulor eum hinc saltem a Tertulliani deliramentis esse discretum. Ille quippe sicut animam, ita etiam Deum corporeum esse contendit”.

28 La historia de Lázaro y el hombre rico como argumento a favor de la corporeidad del alma: *An.* II, 4 y *DA VII*; que los alimentos son necesarios para la carne y la analogía de la carne como casa y el alma como inquilino *An.* II, 4, 8 y *DA XXXVIII 3-5*; *An.* IV, 14 y *DA IX, 7-8*; *An.* IV, 15 y *DA VII, 2*; *An.* IV, 18 y *DA IX, 4*.

29 Lagouanere afirma que V. V. se inspira de manera directa en Tertuliano para sus tesis sobre el alma. Cfr. Lagouanere (2015:233-234).

30 *An.* IV, 2: “¿En qué se diferencia el hombre del animal si aquél no sabe distinguir y discutir sobre sus cualidades ni sobre su naturaleza (...)?”; en latín: “Quid autem differt homo a pecore, si nescit de sua qualitate naturaque disquirere atque disserere (...)”.

31 *An.* IV, 12: “«Non enim, sicut Augustinus peritissimus episcopus profitetur, incorpoream et eandem spiritum esse permittimus». Prius itaque utrum anima incorporea, sicut ego dixi, an corporea, sicut tu, existimanda sit, disputemus”.

til sustancia»”(An. IV, 12).³² El problema de afirmar la incorporeidad del alma pareciera estar ligado, según las opiniones a las que refiere Vicente, a considerar al alma como una realidad de menor jerarquía, esto es, débil, inane, ineficaz. Ahora bien, si Vicente aceptara seguir tales consideraciones, se vería llevado a sostener, argumenta Agustín, que Dios es una ‘sustancia vana’ (*inanis substantiae*), ya que, como vimos, Vicente declaraba explícitamente su incorporeidad al tiempo que afirmaba su poder, omnipotencia e inmutabilidad. Mediante este argumento, Agustín pone en evidencia a su rival volviéndolo contra sí mismo ya que, si es consistente con su concepción de Dios, debe rechazar aquellas apreciaciones y aceptar que las almas son incorpóreas. Caso contrario, afirmar la insignificancia de la realidad divina, algo que seguramente el propio Vicente jamás admitiría. De esta manera Agustín también deja sentado por qué no todo lo que carece de cuerpo es una sustancia fútil.

Antes de finalizar el capítulo, el Hiponense repone un posible malentendido sobre la noción de alma como cuerpo sutil: “Sea que comprendas que el aire es un cuerpo, sea que no lo entiendas, no debes pensar que yo haya dicho que el alma es aérea. Lo que afirmé y sostengo es su incorporeidad” (An. IV, 12).³³ Agustín se preocupa por dejar en claro su rechazo a las posturas que defienden la inmaterialidad del alma pero le atribuyen un carácter aéreo, sutil: el aire es, en efecto, corpóreo. Finalmente, concluye que Dios, siendo incorpóreo, pudo crear un alma incorpórea, y agrega: “aunque lo inmutable no pueda crear más que un ser mutable y el Omnipotente un ser inferior a él”, explicitando la distancia que existe entre la única sustancia increada y el alma como creatura.

La crítica a la corporeidad del alma continúa en el capítulo XIII. Según nos cuenta Agustín, a partir de las palabras de Pablo en 1 Tes. 5, 23 “Que se conserve íntegro vuestro espíritu, vuestra alma y vuestro cuerpo”, Vicente habría concluido que el alma no es espíritu porque la nombra separadamente. Sin embargo, a partir de lo dicho también tendría que afirmar que, por la misma razón, el alma no es cuerpo. Al mismo tiempo, Vicente parece sostener que el espíritu y el alma son una misma sustancia mientras que rechaza la identidad de sustancia entre el alma y el cuerpo, por lo que Agustín se pregunta en virtud de qué el alma es cuerpo, siendo los dos de diferente naturaleza (An. IV, 13).³⁴ Si Vicente insiste en afirmar aquella identidad, al tiempo que sostiene que el alma es cuerpo, entonces el espíritu también es cuerpo. Ahora bien, si las tres cosas que enumera Pablo (espíritu, alma, cuerpo) son tres cuerpos que componen al hombre, “formando una sola cosa”, ¿cómo explica que dos de ellos (espíritu y alma) sean de la misma naturaleza, mientras el cuerpo, “al que también se llama carne”, sea de naturaleza diferente? Agustín hace jugar aquí los dos sentidos que Vicente parece utilizar del término ‘corpus’: uno es aquél por el que se afirma que el alma es cuerpo –y, como también sostiene Tertuliano, que el espíritu y la carne es cuerpo– y otro por el que decimos que la carne es corpórea. Si tomamos esta última acepción, que entendemos refiere al elemento físico signado por lo material, el espíritu y el alma son de naturaleza diferente, en efecto, a la de la carne. El problema es que tal distinción no parece haber sido explicitada por Vicente, por lo que Agustín la lleva al terreno de la pura contradicción.

En el capítulo siguiente la crítica intenta superar la controversia terminológica para ir a la *res*, a la cosa misma. Agustín cita aquí pasajes de Vicente sobre la configuración del hombre interior/exterior, en los que observamos una influencia directa del *De anima* de Tertuliano:

32 *Ibid.*, “Si anima caret corpore, ut sit, sicut quibusdam placet, cassae inanitatis, aerae futilisque substantiae”.

33 An., IV, 12: “sive intelligas aeris natura messe corpoream, sive non intelligas, me tamen putare non debes vel aeriam dixisse animam, sed omnino incorpoream”.

34 An. IV, 13: “Quo igitur pacto corpus est anima, cum eius et corporis sit diversa natura”.

«Al coagularse la substancia, que no podía ser percibida, se origina otro cuerpo englobado en el cuerpo exterior por la fuerza y el sople de la naturaleza, y entonces comienza a aparecer el hombre interior, el cual encerrado en una a modo de vaina o envoltura corporal, recibió la forma del hombre exterior». Después concluyes «El sople de Dios hizo el alma; aún más: este sople se convirtió en alma, forma substancial (*effigiata substantialis*), corpórea, según su naturaleza, y semejante y conforme a la imagen de su cuerpo» (*An.*, IV, 14).³⁵

Frente a ello, Agustín se pregunta cuál de los dos hombres será renovado por el conocimiento de Dios conforme a la imagen del que lo creó, que no es otra cosa que preguntarse cómo es posible que el alma entendida como cuerpo pueda concebirse como *imago dei*. La crítica de Agustín se basará en mostrar que cualquiera de los caminos posibles partiendo de esta concepción, lleva a un absurdo.

En efecto, si el “hombre interior” se configura a partir de la coagulación del sople divino y toma la forma o imagen del “hombre exterior”, como podrá conformarse a imagen de Dios? Se pregunta Agustín: “¿Tendrá acaso dos imágenes, una de lo más alto, es decir, de Dios; otra de lo ínfimo del cuerpo, como lo vemos en las piezas de moneda, en las que se lee : cabeza o nave?” (*An.*, IV, 14).³⁶ Por otro lado, resulta inadmisibles que el “hombre exterior” sea imagen y semejanza de Dios, cuando el cuerpo es lo que tiene en común con las bestias. En suma, si se sostiene que cualquiera de los aspectos del hombre, sea el interior, sea el exterior, conserva la imagen del cuerpo, no puede recibir la imagen de Dios.

Finalmente, Agustín enumera las propiedades del cuerpo: longitud, altura y latitud. Los cuerpos se definen por su capacidad de ocupar un lugar en el espacio, lugar mayor o menor según el tamaño o magnitud del cuerpo. Si Vicente entiende lo mismo, afirma el Hiponense, el alma no puede ser corpórea.³⁷

III.2. La crítica a Tertuliano

El motivo del Libro X de *De Genesi ad litteram*, una de sus obras exegéticas más importantes, finalizada hacia el 415, es el origen del alma de Eva. Agustín afirma que las Escrituras son claras respecto de la creación de su cuerpo –del costado de Adán–, pero nada dicen respecto de su alma. Esto da lugar a una indagación sobre el origen del alma en general, en la que aparecen dos posibilidades diferentes, que no se oponen a las sentencias del *Génesis*: una es la tesis traducianista –fue hecha una sola alma, la del primer hombre y luego, de estas, las restantes–; la otra, la tesis creacionista –luego de la creación del alma adánica se crearán para cada hombre nuevas almas sin precederlas razón causal alguna–. Tal como en su tratado posterior *De anima et eius origine*, Agustín vacila aquí respecto de alcanzar una determinación sobre este asunto ya que no puede resolverlo con fundamento escriturario ni racional y sostiene que ambas pueden ser posibles. Sin embargo, en ocasiones parece inclinarse a favor del traducianismo, ya que éste tiene la virtud de ofrecer una explicación de la transmisión del pecado original y justificar, así, la práctica del bautismo como parte de la tradición apostólica y costumbre de la Iglesia. A su vez, el problema de la concepción traducianista consiste en que involucra el grave riesgo de suponer una *materies animae*, algo inaceptable para Agustín. Es por ello que amonesta a los partidarios del tradu-

35 *An.* IV, 14: “«Et gelante substantia quae comprehendi non poterat, efficeret corpus aliud intra corpus naturae suae vi et spiramine conglobatum, exindeque inciperet homo interior apparere, quem veluti in forma vaginae corporalis inclusum, ad similitudinem sui delineavit exteriores hominis habitudo». Deinde infers: «flatus ergo dei animam fecit, imo flatus ex deo anima factus est, effigiata substantialis, et secundum naturam suam corporea, et sui corporis similis, imaginique conformis. Post haec incipiens loqui de spiritu: «Haec, inquis, anima quae ex flatu Dei haberet originem, sine sensu proprio atque intellectu intimo esse non potuit, quod est spiritus»”.

36 *An.* IV, 14: “An duas habebit imagines, a summo quidem Dei, ab imo autem corporis; sicut in nummo dicitur “caput et navia””.

37 En sus *Retractiones* dice Agustín sobre Vicente: “de el recibí luego la prueba de su corrección”. Cfr. *Retr.* 1.2 c47.

cianismo a que conozcan, a través del camino de la interioridad, que sus almas no son cuerpos (*Gen. ad litt.*, X, 24, 40) sino que son, por naturaleza, incorpóreas.

En el capítulo 25, Agustín esclarece las razones por las que rechaza la hipótesis traducianista, refiriéndose explícitamente a Tertuliano en cuanto al error de su concepción del alma como cuerpo. Este y el siguiente capítulo son los únicos lugares donde el hiponense cita textualmente el *De anima*:

Para terminar diré que Tertuliano creyó que el alma era cuerpo; y lo juzgó así porque no pudo imaginarse la incorporeidad de ella, y temió no fuese nada al no ser cuerpo, lo que también no pudo menos de juzgar de Dios. Pero como tenía un gran ingenio, algunas veces, vencido por él al contemplar la verdad, se expresa en contra de su opinión. Pues ¿qué cosa más verdadera pudo decir que esto que expresó en cierto lugar: «Todo lo que es corporal es pasible» (*Omne corporale passibile est*)? Al decir esto debió retractar la sentencia que poco antes había expresado, al decir que Dios era cuerpo (*Gen. ad litt.*, X, 25, 41).³⁸

En efecto, Tertuliano afirmaba en *Adversus Praxeam* que Dios es cuerpo *sui generis* –aunque en la misma obra se ocupa de afirmar que es Espíritu–.³⁹ Agustín quiere mostrar que Tertuliano, al concebir todo lo real como cuerpo y definir –correctamente– la corporeidad como lo que es pasible, estaría afirmando que la naturaleza de Dios es pasible y mudable, “lo que debe ser repudiado por cualquier corazón cristiano” (*Gen. ad litt.*, X, 25, 41). La inmutabilidad es signo de perfección y Agustín da por sentado que el Cartaginés debería haberlo concedido.⁴⁰ Es decir, Tertuliano debería haber reconocido la contradicción que implica afirmar que Dios, ser perfecto e incorruptible, puede padecer. A los ojos del Hiponense, aquí radica acaso el peligro más grave del traducianismo, cuyo corporalismo, al no distinguir una sustancia espiritual de una corporal, agrava la diferencia ontológica que separa a Dios de la creatura –no olvidemos la etapa maniquea de la que Agustín nos cuenta en sus *Confesiones* (VII, 1, 1-8, 12) y su manifiesta voluntad de romper con aquél materialismo.

A continuación, el Hiponense critica aquél “hombre interior” del que habla el Cartaginés, al que intentó estructurar como si fuera un cuerpo con miembros, miembros utilizados por el hombre en los pensamientos y en los sueños.⁴¹ Seguramente teniendo presente el pasaje de Tertuliano sobre la visión del alma de la profetisa, Agustín procede a señalar el error de confundir lo que proviene de la “visión” de los sueños con la de la vigilia, para luego aclarar la diferencia entre las visiones –podríamos decir, ordinarias– de los sueños y las visiones de los santos, quienes supieron interpretar los mismos de manera alegórica, tal como hay que comprender el significado de los mensajes simbólicos y divinos que se presentan bajo forma corpórea (*Gen. ad litt.*, X, 25, 42).

El tercer eje de la crítica agustiniana, gira en torno a un pasaje del *De anima* sobre el crecimiento del alma. En el cap. 37, Tertuliano insiste en la conjunción permanente de la carne y el alma desde el momento de la concepción, asociación que se mantiene en el nacimiento y a lo largo de la vida, advirtiendo que si bien la carne y el alma crecen al mismo tiempo, hay que negar que el crecimiento del alma sea en sustancia. Tertuliano

38 *De Genesi ad litteram*, X, 25, 41: “Denique Tertullianus, quia corpus esse animam credit, non obaliud nisi quod eam corpoream cogitare non potuit, et ideo timuit nihil esset, si corpus non esset, nec de Deo valuit aliter sapere: qui sane quoniam acutescit, interdum contra opinionem suam visa veritate superatur. Quid enim verius dicere potuit, quam id quod ait quodam loco: Omne corporale passibile est? Debit ergo mutare sententiam, qua paulo superius dixerat etiam Deum corpus esse”.

39 *Adversus Praxeam*, “(...) quis enim megabit deum corpus esse, et si deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie”.

40 Sin embargo, en su polémica contra Marción –quien sostenía que el Dios bondadoso anunciado en el Nuevo Testamento era otro dios, diferente del Dios vengativo del Antiguo Testamento–, Tertuliano quiso defender las pasiones –ira, cólera– del Dios creador, al tiempo que defendía su absoluta racionalidad, en pos de refutar el dualismo de Marción a partir de la existencia de un único principio que es Dios.

41 Cfr. *DA IX*, 7-8.

bien comprende que el crecimiento del alma puede tomarse como un argumento a favor de su transitoriedad y mortalidad;⁴² de aquí que aclare que no hay que entender este crecimiento en sentido sustancial sino que “más bien su fuerza (...) en la que desde el principio fue insuflada, crece paulatinamente con la carne” (DA 37, 5).⁴³ A continuación ofrece el ejemplo de una pequeña cantidad de oro o plata, que al ser ensanchada en lámina aumenta en su forma (*habitus*), mas no en su cantidad (*status*): “Así, pues, de igual modo deben considerarse los aumentos del alma, no como substantivos, sino como estimulativos” (DA 37,7).⁴⁴ En el capítulo 26, Agustín cita de manera textual estos pasajes de DA 37,6-7, y se ocupa de mostrar el absurdo de juzgar que una masa de cualquier tipo de metal pueda ser golpeada y crecer de un lado sin amenguar del otro; o que una masa pueda aumentar en superficie sin disminuir su grosor. Así, señala la incoherencia de considerar que el alma, proveniente de una partícula mínima de germen, pueda llenar la magnitud del cuerpo carnal que ella anima sin que su sustancia no crezca de alguna manera. Como señala Lagouanere (2015:255), en *De quantitate animae* (388) Agustín ya había llevado adelante un análisis que oficia aquí como presupuesto de la refutación: en aquél tratado de juventud, Agustín mostró que la grandeza del alma no depende del lugar y no debe entenderse en términos de masa (*moles*) sino de potencia (*vis*). Es como si Tertuliano pretendiera que algunas cosas (i.e., el alma) sean cuerpo y, a la vez, no lo sean. En fin: en este cierre del Libro X asistimos a una refutación radical de la concepción materialista del alma inducida por la asimilación de cuerpo y alma.

Agustín critica a Vicente y también de manera directa a Tertuliano, en función de una lectura materialista de su concepción del alma, en línea con la crítica al carácter corpóreo del alma en su discusión con los maniqueos. En el primer caso, lamentablemente al no contar con los dos libros de Vicente Víctor, solo podemos reconstruir su posición a partir de la crítica de Agustín. Con todo, podemos afirmar con seguridad que Vicente sigue la concepción del alma como cuerpo de Tertuliano, utilizando similares ejemplos y expresiones.

En este sentido, volvemos a reponer una lectura no materialista de la corporeidad del alma en Tertuliano. Tal como mencionamos anteriormente, podemos observar dos sentidos del término *corpus*: uno ligado a lo material, como sinónimo de *caro* (carne), y otro ligado al carácter sustancial que para el Cartaginés tiene no solo la *caro* sino el *anima* e incluso el *spiritus*, de resonancia estoica: “Sin duda alguna el alma mueve al cuerpo (...) De dónde procede esa fuerza incorpórea del alma? ¿Cómo es posible que cosas vacuas sean capaces de mover cuerpos sólidos?” (DA VI, 3)⁴⁵ Agustín acierta sobre el temor de Tertuliano: en efecto, en *De carne christi* encontramos la siguiente afirmación “Nada es incorpóreo, sino lo que no existe” (*Carn.* 11,4).⁴⁶

Agustín comparte con Tertuliano el afán por demarcar la distancia ontológica entre Dios y el hombre en discusión con las doctrinas gnósticas, enfatizando la noción de *imago dei* y la libertad contra toda visión determinista sobre el hombre. El primero en su disputa con el dualismo maniqueo; el segundo con el de los valentinianos. El alma humana no es una partícula divina: viene de Dios por creación y no por generación ni emanación. Junto con Tertuliano, Agustín –sobre todo en sus obras de madurez– incluye el cuerpo carnal en la definición del hombre, pero ciertamente su pensamiento, influenciado por Ambrosio y profundamente impactado por la lectura

42 Cfr. Lucrecio 3, 445/58. Wazink sostiene que no es imposible que Tertuliano tuviera presente aquí este pasaje de Lucrecio.

43 DA 37, 5: “(.) sed vis eius, in qua naturalia peculia consistunt retinentur, saluo substantiae modulo, quo a primordio inflata est, paulatim cum carne producitur”.

44 DA 37,7: “Ita et animae crementa reputanda, non substantiva, sed provocativa”.

45 DA VI, 3: “Unde haec uis incorporalis animae? Unde vacuae rei solida propellere?”

46 *Carn.* 11, 4: “Nihil est incorporale nisi quod non est”.

de los '*libri platoniorum*' otorga al alma un lugar privilegiado: es en la *mens*, parte intelectual del alma humana, que el hombre se constituye propiamente a imagen y semejanza divina. Agustín se aleja definitivamente de todo materialismo maniqueo en su concepción del alma y Dios, concebidos ahora en su carácter puramente inteligible. De aquí su enérgica crítica a la corporeidad del alma defendida por Tertuliano, que en este último expresaba una fuerte necesidad de explicar la estrecha ligazón entre el alma y el cuerpo del hombre. Ello le permitió, entre otras cosas, refutar la metempsicosis y anamnesis platónica, así como resaltar la dignidad de la carne en la controversia con los gnósticos quienes contraponían la materia, culpable y malvada, al alma, proveniente de Dios, buena, perfecta y destinada a la salvación.

Waszink, responsable de la principal edición crítica del *De anima* de Tertuliano, afirma que el único autor de la tradición cristiana posterior en el que halló eco de los argumentos sobre la corporeidad del alma es, precisamente, Vicente Victor. En sus *Retractationes*, el Hiponense afirma haber recibido posteriormente por parte de aquel una prueba de su corrección, por lo que, finalmente, con la crítica de Agustín asistimos a la clausura definitiva de una de las tesis más particulares de Tertuliano.

IV. Conclusiones

A lo largo del trabajo hemos intentado dar cuenta de la manera en que Tertuliano defiende la corporeidad del alma humana, teniendo en cuenta el contexto de la discusión con el platonismo y el uso que hace de algunas fuentes del estoicismo. Luego abordamos la dura crítica que realiza Agustín de Hipona a dicha concepción, a través de la respuesta a Vicente en un caso y luego, de manera directa, en *De Genesi ad litteram*. Así, consideramos que el impacto de la crítica fue tal que supuso en gran medida el "ocaso" de Tertuliano respecto de esta tesis de su antropología. Con todo, nos interesa destacar la importancia 'dialéctica' de Tertuliano para la historia del pensamiento del occidente latino, ya que representó una concepción que fue ciertamente novedosa dentro del contexto de los pensadores cristianos de los primeros siglos y que, si bien tuvo escaso eco en los siglos inmediatamente posteriores, fue luego comprendida, discutida y refutada por un autor de la envergadura de Agustín, quien dio lugar a un nuevo paradigma antropológico que tiene ahora su fundamento –asimilación del neoplatonismo mediante–, en la inteligibilidad y la espiritualidad del principio divino, por la que el alma humana como *imago dei* se define asimismo a partir de su carácter inteligible y espiritual.

Bibliografía

Fuentes primarias: ediciones y traducciones

- » Waszink, J.H. (1947). *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima*. Amsterdam: J. M. Meulenloff.
- » Tertuliano. (2010). *L'ánima* (trad. Podolak, P.). Roma: Città Nuova.
- » Tertuliano. (2001). *Acerca del alma* (trad. Ramos Pasalodos, J.). Madrid: Akal.
- » Zycha, J. (1894). *S. Aureli Augustini De Genesi ad litteram libri duodecim*. CSEL 28.1. Vienna: F. Tempsky, Leipzig: G. Freytag.
- » Augustinus Hipponensis. *De Anima et eius origine. Patrologia Cursus Completus Patrum Latinorum*. PL 44. 475-548.
- » Agustín. (1972). *La genèse au sens littéral* (ed., trad. Agaesse, P.; Solignac, A.), Paris: Brouwer.
- » Agustín. (1969). *Del Génesis a la letra* (ed. Balbino, M.). Madrid: BAC.
- » Agustín. (1963). *Del alma y su origen* (ed. Lanseros, M.). Madrid: BAC.

Bibliografía secundaria

- » Alexandre, J. (2001). *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*. Paris: Beauchesne.
- » Barnes, T.D. (1985). *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford: Oxford University Press.
- » Braun, R. (1962). "Deus christianorum". *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris: Fac. des Letres d'Alger 41.
- » Cantalamessa, R. (1962). *La Cristologia di Tertulliano*, Freiburg.
- » Daniélou, J. (1978). *Les origines du cristianisme latin*, Paris: Les Editions du Cerf. Edición en castellano: (2006). *Los orígenes del cristianismo latino*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- » Dillon, J. (1977). *The Middle Platonists. A study of Platonism 80 B.C. to A.D.200*, London.
- » Fredouille, J.-C. (1972). *Tertullien et la conversion de la cultura Antique*, Paris: Etudes Augustiniennes.
- » Giacomone, M. (2009). La corporeidad del alma en *De anima* de Tertuliano. En: S. Filippi (ed.). *Controversias filosóficas, científicas y teológicas en el Pensamiento Tardo-Antiguo y Medieval*, Rosario: UNR.
- » Hamman, A.-G. (1987). *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris.
- » Hoppe, H. (1932). *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians*, Lund: Gleerup.
- » Invernizzi, G. (1979). Il 'Prologo' di Albino. Introduzione, traduzione e note. *RFNsc*, 71, pp. 352-pp.361.

- » Kitzler, P. (2015). "Tertullian's Concept of the Soul and His Corporealistic Ontology". En J. Lagouanère & S. Fialon (Eds.), *Tertullianus Afer. Tertullien et la littérature chrétienne d'Afrique (Ile-Vle siècles)* (pp. 43-62). Turnhout: Brepols.
- » de Labriolle, P. (1913). *La crise montaniste*, Paris.
- » Lagouanère, J. (2015), "Augustin. Lecteur critique du *De anima* de Tertullien". En J. Lagouanère & S. Fialon (Eds.), *Tertullianus Afer. Tertullien et la littérature chrétienne d'Afrique (Ile-Vle siècles)* (pp. 231-258). Turnhout: Brepols.
- » Orbe, A. (1988). *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Roma.
- » Steinmann, J. (1967). *Tertullien*. Paris: Editions du Chalet.
- » Tabbernee, W. (2009). *Prophets and gravestones. An Imaginative History of Montanists and Other Early Christians*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- » Trevett, Ch. (1996). *Montanism. Gender authority and the New Prophecy*, Cambridge.
- » Whittaker, J. (1974). "Parisinus graecus 1962 and the writings of Albinus", P. I y II, en *Phoenix* 28, 320-354; 450-456.

