

# Providencia, destino y libertad en el "De fato" de Tertuliano

por Luis M. PÉREZ DEL VALLE

El vacío dejado por la pérdida del tratado *De fato* de Tertuliano, si bien nos priva de un importante eslabón, y de una réplica cristiana, en la serie de los tratados clásicos sobre el destino, no nos deja, sin embargo, totalmente desamparados en la empresa de recoger las valoraciones de la teología cristiana, en la edad de los Severos, sobre los controvertidos conceptos de *providencia, destino y libertad*.

La variedad de poderes a los que la común o cultivada opinión de la época atribuía la dirección imperativa de la historia son compendiosamente enumerados por el propio Tertuliano, precisamente en el texto por el que sabemos la existencia del tratado hoy perdido.

Este mismo texto, perteneciente al cap. 20 del libro *De anima*, puede servirnos de privilegiado punto de partida para nuestra exploración. En la edición del *Corpus Christianorum* se lee así:

«Enimuero praessunt, secundum nos quidem Deus dominus et diabolus aemulus, secundum communem autem opinionem prouidentia et fatum et necessitas et fortuna et arbitrii libertas. Nam haec et philosophi distinguunt, et nos secundum fidem disserenda suo iam uouimus titulo» (*De an.* 20, 5).

HELMANTICA, XXI 1970, 79-113.

Examinemos primero el significado que tienen en Tertuliano cada uno de estos términos.

#### PROVIDENTIA

Resulta extraño, para un lector no advertido, ver colocada la providencia entre las potencias rectoras del universo pagano, cuando se trata de definir éste en contraste con el cristianismo. La lectura del *C. Agoberdinus* en el que hado y providencia se unifican en una sola fuente de poder (*providentiae fatum*) aclara el carácter no cristiano de esta providencia en sus distintos rostros: fuerza ciega, atributo de la divinidad impersonal, personificada ella misma en los humanos dispensadores del poder o en forma de divinidad autojustificable. Leído como sustantivo independiente de *fatum* en la edición de Waszink, *providentia et fatum*, la extrañeza del lector hoy se extiende a la totalidad del texto: a su valor pagano y filosófico, en contraste con la creencia cristiana tradicional.

¿Qué piensa Tertuliano de la providencia? ¿Es para él un concepto pagano y reprobable absolutamente por ello, o existe una providencia cristiana? Y en este último caso: ¿Cuál es la diferencia entre ambas providencias? ¿Qué papel desempeña en la historia una providencia atributo del Dios de los cristianos?

La palabra *providencia* pertenecía a la tradición cristiana que Tertuliano acepta en su integridad. Los traductores africanos de la Vulgata no dudan tampoco en emplearla. Tiene, para ellos, fundamentalmente el valor de conocimiento anticipado del porvenir y se aplica sobre todo al Espíritu Santo como inspirador de la profecía. En este sentido la usa preferentemente Tertuliano cuando ha de apoyarse en un texto de la Escritura. Es, pues, un atributo que la teología posterior adjudicaría a la inteligencia divina, conocedora de antemano de todo lo que ha de suceder. Este sentido corresponde más bien al término *presciencia*, equivalente latino de la *πρόγνωσις* griega, mientras que *providencia* se tomaba comúnmente por traducción de *πρόνοια*

Πρόγνωση había sido usada generosamente por los apolo-  
gistas griegos desde Justino a Teófilo, Ireneo y aun Clemente;  
pero las reservas a que se siente obligado Justino <sup>1</sup> nos enseñan  
sobre las implicaciones fatalistas del término. No eran las  
menores las prácticas y teorías paganas sobre la adivinación  
y los sueños, que ya reseñó Cicerón en el libro del mismo título  
y sobre las que Tertuliano dirá su opinión cristiana. El mismo  
Cicerón retiene este sentido psicológico en la palabra a la que  
él dará curso definitivo: *providencia*. Puede entonces definirla  
como «conocimiento de algo futuro antes de que se haya pro-  
ducido» <sup>2</sup>.

*Providencia*, pues, ha terminado por apoderarse del sentido  
de *presciencia* y del término que lo expresa para ir gradual-  
mente olvidándolo en función del valor propio de πρόνοια

Idea favorita de la Στοιχία la *providencia*-πρόνοια mira más  
el hacer que el conocer en cuanto significa «intervención cons-  
tante de la divinidad en la organización y trayectoria del uni-  
verso». Este es el sentido que conservará la latinidad: Séneca,  
Quintiliano o Apuleyo.

La presencia en el siglo segundo de una cristiandad culta,  
que debía expresarse en vocablos filosóficos, motivó una refle-  
xión profunda sobre su valor, comprometido como podía estar  
con la expresión religiosa del paganismo. La desconfianza de  
las masas cristianas hacia sus propias élites es un fenómeno  
que aparece en esta época y del que Tertuliano nos da un buen  
testimonio en su complacencia, velada de irritación, para con  
los *rudés*.

Una gran parsimonia se impone, pues, para el uso de la  
palabra con resonancia pagana. Y *providencia* es una de ellas.  
Primero por su sentido secular. ¿No es para Apuleyo la con-  
servadora de la prosperidad, de las exigencias del buen vivir  
de las masas paganas? <sup>3</sup>. Aún se hace más reprobable si se  
piensa en las campañas de propaganda política de la cancille-  
ría imperial que reclaman para su dueño el título de provi-

1 *Apologia* 44, 11.

2 *De inuent.* II 53, 160.

3 *Plat.* I 12.

dentia: suministradora de la «felicidad de los tiempos» (Trajano, Antonino Pío, Marco Aurelio) existente o tras las calamidades, la «providencia augusta restaurada». Es la providencia divina, la que según Dion Casio<sup>4</sup> anticipa sus pronósticos en las empresas de Septimio Severo. Y el mismo historiador nos adoctrina sobre su alcance político en un celebrado discurso de Mecenas. ¿No es la providencia encarnada en el emperador, *legibus solutis*, la que quiere Ulpiano?<sup>5</sup> Durante todo el siglo III los cristianos podrán ver en las monedas la efigie del emperador con el lema: *Prouidentia deorum*<sup>6</sup>.

Los intelectuales cristianos encontraban otras dificultades. No eran sólo los riesgos expositivos en relación con la comunidad: su embarazo alcanzaba a la misma sustancia del concepto. ¿Era posible liberarlo de sus adherencias estoicas? Séneca, en muchos pasajes de su obra, parecía facilitar la apertura a un sentido cristiano, introduciendo en la providencia el valor de preocupación y cuidado personales. Son las notas que Tertuliano señalará como características de la providencia cristiana<sup>7</sup>; de ahí la simpatía que el filósofo de Córdoba inspira al africano.

Pero la *Στοι* se mueve ordinariamente por otro camino: el orden impersonal en el que el hombre está ligado al todo por la simpatía universal. Ya el platonismo medio había considerado absurda la pretensión cristiana de una providencia personal. Celso la había juzgado indigna de la divinidad con argumentos que el neoplatonismo hará suyos. Plotino ve en ella un intento de rebajar la inteligencia divina a nuestro nivel humano introduciendo en ella el cambio, «si es que ha de usar de la previsión y el cálculo»<sup>8</sup>. Pero la *Στοι* era en esto más radical y dejaba al no filósofo totalmente desguarnecido ante las embestidas del destino.

Negar a la providencia su condición de árbitro consciente y absoluto del poder es, en Tertuliano, una condenación de la

4 DION CASIO: *Historia de Roma* (ed. Tauchnitz V 72, 23) 74, 3, 1.

5 *Digesto* I 41, pr.

6 «*Prouidentia deorum*» (en PERTINAX).

7 *Adu. Marc.* II 4, 4; cfr. *Apol.* 20, 3.

8 *Enneada* III 2, 1, 1-3; cfr. ARNOU, R.: *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921, pp. 151-187.

πρόνοια del paganismo como usurpadora de las legítimas atribuciones del Dios cristiano. Pero si Tertuliano elude en lo posible la palabra por sus adherencias estoicas no puede renegar del concepto de previsión planificada. Para expresarlo tienen los cristianos un término preciso: *economía*. En otro lugar hemos estudiado el uso y valores del vocablo, préstamo del griego. La administración de la historia como ocupación prevalente del Dios a quien nada se oculta está tan connaturalmente presente en el pensar y obrar cristianos, que la expresión «Dios lo ha economizado», «Dios economice nuestros asuntos», y tantas otras semejantes, caen espontáneamente de los labios de los cristianos.

Prestige las traduce por «gracias a la providencia»<sup>9</sup>. Y acertadamente, pues la fuerza expresiva y, más aún, el carácter personalizante que adquirirá al término *providencia* lo hará triunfar definitivamente, no sólo en la teología posterior sino en el propio Tertuliano maduro. Los neologismos que acuñó, tales como *conspector*, *dispector*, *prospector*, atributos divinos con patente de exclusividad para el Dios cristiano, hubieron de ser abandonados en favor del término tradicional: *providens*.

Tertuliano no nos ha dejado ningún estudio sistemático en el que la providencia quedase expurgada de los errores de la filosofía. Pero se enfrenta con denuedo a las principales objeciones que se repetían generación tras generación sin hallar respuesta convincente. No puede quedarse satisfecho con las sofísticas explicaciones que platónicos y estoicos daban al desorden humano y a los males individuales. Tampoco con las evasivas respuestas al problema de la responsabilidad personal.

Hubiera felicitado a Plotino por su franqueza al eludirla de modo tan consecuente<sup>10</sup>, para refutarle luego apelando a los argumentos invencibles del testimonio del alma y del común consenso. De modo parejo Plotino quedaba refutado de antemano en Hermógenes<sup>11</sup>, al mostrar que el mal no es con-

9 PRESTIGE, G. U.: *God in patristic thought*, London 1952, p. 70.

10 *Enn.* I 1, *iníc.*

11 *Adu. Herm.* 15.

secuencia necesaria del ejercicio de la providencia<sup>12</sup>. También debería emplearse con ardor Tertuliano en salvar la eficacia de la oración de los cristianos. Con ella pretendían que el mundo continuase resistiendo los embates de las fuerzas destructoras, que la *romanitas* viera defendidas sus fronteras, y que la salud de los emperadores fuese guardada desde lo alto: *Pro imperatorum salute... pro mora finis... pro statu saeculi*<sup>13</sup>.

El acerado contraste colocaría a los filósofos que «viniendo a campo descubierto destruyen vuestros dioses, y aprobándolo vosotros mismos, atacan las públicas costumbres (*superstitio-nes*). Incluso algunos con remunerativo salario se atreven a ladrar a los príncipes»<sup>14</sup>. Tan aguzada contraposición tenía la fuerza de un golpe ilegal de luchador malicioso. Plotino podría ser más tarde su víctima si se relacionaba su indiferencia a la ruina de la patria<sup>15</sup>, con su despiadada burla de la oración<sup>16</sup> a los dioses. Celso abrumará con su patriotismo romano, que no siente necesidad de rogar a ninguna providencia.

Aquí es donde se hacía más evidente la diferencia entre el Dios personal y amoroso de los cristianos que permitía ser apremiado por las súplicas humanas<sup>17</sup> y el inexorable orden del universo divinizado.

Cuando reiteraba Tertuliano su oposición al platonismo no lo hacía, pues, en función de un acercamiento a los estoicos. La exclusión del azar como negación de la inteligibilidad de los hechos podía compartirla con los platónicos, pero no por eso iba a caer en la férrea necesidad estoica. Había un estrecho paso entre Scilla y Caribdis, pero a través de él navegaba la historia de la humanidad.

12 *Enn.* III 3, 5, 36 ss.

13 *Apol.* 28, 3-33, 4.

14 *Apol.* 46, 4.

15 «Para el sabio no tendrá importancia... ni siquiera la ruina de la patria», *Enn.* I 4, 7.

16 «Es opinión común que los dioses (el sol o los astros) escuchan las oraciones de los mortales y que muchas cosas se realizan gracias a su intervención en los asuntos humanos..., pero esto no son sino maneras de hablar que no hay que tomar literalmente so pena de encontrarse en graves dificultades», *Enn.* IV 4, 30, 5-8. Y la burla, irreverente para los creyentes: «A veces nos oyen más tarde..., ¿es que tienen memoria?», *Ib.* IV 4, 14-17.

17 «La oración hace violencia a Dios», *Apol.* 39.

## FORTVNA, FATVM, ET NECESSITAS

Mérito innegable de Tertuliano es haber separado en la maraña de ideas y creencias los conceptos de *fortuna*, *necesidad* y *hado*. Análoga necesidad de aclarar conceptos mueve a un contemporáneo suyo, Alejandro de Afrodisia, cuando anota la contradicción palmaria en que incurrían los que creían por igual en la fortuna y en el hado<sup>18</sup>. Cicerón había definido el *fatum* en términos de escueta necesidad<sup>19</sup> de automatismo causal. «La fortuna, voluble y caprichosa, alabada por unos y execrada por otros, pero universalmente temida y adorada», según el conocido texto de Plinio<sup>20</sup>, designaba en cambio la imprevisibilidad e irracionalidad del acontecer. Desde este punto de vista sería para el pensador la materia bruta de su reflexión intelectual, la masa de los hechos no organizados, no explicables aún.

Campo de trabajo o incómodo residuo para el historiador o el filósofo, para el hombre corriente era la expresión de la contingencia o inconsistencia del acontecer. Pero la pereza mental de la época y el temor a los acontecimientos incontrastados desembocaron, según el proceso de formación de religiones que Tertuliano estudia con asiduidad<sup>21</sup>, en la divinización de la fortuna. Es Polibio un excepcional testigo de la amplitud de su culto<sup>22</sup> y el malintencionado Juvenal nos encontrará, ya fuera de ella, otra divinidad a la que sus contemporáneos tributen adoración. El, por su parte, no cree en ella como tampoco los epicúreos; Metrodoro ha osado desafiarla.

La necesidad (*ἀνάγκη*) es más vieja. Ya para Homero re-

18 En su *De anima mantissa*.

19 «Llamados *Hado* a la ordenación y serie de causas según la cual la unión de una causa con otra produce el efecto», *Acad.* I 7, 30. Tal vez la identificación ciceroniana haya motivado el *providentiae fatum* de los cod. *Agobardinus* y «B» a los que corrige Waszink. Tertuliano abandonaría entonces el término *providentia* a la «común opinión» de los paganos. Se trataría en verdad de una providencia «necesitada» como la que encuentra en los estoicos y en Anaxágoras.

20 PLINIO EL VIEJO: *Nat. Hist.* II 27: «Voluble, ciega, inconstante... errática, ...obsequiosa con los indignos».

21 *Ad Nationes* II.

22 POLIBIO: *Historia* II 38, 5 et *passim*.

presenta el orden inmutable y regular de las cosas, el sistema de las causas eficientes encadenadas. Como verdadera expresión del obrar de la naturaleza nadie podrá contra ella, ni los mortales ni los inmortales. Es la *μοῖρα* la porción de cada uno; la parte proporcional de desgracia y felicidad (coronadas por la muerte), que a cada hombre le ha sido asignada. El intento de sobrepasar sus linderos será *ἄβροτος* que provocará automáticamente el desencadenamiento de todas las desdichas hasta que el equilibrio sea restaurado.

Con este sistema de compensación automática hubo de explicar la historia la cazarería de Heródoto. La idea de justicia natural propugnada por el padre de la historia supone la introducción de un elemento tanto ético (la *ἀνίκετη* se hace *δίκη*) como filosófico. Platón y Aristóteles superarán el concepto en lo que tiene de mecánico para dotarlo de racionalidad. La necesidad se hace teleológica. Al Estagirita se debe un brillante estudio de sus diversas acepciones<sup>23</sup>. Entre ellas hay una que triunfa: «Necesario será lo que no puede ser de otro modo, bien en el orden ideal por el rigor de concatenación de las ideas, bien en el orden real por la forzada trabazón de causas y efectos».

Este dominio del mundo real no queda teleológicamente separado del otro, si se acepta una razón que gobierna el universo. Esta es, precisamente, la doctrina que Tertuliano lee en los estoicos. Orden cerrado de causas físicas, rigurosa concatenación de las ideas; doble plano de expresión de un único fenómeno: el orden del universo. Es imposible que suceda nada fuera de lo que sucede necesariamente. Tal era la conclusión del argumento dominador de Diodoro Cronos, en el que los estoicos asentaban su argumento de las *confatalia* para expresar el determinismo universal<sup>24</sup>.

Más entenebrecido resultaba el horizonte cultural de la época en los linderos de la astrología. Después de los estudios de Festugière ya no es posible sostener hoy la opinión de Murray: «La astrología cayó sobre la mente helenística como

23 *Metafísica* VIII.

24 Cfr. CICERÓN: *De fato* VI-VII 11-15.

una enfermedad desconocida sobre la población de una alejada isla»<sup>25</sup>. La cultura clásica tenía una base de irracionalidad lo suficientemente amplia como para que las teorías orientales no sólo fuesen aceptadas, sino que viniesen a gozar de una aureola superior a la de la ciencia tradicional.

Así Diodoro Sículo menospreciará la multitud de escuelas de los griegos ante la solidez y unidad de la ciencia de los babilonios<sup>26</sup>. Eudoxo había distinguido acertadamente la ciencia astronómica de la superstición astrológica. Cicerón, que es quien nos lo recuerda, intentará en vano, como antes Panecio o después Plotino<sup>27</sup>, mantener esta distinción. Los viejos romanos, como Catón, rechazaron la astrología y su oposición se tradujo en efímeras expulsiones de astrólogos de Roma<sup>28</sup>. Cicerón, recordando la arcaica disposición de las *Doce Tablas* en que la astrología, matemática y otras formas de ilegítima curiosidad son proscritas, es incapaz de oponer a la «astrología popular» otra cosa que especiosas objeciones<sup>29</sup>.

El esfuerzo conjunto del platonismo medio y de la *Στοιχία* para mostrar la divinidad del mundo y sus partes había abierto un peligroso camino. Pero ya la *ἐπινοία* platónica había propuesto rendir culto a los planetas. Sólo disentirán los epicúreos y los cristianos. Extraña asociación para nosotros, pero que en aquel tiempo no lo era tanto (recuérdese la simpatía de Tertuliano hacia Lucrecio, el respeto con que suele tratar a Epicuro, o «la muerte de Peregrino» en el que Luciano parece establecer un frente común de oposición entre cristianos y epicúreos). Celso por su parte verá en la oposición de los cristianos a rendir honores divinos al mundo una muestra de su obstinada ignorancia. La religión cósmica, al identificar el alma con el quinto elemento o materia astral, había dado contenido religioso al concepto de simpatía y había cerrado el círculo de la interacción de los elementos del cosmos<sup>30</sup>.

25 *Five Stages of greek Religion*, cap. 4.

26 DIODORO I 49, 5.

27 «Minime esse credendum», CICERÓN: *De diuinat.*

28 CATÓN: *De Agricult.* 5, 4.

29 *De diuinatione et somno* II 43.

30 Los argumentos epicúreos en PÉPIN, J.: *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1964, pp. 173 ss.

La postura de Posidonio resultaría de eficacia decisiva para la Στοιá posterior. El favor oficial que la astrología gozó en la corte de los Antoninos tuvo su culminación lógica en los años de Cómodo según podemos ver por sus medallas o por el pequeño busto de bronce dorado conservado en el South Kensington de Londres<sup>31</sup>. La posición de los astrólogos profesionales no fue tan segura bajo el régimen severiano y Tertuliano se felicita por ello<sup>32</sup>. Pero una abundante literatura y un no menor acervo arqueológico nos da una idea bastante segura de la triste situación mental de la época<sup>33</sup>.

Renunciamos aquí a exponer las formas más degeneradas de expresión de la necesidad natural, como el ocultismo o la magia. La religión cósmica, al identificar el alma con el quinto elemento o materia astral, había dado contenido religioso, también, a la interacción de las fuerzas de la naturaleza. Nos remitimos al citado libro del Padre Festugière. Notemos de paso que la magia de que aquí se trata no es la forma precientífica de conocimiento y técnica, primera etapa en un proceso a lo Comte de la ciencia humana, sino de la pseudociencia construida con los materiales de deshecho de la religión y de la propia ciencia<sup>34</sup>.

*Fatum*, el hado romano, traducía el término griego εἴμαρ-μὲνῃ (de la misma raíz que μοῖρα). También terminará por significar el ciego destino, inescrutable para los propios dioses. Pero Tertuliano ha evitado cuidadoso estas interferencias de sentido. El *fatum* latino (según Cicerón, de *fari*) sonaba como lo dicho o escrito, el decreto que gobierna la vida y el movimiento del cosmos. Lo determinado por un poder que ha de ser, al menos en algún sentido, trascendente (*fatalidad*) más que lo reservado a cada ser por su propia naturaleza (*ratio*). A no ser que ambos poderes se identifiquen como cree la stoa. Añade de todas las maneras al concepto de *necesidad*

31 Reproducción en GRANT, M.: *El mundo romano*, Madrid 1960, p. 180. 32 *De Idol.* 9, 2.

33 GRANT, M.: *Op. cit.*, p. 178, para el discurso que transcribe el Pseudo-Quintiliano. Los testimonios de san Agustín son innumerables.

34 Cfr. SCHRECKENBERGER: *Ananke*, München 1964.

(concatenación en un sistema cerrado) el de *fuerza* que dirige estas series de causas y efectos.

Mientras que para el vulgo este destino será inescrutable y caprichoso, debiendo así identificarse con la *Fortuna*, para el estoico es un destino inteligente: la razón universal, chispa divina y providencia ( *πρόνοια* ), que todo lo ordena para el beneficio del todo.

También desde aquí al identificar la *τυχή* con la *εἰμαρμένη* al atar la fortuna al carro del destino, los diadocos quisieron disfrutar de una situación especial consagrada por el orden providencial. Con esto asentaban los fundamentos ideológicos para la divinización de los emperadores romanos, tan acre y consecuentemente impugnada por Tertuliano, como desatinada inversión de causas y valores. ¿No es el César, Dios en la tierra, más respetado y temido que el propio Júpiter? <sup>35</sup>.

#### ARBITRII LIBERTAS

Situados en la perspectiva superior en la que Tertuliano explica el señorío sobre la historia, tampoco nos extrañará la inclusión del libre albedrío entre los poderes falsamente aducidos por la opinión común. Es claro que Tertuliano no rechaza la libertad humana; muy al contrario, su defensa del hombre ante cualquier género de opresión constituye el presupuesto sobre el que ha edificado todo su sistema. Expresiones en las que la libertad se afirma circulan por todos sus libros. Así: *arbitrii libertas* <sup>36</sup>, *libera potestas* <sup>37</sup>, *anima libera arbitrii* <sup>38</sup>, *libertates arbitrii* <sup>39</sup>, *arbitrium anxium, nostrum expositum est arbitrio* <sup>40</sup>, *per voluntatem libertatis, arbitrium liberum* <sup>41</sup>.

Su «no se toque a la institución del libre albedrío» suena con el mismo timbre que la conminatoria resolución de Orí-

35 *Apol.* 28.

36 *De anima* 20, 5.

37 *Ibid.* 21, 6; 22, 1-2.

38 *Ibid.* 24, 4; 25, 5.

39 *De exhort. cast.* 2, 4.

40 *Ibid.* 2, 6.

41 *Adu. Marc.* II 3-5.

genes: «no es posible pensar seriamente de las cosas humanas sin admitir el libre albedrío»<sup>42</sup>.

Este convencimiento es profundamente reflexivo. Ha exigido de Tertuliano un esfuerzo al que no se siente inclinado por temperamento: la formulación sistemática de una antropología filosófica. Porque la libertad humana, condición y supuesto de una visión histórica de la realidad, se justifica por el estudio de la propia naturaleza humana tanto como por los cauces ambientales en que se realiza. Sólo por ellos tiene sentido la tensión y conflicto que constituyen la dinámica del ser histórico. En cuanto que el hombre es el solo sujeto de la historia, Tertuliano puede afirmar: «sólo está en nosotros el querer y en esto se prueba la dirección de nuestra mente hacia Dios»<sup>43</sup>. San Agustín está ya aquí presente. Porque la libertad humana que se realiza en la historia no enseña a ésta si no se toma como un todo, si no la configura como proceso total. La historia trasciende tanto los esfuerzos singulares como los acumulativos de la suma de individuos humanos. No porque el hombre sea incapaz de realizar su propio destino, como si éste estuviese prefijado para cada uno. Es que por un lado su propia libertad es creada, es decir, inserta en una disposición más amplia, y por otro ha de desarrollarse en un marco más abierto que excede la capacidad de realización y de previsión individuales.

El hombre realiza la historia, no la domina como un poder absoluto. La historia es un *λόγος* que el hombre comprende pero que él no ha inventado; es también un *ordo* que él puede aceptar o rechazar, pero en el que está embarcado en virtud de su propia existencia y no por un azar extraño. El hombre no puede vivir fuera del marco, del sistema de coordenadas horizontales y verticales en las que está situado. La trama de la historia permanece, aunque el hombre singular la haya abandonado. No es que la trama constituya, a la manera griega, un sustrato perenne en la fluencia de lo que sobre ella se borda, una *Gestalt* independiente de cada una de las notas a través

42 *De orat.* 3.

43 *De exhort. cast.* 3, 1.

de las que suena su melodía. La trama no existe sin el bordado; más aún crece con él, aunque ninguna de las puntadas pueden controlar ese crecimiento. Edificio que construyen sus moradores, conozcan éstos al pleno reflexivamente (razón y revelación) o actúen sólo como incontrolado boceto del inconsciente (alma naturalmente cristiana).

La libertad de arbitrio llama, pues, a un *Dominus*; al creador y fundamentador de su capacidad de obrar reflexivo y responsable y al que ha prefigurado las condiciones en las que el obrar adquiere un sentido convirtiéndose en materia de la historia: al Señor de los tiempos y los destinos.

Con esto Tertuliano se coloca en un lugar cimero entre los pensadores para los que la historia es un sistema de sucesivas confrontaciones y realizaciones éticas. Al situarse «más allá de los caprichos individuales» (Hegel) el tema de su historia se traduce en un sistema de valoraciones morales. No de otro modo proceden pensadores tan dispares entre sí como Goethe, Burckhardt o Marx <sup>44</sup>.

De hecho, entendida así la historia proyectaba una más fuerte luz sobre la civilizada superación de las tensiones mecánicas biológicas y aun políticas o sociales de la historia antigua. Se alzaba, en cuanto su limitación humana y la vocación divina lo autorizaban, a un remedo de la propia vida de la divinidad. La caducidad del soporte humano y la condenación del tiempo a su autodestrucción terminarían por ser transfiguradas y superadas.

#### «DE FATO».—PROBLEMAS DE TERTULIANO

Los temas que Tertuliano sugiere en la frase tras la que presenta su tratado *De fato* no son otros que los comunes y apremiantes de la época. Creencia en el destino inmutable, posibilidad de escapar a la εἰμαρμένῃ instrumentos de control

<sup>44</sup> Recuérdese el pensamiento de Goethe: «El más apropiado, único y profundo tema de toda la historia es el conflicto entre la fe y la incredulidad». Westoeslicher Diwan (*Israel in der Wüste*). Cit. por LOEWITH, K.: *El sentido de la historia*, Madrid 1958, p. 244, n. 1.

de los que el hombre dispone para ello, llámense magia, astrología, adivinación, comunicación por los misterios o profecía. Y como final interrogante, el valor y límites de la actividad libre humana.

Inútil que escépticos o epicúreos intenten convertir estas cuestiones en pseudoproblemas. Explicable cuando tratan de eludir el férreo determinismo. Porque no tienen otra alternativa razonable como respuesta. El azar no lo es. Cicerón, perspicaz, no descubrirá otra justificación para invocarlo que el afán de esconder nuestra ignorancia. Epicuro no resulta, contra lo que osadamente proclama Lucrecio, un redentor, un liberador de los terrores de la historia<sup>45</sup>. Ha de escuchársele más como predicador de una nueva fe que como investigador desapasionado. Su desprecio por la cultura y aun por cualquier ciencia, que no desemboque en una ataraxia, le inhabilita para comprender el sentido de cualquier proceso histórico.

Si Tertuliano hace un uso masivo del nombre y doctrina de Epicuro<sup>46</sup>, su actitud tiene sólo valor de antídoto contra la stoa, lo mismo que sus aproximaciones a los académicos. Estos se mueven a la defensiva, poniendo zancadillas dialécticas, pero sin esbozar ninguna explicación convincente. En el fondo todos son involuntarios testigos y víctimas del fracaso del clasicismo en su intento renovado de explicar la coexistencia de libertad y destino. No es que hayan faltado generosos esfuerzos. Filósofos e historiadores se han aplicado a la tarea una y otra vez. Pero ambos principios que separadamente resultaban casi axiomáticos, parecen destruirse mutuamente al ponerse en contacto.

Actitud típica es la del «mentiroso», en el sentir de Tertuliano, Tácito<sup>47</sup>. Su embrollo mental le impide pronunciarse por la total predestinación<sup>48</sup>, colocándose en la línea del celebrado poema de Manilio<sup>49</sup> o por una vindicación del coraje

45 LUCRECIO I 62, 70.

46 Referencias a Epicuro: *Ad Nat.* 2, 8; 2, 34; 2, 4, 15; *Praescript.* 7, 4; *Apol.* 3, 4; 38, 5; 45, 6; 47, 6; *Adu. Val.* y *Adu. Marc.* passim; trece veces en el *De anima*; *Monog.* 10; *Res.* 1, 4; etc.

47 «Ille mendaciorum loquacissimus», *Apol.* 16, 3.

48 *Ann.* VI 22.

49 En GRANT, M.: *Op. cit.*, p. 164.

(*uirtus*), forjador del propio destino<sup>50</sup> en la línea de Virgilio. El conservatismo de Tácito no juega en esto ningún papel especial, cuando comprobamos que el intento liberal de Tucídides o la probidad científica de Polibio conducen al mismo desahogado puerto. Ninguna luz podrá obtener tampoco Tertuliano en Salustio, Suetonio, o los distintos historiadores que utiliza.

Acongojado Tácito por la inestabilidad del estado y por las tragedias que se han abatido sobre la historia humana, busca una explicación en los antiguos; pero sus interrogantes quedan sin respuesta. «¿Estamos predeterminados a soportar lo que nos sucede? Me pregunto con incertidumbre si las cosas no se realizarán según el querer del destino y de acuerdo con una inmutable necesidad o bien sólo por puro azar»<sup>51</sup>.

Cicerón, con su cauteloso compromiso, no podía aconsejar al historiador nada más prudente. El, por su parte, queriendo resumir la historiografía de los últimos 500 años no recogía otra enseñanza: «buscar en los hechos la parte que corresponde al azar, a la sabiduría y a la temeridad»<sup>52</sup>. La búsqueda de las causas terminaba por abandonarse ante la irreductible resistencia de la caprichosa fortuna o del destino imprevisible. Reconocerlo así no era en Cicerón muestra de pusilanimidad o pereza; recoge en el texto citado, por tantos motivos el más precioso de la antigüedad, la limitación insalvable de la concepción clásica del universo y la historia.

El más perspicaz y meticoloso de los historiadores griegos había sido calificado testigo de esta incapacidad. Después de un riguroso estudio de las causas se ve obligado a contemporizar con la irracional fortuna: «para todos estos sucesos de los que es imposible o, al menos, muy difícil al hombre determinar sus cauces, acaso sea posible en esta incertidumbre atribuirlos a un dios o a la fortuna... Tendemos entonces, en nuestra angustia, a conformarnos a las máximas de la sabiduría popular; es decir, tratar de mover a los dioses por nuestras

50 *Ann.* IV 20.

51 *Ann.* VI 28.

52 *De oratore* II 15, 63.

oraciones o nuestros sacrificios, interrogar a los oráculos sobre lo que hay que decir o hacer para salir del apuro o conjurar la calamidad»<sup>53</sup>.

El desconcierto ilustrado de historiadores<sup>54</sup> y filósofos nos da la medida del atasco mental del ciudadano medio y de su forzado arrimo al ocultismo, la magia o la astrología, o en la alternativa religiosa, al desprendimiento moral de la gnosis o a los consuelos de los misterios de Isis, liberadora de la εἰμαρμένη. No parece que hay demasiada exageración retórica en los conocidos versos de Commodiano que nos presentan el desolador panorama de los últimos años del siglo de Tertuliano<sup>55</sup>.

No debe, pues, sorprender que Tertuliano use de mayor rigor, aunque su sarcasmo no sea tan violento contra el determinismo estoico, como contra las desacreditadas formas del pensamiento popular. Su altivez de filósofo se lo exige. Debe medirse con adversarios iguales, no con la depravación que resulta de la ignorancia. Su polémica con los astrólogos es más bien episódica.

La fortuna se ha sentado en el desocupado trono de los grandes dioses. Tertuliano no parece inquietarse por ello. Hasta le imaginamos galante con la *dea muliebris*<sup>56</sup>. *Magi, haruspices, harioli, mathematici...* no pueden ser admitidos entre los cristianos: *De astrologia nec loquendum quidem est*. Su expulsión de Italia por disposición severiana le parece dictada por una fina lógica de historia cristiana: «los matemáticos son expulsados por sentencia divina. La Urbe e Italia se prohíbe a los matemáticos como el cielo a sus ángeles demonios». El

53 POLIBIO XXXVI 17.

54 Véase en COCHRANE, Ch. N.: *Cristianismo y Cultura clásica*, México 1949, pp. 443-462, una brillante explicación del fracaso de la historiografía clásica.

55 «Heu doleo, ciues, sic uos ebetari de mundo  
excurrit alius ad sortes, aues aspicit alter,  
balantum cruore fuso, anus aspicit alter,  
et cupit audire responsa uana credulus» (*Instr.* I 22, 1-4).

Excelente contrapunto a la enumeración de la disparatada serie de cultos de *Apol.* 10.

56 *Monog.* 17, 3; *Apol.* 35.

exilio es una pena que cae sobre discípulos (astrólogos) y maestros (los demonios)<sup>57</sup>.

«Pero porque algunos, sigue diciendo Tertuliano<sup>58</sup>, nos han provocado en estos días defendiendo la continuación del oficio, responderé brevemente». Respecto a los supuestos astrólogos cristianos parte de una contradicción entre ambas obediencias y discurre como hábil sofista: Nada sabrían, del decreto de expulsión, si es que ignoraban que algún día llegarían a ser cristianos; pero si lo sabían, igualmente conocerían la prohibición<sup>59</sup>. Sin embargo, se encuentra con una objeción inesperada: los Magos han sido conducidos a Cristo por una estrella. Ha citado no menos de nueve veces el pasaje evangélico y nunca ha reparado en ello hasta este momento. Reconoce, no puede por menos, la alianza entre los magos y la astrología y se pregunta: «¿Qué pasa, se patrocinará la religión de aquellos magos?». No, contesta. Pero su argumento es un tanto especioso: «De Cristo a la matemática hoy, no de Saturno y de Marte y de cualquier otro del reino de los muertos. Esta ciencia ha sido permitida hasta el Evangelio. Anunciado Cristo, nadie busque leer en el cielo el nacimiento de nadie».

Evidentemente Tertuliano considera ilícita la astrología, no falsa. Es más, en curioso alegato defendiendo al manto filosófico contra la toga, declara que aquel cobija bajo sus cuatro puntas todas las ciencias de la antigüedad. Cubierto por el manto está *qui stellarum coniectat* (*conietor* = astrólogo).

Si estamos de acuerdo con el aún hoy ejemplar estudio de Boissier<sup>60</sup>, el libro de Tertuliano no puede tomarse como sería exposición doctrinal. Es una expansión retórica, alarde retador, un «yo más» ante las burlas de los eruditos de Cartago. Ninguna de las ciencias tiene secretos para él. Tampoco la astrología. Pero esto no significa que se pronuncie por su validez. Estamos más seguros sobre las verdaderas convicciones

57 *Idol.* 9, 2.

58 *Ibid.* 9, 1.

59 *Ibid.*

60 BOISSIER, G.: *La fin du paganisme*. «Le traité du manteau de T.».

de Tertuliano cuando le vemos condenar las prácticas astrológicas de los cristianos.

Como teólogo perfectamente consecuente, está preocupado sólo por dos cosas: preservar la libertad humana y defender el absoluto dominio de Dios sobre la historia. Las demás cuestiones quedan en la penumbra. Tal vez si se preserva este dominio indiscutido de Dios sobre las estrellas no tenga mayores objeciones que poner a la ciencia astrológica, ya que no a la práctica de la astrología judiciaria-médica y meteorológica. Esta debe ser totalmente descartada en una configuración de la historia en la que el *Λόγος* sea el único revelador. «El futuro no está en las estrellas sino en Cristo».

Pero éstas, por disposición divina, ¿no pueden desempeñar un papel eficiente para aquellos que no conocen al *Λόγος* por otro camino? Efectivamente, concede Tertuliano; así ha sucedido a los Magos <sup>61</sup>. Pero esto nada tiene que ver con una determinación de los destinos.

Tertuliano argumenta desde un frente teológico pero no desconoce las implicaciones filosóficas. Excluye ante todo un supuesto poder absoluto e independiente de las estrellas: el destino sólo es Dios y se ejerce por su *Λόγος*. Sin embargo, esto no se opone al ordenamiento físico de la naturaleza basado en la necesidad. Al contrario, la naturaleza con sus leyes es una manifestación del mismo *Λόγος*: «Cristo es celeste y supra-celeste» <sup>62</sup>. Las estaciones, las mareas, el clima, la agricultura, los animales, están dominados por las estrellas. También el hombre en cuanto ser físico compuesto de elementos naturales. Tampoco rechaza la simpatía estoica. Hay un poder natural que se realiza en las leyes naturales. Se puede establecer una equivalencia entre los procesos biológicos y el encadenamiento de causas físicas. ¿No se puede conocer a Dios desde la naturaleza?

¿Hasta dónde se ejerce este influjo? Tertuliano se muestra aquí más cauto. Cuando habla de estrellas maléficas (*hora*

61 KOEP, L.: *Astrologia usque ad Euangelium concessa* (zu Tertullian, *De Idol.* 9), en *Mullus*, Festschrift Th. Klauser, pp. 198-208.

62 *De res.* 49, 5.

*fatalis*) se está burlando del dios de Marción<sup>63</sup>. Cuando habla de encuentros de estrellas (*astra intercedunt*) está también pregonando doctrinas ajenas.

Entonces y como teólogo adelanta una hipótesis plausible: son los ángeles desertores de Dios, amadores de las mujeres, los que han regalado esta curiosidad a los hombres, siendo por ello condenados por Dios. La doctrina de la animación de los astros, de los espíritus o fuerzas intermedias (*potestates, elementa*) que actúan sobre los hombres con irresistible arbitrio pierde algo de su carga mítica. Sin atreverse a llegar a una desmitificación total, incomprensible para sus oponentes, convierte el influjo físico de las estrellas en un motivo de dialéctica teológica: verdad o mentira ofrecidas a la conciencia religiosa.

La magia se coloca en el mismo plano teológico. «Cuando se condena la magia, que es una especie de la astrología, entonces se condena la especie en el género. Desde el Evangelio no te encuentras con sofistas, encantadores, caldeos, astrólogos o magos que no estén condenados».

El problema se resuelve desde una visión histórica del «status» del universo. Remontándose al origen preciso (*census*) de cada ordenación divina natural, la estructuración de las relaciones entre los seres es cambiante y progresiva. «La astrología ha sido concedida hasta Cristo». Coincide en esto con Valentín: «Hasta el bautismo, la *εἰμαρμὴν* dice la verdad; después del bautismo los astrólogos ya no dicen la verdad»<sup>64</sup>. Sus predicciones son desde entonces confusión diabólica, pseudociencia, vano intento de controlar un acontecer que ha sido totalmente asumido por Cristo. Dominio que, por otro lado, es tolerante aún con la presencia y acción diabólica en los astros o, al menos, en las mentes que los contemplan.

Con ello reduce el problema que le plantea la astrología a un terreno episódico, una plaga más de las muchas que azotan la tan castigada y entenebrecida mente de los paganos. Igualmente ha de proceder con la magia a los «delirios del oráculo».

<sup>63</sup> *Adu. Marc.* I 18, 1-3.

<sup>64</sup> *Excepta Theodoti* en *Clem. Alex.* 78.

La discusión pierde su base más sólida si se acepta el carácter de creaturas para los astros. En este supuesto la simpatía estoica y los elementos comunes constitutivos de la materia terrenal y cósmica autorizan algún tipo de intercomunicación. Pero los astros no pueden ser considerados como inteligencias rectoras. Ya hemos visto los argumentos de Tertuliano contra las variedades de religión cósmica que presenta Hermógenes a los gnosticos. En el *Aduersus nationes*<sup>65</sup> el doctor africano se enfrenta a sus formas más genuinas. El libro de Varrón con su triple división de los dioses le sirve de punto de partida. Demócrito, Jenócrates, Arcesilao, Zenón, Dionisio el Estoico, es decir la más variada representación de la filosofía, se colocan frente a la sabiduría cristiana. Y tras ellos el asentimiento popular: «así se piensa en la conversación corriente»<sup>66</sup>. Vana mitología, dice despectivo Tertuliano, «y en cuanto mítico lo examinaremos con más detención al tratar de los poetas».

La desmitologización aquí es más radical, aunque se haga de pasada. Generación, destrucción (ἐκπύρωσις), son condiciones de la materia, de los elementos de ella; y lo nacido de los elementos no es Dios, sigue siendo materia, nada tiene de la sustancia de la eternidad. La melodía del cosmos se escribe al dictado divino: «No se da el premio a la cítara sino al artista»<sup>67</sup>.

#### LOS TRATADOS CLASICOS SOBRE EL DESTINO

Las distintas formas de necesidad cósmica no constituyen, para Tertuliano, un problema fundamental. Su especial materialismo nada tiene que ver con el mecanicismo determinista. Toda esta problemática se subordina para él a la presencia por arriba de un poder rector y por debajo de una voluntad libre. Este y no otro es el problema de fondo de todos los libros

65 *Ad Nat.* II 2, 15.

66 *Ibid.* II 5, 2.

67 *Ibid.* II 5, 5.

*De fato* escritos antes y después de Tertuliano. Demostrar la existencia de una providencia impersonal o de un destino no ofrecía mayores dificultades para la mente clásica. El sentido de orden como conspiración hacia un fin que estabiliza la actividad racional del griego tiene como consecuencia la exigencia de una ley o inteligencia que garantice al universo su condición de cosmos,

Pero ante este orden de la totalidad parece ridícula la pretensión del hombre al querer ser tenido en cuenta; más aún si quiere colocarse como eje del universo. Celso y Plotino reprocharán esto a los cristianos: «No quieren reconocer las inteligencias superiores» (la divinidad de los astros); «el mundo no ha sido hecho en vistas al hombre con preferencia al león, al águila o al delfín»<sup>68</sup>; «todas las cosas nacen y perecen para el bien del conjunto, por una incesante transformación de los elementos». Los estoicos son aún más terminantes, desde Zenón a Marco Aurelio.

¿Puede salvarse en este orden rígido y predeterminado la libertad humana? El intento estoico cristaliza en una teoría de la doble causalidad; pero sus implacables críticos, los académicos, la reputan mero expediente verbal para eludir una contradicción en los conceptos.

Los tratados *De fato* se podrían resumir así como un registro de las réplicas y contrarréplicas de Carnéades y Crisipo. Los cristianos rehuyen estos alardes sofísticos para centrarse en la vertiente teológica y moral del problema. Lo que no quiere decir que se satisfagan con las solas afirmaciones de la Escritura. Bajo cualquier aspecto se está exigiendo una fundamentación metafísica tanto del ser y poder divinos, como del obrar libre y responsable del hombre.

Tertuliano ha escrito un voluminoso trabajo sobre el alma en orden a justificar este «estatuto» de la libertad humana. Por cierto que Crisipo es invocado como autoridad en no menos de cinco pasajes. En los libros contra Marción explicará la naturaleza del equilibrio entre obrar humano y proyecto

68 *Contra Cels.* IV 99; IV 69.

divino. Pero no resistió a la tentación de añadir un libro *Sobre el destino* a los anaqueles de las bibliotecas filosóficas.

Su existencia la conocemos por el propio testimonio de Tertuliano. Pero ha sido tan poco citado por la teología posterior que la pérdida del libro la podemos considerar definitiva<sup>69</sup>.

Si él mismo nos remite a su tratado perdido, *De fato*, para enseñarnos sobre los poderes rectores y actores de la historia bien podemos hacer un esfuerzo de aproximación, ya que no de reconstrucción. En cualquiera de los dos caminos que se ofrecen al investigador: dependencia de autores, semejanza de temas, no estamos tan escasos de noticias. Las analogías superarán a las inevitables fantasías del restaurador.

Los tratados *De fato* más conocidos son los de Cicerón, Séneca, Plutarco y Alejandro de Afrodisia. Exceptuando éste, vagamente contemporáneo de Tertuliano, los demás son conocidos del africano y podrían tomarse como sus modelos.

Los influjos de Cicerón no se traducen sólo en el abundantísimo número de veces en que es llamado a dictaminar. No basta tampoco el amplio uso que se hace de él en las escuelas de retórica. Cicerón es, junto con Séneca, el más ilustre educador de Tertuliano. Educador en el más hermoso de los sentidos, ya que Tertuliano conserva siempre su autonomía de criterio aun dentro de los moldes de pensar ciceronianos. Porque sucede además que la serie de problemas que preocupan al Cicerón filósofo: naturaleza de la divinidad, acción divina en el mundo y preservación de la libertad humana, tienen su riguroso equivalente en Tertuliano. Lazzati ha tratado de seguir a éste cuando camina sobre las huellas del autor del *De natura deorum*<sup>70</sup>; este esfuerzo puede extenderse también a los vestigios del *De diuinatione et somno* y del *De fato* que se suceden en las obras del africano.

Sabido es que estos tres libros de Cicerón forman una

69 La cita de Fulgencio Planciades es breve y sin significación. Para el tema cfr. MYTOGRAPHUS, F.: *Expos. Serm. Antiq.* (Ed. Helm.) Leipzig 1898, p. 116. En *Corpus Christ.* II, p. 1333.

70 LAZZATI, G.: *Il «De nat. deorum» fonte del «De testimonio animae» di Tertulliano*, en *Atene e Roma* VII (1939), pp. 153-166.

especie de *corpus* en el que su pensamiento se desarrolla con una conexión que aspira a ser lo más rígida posible hasta lograr una estructuración del sistema del universo. Su orientación es, como podía esperarse, decididamente humanística. Por eso su tema central se ha podido enunciar así: situación y actitud del hombre ante la providencia.

La teoría del primero de ellos es, para Tertuliano, una especie de registro donde hallan acumuladas las teorías clásicas sobre los dioses del paganismo. En el *Apologético* y *Ad nationes* hará un uso nada tacaño de ellas.

En el tratado *De diuinatione et somno* Cicerón encuentra que si se acepta la validez de estos medios de comunicación, es que los dioses conocen el futuro y por ello corre el riesgo de suprimirse la libertad. Hemos visto ya que Tertuliano se encuentra en análoga tesitura al admitir la profecía, la adivinación<sup>71</sup>, las vicisitudes de la *diuinatrix anima*<sup>72</sup> que destruirá la comunicación divina entre la profecía y la actividad liberadora del sueño. Los sueños le preocupan y en los capítulos 45 al 59 del *De anima* ensaya una exploración filosófica del sueño y de la vigilia. Hemos visto también la cautelosa postura de Tertuliano al referirse a la astrología. Cicerón no es menos prudente e inconsecuente al examinar el valor de las premoniciones de los sueños, de los presagios y los oráculos.

Por último en el *De fato* desemboca definitivamente en lo físico y psicológico, abandonando lo supersticioso<sup>73</sup>. Trata de salvar, dentro de la determinación física, el margen de decisión propia que autoriza a hablar de libertad y, con ponderado espíritu conciliador, poner de acuerdo a Carnéades con Crispo. Aunque esto se logra sólo en base de especiosas elucubraciones verbales. Cicerón no se aparta de las tendencias de la filosofía de la época que señalaban el apaciguamiento en los discípulos de la rivalidad y de sus maestros. La Academia ha aceptado ya la simpatía universal y la causalidad sin fin.

Sobre esta base común Cicerón puede templar la acrimonia

71 *De an.* 22, 1; 28, 1; *Apol.* 20.

72 *De an.* 22, 2; 46, 11.

73 *De diuin.* I 55, 126.

de Carnéades cuya implacable dialéctica sólo se apaciguará ante una especie de declaración de fe ortodoxa por parte de Crispo. Epicuro será la víctima propiciatoria en la invectiva final<sup>74</sup>. Es condenado paradójicamente por la misma inconsecuencia que absuelve a Crisipo. Ha salvado la libertad introduciendo el *clinamen* en flagrante inconsecuencia con el mecanicismo de Demócrito, tan vapuleado en su día por Aristóteles<sup>75</sup>.

Apenas hay más en el tratado de Cicerón. Ni una profundización en la problemática, ni una exposición sistemática de la cuestión, ni menos una teoría, razonada o dogmática: incompatible ésta con su espíritu ecléctico o académico, inviable aquélla por su escaso rigor metafísico.

Sabida es la simpatía que los cristianos y Tertuliano en especial profesan a Séneca. Su ideal de fraternidad universal y determinados pasajes de su obra, que favorecen una providencia personal, deben ser los motivos prevalentes de esta aceptación. En Tertuliano se traduce en un más amplio aprovechamiento de su obra. Concretamente en temas antropológicos, sobre los que se puede edificar una teoría del obrar humano.

Sin embargo, tampoco Séneca es sistemático y a veces sus reflexiones filosóficas se difuminan en una casuística moral. En sus *Quaestiones naturales*<sup>76</sup> parece que nos va a obsequiar con un tratado *De fato* completo que respalde la interpretación de los fenómenos naturales y su inserción en el ámbito de las determinaciones humanas. Empieza tratando de los presagios celestes<sup>77</sup>. El rayo no produce evidentemente los acontecimientos, pero los anuncia por efecto de la simpatía universal.

Como buen estoico, trata de mantener el carácter necesario e irrevocable del destino y, como buen romano, juzga que éste no hace inútiles las oraciones y los sacrificios<sup>78</sup>. Pero

74 *De fato* 20, 46-48.

75 Cfr. BREHIER, E.: *Chryssippe*, Paris 1910.

76 *Nat. Quaest.* 2.

77 *Ibid.* 2, 32.

78 *Ibid.* 2, 35.

la razón en que se apoya es la misma ineficaz teoría de las *confatalia*, el argumento de Crisipo contra el argumento perezoso<sup>79</sup>. Cuando llega al problema decisivo: «cómo, permaneciendo el destino, queda algo al arbitrio del hombre», no se atreve a examinar el problema en su auténtica profundidad.

En cambio, tienen un gran interés sus observaciones tangenciales sobre la contradicción entre presciencia divina y libertad humana. Tienen un gran alcance filosófico en lo que se refieren al tiempo: el tiempo no tiene poder sobre la divinidad para la que todo está siempre presente<sup>80</sup>, idea que no será ajena a Tertuliano.

Los libros de Plutarco y de Alejandro de Afrodisia son la continuación natural, aunque distanciada en el tiempo, del *De fato* de Cicerón. La polémica contra Crisipo se recrudece. Pero Plutarco con su templado platonismo medio no se muestra muy original. Mayor rigor tendrá el comentarista de Aristóteles que sabe usar de la pesada artillería de su maestro. Riguroso y metódico argumenta tanto desde las contradicciones del adversario como desde su propio sistema en el que *posibilidad* y *contingencia* tienen un sentido que se habían perdido en los juegos lógicos de la Στωά. El peor castigo, que infringe a la libertad estoica tan difícilmente preservada, es mostrar su inutilidad final. ¿Para qué ejercerla, si todo está ya determinado?

Sabe dar un giro profundo al problema de la adivinación y religión. La adivinación no sólo precisa un mundo rígidamente ordenado sino que en tal caso sería también inútil. ¿Para qué molestarse en saber lo que no vamos a remediar? Y es que la adivinación de Alejandro, como la profecía de Tertuliano, no determinan el obrar humano; son orientaciones de sentido o premoniciones que no se interfieren con la libertad de acción.

Un cuidado estudio del principio de contradicción y de la metafísica de las causas saca a luz la confusión estoica de

<sup>79</sup> *Ibid.* 2, 38, 3.

<sup>80</sup> FONSEGRIVE: *Les traités «De fato»*, Annales des Fac. des lettres de Bordeaux, nouvelle série, 2 (1885).

antecedentes y causas; la imposibilidad de una serie infinita y otras observaciones que demuestran la solidez del último representante del aristotelismo clásico.

#### EL «DE FATO» DE TERTULIANO

Los temas a través de los que podemos entrever el contenido y maneras del *De fato* se encuentran ante todo, como es claro, en el libro desde el que Tertuliano nos remite al tratado hoy perdido. Pero obtienen mayor desarrollo que en el *De anima*, en los tratados polémicos, sobre todo *Contra Marción* y en los morales como en el *De pudicitia* y *De exhortatione castitatis*.

El capítulo 20 del libro *De anima* se extiende en consideraciones eruditas sobre las condiciones humanas, individuales y colectivas, raciales o geográficas. Unas le parecen innatas, *teste Seneca*, aunque lo realmente innato es la disposición para adquirirlas. ¿Derivan de la sangre, como dice Empédocles, o del clima, de las disposiciones sociales o cualquier otro elemento ambiente? ¿A qué hay que atribuir disposiciones como la rusticidad beocia de Tebas frente a la inteligencia ateniense, la mendicidad que Epiménides su profeta atribuye a los de Creta, y que San Pablo se encarga de confirmar? Pero hay condiciones además que no son innatas. Así Tertuliano señala con ironía menos estoica que cínica la contraposición entre riqueza y sabiduría. ¿De qué naturaleza son todos estos condicionamientos? ¿Es que el hombre está predeterminado a ser de una u otra manera? ¿Y a qué tipo de disposición previsor y eficiente debe atribuirse?

El texto nos ilustra sobre el contenido e intención del libro *De anima*, la primera gran psicología cristiana. No es un tratado filosófico compuesto, desapasionada y desinteresadamente con mentalidad de investigador. Es un libro con un concreto programa previo.

El puesto del hombre en el universo y la historia está condicionado por su propia disposición interior y por el orden en el que está incluido. No hay dignidad ni historia sin liber-

tad, pero tampoco la historia tiene sentido sin una consumación por la inmortalidad. Un estudio filosófico tiene que defender, justificar y explicar estas fundamentales cualidades del hombre histórico.

Tertuliano comienza por enumerar la distintas respuestas de la filosofía y de la opinión común. Recurre, como es natural, a la ciencia clásica. Sus preferencias están por los estoicos. En realidad, como descubrió H. Karpp<sup>81</sup>, tiene siempre delante al médico filósofo Sorano de Efeso. Aunque para las doctrinas platónicas utilice una obra perdida de Albino (Περὶ τῶν Πλάτωνι ἀρεσκόντων), o para el hermetismo parezca depender del *Corpus hermeticum* (El Mercurio Egipcio es citado cuatro veces)<sup>82</sup>.

Según la investigación de Festugière<sup>83</sup>, el *De anima*, compuesto entre el 210 y 213, ha de colocarse entre los *Placita* de Aecio, el *Epítome* de Ario Dídimo<sup>84</sup> y el *Didascalikos* de Albino, de una parte, y la obra de Plotino, por otra<sup>85</sup>.

El carácter del libro de Tertuliano difiere poco de los tratados homónimos griegos de la época. La misma cumulativa serie de opiniones, el mismo eclecticismo oportunista, análoga organización del tema que en Sorano y Aecio<sup>86</sup>.

La cuarta y última parte del tratado, que estudia la escatología, es la única adición al plan de Sorano. En ella se revela su carácter cristiano que permeabiliza por lo demás todos sus discursos. Pero es que en esta adición Tertuliano establece un ritmo nuevo en la vida humana abocándola a la eternidad. Así nos damos cuenta que todo el tratado está en función de ella y del proceso que a ella conduce. En una palabra, inmor-

81 KARPP, N.: *Sorans vier Bücher Perì Psyches und Tertullians Schrift de Anima*, en *Zeitschr. für neut. Wiss.* 33 (1934).

82 *De An.* 2, 3; 28, 1; 32, 3.

83 FESTUGIERE: *La composition et l'esprit du «De anima» de Tertullien*, en *Rev. des Sc. Phil. et Théol.* 33 (1949).

84 *Tertullian De anima* (edition with a commentary. J. WASZINK) Amsterdam 1947.

85 Los *Vetusta Placita* que utilizó Aecio se escribirían hacia el fin de la República. (Aecio vive en la época de Trajano). Ario Dídimo entre el 70 a. C. y el 10 p. C. (fragmentos *De anima* en Diels, 39). Festugière sitúa la codificación del *Corpus Hermeticum*, los extractos herméticos de Estobeo y el diálogo *Asclepius* en el siglo II.

86 Sorano sigue a Aecio (WASZINK: *O. c.*, pp. 21 y 38).

talidad y libertad, a las que llama propiedades superiores del alma, que se presentan como afirmaciones que revelan el verdadero sentido de la historia. Sólo en conexión con ella puede formularse una antropología adecuada.

La definición que da del alma nada tiene que ver con las escuetas definiciones del aristotelismo. Es, en el modo escolar de la época, una descripción agregativa de las cualidades por las que el alma se manifiesta. La transcribimos como resumen del tratado, incluyendo, en gracia a la brevedad, entre paréntesis, los capítulos correspondientes a cada afirmación.

«Definimus animam Dei flatu natam (4, 9, 11), immortalem<sup>87</sup>, corporalem (5, 8), effigiatam (9), substantiam simplicem (10, 11), de suo sapientem (12), varis procedentem (20), liberam arbitrii (21, 6), accidenti obnoxiam (11, 4), per ingenia notabilem (21), rationalem (16), dominatricem, divinatricem (22, 1), ex una redundantem (20, 6)».

Interes especial para nuestro problema revisten los capítulos sobre el sueño (42-43) y sobre los sueños (45-49). Entre un espeso bosque doxográfico, que en ocasiones no le merece más que un irónico comentario, Tertuliano estudia el sueño como liberación del alma del concurso del cuerpo que descansa, para actuar por sí misma, ciega o más agudamente, en su soledad. Así ocurre en el éxtasis o en las distintas clases de sueños por los que se comunica con Dios o el diablo. En abrumador repaso nos presenta sueños y más sueños, como verdaderas o falsas premoniciones, pero que no concluyen a un destino predeterminado como querían los estoicos.

De éstos puede derivar, como es sabido, la condición *materia* del alma, extrañamente compatible con la responsabilidad, libertad y eternidad que Tertuliano le atribuye. La incompatibilidad se diluye, sin embargo, ya en la propia definición en la que *alitus*, *aura*, *spiritus Dei* son términos sinónimos que definen su procedencia divina. Este origen, «según la imagen

87 Para el *De censu animae: De an. 24, 2*.

de Dios» (41) es el que garantiza la analogía de propiedades entre el alma y su principio creador: la libertad del alma es una derivación de la libertad de Dios, según el argumento del *census*.

Enérgicas afirmaciones de la libertad se hallan igualmente en el *De pudicitia* y *De exhortatione castitatis*. «Es una facultad real de elegir»<sup>88</sup>; «está sólo en nosotros mismos»<sup>89</sup>; «nuestro obrar procede *ex nobis ipsis*<sup>90</sup>, no de la voluntad divina». Autonomía de que no gozó nunca el hombre clásico.

Pero el desarrollo más sistemático del problema se encuentra en el segundo libro de *Contra Marción*, donde Tertuliano ha de hacer frente a un adversario hábil y perfectamente consecuente.

En el *De resurrectione mortuorum* parecía afirmar que la liberación del destino se producía sólo tras la muerte. Sólo entonces podría preguntarse el hombre: «¿Dónde está la necesidad y lo que se llama fortuna o el hado?»<sup>91</sup>. Pero entonces no convenía con los gnósticos; hablaba más bien del temor que estos espectros producen al hombre, como deficiencias que, si bien pueden ser refutadas por la fe y la doctrina, están tan arraigadas en la naturaleza debilitada que aún pueden constituir una amenaza para los pusilánimes. El *Contra Marción* centra el problema de la propia dinámica histórica del hombre terrenal. La libertad del hombre no causa en ella una perturbación. No significa, como debería pensar el platonismo medio o el estoicismo, una arbitraria intromisión en el orden del universo sino que es precisamente la más alta y adecuada exposición de dicho orden. Esto exige, ante todo, sustituir el orden impersonal y mecánico por la disposición flexible y providente de una Razón que sea digna de este nombre, es decir, que no permanezca ciega ante su desarrollo. Esta es la Razón personificada: *Σοφία* o *Λόγος* de los cristianos. Pero entonces tampoco es el alma humana desprendida chispa, parte homogénea del cosmos, sino realidad indepen-

88 *De ex. cast.* II 3.

89 *Ibid.* 3, 1.

90 *Ibid* II 4.

91 *De Res.* 58, 5.

diente y en un cierto sentido plenamente autosuficiente en cuanto imagen del Dios del que procede por un acto libre.

Tertuliano con sólido sentido jurídico había rechazado la teoría que se afirmaba con mayor fuerza cada vez en la corte imperial <sup>92</sup>: la ley impersonal como producto de una voluntad omnipotente está por encima de la simple razón moral y de la justicia. La ley no tiene un principio en sí misma ni el hecho de su promulgación «Ningún honor posee la ley injusta», proclama Tertuliano <sup>93</sup>, rechazando el viejo aforismo: *dura lex, sed lex* <sup>94</sup>. Incluso la propia ley de Dios debe su fuerza únicamente a su justicia, a su capacidad de prohibir lo malo y autorizar lo bueno. Por eso tiene en cierto sentido un carácter histórico, es decir, se acopla a tiempos y lugares determinados. La sola eternamente válida es la nuevamente revelada, y esto precisamente porque en ella se manifiestan la misericordia y el amor, es decir, las cualidades esenciales del Dios providente.

Aquí se encontrará su exacta comprensión del problema del destino. La libertad se inserta en el orden y designio de Dios sobre el universo. Sólo tiene sentido una ley que gobierne la vida humana consciente si el hombre se presenta frente a ella como ser responsable. Esto significa introducir un riesgo en Dios y Tertuliano hará frente a esta objeción con una libertad plenamente consecuente con el sesgo humanístico que toma su filosofía de la historia. ¿Dónde queda el cacareado humanismo clásico? «La libertad humana es un aprendizaje y el maestro ha de ser paciente». La historia humana no es otra cosa que el desarrollo de las posibilidades de la libertad. Las vicisitudes de su aprendizaje y su dinámica progresiva serían una limitación del poder de Dios que ha trazado el programa, que lo explica en sucesivas lecciones, que vela por su cumplimiento. Esta es la Razón de Dios: la *operatio Dei* en la historia es una «renovación en el Espíritu» <sup>95</sup>.

92 ULPIANO: «Nadie puede dudar que la voluntad del príncipe tiene fuerza de ley», *Inst.* I 2, 6.

93 *Ad Nat.* I 16.

94 Cfr. CALDERINI: *I Severi. La crisi dell'Impero nel III secolo* (Storia di Roma, vol. VII) Bologna 1949.

95 TACIANO: *Ad Graecos* 9, 42: «Para vosotros (los paganos) nosotros estamos sobre la εἰμαρμένη en lugar de los espíritus errantes hemos

El antropologismo cristiano de Tertuliano es un antropocentrismo de sentido histórico. No afecta primordialmente al plano biológico sino al ético, aunque nada quede excluido. Pues la ética es metafísica en su base como histórica en su desarrollo y condicionamiento. Tresmontant ha podido hablar de una inversión cristiana en la metafísica clásica: «Lo que el helenismo considera eterno, divino, increado e imperecedero, el orden físico de la naturaleza, el cristiano lo reputa caduco, y lo que el griego estima frágil y caduco, la existencia humana, camina hacia la eternidad. La historia es un progreso hacia la divinización; el tiempo camina hacia la eternidad que ya posee por anticipado en alguna manera; la libertad del hombre es el motor de todo ello»<sup>96</sup>.

Tertuliano desenvuelve esta tesis en los capítulos 5-7 del libro II. La pregunta que desencadena el proceso reflexivo es común a cristianos gnósticos y paganos: *¿De dónde el mal?*<sup>97</sup>. Su explicación no está en una dramática caída de la divinidad, como querían los valentinianos, ni en la acción de un segundo Dios autor del mal y la materia. Es una sola: el mal es la inevitable consecuencia de la voluntad libre. Dios ha consentido, no ha querido el mal, pero ha querido y ordenado la libertad que lo causa.

Aquí le sale al paso Marción con el argumento tan antiguo y moderno de la responsabilidad divina en el desorden. El Dios tolerante o no es bueno, o no es todopoderoso, o es incapaz de prever<sup>98</sup>. Tertuliano vindica estas cualidades divinas. Ante todo la bondad. Toda la creación la atestigua: por sola su bondad, sin tener ninguna necesidad de ella, ha sacado la creación de la nada. De la nada absoluta o de la simple nada de su actual ser, poco importa en este caso. Pero es la misma esencia metafísica del Dios bueno la que ha exigido la creación, la que ha puesto en marcha esta «economía».

aprendido a conocer al espíritu que no yerra jamás». Cfr. CLEM. ALEX: *Exc. ex Theod.* 69, 1-78, 2.

<sup>96</sup> Cl. TRESMONTANT: *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961, p. 654.

<sup>97</sup> *Adu. Haer.* II 17, 10 y 28; *Adu. Marc.* I 2.

<sup>98</sup> II 5, 1-2.

«Era necesario que Dios fuese conocido. Este bien era útil y razonable». Un ser «bueno y racional» debe manifestar su bondad y racionalidad absoluta. Pero esta manifestación no es adecuada si no hay frente a él un ser capaz de comprenderlas de alguna manera. Por eso ha sido creado el hombre. «Alguien que sea digno de conocer a Dios». Así el hombre ha debido ser construido según el modelo divino, sin que su distinción real se convierta en heterogeneidad: el hombre es un ser «bueno y razonable».

¿Cómo se plasma la imagen de Dios? No en los rasgos físicos (los hombres son diferentes entre sí en esto y en otras muchas cosas) sino en las cualidades que afectan a la común naturaleza del hombre y a su vez definen al ser divino: libertad y autonomía. A la autarquía aristotélica Tertuliano antepone la libertad como condición y causa. «Es en la libertad donde se define la imagen y la semejanza de Dios». Por esto el hombre ha sido creado libre<sup>99</sup>.

El hombre debe ser señor de sí mismo; de otra manera ¿qué sentido tiene su posesión del mundo entero? Su diferencia con Dios estriba sólo en el modo de posesión de este señorío. No posee la libertad *ex se* sino *ex creatione Dei*. No lo posee eternamente sino dentro del *seno* del tiempo. Pero su ejercicio le pertenece a él sólo<sup>100</sup>.

La libertad está, pues, dentro de las condiciones del tiempo. No la recibe el hombre como siervo, enfermo o niño sino como *fortior homo*<sup>101</sup>. Este es el valor histórico, pedagógico y creador, de la libertad. El valor progresivo de la historia: hasta edificar un hombre que en plenitud de su conquista haga el bien y evite el mal con espontánea fluidez<sup>102</sup>, concluye Tertuliano sin pedir autorización a Lessing<sup>103</sup>.

Marción persigue con renovadas acusaciones al Dios de Tertuliano. El doctor africano las refuta reafirmando: Dios no se contradice a sí mismo manteniendo su designio de libertad.

99 II 6, 3.

100 *De ex. cast.* 3, 1.

101 *Adu. Marc.* II 6, 4-5.

102 *Ibid.* 5-6.

103 LESSING: *La educación del género humano*, n.º 1-4. (En LOEWITH: *O. c.*, p. 299).

Incluso postula un «distanciamiento de Dios» para ensanchar el marco de la libertad humana evitando cualquier interferencia: «Dios se apartaría de la libertad una vez concedida».

La libertad se concede de una vez para siempre, si ella es la condición esencial de la historicidad humana. La previsión y el poder son su legado irrevocable. Cualquier intervención divina supondría una anulación, una rescisión ilegítima del estatuto de la historia, concluye Tertuliano, que no puede dejar de lado resabios jurídicos.

Con férrea lógica, ajena a los subterfugios dialécticos de los estoicos, replica a Marción: En el hecho de intervenir cuando había permitido, o en el de permitir si se sigue luego una intervención, se encierra idéntica contradicción. Habría un error en Dios, bien en la institución de la libertad humana, bien en su abolición. ¿Y quién se atreverá a decir que Dios lo concedió porque ignoraba el uso que se iba a hacer de ella? No; es el designio total de Dios el que la crea y la mantiene. Ni hay cosa tan digna de Dios como esta consecuencia y fidelidad a su propia determinación creadora <sup>104</sup>.

«Nadie ataque a la institución del libre albedrío», proclama Tertuliano en un manifiesto de vigencia siempre actual. Al implicar a Dios en la libertad del hombre vuelve a su esquema histórico global: los problemas de origen sustituyen a los morfológicos. El *status* del hombre es entendido como un hecho que se razona y especifica por su origen y finalidad, más que en virtud de una coherencia de notas metafísicas. Esto tiene importancia porque la dinámica ocupa el lugar de lo esencial puro, abstracto e inmutable. Aristóteles ya había incorporado esta fluidez con su concepto de entelequia, de realidad tendente a un fin y estructurada en vistas a él. Tertuliano asigna mayor amplitud a la proyección existencial del ser: su propia naturaleza deriva de un hecho de un libre decreto. Así pueden soslayarse las graves dificultades metafísicas en que debería verse envuelto un pensador tan proclive a un materialismo, sea este tan especial, como el de Tertuliano.

La incompatibilidad física entre materia y libertad, entre

104 *Adu. Marc.* II 7.

un determinismo físico y una indeterminación del espíritu es transferida por Tertuliano al campo de lo contingente, del hecho, de lo histórico.

¿Dónde está entonces el dramatismo de la historia? Dentro de la misma libertad. Allí se reciben las solicitaciones contrarias: la influencia del suelo, de la constitución física, de la educación y los gérmenes que, según Séneca, el alma trae haciendo. Allí también se reciben las insinuaciones malévolas de los demonios en las múltiples formas en las que la corrompida cultura de la época manifiesta. Pero Dios no deja solo al hombre. No se contenta con haber creado el orden como adecuado marco para la libertad humana. Tampoco le basta revelar, *instrumento naturae* o *instrumento litteraturae*, el sentido de la historia. Se inclina por su gracia hacia la regeneración de la libertad caída<sup>105</sup>, escucha la oración humilde<sup>106</sup>. Tertuliano ha descrito de forma conmovedora, que recuerda a san Agustín, la lucha del alma para volver al camino perdido, las solicitaciones del error que ha provocado el abandono.

Pero la gracia no es una violencia que se hace, es una ayuda que generosamente se concede<sup>107</sup>.

La intervención divina aparece en forma de asesoramientos sucesivos, más como restauración que como construcción. Pero entonces, ¿en qué medida puede seguir considerándose *Dominus* único e indiscutible de la historia?

- a) El la ha proyectado desde el principio. Incluso su posibilidad lógica pertenece a la mente divina, *Σοφία Ratio* de toda existencia.
- b) Ha creado así mismo las condiciones para su realización al crear al hombre y al fijar los linderos de su camino, *saeculum corpus temporum fecit*, ordenando las disposiciones de los tiempos<sup>107</sup>.
- c) Ha puesto en marcha la historia con su decreto creador.
- d) La historia toda es un proceso de revelación de la vida divina.

105 *De Poen.* 2, 5.

106 *Apol.* 39.

107 *Apol.* 26, 1.

Ahora bien, si el hombre actúa libremente ¿quién garantiza la consecución del plan?

El plan se mantiene contingente en su desarrollo aunque se quiera necesario en su fundamento. Procede de la libertad divina y su necesidad se cifra sólo en el hecho de su conveniencia manifestativa en la forma dicha. Es una necesidad de segundo grado.

El cumplimiento está, pues, asegurado no por una necesidad intrínseca sino como consecuencia de la flexibilidad de la misma «economía». Aunque cada hombre tiene un poder en cierto sentido omnímodo sobre la parcela histórica que se le ha concedido, el orden trasciende al individuo. Hay un vínculo de unión: la bondad fundamental del hombre que le hace caminar en el sentido que la bondad suprema creadora le ha trazado. Aunque sea en un caminar oscilante y señalado por caídas tanto como por éxitos. Esta bondad es la imagen del Dios de la historia y, cuando se ejercita, el carro de la historia marcha en el sentido marcado por El.

La libertad debe triunfar al fin en la nueva sociedad de los cristianos en virtud de la misma dialéctica educativa de la historia. Camino natural que acoge a la universalidad de los sujetos y a la plenitud de los valores.

En éste reside la amplitud y flexibilidad de un orden que se ha de cumplir en virtud de su propia racionalidad: que no es ciego determinismo físico o lógico, sino identidad de Bondad-Razón, nueva *καλο-καγαθία* cristiana.

Este es el *ἀρχή* con el que Tertuliano llena el vacío dejado por el naufragio de la *uirtus cum fortuna* del clasicismo que se agosta.

LUIS M. PÉREZ DEL VALLE  
*Madrid*