

La antropología teológica del *Carmen Adversus Marcionem* del Pseudo-Tertuliano

Roberto López Montero

Universidad Eclesiástica "San Dámaso"
Universidad Pontificia de Comillas

Resumen: La presente aportación pretende adentrarse en la reconstrucción de la antropología teológica de una obra que, por el desconocimiento de su autor y a veces infundada falta de clasicismo, ha sido postergada al olvido. El análisis pausado de la misma desvela, por un lado, unos contenidos antropológicos profundos y bien fundamentados que dependen estrechamente de la llamada escuela asiática prenicena. Por otro, se observa una mimesis de las argumentaciones e incluso expresiones que se encuentran en autores tan señalados como San Ireneo o Tertuliano de Cartago. Sugerimos, por tanto, para la obra objeto de nuestro estudio, un puesto destacado entre los autores que reflejan categorías antropológicas de la mencionada escuela patristica asiática.

Palabras clave. Poesía cristiana, antropología teológica, Pseudo-Tertuliano, Tertuliano, escuela patristica asiática.

Abstract: The present contribution aims to examine the reconstruction of the theological Anthropology of a work which, because of general ignorance concerning the author and at times an unfounded lack of classicism, disappeared into oblivion. Its detailed analysis reveals certain in-depth well-founded anthropological content that depends closely on the so-called Asian Pre-Nicene School. Moreover, a mimesis is observed of the arguments and even expressions found in such noteworthy authors as Saint Irenaeus or Tertullian of Carthage. We would therefore propose that the work under review be afforded a place of distinction among the authors who reflect anthropologic categories of the aforementioned Asian patristic school.

Key words. Christian poetry, theological anthropology, Pseudo-Tertullian, Tertullian, Asian patristic school.

1. NOVEDAD Y ANTIGÜEDAD DEL TEMA

Pretendemos en estas páginas presentar el sustrato antropológico del *Carmen adversus Marcionem* o también llamado *adversus Marcionitas* (en adelante *CaM.*), atribuido en épocas pasadas a Tertuliano. Precisamente el desconocimiento absoluto de quién fuera su autor y, en mayor medida, la alusión a éste como Pseudo-Tertuliano, han conducido la presente obra a un olvido que –adelantamos ya– no le hace justicia. Así, los manuales de patrología contienen reseñas que, por lo general, no pasan de referir su mera existencia¹. Los autores modernos, fuera de escasísimos ejemplos², han prescindido de este *Carmen* que, eso sí, consta de cinco libros con un total de 1302 hexámetros dactílicos según la edición de R. Willems³.

El tema es, pues, nuevo porque no ha habido quien abordara el contenido teológico de esta composición poética. Aunque es cierto que la métrica de la hexapodia dista en ocasiones de la belleza de otros autores y que los hexámetros del *Carmen* no son los de Virgilio, se observa, en muchas ocasiones, un interés grande por salvaguardar la construcción externa. El autor del *Carmen* no prescinde de figuras estilísticas que destacan el contenido. Por otro lado, éste es de un calado teológico profundo y, además, en clara continuidad con Tertuliano, sobre todo con su *Adversus Marcionem*. La antropología del poema, por depender en gran medida del cartaginés, oferta innumerables elementos de sabor asiático, toda vez que

¹ Por ejemplo J. Quasten, *Patrología* I, BAC 206 (Madrid 1961) 598. Le dedica apenas dieciséis líneas incluidas las ediciones y estudios. Algo más L. Datrino en *DPAC* I, col. 592-593.

² Si prescindimos de algunos estudios de los primeros años del siglo XX, está dedicado a la teología del *Carmen* el brevísimo de C. Rambaux, “Un «locus non desperatus»: Carmen adv. Marcionem IV, 105”, *REAug* 18 (1972) 43-45. Alguna referencia se encuentra también en D. Ramos-Lissón, “La tipología soteriológica de la ‘tau’ en los padres latinos”, *Scripta Theologica* 19 (1978) 226. Últimamente R. López Montero, *Tertuliano y las manos de Dios. Un ensayo antropológico*, Universidad Eclesiástica San Dámaso (PyD 33; Madrid 2012) 81-86. Fuera del ámbito teológico puede verse A. Font Jaume, “La filiación métrica del *Carmen adversus Marcionem*”, en M. J. Barrios Castro – E. Crespo Güemes (coords.), *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos (21-25 de septiembre de 1999)*, vol. II (Madrid 2001) 357-361. Conviene destacar también el trabajo de M. Müller, *Untersuchungen zum Carmen adversus Marcionitas* (Ochsenfurt 1936) y el de K. Pollmann, *Das Carmen adversus Marcionitas. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar* (Hypomnemata 96; Göttingen 1991). Ambos se centran, sobre todo, en la edición del texto.

³ CCL II, 1417-1454.

la antropología de los autores de esta escuela continúa, como es sabido, en el apologeta de Cartago⁴. En todo ello nos centramos y no en cuestiones sobre autoría o de transmisión textual. Prescindimos también, por lo general, de la explicación detallada de la controversia sobre la que se construye la antropología. Es claro que los temas que analizamos aparecen en polémica, sobre todo, con marcionitas. Para profundizar en ello puede verse la obra de Orbe⁵.

Al mismo tiempo el tema es antiguo, toda vez que las características de la antropología asiática han sido desbrozadas en muchos autores que pertenecen a dicha escuela⁶. En todo caso, estas líneas tratarán de rescatar las trazas antropológicas de la obra al hilo del relato genesiaco y, con ello, presentar un patrón antropológico ya conocido. Novedad por el continente, antigüedad por el contenido.

2. LA CREACIÓN EN EL *CARMEN ADVERSUS MARCIONEM*

Antes de pasar a la exégesis de los dos relatos genesiacos de la creación del hombre y al acto de su modelación, conviene dedicar algunas líneas a la descripción que el *Carmen* hace sobre la Creación en sí misma. El sustrato antimarcionita no puede ser más apropiado. En el poema no sólo se advierten rasgos creacionales que apuntan a un origen tertuliano manifiesto, sino también elementos

⁴ Cf. A. Orbe, "La Patrística y el progreso de la teología", *Greg* 50 (1969) 545-546.

⁵ Especialmente A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Roma-Salamanca 1988).

⁶ Son ampliamente conocidas las obras, en este sentido, de A. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, BAC 286 (Madrid 1997); J. J. Ayán, *Antropología de San Justino. Exégesis del mártir a Gen. 1-3* (Santiago-Córdoba 1988); J. Pascual Torró, *Antropología de Aurelio Prudencio* (Roma 1976). Sobre la antropología de Tertuliano, africano en quien se dejan sentir ampliamente las categorías antropológicas de dicha escuela, pueden verse J. Leal, *La antropología de Tertuliano. Estudio de los tratados polémicos de los años 207-212 d.C.*, SEA 76 (Roma 2001); J. Alexandre, *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, *Théologie Historique* 115 (París 2001); R. López Montero, *Totius hominis salus. La antropología del «Adversus Marcionem» de Tertuliano*, Facultad de Teología San Dámaso (Madrid 2007) e Id., *Tertuliano y las manos de Dios. Un ensayo antropológico*. Para San Paciano, puede verse R. López Montero, "Continuidad de la antropología tertuliana en las obras de San Paciano de Barcelona", *Hispania Sacra* 132 (2013). Véase también, para Gregorio de Elvira, J. Pascual Torró, "Notas sobre la antropología de Gregorio de Elvira", en AA.VV, *Vivir en la Iglesia. Homenaje al Prof. Juan Agulles* (Valencia 1999) 81-111.

que hunden sus raíces en la tradición patrística y clásica inmediatamente anterior. El sabor asiático, por tanto, de estos versos es innegable.

2.1. La *creatio ex nihilo*

El *CaM.* posee explícitas referencias a lo que se ha llamado “creación de la nada”, tema de profunda raigambre prenicena⁷. En realidad, al autor del poema le interesa señalar que el único Dios existente es también el Creador de todas las cosas. Al contrario de lo afirmado por los marcionitas, las obras no se asignan a un dios menor sino a la única divinidad presente en todas partes, a Aquél que había hablado a Moisés en la montaña⁸. En este contexto de aseveración monoteísta, aprovecha para referir la inconsistencia de la eternidad de la materia:

20 *Protulit ipse orbem, cuius sinus omnia cingit.*
Nulla illum regio, nullus locus ambitu claudit;
Materies nulla est facta, ut sit sponte perennis,
*Quae fuerit semper, nullo factore creata;*⁹
 ¡El profirió el mundo, su seno todo lo abarca.
 ninguna región, ningún lugar lo encierra con su contorno;
 ninguna materia fue hecha que de por sí sea perenne,
 que exista siempre, que no haya sido creada por Hacedor!.

Como se puede observar a partir del texto, el autor parte de la inmensidad de Dios, que es inconmensurable. Él mismo llamó al mundo a la existencia *-protulit-*. A continuación nos dice que ninguna materia fue hecha que de suyo fuera perenne. Esta aseveración limita por el final la esencia misma de la materia, que para el autor del *Carmen* no es eterna. Tampoco la materia ha existido siempre, como si no hubiese habido un creador. Desde nuestro punto de vista,

⁷ Como estudio general, puede verse la ya citada obra de Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 143-155. En San Justino parece que existen dos momentos: un primer tiempo en que el Padre crea la materia amorfa y un segundo en que, por medio del Logos, se lleva a cabo la obra creacional. Cf. Ayán, *Antropología de San Justino*, 50-51. Para Ireneo puede verse A. Orbe, “San Ireneo y la creación de la materia”, *Greg* 59 (1978) 71-127. Para Prudencio véase Pascual Torró, *Antropología de Aurelio Prudencio*, 25-27. Tertuliano es también muy claro, especialmente en *Herm.* 17, 1.

⁸ *CaM.* IV, 26-27 ICCL II, 1443l. Cf. Ex 3, 1-2.

⁹ *CaM.* IV, 19-22 ICCL II, 1442-1443l.

los versos IV, 21-22 constituyen una afirmación clara de la *creatio ex nihilo*, pues ni al principio la materia existía ni al final es perenne.

2.2. Los fines de la Creación

Frente a los marcionitas, que relegan la Creación al demiurgo, el poeta afirma con gran solemnidad la maravilla de la Creación y considera una osadía –*audetis*– culpar a Dios de los males, ya que ha sido Él quien ha creado obras tan grandes –*qui tanta creauit*–. No sólo afirma la incongruencia del rechazo creacional, sino que, además, señala la falta de consideración marcionita con respecto a las obras mismas.

*Audetis culpare deum, qui tanta creauit?
In cuius terris nimia pietate profusa
Immemores large laudatis dona fruentes,
Ipsum factorem reprobatis, facta probantes,
125 Artificem mundi? Cuiusne opus estis et ipsi?
[...]*

*Immensus solus dominus, iustusque bonusque,
135 Cognitus ex opere, aspectu non cognitus ulli;
Quem stultae quamuis gentes errore copertae,
Florentes opibus, alieno nomine laudant,
Factoremque tamen gnari culpare uerentur.¹⁰*

¿Osáis culpar a Dios, que tan grandes cosas creó? /
En su tierra, derramada una enorme misericordia, /
le alabáis, faltos de memoria, disfrutando sus dones; /
¿reprobáis al mismo Hacedor apreciando sus obras, /
al Artífice del mundo? ¿Y no sois vosotros también obra suya? /
[...]

Sólo el Señor es inmenso y justo y bueno, /
conocido por su obra, no por aspecto alguno, /
al cual las estúpidas naciones, aunque atrapadas en el error, /
le alaban florecientes de riquezas con otro nombre, /
y, sin embargo, conociéndole, temen culpar al Hacedorl.

Aparte de esta premisa general, se adscriben dos fines a la Creación. Parece claro, en primer lugar, que las obras creadas por Dios son para el hombre, es decir, para su disfrute. Por eso les echa en cara que los marcionitas, estando en su tierra –*in cuius terris*– y disfrutando de dichas obras, se hayan vuelto olvidadizos –*immemores*–. Este aspecto de que la Creación esté destinada al disfrute del

¹⁰ CaM. I, 121-125.134-138 [CCL II, 1424].

ser humano no es nuevo. Aparece en la literatura apostólica¹¹, en Justino¹² y en Ireneo¹³. Tertuliano tiene también líneas, en este sentido, muy parecidas y también en contra de Marción¹⁴.

Conviene no olvidar que ya en autores clásicos está apuntado este aspecto de la Creación y con este acento claro del beneficio humano¹⁵. Al autor del *Carmen* le gusta insistir en ello. De hecho, los vv. I, 126-127 no son sino continuación de todo lo anterior. Es Dios el que, con la Creación, les dio grandes honores a los hombres, el que sembró sus mieses y les subyugó todos los animales. No se le puede acusar, por otro lado, de tono únicamente estoico, toda vez que el sustrato bíblico es manifiesto:

*Qui uobis magnos paruis donauit honores,
Proseuit fruges, animalia cuncta subegit.*¹⁶
Él, a vosotros, pequeños, os dio grandes honores, /
sembró vuestras mieses, os subyugó a todos los animales!¹⁷.

En el libro II encontramos también ejemplos de este eje que estamos tratando. En la defensa de la resurrección de la carne y, más en concreto, en la afirmación de su posibilidad, el poeta aduce

¹¹ Por ejemplo, *Diog.* X, 2.

¹² Cf. *2Apol.* 4, 2 y *2Apol.* 5, 2.

¹³ Cf. *Haer.* IV, 5, 1; IV, 7, 4 y V, 29, 1. Cf. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 195: "El mundo fue creado para el hombre sensible. Hay correlación entre el mundo y el hombre corpóreo. No la hay, ni la menciona Ireneo, entre la creación invisible y el hombre [...] Los ángeles fueron subordinados, como el resto de la creación, al hombre".

¹⁴ *Marc.* I, 13, 2 [CCL I, 454]: «Ergo nec mundus deo indignus; nihil etenim deus indignum se fecisset, etsi mundum homini, non sibi fecit, etsi omne opus inferius est suo artifice».

¹⁵ Así Cic., *Nat. Deor.* II, 133; ed. A. Escobar, *Sobre la naturaleza de los dioses* (BCG 269; Madrid 1999) 267. Traduce: "Pero por si alguien se pregunta en beneficio de quién se produjo la realización de cosas tan grandiosas ¿En beneficio de los árboles y de las hierbas, que, pese a carecer de sensación, reciben su sustento de la naturaleza? Mas esto es, desde luego, absurdo. ¿En el de las bestias? No es más probable, en absoluto, que los dioses se hayan fatigado en beneficio tan sólo de unas bestias mudas y que nada entienden. Por tanto –dirá uno–, ¿en beneficio de quiénes se creó el mundo? Está claro que en beneficio de aquellos seres vivos que se sirven de la razón, y éstos son los dioses y los hombres"; y II, 154; *ibid.*, 281: "Me queda por enseñar –para ir poniendo fin de una vez– que cuanto hay en este mundo al servicio de los hombres se ha hecho y dispuesto en beneficio de éstos. En primer lugar, el propio mundo fue hecho en beneficio de los dioses y de los hombres".

¹⁶ *CaM.* I, 126-127 [CCL II, 1424].

¹⁷ Cf. Gn 1, 11-12.28; Ps. 8, 7-9.

una serie de ejemplos extraídos del mundo natural. Lo mismo que las hojas en los árboles o los retoños en los campos desaparecen para resurgir nuevamente después (II, 233-234), así la carne resucitará de forma nueva. Es en este contexto donde refiere que Dios vuelve a hacer (*reformat*) para el hombre (*homini*) todas esas cosas y apostilla que ‘por su causa’ (*propter quem*) el que es rico hizo generosamente todo. Muy significativo nos parece el dativo de beneficio *homini*, que recuerda sin duda al texto de *Marc.* I, 13, 2, y la cláusula *propter quem*. Además, si Dios opera estas maravillas en la naturaleza, ¿no ocurrirá también lo mismo con el hombre, que lo creó por encima de todo? El hombre es, claramente, el centro de la Creación:

235 *Haec homini deus ante oculos reuocata reformat,
Propter quem locuples primus large omnia fecit.
Omnia nuda cadunt, suo corpore singula uestit:
Cur hominem solum, cui tantos fudit honores,
Non tantum reuocet sibi, quem super omnia fecit?*¹⁸
[Esto lo reforma Dios, a la vista, para el hombre, /
por cuya causa el que es rico hizo generosamente todo. /
Todo lo desnudo cae, pero él viste cada cosa con su cuerpo: /
¿Por qué sólo al hombre, al que concedió tantos honores, /
no le restablecerá otro tanto para sí, pues lo creó por encima de todo?].

Pero no sólo se queda el poeta en el beneficio que supone la Creación para el hombre. En efecto, apunta un segundo fin muy significativo: el acto creacional sirve para que Dios sea conocido. Cualquier pueblo puede conocer a Dios a través de las obras de la Creación, aunque se le cambie el nombre. La frase *cognitus ex opere* del primer grupo de hexámetros está, de este modo, en continuidad con el argumento sobre el conocimiento natural de Dios a partir de las creaturas presente en Ireneo¹⁹ o Tertuliano²⁰.

En el caso de Tertuliano se ha advertido el marcado carácter soteriológico del conocimiento de Dios a través de las obras²¹. No se trata, ni en el cartaginés ni en el *Carmen*, de un naturalismo que no apunte a la consecución de la *salus*. El conocimiento de Dios *ex operibus* está encaminado a la salvación.

¹⁸ *CaM.* II, 235-239 [CCL II, 1432-1433].

¹⁹ Cf. *Haer.* III, 12, 11.

²⁰ Así en *Marc.* I, 10, 1; 11, 4; 12, 2.

²¹ Por ejemplo C. Tibiletti, “Natura e salvezza in Tertulliano”, *Aug* 23 (1983) 390-391. Más antiguo S. Otto, *Natura und dispositio. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians* (München 1960) 165. Véase también López Montero, *Totius hominis salus*, 101-104.

3. LOS RELATOS CREACIONALES DEL HOMBRE

Es sabido que el libro del Génesis ofrece dos narraciones distintas sobre la creación del hombre. Una, que corresponde a Gn 1, 26, nos dice que Adán fue creado a imagen y semejanza de Dios y otra, la de Gn 2, 7, que presenta al protoplasto como formado del polvo de la tierra. Estos dos relatos fueron interpretados de diferente modo en la teología cristiana primitiva²². Los autores asiáticos coinciden en que ambos pasajes bíblicos no son sino aspectos de un mismo drama²³. Esto frente a gnósticos, para quienes la diversidad creacional justificaba su peculiar pluralidad antropológica, pero también frente a Orígenes, que distinguía entre *homo factus* y *homo plasmatus*.

Para los asiáticos, sin embargo, el hombre de Gn 1, 26 es el mismo que el de Gn 2, 7. El *plasma* de Gn 2, 7 está *hecho a imagen y semejanza de Dios*. En San Justino ya se puede atisbar la única creación²⁴, más clara aún, por otro lado, en el Ps. Justino²⁵. San Ireneo ofrece líneas más definidas, ya que el hombre plasmado es el que recibe la semejanza con Dios por el Espíritu²⁶. Entre los autores latinos destaca Tertuliano, para quien la bondad divina es el único sujeto de la dicción del hombre a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26) y de la plasmación del mismo a partir del limo (Gn 2, 7)²⁷. Como el Ps. Justino, Tertuliano cita conjuntamente ambos versículos en un mismo texto, siendo consciente de la única creación humana.

²² Cf. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, 8-13.

²³ *Ibid.*, 13.

²⁴ Cf. Ayán, *Antropología de San Justino*, 72-73. El autor basa esta apreciación en *Dial.* 62, 1-3.

²⁵ *Ibid.*, 73. Cf. Ps.-Just., *Res.* 7.

²⁶ Cf. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, 16. Cita *Haer.* V, 12, 2.

²⁷ Existen muchas referencias en Tertuliano de las dos narraciones gene-siáticas entrelazadas. Cf., por ejemplo, *Res.* 6, 4 [CCL II, 928]: «Sic enim praefatio patris ad filium: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et fecit hominem deus, id utique quod finxit, ad imaginem dei fecit illum, scilicet Christi*». La bondad divina como sujeto de la única creación aparece muy bellamente en *Marc.* II, 4, 4 [CCL I, 478-479]: «Eam quoque bonitas et quidem operantior operata est, non imperiali uerbo, sed familiari manu, etiam uerbo blandiente praemisso: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Bonitas dixit, bonitas finxit de limo in tantam substantiam carnis, ex una materia tot qualitativibus exstructam; bonitas inflavit in animam, non mortuam, sed uiuam». Puede verse, en este sentido, López Montero, *Totius hominis salus*, 173-175.

Refiere también Prudencio las dos creaciones de forma entrelazada²⁸.

Pues bien, en esta tradición monocreacional hemos de situar el *CaM*. Al igual que Tertuliano o Prudencio, entrelaza las referencias a ambos versículos con gran libertad:

*Praedicat his duos esse patres, diuisaque regna,
Esse mali causam dominum qui condidit orbem,
75 Quique figurauit carnem spiramine uiuam,
Quique dedit legem, et uatum qui uoce locutus.*²⁹
[Les predica que hay dos padres y reinos divididos, /
que la causa del mal es el Señor que creó el orbe: /
el que modeló la carne viva con el hálito /
y el que dio la ley y habló por la voz de los profetas].

Estos versos pertenecen a la primera descripción que el autor hace sobre la herejía marcionita. Hablando del diteísmo de Marción, comenta que para ellos hay dos padres y dos reinos y que el origen del mal no es otro que el demiurgo, a quien identifica con el creador del mundo y de la carne, con el que dio la Ley y con el que habló por los profetas, es decir, con la divinidad del Antiguo Testamento, distinta a la del Nuevo. Es en este preciso contexto donde se pueden observar claras referencias a Gn 1, 26 y a Gn 2, 7 con alusión a una única divinidad y, por ende, a una única creación. Aquel que creó el orbe (v. 74), que es el mismo que crea al hombre según el relato genesiaco, es el mismo que plasma la carne y le insufla el hálito (v. 75). Aunque al poeta le interese destacar, sobre todo, que todas estas acciones han de referirse a un único Dios, parece claro que la de *crear* (Gn 1, 26) y la del *modelar* (Gn 2, 7) tienen que ver con un único objeto, con Adán.

En efecto, los verbos utilizados son *condere* para el primer versículo y *figurare* para el segundo. Tertuliano había utilizado ya ambos términos con esta precisa distinción, a más de otros³⁰. Desde nuestro punto de vista, el autor del *CaM*. no sólo utiliza las referencias a los dos versículos genesiacos como los autores asiáticos, sino que los usa de la misma forma que Tertuliano. Por otro lado, hay que reconocerle el logro de insertar estos verbos precisos con toda su carga

²⁸ Cf. Pascual Torr6, *Antropología de Aurelio Prudencio*, 15-16. Cita *Cath.* 96-99.

²⁹ *CaM*. I, 73-76 [CCL II, 1422-1423].

³⁰ Cf. R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (Paris ²1977) 329-406.

teológica en un esquema métrico difícil. Fuera de alguna licencia poética poco elegante³¹, existe una excelente combinación de forma y contenido.

4. EL ORIGEN DEL CUERPO DE ADÁN

El *Carmen* ofrece numerosos testimonios en los que se aborda la teología de la carne. Nos detenemos a continuación en las referencias que tienen que ver con el mismo origen del cuerpo. Para ello estudiaremos, en primer lugar, las citas sobre las *manos de Dios*, por ser tema muy unido al origen del mismo, y, en segundo, las que se refieren al mismo hecho de la modelación. Hay que advertir, antes de pasar al análisis textual, de que la continuidad con Tertuliano es algo manifiesto, ya que se encuentran no sólo los mismos motivos sino, incluso, las mismas formas de expresión.

4.1. “Las manos de Dios” y la mediación del Verbo

En otro lugar tratamos con mucho detalle la teología de las manos de Dios en Tertuliano y en el *Carmen adversus Marcionem*³². Los resultados del presente análisis son, por fuerza, idénticos. El autor del *Carmen*, con su contribución, se une a los teólogos precedentes que tratan el tema³³. Al poeta le interesa señalar que Cristo, en cuanto “mano de Dios”, estuvo presente en el origen del cuerpo. El autor del extenso poema no tiene empacho en calificar a Cristo como *figurator corporis* o, incluso, como *unicus auctor*:

³¹ Nos referimos a los dos primeros pies del verso I, 73. Para una correcta medida del hexámetro habría que abreviar *praedicat* en *praedicat* y diptongar *duos*, a modo de sínicesis. También cabe la posibilidad, sin sínicesis, de abreviar *duōs* en *duōs*, lo que es muy forzado.

³² Cf. López Montero, *Tertuliano y las manos de Dios*. Para el *CaM*. véanse las pp. 81-86 de este ensayo.

³³ El tema de las manos de Dios ha sido estudiado en la patrística prenicena con mucho detalle. Damos un elenco a continuación de los estudios principales. Para Justino, Ayán, *Antropología de San Justino*, 81-82; para Ireneo, Orbe, *Antropología de San Ireneo*, 42-47 y Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 230-254; para Tertuliano, López Montero, *Tertuliano y las manos de Dios*, 13-92; para Prudencio, Pascual Torró, *Antropología de Aurelio Prudencio*, 28-34 y para Gregorio de Elvira, Pascual Torró, “Notas”, 82-84.

- 40 *Ipse figurator, renouator corporis ipse,
Gloria uera patris, dei filius, unicus auctor,
Iudex et dominus uenit, rex inclytus orbis,
Oppressis ueniam dare promptus, soluere uinctos*³⁴
[El mismo modelador, el mismo renovador del cuerpo, /
la verdadera gloria del Padre, el Hijo de Dios, único autor, /
viene como juez y Señor, ínclito rey del orbe, /
a dar enseguida el favor a los oprimidos, a librar a los encadenados].

En efecto, Cristo es llamado *figurator* y *unicus auctor corporis*. Tertuliano utiliza el verbo *figurare* precisamente para la acción de la modelación de la carne³⁵ de Gn 2, 7. Pero también es su *renouator*, es decir, el restituidor de la misma mediante el Espíritu bautismal. Los últimos y los nuevos tiempos están unidos maravillosamente mediante tal caracterización. El origen del cuerpo, de la carne, está por tanto unido a la acción de Cristo. ¿Cómo *modeló* Cristo, verdadera gloria del Padre, el cuerpo del hombre? Siendo, por virtud del Padre, su mano³⁶. Esta identidad, que en el *Carmen* no pasa del Hijo, tiene especial resonancia en la teología de nuestro autor:

- Exspectata diu merito uenere, sed illis*
125 *Qui prius audita, at nunc agnouere reperta,
Hoc dat uere manus Christi, pater ipse creator
Semper ab aeterno monet, et pia uoce requirit,
Quodque figurauit, fouet atque figurat et armat,
Et iam despectum uictor sua luce reuestit,*
130 *Vt maneat uirtutis opus cum laude perenni*³⁷
[(Los dones) tanto tiempo esperados con razón /
a los que los reconocen, escuchados antes y hallados ahora, /
se los da en verdad la mano de Cristo; pues el Padre Creador /
siempre advierte desde la eternidad y reclama con piadosa voz /
aquello que había plasmado, y lo cuida, modela y abastece; /
y ya el vencedor reviste con su luz al que fue despreciado /
para que permanezca la obra de su virtud con perenne alabanza].

Es evidente que en el *Carmen* existe la preocupación de acusar a marcionitas y a judíos por no saber reconocer el don restaurador de Cristo. Los marcionitas rechazan al dios del Antiguo Testamento y, por tanto, hacen extraña la recapitulación del Cristo del Nuevo. Los judíos, a su vez, dejan incompletas las promesas de su dios, toda

³⁴ *CaM.* I, 39-42 [CCL II, 1422].

³⁵ Cf. Braun, *Deus Christianorum*, 402-404.

³⁶ Cf. *CaM.* IV, 227 [CCL II, 1448].

³⁷ *CaM.* V, 124-130 [CCL II, 1451].

vez que no reconocen a Jesús como Hijo de Dios. Es en este contexto donde se introduce la expresión *manus Christi*.

Es la “mano de Cristo” –interpretado *Christi* más bien como genitivo epexeagético³⁸– la que cumple las promesas genesíacas. La mano de Dios (= el Verbo), que estuvo presente en la plasmación de la carne en la protología, vuelve a conceder los bienes esperados en los últimos tiempos. El Padre cuida en Cristo lo modelado por Cristo³⁹. Algo más podemos añadir sobre las manos de Dios en el poema:

225 *Mentibus orbati, quas amisere furentes,
Externum legi Christum affirmare uolentes,
Nec mundi dominum, carnis neque uelle salute,
Nec uirtute patris factorem corporis ipsum;
Quos obturatis fugiendum est auribus ultro,
Ne sermone suo maculent innoxia corda.*⁴⁰
[Privados de sus mentes, que perdieron enloquecidos, /
quieren afirmar que Cristo es extraño a la ley, /
que no es Señor del mundo ni quiere la salvación de la carne /
y que él no es el hacedor del cuerpo por virtud del Padre. /
De ellos hay que huir con los oídos taponados /
no sea que manchen con su discurso los corazones indefensos].

El verso IV, 227 es, desde nuestro punto de vista, el más interesante. Los marcionitas negaban que Cristo fuese el hacedor del cuerpo por virtud del Padre. Por eso en esta ocasión se alude a Cristo con el título de *factor corporis uirtute patris*, que recuerda al de *figurator corporis* de I, 39. El trasfondo teológico de estos hexámetros remite a la mediación de Cristo en la creación, expresada a través del binomio Cristo/mano de Dios.

No nos resistimos a copiar la síntesis que sobre esta teología insertamos en otro lugar a propósito del *Carmen*: “Aun cuando no haya en el *Carmen* una identificación tan explícita de las manos de Dios como en Tertuliano, el contexto teológico y, sobre todo, el vocabulario utilizado, sí que permiten afirmar que el argumento de las manos no le era ajeno al poeta. En efecto, a Cristo se le otorgan una serie de títulos estrechamente relacionados con la modelación de la carne. Él es *ipse figurator corporis* (I, 39), acción que tiene lugar en la

³⁸ Aparece también en Tertuliano. Cf. H. Hoppe, *Sintassi e stile di Tertuliano*, edizione italiana a cura di G. Allegri (ACC 26; Brescia 1985) 49-52.

³⁹ López Montero, *Tertuliano y las manos de Dios*, 84.

⁴⁰ *CaM*. IV, 224-229 [CCL II, 1448].

plasmación protológica a través de las Manos de Dios, pero también su *renovator* (I, 39) con segura alusión a la renovación bautismal donde se opera, en boca de Tertuliano, la *regeneratio hominis*⁴¹. El determinativo *ipse* delimita aún más la identidad entre la plasis y su modelador, que es Cristo. Esta renovación del hombre, esperada desde la caída adámica, es operada además por la *manus Christi* (V, 126). Pero también es el *unicus auctor [corporis]* (I, 40) y *factor ipse corporis* (IV, 227). El Verbo “hace” el cuerpo mediante la plasis⁴².

Conviene precisar, por otro lado, la sinonimia en el poema entre *corpus* y *caro*. En estos versículos que hemos estudiado las razones métricas obligan a la elección del primer término. De todas formas, ya en Tertuliano existe equivalencia semántica entre ambos vocablos, ya que ambos son utilizados para el elemento material del hombre⁴³ o, en terminología tertuliana, para referirse a la *substantia humana*.

Acabamos este apartado con la inserción de unos versos conclusivos sobre la mediación de Cristo en la Creación. En ellos no existe alusión a las manos, pero sirven como corolario a todo cuanto hemos analizado en este parágrafo.

*Cum patre semper erat, unitus gloria et aeuo;
Omnitenentis enim solus quia uerba ministrat,
Quem capit in terris, et per quem cuncta creauit.
Filius ipse dei, carissimus ipse minister.*⁴⁴

[(Cristo) siempre estaba con el Padre, unido en gloria y eternidad, /
porque sólo Él administra las palabras del que conserva todo, /
a Él lo mantuvo en la tierra y por medio de Él creó todo. /
Él es el Hijo de Dios, el siervo más queridol.

⁴¹ Cf. Tert., *Marc.* I, 28, 2-3 [CCL I, 472]: «Si remissio delictorum est, quomodo uidebitur delicta dimittere qui non uidebitur retinere, quia, si retineret, iudicaret? Si absolutio mortis est, quomodo absoluet a morte qui non deinxit ad mortem? Damnasset enim, si a primordio deuinxisset. Si *regeneratio est hominis*, quomodo regenerat qui non generauit? Iteratio enim non competit ei, a quo quid nec semel factum est. Si consecutio spiritus sancti, quomodo spiritum adtribuet qui animam non prius contulit».

⁴² López Montero, *Tertuliano y las manos de Dios*, 86. La misma idea subyace en *CaM.* IV, 93. En este lugar se llama a Cristo *diues corporis auctor*.

⁴³ Cf. López Montero, *Totius hominis salus*, 238-243.

⁴⁴ *CaM.* V, 201-204 [CCL II, 1453].

4.2. El modo de la plasmación del cuerpo

El poeta se detiene en alguna ocasión en cómo fue modelado el cuerpo. No nos dice nada de cuál sea la materia *ex qua*, pero sí que insiste en la manera en que Dios realizó dicha modelación: con admirable sabiduría y arte⁴⁵.

*Haec (=caro) captiua fuit mortis, haec uincta peribit,
 Quam Dominus mira sapientia fecit et arte?
 Hanc uirtute sua miranda suscitavit ipse,
 230 Hanc reuocat dux fortis, et hanc sua gloria uestit.
 Ergo dei aptauit ars et sapientia corpus,
 Quod cupit his fieri: deest hoc uirtute reduci?⁴⁶
 [¿Fue ella (=la carne) cautiva de la muerte, perecerá ella vencida, /
 ella, a la que el Señor hizo con admirable sabiduría y arte? /
 A ella Él mismo la levanta con su admirable poder,
 a ella la restablece el Guía fuerte y a ella la viste con su misma gloria. /
 Así que si el arte y la sabiduría de Dios dispuso el cuerpo /
 que deseó que fuera así, ¿le falta poder para poder hacerlo?].*

Los autores anteriores habían advertido del especial esmero que el Padre pone en la modelación de la carne. Existen varios patrones, a nuestro entender, para expresar dicho cuidado. San Ireneo habla del barro fino⁴⁷, árido y virgen⁴⁸, que recibirá las manos de Dios para convertirse en carne. Tertuliano también habla de la tierra árida⁴⁹ y húmeda⁵⁰, pero se detiene más en la atención de Dios sobre la materia, en el empeño y afán que pone en su modelación. Es inevitable recordar las bellas líneas del cartaginés en las que describe la concentración divina sobre ese barro⁵¹. En efecto, en Ter-

⁴⁵ *CaM.* I, 228 [CCL II, 1426]: *mira sapientia et arte.*

⁴⁶ *CaM.* I, 227-232 [CCL II, 1426].

⁴⁷ *Ir., Epid.* 11.

⁴⁸ *Ir., Haer.* III, 21, 10.

⁴⁹ *Tert., Val.* 24, 1.

⁵⁰ *Tert., Bapt.* 3, 5.

⁵¹ *Tert., Res.* 5, 8 - 6, 1-4 [CCL II, 927-928]: «Hominem autem memento carnem proprie dici, quae prior uocabulum hominis occupauit: *et finxit deus hominem, limum de terra* -iam homo qui adhuc limus- [...] Persequar itaque propositum, si tantum possim carni uindicare, quantum contulit ille qui eam fecit, iam tunc gloriantem, quod illa pusillitas, limus, in manus dei, quaecumque sunt, peruenit, satis beatus etsi solummodo contactus. Quid enim, si nullo amplius opere statim figmentum de contactu dei constitisset? Adeo magna res agebatur quod ista materia extruebatur. Itaque totiens honoratur, quotiens manus dei patitur, dum tangitur, dum decerpitur, dum deducitur, dum effingitur. Recogita totum illi deum occupatum ac deditum, manu sensu opere consilio sapientia

tuliano encontramos abundantes ejemplos donde la acción divina sobre el barro no es sino un constante cuidado de la divinidad a la hora de realizar la plasis cárnica⁵².

El autor del *Carmen* se une con toda comodidad a este argumento. Dios hizo *-fecit-* el cuerpo con admirable arte y sabiduría *-mira sapientia et arte-*. Dos sustantivos y un adjetivo le sirven para describir el modo divino de la modelación de la carne (I, 228). Esta idea se repite en I, 231 en los mismos términos pero con otro verbo para la acción de Dios: *dei aptauit ars et sapientia corpus*.

El poeta, además, utiliza este apunte como argumento de autoridad para apoyar uno de los fundamentos de la fe católica: la resurrección de la carne, denostada, como no podía ser de otra forma, por la secta marcionita. Dios, que hizo y dispuso el cuerpo con arte y con sabiduría, ¿le falta poder para hacer resurgir la carne? La obra de las manos de Dios, en la que la divinidad puso todo su empeño, no puede abandonarse a la ruina. Estos hexámetros, por tanto, son portadores de referencias muy elaboradas que ensalzan, sin duda, la categoría teológica del autor.

5. EL ORIGEN DE EVA

El tema de la plasmación de Eva suscitó importante debate en la teología del siglo II. Heterodoxos y eclesiásticos hicieron exégesis sobre Gn 1, 27 y Gn 2, 21-24⁵³. Teófilo e Ireneo se centran, sobre todo, en la explicación de por qué Eva proviene de Adán. Así se lograría la unidad de acción en Dios frente a concepciones donde se desbarata al Creador único. Para estos autores, el hecho de que Eva provenga de Adán no significa una preminencia honorífica, sino la afirmación de que Eva no fue plasmada por separado, sino más bien como prolongación del acto creador de Adán. En Eva no interviene otro dios

prouidentia et ipsa inprimis adfectione, quae liniamenta dictabat. Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus, quod et limus, et sermo caro, quod et terra tunc. Sic enim praefatio patris ad filium: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et fecit hominem deus, id utique quod finxit, ad imaginem dei fecit illum, scilicet Christi*».

⁵² Tert., *Marc.* II, 4, 4; IV, 17, 5; *Herm.* 45, 2; *Res.* 9, 2; *Cast.* 5, 1. Cf., en este sentido, López Montero, *Tertuliano y las manos de Dios*, 89-90.

⁵³ Fundamental Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 269-283.

más que el Creador. Y es extensión y no multiplicación, toda vez que Dios había descansado, según Gn 2, 2, de todos sus trabajos⁵⁴. A más de esta exégesis, se une también la del matrimonio. La unión que subyace en el origen de Adán y Eva explica la unión que entre ellos habrá siendo una sola carne.

En el *Contra Marción* de Tertuliano hay una referencia a la plasmación de Eva. El cartaginés, sin embargo, acentúa el carácter profético de Gn 2, 18 y lo remite no tanto a la unión entre el varón y la hembra, sino a Eva como imagen de María y a su interpretación eclesiológica⁵⁵. Este hecho es, además, signo de la bondad de Dios para con el varón, que se encuentra en un estado de soledad. La antítesis Eva/María encontró también su eco en Justino⁵⁶ e Ireneo⁵⁷.

El autor del *Carmen*, a su vez, es deudor de todas estas exégesis. Hemos de reconocerle, sin embargo, cierta originalidad ya que se pueden delimitar con cierta claridad varias interpretaciones. Nos centramos en el hecho mismo de la plasmación de Eva:

- Sponsa uirum necuit, genuit sed sponsa leonem;*
Virgo uiro nocuit, sed uir de uirgine uicit.
- 180 *Cuius in exemplum sopito corpore somno*
Sumitur ex latere mulier, quae costa mariti;
Quam carnem ex carne sua deque ossibus ossa
Euigilans dixit, praesaga mente locutus.
- 185 *Mira fides, merito Paulus certissimus auctor,*
*Christum de caelis Adam docet esse secundum.*⁵⁸
- [La esposa mató al varón, pero la esposa engendró al león; /
la virgen perjudicó al varón, pero el varón venció por una virgen. /
Figura de esto es que, amodorrado el cuerpo por el sueño, /
la mujer es tomada del costado, siendo ella costilla del marido; /
a la que "carne de su carne y hueso de sus huesos" /
llamó al despertarse, hablando con mente profética. /
Maravillosa es la fe: con razón Pablo, veracísimo autor, /
enseña que el Cristo de los cielos es el segundo Adán].

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 282-282. Cf. también Ir., *Epid.* 13, ed. E. Romero Pose, *Demonstración de la predicación apostólica* (FuP 2; Madrid 2001) 85, n. 4: "El Santo aduce el móvil: 'para realizar una obra a partir de otra obra'. El sentido me parece: 'para no multiplicar obras', como quien en la formación de Eva prolonga la obra acabada al sexto día con la formación de Adán".

⁵⁵ Tert., *Marc.* II, 4, 5 [CCL I, 479]: «*Non est enim, inquit, bonum solum esse hominem. Sciebat illi sexum Mariae et deinceps ecclesiae profuturum*».

⁵⁶ Iust., *Dial.* 100, 4-5.

⁵⁷ Ir., *Haer.* III, 22, 4; V, 19, 1. Véase también Orbe, *Antropología de San Ireneo*, 244-251.

⁵⁸ *CaM.* II, 178-185 [CCL II, 1431].

Antes de pasar al análisis teológico, conviene detenerse en el aspecto formal. Estos versos son exponentes de un estilo poético elevado, que busca la belleza formal, plasmada en diferentes figuras estilísticas, para expresar el contenido antropológico. El v. 178 contiene un quiasmo, construido sobre *sponsa uirum* (A₁), *necuit* (B₁) y *genuit* (B₂), *sponsa leonem* (A₂). Además utiliza una forma no esperada para el perfecto del verbo *necare*. En efecto, el perfecto esperado habría sido *necauit* y no *necuit*, forma más tardía pero que logra la cadencia fónica con *genuit* y suscita la atención del lector. El v. 179 abunda en aliteraciones. Es evidente el efecto sonoro producido por la repetición del sonido /v/, que aparece cinco veces en el hexámetro: *uirgo uiro nocuit, sed uir de uirgine uicit*. También puede considerarse aliteración, esta vez de /s/, la del v. 180 *sopito corpore somno*, de acendrada raigambre virgiliana⁵⁹. Por otro lado, la métrica de estos hexámetros no es portadora de licencias significativas, sino más bien de una métrica clásica sin estridencias.

Puesta en duda la acusación, al menos en este lugar, de la poca calidad poética del *Carmen*⁶⁰, pasamos al comentario teológico del origen de Eva. En primer lugar destaca la comparación entre la esposa que mata al varón y la esposa que engendra al león. Se trata, siguiendo con toda probabilidad la antítesis de Tertuliano anteriormente aludida, del paralelismo que relaciona a Eva, primera esposa por quien le viene a Adán la muerte, con María, que engendra al león de Judá. La primera virgen daña al hombre, pero la segunda le otorga la victoria (v. 179). Toda esta fundamentación la remite el poeta a Gn 2, 21-23. ¿Cómo se relaciona la victoria del segundo Adán, Cristo, engendrado por la segunda virgen, con la plasmación del cuerpo de Eva?

Para el autor del *Carmen* es importante explicar bien la profecía de Gn 2, 23-24, que tiene lugar una vez que Adán se despierta de su sopor. En ella se dice que Eva es carne de su carne y hueso de sus huesos, para afirmar a continuación que *por eso dejará al hombre a su padre y a su madre; y se adherirá a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne* (Gn 2, 24). Esta profecía es, desde nuestro punto de vista, el centro de la interpretación del poeta. En efecto, era necesario que el hombre se perpetuase para que de Adán surgiese Cristo, es decir, para que en el futuro la muerte suscitada por la vir-

⁵⁹ Este verso 180 recuerda a Verg., *Aen.* II, 9: *praecipitat suadentque cadentia sidera somnos*.

⁶⁰ Cf., por ejemplo, Quasten, *Patrología* I, 598.

gen Eva fuese subsanada por el hijo de otra virgen, descendiente de Adán, Cristo mismo, como apunta San Pablo⁶¹. De modo que Eva es modelada, según nuestro autor, para solucionar el drama humano del pecado original. Las palabras *carne de su carne* y *hueso de sus huesos* (v. 182) aplicadas a Eva resaltan la identidad entre la humanidad de Adán y la de Cristo. No hay rastro, sin embargo, de que el sopor de Adán se deba, como en Ireneo, a la prolongación –no multiplicación– de la obra creadora de Dios en seis días.

Hay que añadir, además, que la antítesis virgen Eva/virgen María es introducida por nuestro autor en el libro II. En la Anunciación, comienzo de la Encarnación, la virgen María ha de cancelar las deudas que dejó la virgen Eva, y la carne de Cristo las de la carne de Adán:

- 150 *Angelus haec mandata patris per sidera defert
Lucida, ut angelica credantur nuntia fama,
Virginis ut uirgo, carnis caro debita soluat.*⁶²
[El ángel lleva por los astros luminosos estos mandatos /
del Padre⁶³, para que se crean con fama las noticias angélicas /
y la virgen liquide las deudas de la virgen y la carne las de la carne].

Estos versos preparan los siguientes en que el autor del *Carmen* abre el argumento al aspecto eclesiológico, tal como hiciera Tertuliano en *Marc.* II, 4, 5. En ellos se vuelve a hacer referencia a la plasmación de Eva como *ossum de ossibus*:

- 195 *Haec populi uera est uiuentis ecclesia mater,
De Christi noua carne caro, deque ossibus ossum.*⁶⁴
[Esto es la Iglesia: madre verdadera de un pueblo vivo, /
nueva carne de la carne de Cristo y hueso de sus huesos].

Eva es imagen de la Iglesia, ya que se aplica a ella lo mismo que dijo Adán sobre Eva en Gn 2, 23. La Iglesia es, por tanto, *hueso de sus huesos*. Pero no de Adán, sino de Cristo. El costado de Cristo, como lo fue el de Adán para Eva, es ahora la fuente de donde mana la Iglesia, que es llamada *mater uera populi uiuentis*. Más fácil, Adán es imagen del nuevo Adán, Cristo; de modo que Eva es imagen de la

⁶¹ Cf. Rom 5, 14; 1Cor 15, 45.

⁶² *CaM.* II, 150-152 [CCL II, 1430].

⁶³ Se refiere a la Anunciación, donde el arcángel San Gabriel comunica a María que va a ser Madre de Dios. Cf. Lc 1, 26-38.

⁶⁴ *CaM.* II, 194-195 [CCL II, 1431].

nueva Eva, la Iglesia. Tanto Eva como la Iglesia surgen del costado del primer Adán y del segundo, respectivamente⁶⁵.

6. EL PARAÍSO Y SUS ÁRBOLES

Nada nos dice el poeta sobre la situación del paraíso en el que Dios colocó a Adán. Sin embargo, algunos datos diseminados por el poema nos hablan de los árboles que allí había y del estado que tenía el protoplasto antes de la caída. Son elementos antropológicos de primer orden y de claro sabor asiático. En primer lugar hablaremos del árbol de la vida y del árbol de la ciencia para centrarnos después en las vestiduras espirituales de Adán, perdidas en la cata del fruto.

6.1. El árbol de la vida

Dios permite a Adán que coma de todos los árboles del paraíso, a excepción del árbol de la ciencia del bien y del mal: «De *todos* los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas» (Gn 2, 16-17). De modo que del árbol de la vida también se le permitió comer.

No existe en todo el *CaM*. una referencia explícita al árbol de la vida. De hecho, no aparece nunca la expresión *lignum uitae* de Gn 2, 9. Existen, sin embargo, unos versos donde se identifica a Cristo con un árbol del que brota la fuente de la gracia, necesaria para limpiar suciedades y vivificar cosechas muertas:

*Discite de fonte fluuium manare perennem,
Qui nutrit lignum (bis seni gratia fructus),*
40 *Exit et in terram uentosque in quattuor orbis,
Tot fluit in partes fontis color et sapor unus.
Sic et apostolico decurrit ecclesia uerbo,*

⁶⁵ Esta clave teológica está de la misma forma en Hilario de Poitiers, contemporáneo al *Carmen*. Cf. *Myst.* I, 5. Cf., además, L. F. Ladaria, *La Cristología de Hilario de Poitiers* (AG 255; Roma 1989) 262-263: "El Adán celeste es aquí el resucitado, de cuyo costado ha nacido la nueva Eva, la Iglesia [...] La Iglesia viene de Cristo, es «caro ex carne», y en ella todos somos uno. Por ello el misterio que en Adán y Eva se prefigura nos muestra ya realizado al comienzo de los tiempos lo que sólo para el final ha preparado el Señor para su Iglesia, la perfecta unión de todos en su cuerpo resucitado".

*Ex utero Christi, patris omni gloria plena,
Sordida diluere et sata mortua uiuificare.*⁶⁶

¡Aprended que el río mana perenne de la fuente, /
que cuida al árbol (sus frutos son la gracia dos veces de seis en seis), /
y sale tanto hacia la tierra como hacia los cuatro vientos del orbe, /
¡tanto fluye por doquier el único color y sabor de la fuente! /
Así también navega la Iglesia con la palabra apostólica, /
desde el seno de Cristo, llena de toda la gloria del Padre /
para limpiar las suciedades y vivificar las cosechas muertas!.

Estos hexámetros identifican, con bastante claridad, al seno de Cristo con la fuente de la que mana el río perenne de la gracia. La fuente inagotable, que en latín es masculino, está estrechamente relacionada con un árbol *–qui nutrit lignum–*. Ahora bien, ¿de qué árbol se trata? En Gn 2, 9 se nos dice que Dios plantó en el paraíso «toda clase de árboles hermosos a la vista y sabrosos al paladar, y en el medio del jardín el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal». Justo en Gn 2, 10, es decir, en el versículo siguiente, el hagiógrafo dice que «salía de Edén un río que regaba el jardín y de allí se partía en cuatro brazos».

En estos versos saltan a la vista muchos elementos comunes con el relato genesiaco, al menos los suficientes para poder ver en el árbol del poema al árbol de la vida de Gn 2, 8. En primer lugar se da la misma descripción. En ambos hay un árbol y una fuente con un río. Tanto en un texto como en otro aparece el número cuatro aludiendo a los brazos del río que parte del árbol. En efecto, en el poema se dice que el río sale a la tierra y a los cuatro vientos del orbe; también en Gn 2, 10 se alude a que el río del jardín se parte en cuatro brazos. Este uso del número cuatro, de raigambre mesopotámica⁶⁷, expresa la universalidad de la difusión de la gracia. Pero es que además en Gn 2, 9 se hace referencia a la hermosura y al sabor espléndido de los árboles del paraíso y, por ende, del árbol de la vida. Este dato se recoge, de alguna manera, en II, 41, donde aparece el color y el sabor de la fuente, provenientes, sin duda, del *lignum uitae*. Todos estos elementos, tomados en conjunto, permi-

⁶⁶ CaM. II, 38-44 [CCL II, 1428].

⁶⁷ Así, muchos reyes acadios se denominan *šar kibrat erbettim*, “rey de las cuatro regiones”, es decir, rey de los cuatro puntos cardinales. Cf. Prisma de Senaquerib, col I, 3. Puede verse también la obra clásica al respecto de W. Hallo, *Early Mesopotamian Royal Titles: a Philologic and Historical Analysis*, (AOS 43; New Haven 1988).

ten identificar, en nuestra opinión, el árbol de II, 38-44 con el árbol de la vida de Gn 2, 9-10.

El poeta, por otro lado, identifica con mucha claridad dicho árbol con Cristo, en concreto con su seno *-ex utero Christi-*. Nos apoyamos en esta identificación para sugerir, sin riesgo de equívocos, que para el autor del *CaM*. el árbol de la vida no es otro que Cristo, el Verbo. De ahí la invitación de Dios a Adán. La cata de este árbol, Cristo, ayudaría a su crecimiento espiritual. Similar exégesis la encontramos en San Justino⁶⁸, hecho que puede confirmar aún más nuestra interpretación. En el fondo, el poeta no hace sino añadir a su poema otra exégesis de sabor asiático.

Es interesante también que nos detengamos, siquiera un momento, en la misma expresión del *uterus Christi*, el “costado de Cristo”. Nos dice el autor del *CaM*. que como la fuente sale del árbol por doquier, así también *-sic et-* navega la Iglesia a partir del costado de Cristo. Para nuestro autor, como para tantos, la Iglesia nace del costado de Cristo. De modo que el árbol de la vida con su fuente es una imagen de Cristo en el árbol de la cruz. La fuente del paraíso, gracia doble de seis en seis, es símbolo de la gracia que sale del costado de Cristo en el *lignum crucis*.

Otro apoyo para identificar el árbol de estos versos con el de la vida es la misma expresión *bis seni gratia fructus*, “frutos de seis en seis multiplicados por dos”, es decir, “doce frutos”. Como es sabido, los doce frutos son los del árbol de la vida de Ap 22, 2: *In medio plateae eius, et ex utraque parte fluminis lignum uitae, afferens fructus duodecim*. Es el árbol de vida regado por el río que sale del trono de Dios y del Cordero. Todos estos elementos denotan, sin lugar a dudas, una teología muy elaborada y poco precipitada. Hay que reconocerle al autor, además, la capacidad de saber expresarla en las concisas hexapodias que, en muchas ocasiones, cercenan la libertad de la que habría dispuesto en cualquier otro género literario en prosa.

⁶⁸ San Justino considera a Cristo como fuente de agua viva en *Dial.* 69, 6-7; 114, 4; 140, 1. Se trata de una herramienta hermenéutica fundamental para profundizar en la exégesis de *Dial.* 86, 1. Aquí se dice que Cristo tuvo como símbolo el árbol de la vida del Paraíso. Cf., al respecto, Ayán, *Antropología de San Justino*, 142: “Después de estas reflexiones, no cabe sino preguntar quién era “el árbol de la vida que se dijo haber sido plantado en el Paraíso” (*Dial.* 86, 1). Creemos que no es otro que el Verbo. Uniéndose a Éste, nutriéndose de Él, Adán se disponía a la inmortalidad, incorrupción e impasibilidad definitivas”.

6.2. El árbol de la ciencia del bien y del mal

De este árbol hay bastantes referencias a lo largo de todo el poema⁶⁹. En general se alude a él como uno de los actores del drama de la caída de Adán y se le contrapone, taxativamente, al madero de la cruz. Si por un árbol vino la muerte, por otro vino la vida. El árbol de la vida es imagen del árbol de la cruz, mientras que el de la ciencia es su antitipo. Esta es la idea que subyace en las diferentes referencias al mismo:

- 160 *Qua die quoue loco cecidit clarissimus Adam,
Quaue manum extendit temere contingere lignum,
Hac eadem redeunte die uoluentibus annis
In stadio ligni fortis congressus athleta,
Extenditque manus, poenam et pro laude secutus*
165 *Deicitque mortem, quia uitam sponte reliquit.*⁷⁰
|En ese día o en ese lugar en que cayó el famoso Adán, /
|en que extendió con temor la mano para tocar el árbol, /
|en llegando ese mismo día con el volver de los años, /
|en el estadio del fuerte árbol el combativo atleta /
|extendió sus manos buscando la pena en vez de la alabanza /
|y venció a la muerte porque libremente entregó la vida.

Como se puede observar en los versos, existe una perfecta correspondencia antitética entre los distintos elementos que aparecen en la escena de la salvación. A Adán se corresponde Cristo, al toque del árbol por la mano de Adán se corresponde la extensión de las manos de Cristo en el árbol del Calvario; al árbol del paraíso, en fin, se contrapone el árbol fuerte de la cruz; a la caída, la victoria sobre la muerte: *clarissimus Adam / congressus athleta; manum extendit contingere lignum / extendit manus in stadio ligni fortis, cecidit / deicit mortem*.

No explica nuestro poeta, ni aquí ni en el siguiente texto, qué significa tocar el árbol de la ciencia. La tradición anterior lo había relacionado con el conocimiento carnal⁷¹. De modo muy claro lo vemos en otro poeta, Prudencio, para quien el tocar el árbol de la ciencia significa haberse conocido sexualmente⁷². La idea del

⁶⁹ Cf. *CaM.* II, 145; II, 161; V, 230.

⁷⁰ *CaM.* II, 160-165 (CCL II, 1431).

⁷¹ Cf. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, 252.

⁷² Cf. Pascual Torró, *Antropología de Aurelio Prudencio*, 96-97. Cita *Cath.*

Pseudo-Tertuliano es otra, la de manifestar la contraposición entre el drama genesiaco y los nuevos tiempos de la salud:

*Tandem uenit ab imperio patris omnipotentis,
Humanis sese uestiuit et artubus ille.*
230 *Adam, uirgo, draco, lignum, quae causa ruinae,
Et uia qua nos mors temeraria uicerat omnes,
Hac eadem gradiens pastor, pecudemque requirens,
Angelo, uirgine, carne sua, lignique medela.*⁷³
[Al fin vino del imperio del padre omnipotente, /
y se vistió él con los miembros del hombre. /
Adán, una virgen, un dragón, un árbol fueron causa de la ruina /
y el camino por el que la temeraria muerte nos venció a todos, /
pero ese mismo lo recorrió el pastor en busca de la oveja /
con un ángel, una virgen, su carne y el remedio de un árbol.]

De nuevo encontramos en estos hexámetros la lista de los elementos con que el poeta construye sus series paralelas. Le interesa, como en el caso anterior, comparar el árbol de la ciencia y el árbol de la cruz. Por el primero vino la muerte y por el segundo la vida. El paralelismo entre los versos II, 230 y II, 233 está muy bien construido, ya que logra una correspondencia léxica adecuada para expresar la antítesis entre la protología y la *salus* conseguida por Cristo. En efecto, a Adán se corresponde el ángel que anuncia la Encarnación del Hijo, a la virgen Eva se corresponde la virgen María; la serpiente, que es el medio por el que se produce la caída, se contrapone la carne de Cristo, medio por el que se opera la vida; y al *lignum* de la ciencia se contrapone, en fin, el *lignum* del remedio.

Estos paralelismos, contruidos ordenadamente sobre series léxicas, son muy frecuentes en Tertuliano. De hecho encontramos en el cartaginés un paralelismo de estas características en el que aparecen los árboles del paraíso⁷⁴. En el caso del africano, la oposición se establece entre el árbol de la ciencia y el árbol de la vida, sobre todo para expresar la diferencia que existe entre uno y otro⁷⁵.

⁷³ *CaM.* V, 228-233 [CCL II, 1454].

⁷⁴ Tert., *Marc.* II, 12, 2 [CCL I, 489]: «Iustitiae opus est, quod inter lucem et tenebras separatio pronuntiata est, inter diem et noctem, inter caelum et terram, inter aquam superiorem et inferiorem, inter maris coetum et aridae molem, inter luminaria maiora et minora, diurna atque nocturna, inter marem et feminam, leti inter arborem agnitionis [mortis] et uitae, inter orbem et paradisum, inter aquiigena et terrigena animalia. Omnia ut bonitas concepit, ita iustitia distinxit».

⁷⁵ Cf., en este sentido, López Montero, *Totius hominis salus*, 162-166.

La clave teológica no es exactamente la misma. Para el Pseudo-Tertuliano, interesa la oposición, como hemos visto, entre el árbol de la ciencia y el árbol de la cruz, mientras que para Tertuliano la oposición se establece entre el árbol de la ciencia y el árbol de la vida, que, en otro lado, identifica también con Cristo⁷⁶. En todo caso, la estructura formal del paralelismo permite establecer una dependencia entre los dos autores.

6.3. Los vestidos de Adán en el paraíso

San Ireneo habla en ocasiones de la *stola sanctitatis a Spiritu*⁷⁷, vestido que tenían los protoplastos antes de la caída, precisamente para vivir con inocencia, ante la desnudez, lo que luego se trocaría en pecado. Orbe, en este sentido, dice que “lo que no obraban aún las túnicas de piel o indumentos sensibles hacíalo –con eficacia doble sobre los movimientos externos e internos– la ‘estola del Espíritu’. Ella les cubría, como el oro al arca, por dentro y por fuera, cohibiendo juntamente los movimientos del cuerpo y del alma aunándolos en simplicidad de corazón, ‘en un pensamiento inocente e infantil’ orientado hacia Dios”⁷⁸. La desobediencia en la caída les arrebató esta estola y desapareció, en fin, la protección divina de la concupiscencia⁷⁹.

El *CaM.* es receptor de esta teología. En efecto, encontramos unos versos donde se dice que Adán, al aceptar el consejo de una virgen, perdió el ‘vestido celeste’ (*tegmen caeleste*):

*Et quia terribilis puteo demersus iniquo
Vir cecidit, suasit uirgo subducta dracone,
Consilio placuit, tegmen caeleste reliquit.*
145 *Arguit hos lignum nudos, mors atra coegit.*⁸⁰
[Y porque el desgraciado varón cayó sumergido en iniquo pozo, /
al persuadirle una virgen conducida por el dragón, /
y acceder al consejo, abandonó el vestido celeste.
Denunció el árbol que estaban desnudos, una negra muerte les encerró].

⁷⁶ Cf. Tert., *Iud.* 13, 11 [CCL II, 1387]: «*Et lignum, inquit, tulit fructum suum, non illud lignum in paradiso quod mortem dedit protoplastis, sed lignum passionis Christi, unde uita pendens uobis credita non est.*».

⁷⁷ Ir., *Haer.* III, 23, 5.

⁷⁸ Cf. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, 216.

⁷⁹ *Ibid.*, 218.

⁸⁰ *CaM.* II, 142-145 [CCL II, 1430].

La sintaxis presenta alguna dificultad por el asíndeton. Sólo aparece un *quia*, que parece regir los verbos *cecidit*, *suasit* y *placuit*. Esta interpretación sintáctica permite que el verbo *reliquit* se convierta en el de la oración principal, permitiendo que adquiera una fuerza semántica mayor: “ya que cayó..., ya que le persuadió... y ya que accedió..., entonces perdió el vestido celeste”. La métrica no presenta estridencias. De modo que la causa por la que Adán perdió el *tegmen caeleste* no es otra que el drama de la caída original, con todos sus elementos: la virgen Eva, el dragón/diablo y el consejo fatal.

Nuestro autor, además, comenta justo en el hexámetro siguiente (II, 245) que el árbol [de la ciencia] les desveló que estaban desnudos y que una negra muerte les encerró. Parece claro, por tanto, que la pérdida del ‘vestido celestial’ les manifestó la desnudez. De otra forma, el *tegmen* les precavía de lo que, con la cata del árbol, ahora sabían. En todo caso, el poeta reproduce fielmente con esta expresión esta clave teológica presente en Ireneo y en autores posteriores⁸¹.

7. EL PECADO EN SU VERTIENTE ANGÉLICA Y HUMANA

La caída de Adán en el paraíso aparece muchas veces a lo largo del poema. De hecho, ha aparecido ya en los análisis anteriores. Nos detenemos ahora en los aspectos en los que el *Carmen* hace mayor incidencia. En primer lugar trataremos el pecado genesíaco en su vertiente angélica, diabólica: la envidia y la seducción. Después comentaremos las consecuencias del pecado del protoplasto.

7.1. La envidia diabólica

La envidia del ángel y la seducción de la serpiente son los dos primeros elementos del drama del pecado de Adán. Orbe afirma que “los dos aspectos, interno y externo, se distinguen. El primero y estricto pecado del ángel estuvo en la envidia del hombre. La seduc-

⁸¹ Así Ephr. *In Genesim* II, 14; Procop., *In Genesim* 2, 25. Cf. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, 216, n. 117.

ción o tentación siguió espontáneamente⁸². Estos dos temas aparecen bien delimitados igualmente en el *CaM*.

La apostasía del ángel se explica por la envidia que del hombre tuvo. Esta afirmación es recurrente en todos los autores de la tradición asiática⁸³. ¿Por qué envidió el diablo al hombre? San Ireneo dice que el objeto de la envidia es la vida que Dios le otorgaba al hombre, no otorgada a él⁸⁴. Copiamos a continuación un texto donde el lugdunense explica estas razones, sobre todo porque parece que el Pseudo-Tertuliano lo tuviera delante para la composición de su poema:

Sic autem et diabolus, cum sit unus ex angelis his qui super spiritum aeris praepositi sunt, quemadmodum Paulus Apostolus in ea quae ad Ephesios est manifestavit, *invidens homini*, apostate a divina factus est lege: invidia enim aliena est a Deo. Et quoniam per hominem tractata est apostasia ejus et examinatio sententiae ejus homo factus est, *adhuc magis magisque* semetipsum contrarium constituit homini, *invidens vitae* ejus et in sua potestate apostatica volens concludere eum. [Así también el diablo, siendo como era uno de los ángeles prepuestos sobre el espíritu del aire –según lo declaró el apóstol Pablo en carta a los Efesios (Eph. 2, 2)– por envidia del hombre (Sap. 2, 24) hízose apóstata de la ley de Dios; pues la envidia es ajena a Dios. Y como su apostasía fue delatada por medio del hombre, el cual vino a ser comprobante (visible) del pensamiento (invisible) del diablo, aún se enfrentó más y más al hombre, envidioso de su vida y ávido de capturarlo en su poder de apostasía]⁸⁵.

Y ahora las hexapodias dactílicas catalécticas del autor del *Car-men*:

*Impietas profunda mali, mens invida uitae,
Seductos homines spe postquam cepit inani,
Nudavit, suadendo nefas, sibi credere falsum.
Non impune quidem; facti nam protinus ille,
5 Vt reus et tanti sceleris temerarius auctor,
Accepit maledicta merens. Sic postea demens
Amplius aggressus, desperatissimus hostis,
Infudit mentes hominum caligine mersas.*⁸⁶

⁸² Orbe, *Antropología de San Ireneo*, 256.

⁸³ Obra clásica al respecto es la de I. M. Sans, *La envidia primigenia del diablo según la patrística primitiva* (Oña 1963).

⁸⁴ Cf. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, 267.

⁸⁵ Ir., *Haer.* V, 24, 4. El texto latino y la traducción de A. Orbe, *Teología de San Ireneo*, vol. II (Madrid 1987) 546-554.

⁸⁶ *CaM.* I, 1-8 [CCL II, 1421].

[La profunda impiedad del Mal, la mente envidiosa de la vida, /
 tras capturar a los hombres seducidos por una esperanza vacía, /
 los despojó sugiriéndoles el falso crimen de creer en él. /
 Pero no impunemente, pues él, sin interrupción, /
 como reo y autor temerario de tan gran crimen, /
 recibió las maldiciones mereciéndolo. Así, enloquecido después, /
 atreviéndose a más, como enemigo sin esperanza alguna, /
 confundió las mentes de los hombres sumergidas en la oscuridad].

Con estos versos comienza el primer libro del *Carmen*. Se trata de una alusión al capítulo del pecado original de Gn 3. El diablo, impío, no se conformó con capturar a los protoplastos, sino que además, aun sabiéndose vencido, sigue confundiendo las mentes de los hombres. Los marcionitas no son sino un fruto más del engaño diabólico. Como se puede observar, el esquema del texto de Ireneo se repite con bastante fidelidad en el *Carmen*. En primer lugar se nos dice el porqué de la actuación diabólica: la envidia. El poeta añade además un rasgo intrínseco del ángel: su profunda impiedad. La impiedad y la envidia deben retenerse, pues, como causas de la apostasía del ángel. Pero ¿de qué tuvo envidia? San Ireneo aclara que se trata, como hemos dicho, de la vida divina concedida al hombre *-invidens vitae ejus-*. De igual modo argumenta el Pseudo-Tertuliano, para quien la mente del diablo es ‘envidiosa de la vida’ *-inuida uitae-*. Aunque no haya ulterior explicitación, se supone que se trata también del proyecto de vida que el hombre recibió de Dios, no asignada al ángel. Es la misma expresión en ambos autores.

San Ireneo, en segundo lugar, no limita la acción del diablo al paraíso, sino que éste se enfrentó más y más al hombre *-adhuc magis magisque-*, señalando por ende su actuación a lo largo del tiempo⁸⁷. El poeta también nos dice que el diablo se atrevió a más *-amplius aggressus-*, siendo la confusión de los marcionitas una de sus numerosas victorias. Esta idea de extensión en el tiempo vuelve a aparecer un poco después en el poema:

- 25 *Talia praeterito grassatus tempore gessit*
*Per latebras animae, sepius manante ueneno.*⁸⁸
 [Tales cosas realizó caminando en el tiempo pasado /
 por los escondrijos del alma, como serpiente manando veneno].

⁸⁷ En el texto de San Ireneo la extensión de la actuación del ángel malo ha de verse, según Orbe, en todo el Antiguo Testamento. Cf. Orbe, *Teología de San Ireneo*, vol. II, 555.

⁸⁸ *CaM.* I, 25-26 [CCL II, 1421].

Es curioso observar, por otro lado, que Tertuliano de Cartago no habla tanto de envidia, sino únicamente de corrupción angélica. También el africano se pregunta por el origen de este actuar diabólico: *unde igitur malitia mendacii et fallaciae in homines et infamiae in deum?*⁸⁹ Como tuvimos ocasión de mostrar en otro lugar⁹⁰, parece que el cartaginés no apunta a la ‘vida divina del hombre’ como causa primera de dicha corrupción, sino a una cuestión topológica. Adán es trasladado al paraíso, lugar de nacimiento del diablo. Este privilegio lo habría usurpado el hombre, que puede disfrutar del paraíso sin haber nacido allí. El eje *natus-translatus* habría generado, según Tertuliano, la envidia del ángel⁹¹. En otro lugar señala, además, que Dios no sometió la Creación a los ángeles, sino al hombre, causa que también pudo originar la ruina angélica⁹². Aurelio Prudencio, a su vez, recalca más en la teología de San Ireneo y, por tanto, coincide en este aspecto con la del *Carmen*⁹³.

7.2. Seducción y libertad

En la antropología asiática existe una tendencia marcada de subrayar la seducción diabólica que actúa sobre Eva y, después, sobre Adán⁹⁴. El hombre, sin seducción, no habría pecado. Al protoplasto no se le exime de culpa en ningún momento, pero se quiere marcar el antecedente seductor.

Tertuliano resalta la libertad en la controversia marcionita. Aunque está el ángel que sedujo, el que fue seducido hizo mal uso de su libertad en la seducción, lo que le acarreó la muerte⁹⁵. Con ello

⁸⁹ Tert., *Marc.* II, 10, 2 ICCL I, 486l.

⁹⁰ Cf. López Montero, *Totius hominis salus*, 156-160.

⁹¹ Tert., *Marc.* II, 10, 3 ICCL I, 487l: «Quod nemo hominum in paradiso dei natus sit, ne ipse quidem Adam, translates potius illuc, nec cum Cherub impositus in monte sancto dei, id est in sublimitate caelesti, de qua satanas dominus quoque decidisse testator, nec inter lapides igneos demoratus, inter gemmantes siderum ardentium radios, unde etiam quasi fulgur deiectus est satanas».

⁹² Tert., *Marc.* II, 8, 2.

⁹³ Cf. Pascual Torró, *Antropología de Aurelio Prudencio*, 99.

⁹⁴ Cf. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, 268-269; Pascual Torró, *Antropología de Aurelio Prudencio*, 100-104.

⁹⁵ Tert., *Marc.* II, 8, 2 ICCL I, 484l: «Igitur sicut deus homini uitae statum induxit, ita homo sibi mortis statum adtraxit, et hoc non per infirmitatem, sicuti nec per ignorantiam, ne quid auctori imputaretur. Nam etsi angelus qui seduxit, sed liber et suae potestatis qui seductus est, sed imago et similitudine dei fortiori angelo, sed adflatus dei generosior spiritu materiali, quo angeli constituerunt,

evitaba el cartaginés asignar la culpa de la caída al demiurgo, creador del ángel. Este argumento de la seducción y de la libertad del hombre aparece también en el *Carmen* y con los mismos elementos. Ya ha asomado en I, 2 y vuelve a asomar con más claridad poco después:

*Non quia culpa carent homines, nam sponte secuti:
Ille dolo suasit, homo libertate peregit.*⁹⁶

[No es que los hombres no tengan culpa, pues siguieron su voluntad: / aquél los persuadió con el engaño y el hombre actuó con libertad].

El verso I, 28 es muy elocuente ya que marca con diafanidad los dos elementos. En primer lugar el diablo es el que persuade con el engaño *-dolo suasit-*, pero al hombre no se le exime de culpa ya que actúa con libertad *-libertate peregit-*. La cláusula *sponte secuti*, “siguiendo su voluntad” se adelanta a la idea de la libertad del siguiente hexámetro. El adverbio *sponte* es usado también por Tertuliano para señalar cómo el ángel fue creado bueno pero corrompido por sí mismo: *facile animaduertes tam institutione bonum angelum illum quam sponte corruptum*⁹⁷.

Este par de versos puede considerarse como una advertencia contra los marcionitas, por sí, como en el caso de Tertuliano, se empeñasen en adscribir el origen del mal al Creador. El verbo utilizado por nuestro poeta es, sobre todo, *suadere* (*suadendo* en I, 3; *suasit* en I, 20; I, 28 y II, 143), aunque también utiliza *seducere* (*seductos* en I, 2).

La seducción, en estos textos que hemos insertado, se aplica al hombre en general: en el paraíso y en los tiempos venideros. Importa señalar aquí que el hombre, quien fuere, ha sido seducido por el diablo y ha hecho mal uso de la libertad. Sin embargo, tampoco el autor del *Carmen* es ajeno a cierta sensibilidad teológica que atribuía, en primer lugar, el engaño a Eva. Ireneo así lo piensa siguiendo la doctrina paulina de 1Tim 2, 14: *Y no fue Adán el seducido, sino Eva, que, seducida, incurrió en la transgresión*⁹⁸. Lo hemos visto en II, 78-79 donde se dice explícitamente que “la esposa (= Eva)

-qui facit, inquit, spiritus angelos et apparitores flammam ignis- quia nec uniuersitatem homini subiecisset infirmo dominandi et non potiori angelis, quibus nihil tale subiecit».

⁹⁶ CaM. I, 27-28 [CCL II, 1421].

⁹⁷ Tert., Marc. II, 10, 2 [CCL I, 486].

⁹⁸ Cf. Ir., Haer. V, 19, 1. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, 268-269.

mató al varón (=Adán) –*sponsa uirum necuit*– y que “la virgen (=Eva) perjudicó al varón (= Adán)” –*uirgo uiro nocuit*–; también en II, 150-151, donde se dice que la Virgen María ha de liquidar las deudas de la otra virgen (= Eva). Más claro en los siguientes versos, ya aludidos cuando tratamos el vestido celeste de Adán en el paraíso:

*Et quia terribilis puteo demersus iniquo
Vir cecidit, suasit uirgo subducta dracone,
Consilio placuit, tegmen caeleste reliquit.*⁹⁹
[Y porque el desgraciado varón cayó sumergido en iniquo pozo, /
al persuadirle una virgen conducida por el dragón, /
y acceder al consejo, abandonó el vestido celestel.

Si analizamos, como sugerimos más arriba, los tres primeros verbos como dependientes de la conjunción causal *quia*, vemos que la pérdida del vestido celestial se debe a la caída de Adán, explicada en la seducción a la virgen (= Eva), que se deja aconsejar por el dragón, y por el asentimiento al consejo diabólico. En este texto se ven bien los dos elementos: seducción a Eva por el diablo y asentimiento al consejo fatal. En todo caso, como dice Orbe, “el que haya sido Eva la seducida y no Adán, importa poco a los efectos, desde que Adán se avino a los deseos de su mujer”¹⁰⁰. En todo caso, estas expresiones sitúan al autor del *Carmen* muy cerca de estos aspectos de la teología de San Ireneo.

7.3. Consecuencias del pecado de Adán

Posee Tertuliano hermosas líneas donde describe el estado de Adán antes y después de la caída. Mediante los acostumbrados paralelismos, parte siempre del argumento marcionita. El herejarcas veía en la justicia del Creador que surge tras el pecado primigenio un elemento de crueldad, mientras que el cartaginés explica dicha justicia como consecuencia, precisamente, de la caída adámica y presente ya desde el principio. La justicia no equivale a crueldad¹⁰¹. Siguiendo el relato de Gn 3, 16-19, Tertuliano señala que antes de la desobediencia no había dolor en el parto, la tierra

⁹⁹ *CaM.* II, 142-144 [CCL II, 1430].

¹⁰⁰ Orbe, *Antropología de San Ireneo*, 271-272.

¹⁰¹ Tert., *Marc.* II, 11, 1 [CCL I, 488]: «Igitur usque ad delictum hominis deus a primordio tantum bonus, exinde iudex et seuerus et, quod Marcionitae uolunt, saeuus».

era bendita, el hombre andaba desnudo sin ninguna vergüenza y, en fin, estaba llamado a la vida. Después a la mujer se le castiga con el dolor en el parto, la tierra es maldita, hay necesidad de recubrirse la desnudez con vestidos y el hombre es destinado a la muerte¹⁰².

El autor del *CaM.* es más parco en este sentido. Hay numerosas referencias al estado de los protoplastos después de la caída, pero todas ellas hacen referencia a la situación de muerte en que queda el hombre. La muerte es, pues, en último término, la consecuencia fundamental del pecado de Adán. Además, hay una insistencia por unir esta muerte a la victoria que sobre ella trae Cristo. Veamos algunos versos:

60 *Omnia cum reuocata uidet quae ceperat ipse,
Cladis in interitu mersam iam surgere carnem,
In caelos hominem deuicta morte leuari,
[...]
Audit et extremas flammaram in gurgite poenas
A domino sibi perpetuas tenebrasque paratas.*¹⁰³
[Cuando ve revocado todo cuanto él había empezado, /
que la carne, sumergida en la ruina del desastre, ya resucita, /
que, vencida la muerte, el hombre es elevado a los cielos, /
[...]
oye también en el abismo los extremos castigos de las llamas /
y las perpetuas tinieblas preparadas para él por el Señor.

A nuestro poeta le interesa señalar que el diablo ha sido vencido. Aún así, sigue esparciendo sus errores por el mundo, entre los que se encuentra la herejía marcionita. Estos versos son el preámbulo de la descripción que enseguida va insertar de los errores de Marción (I, 73s). En ellos, como se puede observar, se señala el desastre en que la carne había quedado sumergida tras la apostasía diabólica. El ángel caído, sin embargo, constata que la carne del hombre es elevada ya a los cielos porque la muerte ha sido vencida. La consecuencia principal de la caída es, de este modo, la muerte, vencida ahora por Cristo mediante su resurrección. Más explícito, si cabe, es el autor del *Carmen* en los siguientes hexámetros:

¹⁰² Tert., *Marc.* II, 11, 1-2 [CCL I, 488]: «Statim mulier in doloribus parere et uiro seruire damnatur [...] Exinde homo ad terram, sed ante de terra; exinde ad mortem, sed ante ad uitam; exinde in scortis uestibus, sed ante sine scrupulo nudus». Sobre el poder de la muerte en el hombre, puede verse S. Vicastillo, *Tertuliano y la muerte del hombre* (Madrid 1980) 303-311.

¹⁰³ *CaM.* I, 58-60.63-64 [CCL II, 1422].

- Adam ui captum sic quaerit Christus ubique,*
Ipse uiam gradiens qua mors operata ruinam est,
 135 *Omnia perlustrans ueterum monumenta uirorum,*
Singula perspiciens, exemplis omnibus unus,
Ex utero incipiens inimicam expellere mortem,
Conceptam simul in gremio cum semine carnis,
 140 *Aetates omnes tacita sapientia lustrans,*
Debita suscipiens, cunctos mundare paratus,
Reddere factori multos, quos sparserat unus.¹⁰⁴
 [A Adán, cautivo por fuerza, Cristo busca por doquier, /
 recorriendo él mismo el camino por el que la muerte había obrado la
 ruina, /
 examinando todos los sepulcros de los antiguos varones, /
 inspeccionando cada uno, (buscando) el que es único entre los demás, /
 él, que empezó, ya desde su concepción, a expulsar la muerte enemiga /
 –concebida juntamente en el seno con la semilla de la carne–, /
 iluminando todas las edades con silenciosa sabiduría, /
 cargando con las deudas, preparado para lavar a todos, /
 y devolver al Creador a muchos, a los que uno solo había dispersadol.

En estas líneas el autor del *Carmen* describe el descenso de Cristo a los infiernos. En contra de lo que se ha dicho, no le falta calidad poética ni colorido descriptivo. Cristo expulsa, ya desde su concepción, a “la muerte enemiga”, introducida por Adán al principio; carga con las deudas, que no son sino las protológicas y devuelve a Dios a los dispersados por la caída adámica. Las consecuencias de la caída son, pues, manifiestas: la muerte, las deudas y la dispersión de la humanidad.

Merece especial comentario el verso II, 138, en el que se dice que la muerte es concebida, en el seno, al mismo tiempo –*simul*– que la carne. Desde nuestro punto de vista, es una afirmación de claro cuño traducianista y manifiesta, más si cabe, la dependencia del *Carmen* con respecto a Tertuliano. En efecto, el cartaginés es traducianista, ya que piensa que el alma se transmite, junto con la carne, en el semen del varón¹⁰⁵. Sólo en el caso de Cristo y Adán hubo una intervención

¹⁰⁴ *CaM.* II, 133-141 [CCL II, 1430].

¹⁰⁵ Para el traducianismo tertuliano puede verse V. Grossi, *DPAC* II, col. 3502-3503; R. Cantalamessa, *La cristología de Tertuliano* (Friburgo 1962) 69-71 y 89-90; Leal, *La antropología de Tertuliano*, 126-127. Cf. también Tert., *Marc.* III, 11, 7 [CCL I, 522]: «Age iam, perora in illa sanctissima et reuerenda opera naturae, inuehere in totum quod es; carnis atque animae originem destrue; cloacam uoca uterum, tanti animalis, id est hominis, producendi officinam» y, más claro, *An.* 36, 2 [CCL II, 838]: «Anima in utero seminata pariter cum carne pariter cum ipsa sortitur et sexum, ita pariter, ut in causa sexus neutra substantia teneatur. Si enim

directa de Dios a la hora de infundirles el alma, como también la hubo en el caso de ambas carnes, nacidas sin concurso de semen¹⁰⁶.

El traducianismo incide de forma especial en la transmisión del pecado original. La muerte, consecuencia de la caída adámica, se asocia al alma¹⁰⁷. Luego el pecado original se transmite también de manera material, por el semen, de generación en generación. Por eso en el *Carmen* se afirma, con el respaldo del sustrato teológico inmediato, que la muerte se concibe junto con la semilla de la carne o, como lo expresa el poeta, “se concibe al mismo tiempo en el seno” cuando se implanta el semen de la carne. Este hexámetro es, pues, ejemplo de una transmisión de corte material.

Existen más ejemplos donde el poeta nos habla de la muerte como consecuencia general de la caída de Adán. Así en II, 145 afirma que la cata del árbol de la ciencia les denuncia su desnudez y, acto seguido, “una negra muerte” les encerró *–mors atra coegit–*. Por otro lado, estos versos exponen la incidencia que tuvo la muerte primigenia en la carne del hombre. La carne, con la caída, ha quedado irremediabilmente dañada. Sólo la resurrección de la carne de Cristo, no nacida de semilla humana¹⁰⁸, cancela la deuda de la muerte adquirida por Adán (II, 149):

145 *Arguit hos lignum nudos, mors atra coegit.
Ex eadem massa simili ratione refecta
Iam renouata redit flos carnis et hospital pacis.*

in seminibus utriusque substantiae aliquam intercapedinem eorum conceptus admitteret, ut aut caro aut anima prior seminaretur, esset etiam sexus proprietatem alteri substantiae adscribere per temporalem intercapedinem seminum, ut aut caro animae aut anima carni insculperet sexum».

¹⁰⁶ Tert., *Marc.* V, 14, 3 ICCL I, 705: «Quia uera l= carol quidem, sed non ex semine: de statu similis et uera, de censu non uero dissimilis» y *Carn.* 16, 5 ICCL II, 903: «Ceterum –quod ad omnes dictum sit, qui ideo non putant carnem nostram in Christo fuisse, quia non fuerit ex uiri semine– recordentur Adam ipsum in hanc carnem non ex semine uiri factum. Sicut terra conuersa est in hanc carnem sine uiri semine, ita et dei uerbum potuit sine coagulo in eiusdem carnis transpire materiam».

¹⁰⁷ Cf. Leal, *La antropología de Tertuliano*, 126: “Tertuliano afirma la hereditariiedad del pecado original. Pero la afirma en un sentido ‘traducianista’, es decir, material, como la propagación de una enfermedad hereditaria trasladada al alma”. Da razones también de esta opción del cartaginés.

¹⁰⁸ La expresión del poema *non ex semine nata* para definir la carne de Cristo recuerda, sin duda alguna, a la expresión que se encuentra en Tertuliano para definir esta misma realidad. Lo hemos visto en Tert., *Marc.* V, 14, 3 ICCL I, 705: «Quia uera l= carol quidem, sed non ex semine: de statu similis et uera, de censu non uero dissimilis».

*Virgine desponsa caro non ex semine nata
Artifici coniuncta suo, sine debito mortis.*¹⁰⁹

[Denunció el árbol que estaban desnudos, una muerte negra los encerró. /

De la misma materia, restaurada de igual modo, /

ya regresa renovada la flor de la carne y huésped de paz. /

Desposada con una virgen, la carne, no nacida de semilla humana, /
se une a su artífice sin débito de muerte].

En II, 165 el autor dice que Cristo venció a la muerte y, vencido el príncipe de este mundo, arrancó sus deudas. La referencia a la protología es clara, como también la alusión a Cristo cancelador de las deudas de la muerte:

165 *Deuicit mortem, quia uitam sponte reliquit.*

Exuit exuuias carnis et debita mortis;

Serpentis spoliium deuicto principe mundi

*Adfixit ligno, refugarum immane tropaeum.*¹¹⁰

[Venció a la muerte porque libremente entregó la vida.

Arrancó los despojos de la carne y las deudas de la muerte,

vencido el príncipe de este mundo, la piel de la serpiente

la clavó en el madero, enorme victoria de los apóstatas].

Insertamos, por último, otros versos –ya tratados cuando nos detuvimos en el árbol de la ciencia– donde se hace referencia a Adán, a Eva, al diablo y al árbol de la ciencia como causas de la ruina en que queda abandonado el hombre, que no es sino la muerte que venció a la humanidad. Sólo Cristo, recorriendo el mismo camino, sale en busca de la oveja perdida y, con su carne, remedia la deuda primigenia. Advertimos en su momento de la importancia del uso del paralelismo:

Tandem uenit ab imperio patris omnipotentis,

Humanis sese uestiuit et artubus ille.

230 *Adam, uirgo, draco, lignum, quae causa ruinae,*

Et uia qua nos mors temeraria uicerat omnes,

Hac eadem gradiens pastor, pecudemque requirens,

*Angelo, uirgine, carne sua, lignique medela.*¹¹¹

[Al fin vino del imperio del padre omnipotente, /

y se vistió él con los miembros del hombre. /

Adán, una virgen, un dragón, un árbol fueron causa de la ruina /

¹⁰⁹ CaM. II, 145-149 [CCL II, 1430].

¹¹⁰ CaM. II, 165-168 [CCL II, 1431].

¹¹¹ CaM. V, 228-233 [CCL II, 1454].

y el camino por el que la temeraria muerte nos venció a todos, /
pero ese mismo lo recorrió el pastor en busca de la oveja /
con un ángel, una virgen, su carne y el remedio de un árbol.

Los textos son claros a la hora de señalar a la muerte como causa primera de la caída adámica. Ahora bien, ¿de qué muerte se trata? ¿Qué quiere decir el poeta con que “una negra muerte encerró” a los protoplastos? Los autores asiáticos señalan también la muerte como causa de la transgresión de Adán. Ireneo refiere que el hombre habría permanecido inmortal en el caso de haber guardado el precepto de la prohibición¹¹². Es más, llega a afirmar que la Encarnación del Verbo está íntimamente relacionada con la salvación de la carne, corrompida en el pecado original¹¹³.

Los versos que hemos copiado nos desvelan varias claves hermenéuticas. En primer lugar, aparece Cristo como el único capaz de vencer las derrotas del pasado. Pero no de cualquier modo, sino asumiendo un camino concreto, el de la Encarnación. En efecto, Cristo se vistió¹¹⁴ con los miembros del hombre (V, 229) y, con su carne (V, 233), vence a la muerte que venció a todos los hombres (V, 231). Las mismas claves encontramos en el libro II. Cristo vence a la muerte primigenia (II, 165) arrancando la enfermedad de la carne (II, 166). La carne del hombre queda restaurada en el mismo momento en que se produce la Encarnación (II, 146-147), es decir, cuando la carne no nacida de semen humano, la de Cristo, se desposa con la Virgen (II, 148-149).

Con estos datos, podemos suponer que se trata de la muerte física del hombre, plasmada de alguna forma en la corrupción de la carne, a la que siempre hace referencia. Nada nos dice el autor

¹¹² Ir., *Epid.* 15.

¹¹³ Cf. Ir., *Haer.* V, 14, 1. Orbe, *Antropología de San Ireneo.* 488.

¹¹⁴ Obsérvese la expresión del autor del *Carmen* para la Encarnación de Cristo: *se uestire humanis artubus* (V, 229). Tertuliano gusta más de usar la expresión *induere carnem*, aunque también se encuentra en él la perífrasis *carne uestitus* en *Marc.* IV, 40, 6 [CCL I, 657]: «*Spiritus autem propheticus, uelut iam contemplabundus dominum ad passionem uenientem, carne scilicet uestitus ut in ea passum, cruentum habitum carnis in uestimentorum rubore designat, conculcatae et expressae ui passionis tamquam in foro torcularis, quia et inde quasi cruentati homines de uini rubore descendunt*». Para la expresión tertuliana *induere carnem* puede verse Braun, *Deus Christianorum*, 310-317 y F. García Jurado, “Problemas semánticos de localización en la construcción *induere aues*. La expresión de la transformación y de la Encarnación en el latín de Apuleyo y Tertuliano”. En B. García-Hernández (ed.), *Latín vulgar y tardío. Homenaje a Veikko Väänänen (1905-1997)* (Madrid 2000) 97-111.

sobre el alma en relación con la muerte. El interés, como se puede observar, es eminentemente sárquico. Tertuliano, a su vez, tiene líneas parecidas en este sentido. El hombre es, antes de nada, carne y la *substantia humana* no es otra más que la *caro*¹¹⁵. Si admitimos la identificación en el *CaM.* de *homo* = *caro*, entonces la muerte a la que alude el poema es la física, desvelada en la corrupción de la carne. Por eso la Encarnación de Cristo es la restauradora de la carne del hombre y, en consecuencia, la que cancela su muerte otorgándole su resurrección.

8. UNA TEOLOGÍA DE LA *SALUS CARNIS*

La *caro* es el elemento en torno al cual se vertebra la refutación marcionita del *CaM.* Lo hemos visto, por ejemplo, a la hora de abordar las consecuencias del pecado original. La carne de Cristo restituye la carne del hombre, destinada a la muerte tras la caída. Las diferentes aserciones que se hacen en torno a la carne, clasificadas a continuación desde el punto de vista semántico, hacen definitivamente merecer al Pseudo-Tertuliano un claro lugar entre los autores asiáticos. En las aproximaciones venideras se puede observar un cuño tertuliano manifiesto, toda vez que encontramos los mismos aspectos teológicos e, incluso, las mismas expresiones.

8.1. La resurrección de la carne, quicio del poeta

Entre las acusaciones que nuestro autor hace a los marcionitas destaca, por encima de todas, la de que éstos niegan la resurrección de la carne. No sólo encontramos hexámetros que contienen esta acusación, sino que, además, se detiene en ofrecer argumentos de posibilidad. Veamos primeramente las acusaciones:

*Surgere posse negat carnem, cui causa ruinae
Ipse fuit, quam contemptam spoliauit inique.*¹¹⁶

¹¹⁵ Tert., *Marc.* I, 24, 5 [467-468]: «Quid est autem homo aliud quam caro, siquidem nomen hominis materia corporalis, non animalis, ab auctore sortita est?» Para la *caro* definida como *substantia humana* (frente al *anima* que es *substantia creatoris*) puede verse *Marc.* III, 9, 2; 9, 4; 10, 2; 11, 1. Véase también López Montero, *Totius hominis salus*, 53-62.

¹¹⁶ *CaM.* I, 87-88 [CCL II, 1423].

[Niega que pueda resucitar la carne, cuya causa de ruina / fue él mismo ya que la despojó, despreciada, inicua y mentel.

Estos hexámetros están situados en una lista descriptiva sobre la herejía marcionita. Situados al comienzo del libro I, forman parte del catálogo de los errores principales de Marción. Tras referir el doteísmo (I, 73-76), la bondad sin justicia del dios transcendente (I, 77-84) y la inexistencia del juicio (I, 85-86), se detiene en la imposibilidad de la carne resucitada. El poeta advierte, además, del continuo desprecio que Marción ha hecho de ella, hasta el punto de ver en ello la causa de su ruina. En el libro II, relata de nuevo la inconsistencia entre salvación y una carne que no resucita:

- 215 *Quid? Caro si moritur, nec spes datur ulla salutis,
Quas habuit causas hominem se fingere Christus,
Et medicare homines aut curam carnis habere?
Si reuocat paucos, cur non reuocabit et omnes?
Corruptela potens liquefactum soluere corpus,*
220 *non poterit uirtus domini reuocare solutum?
Credunt interitu qui non sua corpora solui
Non credunt domino, sua qui uult mersa leuare.¹¹⁷*
[¿Qué? Si la carne muere, no hay esperanza alguna de salvación, /
¿qué causas tuvo Cristo para hacerse hombre, /
para curar a los hombres o para cuidar la carne? /
Si resucita a unos pocos, ¿por qué no resucitará también a todos? /
(Si) la poderosa corrupción puede disolver el cuerpo licuado, /
¿no podrá el poder del Señor resucitar lo disuelto? /
Quienes creen que sus cuerpos no son liberados de la muerte /
No creen en el Señor, que quiere elevar lo suyo que está hundido].

Quiere el Pseudo-Tertuliano detenerse exclusivamente en explicar el misterio de la resurrección de la carne desde el verso 215 hasta el último del libro II, que es el 269. Estos 54 hexámetros constituyen, a nuestro entender, una unidad temática bien delimitada. Comienza con una aserción solemne, expresada mediante una métrica sin licencias: *caro si moritur, nec spes datur ulla salutis* (II, 215). A continuación vuelve a insistir en que la Encarnación tiene como consecuencia el rescate de la carne: ¿para qué se hizo hombre el Verbo sino para salvar la carne? (II, 216-217). Esta idea que une

¹¹⁷ *CaM.* II, 215-222 [CCL II, 1432].

Encarnación y muerte de la carne aparece en varios momentos a lo largo del *CaM.*, como hemos tenido ocasión de ver¹¹⁸.

A continuación el poeta, en un esfuerzo teológico considerable, expone lo que podemos llamar ‘argumentos de posibilidad’. No es que demuestre de forma fáctica la resurrección de la carne, pero aduce una serie de argumentos con los que pretende argüir su racionalidad. La mayoría son analogías entresacadas del mundo natural. El primero de estos argumentos alude al mismo poder de Dios, casi como premisa general. Si la corrupción, que es inferior a Dios, puede deshacer un cuerpo, ¿no podrá el poder de Dios –*uirtus domini*– resucitar lo que está disuelto? (II, 219-220). En el fondo, el autor remite, como argumento de autoridad, al poder de Dios, único capaz de resolver la dificultad de la resurrección de la carne. Veámoslo:

*In grano latet arbor, et hoc nisi terra sepultum
Putrescat, non dat decoratos arbore fructus.
Iam liquidate stringuntur aquae; stridente rigore
Saxa fiunt, et semper erunt, nisi magna potestas
230 Soluerit inducto molli spirante tepore.
Vitulae in gracili latet ingens corpore botrus;
Si quaeras, non est: cum uult deus, esse uidetur.
Arboribus folia, spinis rosa, germina campis
Mortua deficiunt, et rursus uiua resurgunt
[...]
Cur hominem solum, cui tantos fudit honores,
Non tantum reuocet sibi, quem super omnia fecit?¹¹⁹
[En el grano se esconde el árbol y si la tierra no lo pudre /
sepultado, no da en el árbol hermosos frutos. /
Lo mismo cuando las líquidas aguas se aprietan: con la estridente
helada /
se hacen compactas, y siempre lo serán a no ser que un gran poder /
las deshaga induciendo una suave calidez exhalante. /
Un racimo enorme late en el sencillo cuerpo de la cepa; /
si lo buscas, no está; cuando Dios quiere, aparece. /
Las hojas en los árboles, la rosa en las espinas, los retoños en los
campos /
se desvanecen al morir, pero resurgen vivos de nuevo. /
[...]
¿Por qué sólo al hombre, al que concedió tantos honores, /
no le restablecerá otro tanto para sí, pues lo creó por encima de todo?].*

¹¹⁸ Recordemos *CaM.* II, 165-168 y, sobre todo, V, 228-233. La edición del CCL es igual a la de Pollmann, *Das Carmen adversus Marcionitas*, 82.

¹¹⁹ *CaM.* II, 226-234.238-239 [CCL II, 1432-1433].

Antes de escudriñar la teología, conviene hacer un inciso gramatical sobre los versos II, 226-227. Hemos considerado como transitivo el verbo *putrescere* y sujeto del mismo el sustantivo *terra*, de ahí nuestra particular versión “y si la tierra no lo pudre sepultado”. Cabría otra traducción, quizá más lógica, si consideramos *hoc sepultum* como sujeto del verbo *putrescere*, ahora intransitivo¹²⁰: “y si éste (= *granum*) no se pudre sepultado en la tierra”. Aunque la segunda versión es más acorde a la naturaleza verbal, nuestra opción se basa en razones métricas, que indican que *terra* lleva vocal breve y es por fuerza nominativo y no ablativo.

Después de señalar el poder de Dios (*uirtus domini*) como argumento principal de la razonabilidad de la resurrección de la carne, ofrece el poeta las analogías naturales. En todas ellas se quiere mostrar la maravilla que suponen algunas transformaciones en las que se opera un resurgir admirable: 1) de la semilla que se pudre en tierra surgen los árboles frutales, 2) de la dureza del hielo se consigue, mediante el calor, el agua; 3) de la sencillez de una cepa nace el vistoso racimo de uvas y 4) las hojas, las rosas y los retoños vuelven a nacer a pesar de su caducidad. Si esto es así en las cosas, ¿no va a ocurrir lo mismo con el hombre que lo creó por encima de todo? (II, 239).

Otros autores asiáticos se sirvieron también de comparaciones naturales para explicar el misterio de la carne resucitada. Ireneo hace uso de ellas para manifestar la identidad sustancial de la carne que muere y la carne que resucita¹²¹. Se apoya, por ejemplo, en la del acebuché –paulina (Rom 11, 17.24)– para afirmar esta continuidad sustancial. Tertuliano, más filosófico quizá, argumenta de la misma manera mas sin alusión al acebuché¹²². Coincide, pues, el poeta con

¹²⁰ El verbo *putrescere*, con sufijo incoativo, es de sí intransitivo.

¹²¹ Ir., *Haer.* V, 10, 2: «Sed quemadmodum oleaster inserta substantiam quidem ligni non amittit, qualitatem autem fructus immutat et aliud percipit vocabulum, jam non oleaster sed fructifica oliva existens edicitur, sic et homo per fidem inserus et assumens Spiritum Dei substantiam quidem carnis non amittit, qualitatem autem fructus operum immutat et aliud accipit vocabulum, significans illam quae in melius est transmutationem, jam non caro et sanguis sed homo spiritalis existens edicitur». El lugdunense se fija en Rom 11, 17.24. El texto, como se ve, quiere probar la continuidad de la *substantia* de la carne antes y después de la resurrección. Cf. A. Orbe, *Teología de San Ireneo*, vol I (Madrid-Toledo 1985) 482.

¹²² Son muchas las referencias de Tertuliano en las que insiste, aun sin dicha analogía natural, en la conservación de la sustancia de la carne en la escatología. Para dichos textos y su interpretación puede verse R. López Montero, “La

Ireneo en el uso de dichas analogías naturales para hablar de la resurrección de la carne, pero difiere de él en el aspecto. Si Ireneo y Tertuliano destacan la identidad de la carne antes y después de la resurrección, el poeta se centra en la posibilidad (racional) de su resurrección.

Inmediatamente después de la analogía del acebuche, se detiene Ireneo en la exégesis de 1Cor 15, 50 y Rom 8, 8, apoyo de marcionitas y gnósticos para afirmar que la carne no es digna del reino de Dios y que, por tanto, tampoco de resurrección. Tertuliano se hace eco del mismo argumento¹²³. También el Pseudo-Tertuliano, después de sus analogías, alude a 1Cor 15, 50 y con idéntico fin. No quiere decir San Pablo que la carne y la sangre no hereden el reino de Dios. Más bien, que quienes no renazcan del agua y del Espíritu, no herederán la vida eterna. A éstos se les llama “carne y sangre”. Porque la carne es substancialmente la misma antes y después, pero, como dice el poeta, con un vestido nuevo que la rodea por todas partes en el ancho reino de Dios (II, 261). ¿Cuál vestido? Sin duda, el del Espíritu, como en Ireneo¹²⁴. La carne sin el Espíritu (vivir

expresión *demutati in angelicam substantiam* y sus implicaciones escatológicas en Tertuliano”, *Salmanticensis* 56/3 (2009) 495-516. No estamos de acuerdo en absoluto, por tanto, con afirmaciones que ponen en duda la conservación de la carne en la escatología tertuliana, como si se convirtiese en puro espíritu, a modo de ángel. Así piensa J. M. Santiago Vázquez, *La teología litúrgica de Tertuliano. Continuidad y conflicto con la tradición precedente*, Facultad de Teología San Dámaso (Madrid 2011) 31. No piensa de esta manera Orbe, *Teología de San Ireneo*, vol. I, 482-489.

¹²³ Tert., *Marc.* V, 10, 11 [CCL I, 694]: «Denique quid subiungit? *Hoc enim dico, fratres, quia caro et sanguis regnum dei non possidebunt*, opera scilicet carnis et sanguinis, quibus et ad Galatas scribens abstulit dei regnum, solitus et alias substantia, pro operibus substantiae ponere, ut cum dicit eos, qui in carne sunt, deo placere non posse. Quando enim placere poterimus deo, nisi dum in carne hac sumus?»; *Res.* 46, 2-3 [CCL II, 983]: «Nam et dicens eos, qui in carne sunt, deo placere non posse statim de prauo intellectu ad integrum reuocat adiciens: *vos autem non estis in carne sed in spiritu*. Eos enim, quos in carne esse constabat, negando in carne esse in operibus carnis non esse monstrabat, atque ita illos demum deo placere non posse, non qui in carne essent, sed qui carnaliter uiuerent, placere autem illos deo, qui in carne positi secundum spiritum incederent».

¹²⁴ Cf. Orbe, *Teología de San Ireneo*, vol. I, 489: “Aquel «caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt», esconde su equivalente «caro et sanguis *cum insertione Spiritus* regnum Dei possidere possunt». Y aquel (Rom 8, 8) «qui in carne sunt, Deo placere non possunt» oculta su equivalente: «qui in carne *secundum Spiritum* sunt, Deo placere possunt». Todo depende de la exclusión o no del Espíritu en la carne, con arreglo a la humana disposición para el régimen de la fe”.

carnaliter) no hereda el reino, la carne renacida con Él sí. Merece la pena, aun a riesgo de fatigar al lector, copiar toda la cadena de hexámetros:

- 240 *Ergo caro et sanguis dei regno digna negatur,
Tamquam sit Paulus propie de carne locutus.
Ille quidem magna docuit, sed inania corda
Carnali sermone putant; nam pristina facta
Sanguinis et carnis uoluit sub nomine dicta*
- 245 *Caelestis magni memoratus uerba magistri,
Qui per aquam de se genitis sui nomen honoris
Donauit, pignusque suo de spiritu fudit,
Vt cuius fuerant homines uirtute redempti,
Huius et acciperent renouati nomen honoris.*
- 250 *Ergo, quia populis nondum suo fonte renatis,
Sordibus antiquis tectis (ea debita mortis)
Ex ueteri causa regnum caeleste negauit,
Dicens humanum rursus debere renasci,
Quod natum est de carne, caro est, de spiritu uita,*
- 255 *Radix ueteris noua germina gloria mutans,
Ablutum corpus iam non de carni uocari:
Hoc sequitur Paulus, sic est de carne locutus.
Denique dixit oportere superindui uestem,
Hunc habitum fragile, mortalem contegi formam,*
- 260 *Non aliud corpus dari, sed prius illud inerme
Vndique regno dei lato circumdari totum,
Momento aspectos oculi mutabitur, inquit.¹²⁵*
[Así que niegan que *carne* y *sangre* sean dignas del reino de Dios, /
como si Pablo hablara sólo de carne. /
En efecto, él enseñó grandes cosas, pero los vanos corazones /
piensan en discurso carnal; pues las acciones antiguas /
quiso llamarlas con el hombre de *carne* y *sangre* /
recordando las palabras del gran maestro celestial, /
quien a los nacidos de sí les dio, por el agua, su honrado /
nombre, y derramó la prenda de su Espíritu, /
para que los hombres fueran redimidos con su fuerza /
y, renovados, recibieran este honrado nombre. /
Así que a los pueblos aún no renacidos de su fuente, /
cubiertos con sus antiguas miserias (las deudas de la muerte), /
por la vieja causa les negó el reino celestial, /
diciendo que el hombre debe renacer de nuevo, /
pues lo nacido de carne, carne es; lo nacido del Espíritu, vida¹²⁶. /
La gloria cambió los nuevos retoños de la vieja raíz, /
el cuerpo lavado ya no es llamado *de carne*. /

¹²⁵ CaM. II, 240-262 [CCL II, 1433].

¹²⁶ Cf. Jn 3, 5-6.

Esto lo sigue Pablo, así habló de la carne. /
 Finalmente dijo que conviene llevar puesto el vestido¹²⁷, /
 que esta frágil figura, forma mortal, sea cubierta, /
 no que se le dé otro cuerpo, sino que el primero, inerme, /
 sea todo él rodeado por todas partes por el ancho reino de Dios: /
 “en el instante de la mirada de un ojo será cambiado”¹²⁸, dicel.

Y es que la carne, aun siendo frágil, mortal y enferma, merece, tras su renovación, la gloria de Dios. Los adjetivos utilizados en el texto siguiente son los mismos de Tertuliano¹²⁹ y la renovación reservada para la carne recuerda muy de cerca a la *demutatio* tertuliana, consistente en la adquisición de la incorrupción y de la inmortalidad¹³⁰. Los hexámetros siguientes son, desde nuestro punto de vista, muestra de un realismo conceptual sinigual:

- ... *quae sic causa inuida uitae*
 220 *Impedit aut prohibet dei dona capessere carnem?,*
Cumque sua socia coniunctam uiuere semper,
Cernere quid fuerit conuersa in puluere quondam?
Post merito renouatam ferat deo laudis honores,
*Non ignara sui, fragilis, mortalis et aegra.*¹³¹
 I...¿Qué causa enemiga de la vida
 impide o prohíbe que la carne tome los dones de Dios,
 vivir para siempre unida a su compañera
 y ver lo que había sido antes de convertirse en polvo?
 Después, renovada según merece, lleva a Dios honores de alabanza,
 sin ignorar que es frágil, mortal y enfermal.

8.2. La teología del *totus homo*

La expresión *totus homo*, “el hombre entero”, es de claro cuño tertuliano. Se trata de una cláusula de gran calado teológico con la que afirma que la carne es receptora, a la par que el alma, de la *salus*. La salvación, en efecto, no es sólo del alma, como pretendía Marción, sino que se extiende, por supuesto, a la *substantia humana = caro*.

¹²⁷ Cf. 1Cor 15, 53-54.

¹²⁸ Cf. 1Cor 15, 52.

¹²⁹ Para la *caro mortalis, infirma, passibilis y corruptiva* en Tertuliano puede verse Vicastillo, *Tertuliano y la muerte del hombre*, 17-56.

¹³⁰ Cf. Tert., *Marc.* V, 10, 14 ICCL I, 695: «Haec erit demutatio carnis, sed resuscitatae. Aut si nulla erit, quomodo induet incorruptelam et immortalitatem?».

¹³¹ *CaM.* I, 219-224 ICCL II, 1426f.

El “hombre entero”, carne y alma, es receptor de la *salus*¹³². En esas líneas, el cartaginés aprovecha para explicitar algunas relaciones entre ambas sustancias. La misma expresión y, por ende, el mismo argumento encontramos en el Pseudo-Tertuliano:

190 *Ergo totus homo credit, totusque lauatus.
Abstinet aut patitur pro nomine uulnera uere,
Verus surgit homo, uere mors uicta silebit;
Sed non pars hominis anima, sua parte relicta,
Percipiet palmam, socia quam carne laborans
In stadio luctata simul coniuncta meretur.*¹³³

[Así que cree el hombre entero y entero es lavado.

Ayuna o sufre en verdad las heridas por el Nombre,

el verdadero hombre surge, en verdad la muerte callará vencida;

mas el alma, parte del hombre, abandonada su otra parte,

no recibirá la palma que la carne, siendo su compañera y esforzándose,

merece al luchar en el estadio al mismo tiempo y conjuntamente].

La traducción ha de explicarse. Los versos 192 y 193 presentan algunas peculiaridades. El texto latino, según las ediciones –no hay manuscritos–, no presenta variantes, así que hay que interpretar a partir de él forzosamente. La edición de Willems trae una coma después de *anima*, término clave para una recta hermenéutica. ¿Es ablativo como en efecto indica la métrica o, por el contrario, debemos suponer en este caso una licencia y considerarlo nominativo? Licencia clara es, por otro lado, la sinícesis que aparece en *sua* y que no deja en posición tan extraña la anterior.

El sentido, sin embargo, parece claro. ¿A qué se refiere la *palma* del v. 193? Podemos sugerir que se trata de la resurrección, reservada sólo a la carne. Por eso se dice que el alma no la recibirá una vez deje a su otra parte. Esta negación, sin embargo, no debe de llevar a equívocos. Hay una distinción en el fin: la carne resucita (*palma*) y el alma no. Pero ambas han luchado, conjuntamente, siendo compañeras en el estadio de la vida. El Pseudo-Tertuliano,

¹³² Puede verse Tert., *Marc.* I, 24, 3-4 [CCL I, 467]: «Sed nolo iam de parte maiore preuentum imperfectae bonitatis arguer deum Marcionis: sufficit ipsos, quos saluos facit, imperfectae salutis inuentos imperfectam bonitatem eius ostendere, scilicet anima tenus saluos, carne deperditos, quae apud illum non resurgit. Vnde haec dimidiatio salutis nisi ex defectione bonitatis? Quid erat perfectae bonitatis quam totum hominem redigere in salutem?»; *Marc.* IV, 37, 2-3 [CCL I, 647]: «Si totus homo perierat ex utraque substantia, totus homo saluus fiat necesse est, et elisa est sententia haereticorum negantium carnis salutem». También López Montero, *Totius hominis salus*, 354-362.

¹³³ *CaM.* I, 189-194 [CCL II, 1425].

en el fondo, manifiesta el mismo dinamismo moral que se encuentra en el cartaginés. La teología del *totus homo* desvela en ambos autores la mutua colaboración de las dos substancias del hombre en el actuar humano¹³⁴. Tertuliano llegará a afirmar que la carne no hace más que seguir los dictados del alma, a quien se adscribe la máxima responsabilidad¹³⁵. En otros hexámetros hace el poeta gala de cierta ironía, pero en la misma línea:

*Partem hominis, dum speratis retinere salutem,
Totus homo uester deperdit mente profana,
90 Interior simul et ueterem quem dicitis hostem;
Sed nec homo solum spiramen dicitur esse;
Nec uetus est homo dicta caro, nec sunt inimica
Spiritus et caro, uerus homo est sociatus in uno,
Nec sibi priuatos sensus cernuntur habere.¹³⁶*
[Una parte del hombre, mientras esperáis retener la salvación,
la pierde vuestro hombre entero por mente impía,
el hombre interior pierde al viejo, al que llamáis enemigo;
pero ni el hombre se dice que sea sólo hálito,
ni el hombre viejo se le llama carne, ni son enemigos
espíritu y carne: el verdadero hombre está comprendido en una sola
cosa,
ni se concibe que tengan sentidos individuales].

El Pseudo-Tertuliano pone en duda que el hombre de Marción –aludido como *totus homo uester*– pueda recibir la calificación de *totus*. Si se pierde la carne, es evidente que la salvación se reserva únicamente al alma y, por tanto, la *salus* queda cercenada. Alerta de nuevo el poeta de la exégesis incorrecta en la que se apoyaban los marcionitas para afirmar que la carne no herederá el reino de Dios. El v. 92 es una clara alusión a los versículos paulinos de Rom 8, 1-13. En el fondo se evidencia la herética identificación entre vivir en carne y vivir en los actos de la carne, pecaminosos.

¹³⁴ La categoría soteriológica del *totus homo* no sólo está presente en el *CaM*. Se hacen eco de ella otros autores cuya antropología se relaciona con la de Tertuliano. Cf. Pac., *Bapt.* VI, 4-5 (SC 410, 158-160): «Lauacro enim peccata purgantur, chrismate Sanctus Spiritus superfunditur; utraque uero ista manu et ore antistitis inpetrantur. Atque ita totus homo renascitur et innouatur in Christo, ut sicut resurrexit Christus a mortuis, sic et nos in nouitate uitae ambulemus».

¹³⁵ Tert., *Marc.* I, 24, 4 (CCL I, 467): «Sed et si carni delicta reputantur, praecedat animae reatus et culpae principatus animae potius adscribendus, cui caro ministri nomine occurrit. Carens denique anima caro hactenus peccat».

¹³⁶ *CaM*, V, 88-94 (CCL II, 1450-1451). En el verso 89 seguimos Fl *deperdit* y no a Müller] *deperit*, a quien sigue Willems.

Conviene que nos detengamos, aunque sea brevemente, en la terminología utilizada en estos hexámetros para la parte espiritual del hombre. Destaca el término *spiramen* (v. 91), con el que nuestro autor se refiere, con toda probabilidad, al alma: “ni el hombre se dice que sea sólo hálito”. El uso de dicho vocablo sorprende por su originalidad. Más que a razones métricas habría que aludir a cierta ironía, buscada por el poeta para ridiculizar una concepción antropológica puramente espiritual. De todas formas, ya en I, 75 se había aludido al alma con *spiramen*.

Es interesante también la díada del v. 93 para referirse al hombre: *caro et spiritus*. “No son enemigos –nos dice– la carne y el espíritu”. Ahora bien, ¿el término *spiritus* está aquí por alma o por Espíritu, el Santo? Tertuliano, como han sabido ver algunos autores, utiliza con gran libertad estos binomios para retratar la dualidad del ser humano¹³⁷. En contextos que lo permiten, el término *spiritus* es el elegido por el cartaginés para referirse al elemento espiritual del hombre, al alma¹³⁸. En otros contextos, más controvertidos teológicamente, *spiritus* es siempre el Santo, no el alma. Esto ocurre, por ejemplo, en el *Adversus Marcionem*. En el presente caso, hay que tener en cuenta el texto paulino que está detrás. El cap. 8 de la carta a los Romanos confronta vivir carnalmente con vivir en el Espíritu, por lo que la expresión del v. 93 del *Carmen* alude más bien a esta misma oposición.

9. SÍNTESIS

Conviene ahora recapitular, a modo de síntesis, el rédito obtenido a partir del análisis textual. La enumeración de los datos, aun a riesgo de repetición, servirá para hacerse una idea general de la antropología teológica del *Carmen*. Prescindimos de anotar las referencias textuales, toda vez que se encuentran ampliamente copiadas en sus respectivos apartados:

1. La teología de la Creación está ampliamente apuntada en los versos del *CaM*. En primer lugar, se afirma la *creatio ex nihilo*. Para el Pseudo-Tertuliano la materia no es perenne ni por el principio ni por el final. El principio de la misma es debido a la acción del Hacedor.

¹³⁷ Cf., por ejemplo, A. Fernández, *La escatología en el siglo II*, Facultad de Teología del Norte de España (Burgos 1979) 310-311.

¹³⁸ Véase *Mart.* 1, 1; 2, 9; 4, 1-3.

2. La Creación adquiere dos fines principales que denotan, por otro lado, un seguimiento mimético no sólo de los argumentos de Ireneo y Tertuliano sino también de los autores estoicos. El poeta, así, afirma con gran libertad que la Creación es para el disfrute del hombre *–homini y propter quem–* y, además, sirve para que éste llegue al conocimiento del Creador. Dios puede ser conocido *ex operibus*. Hay que advertir también que este conocimiento natural a partir de las obras se encamina en el *Carmen* a la adquisición de la *salus*.

3. Los hexámetros del *CaM*. reflejan igualmente la teología asiática de la “única Creación”. Los versículos Gn 1, 26 y Gn 2, 7 no hablan de dos creaciones distintas del ser humano a modo gnóstico, sino de dos variantes para un mismo acto creacional humano. El hombre creado a imagen es el mismo que el formado de la tierra.

4. La modelación de la carne de Adán adquiere una significativa importancia en nuestra obra. En primer lugar destaca, sin lugar a dudas, la teología de las manos de Dios. A Cristo se le otorgan una serie de títulos estrechamente relacionados con la modelación de la carne. Él es *ipse figurator corporis*, acción que tiene lugar en la plasmación protológica a través de las Manos de Dios, pero también su *renouator* con segura alusión a la renovación bautismal. La mediación del Verbo en la creación del hombre es, pues, manifiesta.

5. Posee singular relevancia una arista teológica de especial calado asiático: el particular empeño de Dios a la hora de modelar la carne de Adán. Dios hizo *–fecit–* el cuerpo con admirable arte y sabiduría *–mira sapientia et arte–*, sobre todo como apoyo para su futura resurrección. ¿Qué sentido tiene tal empeño si luego la carne se pierde y no resucita?

6. Eva es modelada para solucionar el drama de la caída adámica. Las palabras *carne de su carne y hueso de sus huesos* aplicadas a Eva nos hablan de la identidad entre la humanidad de Adán y la de Cristo. Para el poeta, es necesario que el hombre se perpetúe mediante Eva para que de Adán surja Cristo. Sólo así la muerte suscitada por la virgen Eva será subsanada por el hijo de otra virgen, descendiente de Adán, Cristo mismo. Por otro lado, también resuena el argumento eclesiológico a la hora de referirse a Eva. Adán es imagen del nuevo Adán, Cristo; de modo que Eva es imagen de la nueva Eva, la Iglesia. Como hemos señalado, tanto Eva como la Iglesia surgen del costado del primer Adán y del segundo, respectivamente.

7. Muy elaborada es la teología que se extrae de los versículos bíblicos que tienen que ver con el Paraíso. El árbol de la vida, aun cuando no exista una identificación explícita, parece que puede alu-

dir al mismo Verbo, de ahí que los protoplastos puedan alimentarse de él. Por otro lado, se alude al árbol de la ciencia como uno de los actores del drama de la caída de Adán y se le contrapone al madero de la cruz. Si por un árbol vino la muerte, por otro vino la vida. Muy interesantes son también las alusiones a los vestidos que perdieron los primeros padres en el paraíso con la cata del fruto prohibido. En línea ireneana, el poeta habla de un *tegmen caeleste*, que les protegía de lo que con la cata llegaron a conocer.

8. La teología del pecado original es eminentemente ireneana y tertuliana. Se señala a la envidia diabólica como causa de la instigación. ¿De qué tuvo envidia el diablo? De la vida que Dios le concedía al hombre. En la antropología asiática se hace incidencia en la seducción del diablo antes del pecado. Sin tal seducción no habría habido tal. El mismo dinamismo lo encontramos también en el *CaM*. La muerte es, además, la consecuencia fundamental del pecado de Adán. Una muerte que tiene todos los visos de transmitirse en el semen humano. El autor del *Carmen* es, como Tertuliano, traducianista.

9. Por último, la entera teología del autor se fundamenta en la carne. En muy pocas ocasiones habla del alma, referida con el término *spiramen* (I, 75 y V, 91). La resurrección de la carne, negada por los marcionitas, es siempre el quicio de su argumentación. Para ello se sirve de comparaciones naturales que ayudan a su comprensión. Más que demostrar, ofrece posibilidades de racionabilidad. Desbarata, como Ireneo y Tertuliano, falsas exégesis de Rom 8 y 1Cor 15. Es deudor, en este sentido, de la expresión tertuliana del *totus homo*, que le sirve para afirmar la común salvación del alma y de la carne.

10. Los hitos anteriores desvelan, en primer lugar, una antropología teológica muy elaborada, desde luego poco precipitada. Hay que reconocerle al autor, quien fuere, el logro de verter dicha teología en hexapodias, ejercicio nada fácil. Consigue expresar correctamente el contenido e, incluso, mantener la precisa terminología. Dicha antropología, como hemos repetido, es de marcado cuño asiático. Es posible apreciarlo en muchas ocasiones. Podemos señalar, por otro lado, a Justino, Ireneo y, sobre todo, a Tertuliano –por cuanto de asiático hay en él– como autores a quienes sigue de cerca. No consideramos justo que esta obra, por desconocerse su autor o, peor, por habersele asignado un pseudo-autor, haya sido relegada al olvido. Este artículo quiere ser muestra de lo contrario y sugerir, en la medida en que se nos permita, un puesto destacado para el poeta del *Carmen* entre los autores que poseen una antropología teológica bien asentada.