

«Con más razón hay que creer...»

(UN PASAJE OLVIDADO DE TERTULIANO)

Durante mucho tiempo, los críticos se han interesado por Tertuliano, en el marco de las relaciones entre la fe y la razón. La frecuente polémica del escritor cartaginés con las ideologías de su tiempo ha dejado testimonios, en un lenguaje a veces paradójico, que han sido interpretados de modos distintos e incluso opuestos. Especialmente la fórmula «credo quia absurdum», atribuida erróneamente a él, ha pasado a la historia sin ser histórica y se ha convertido en símbolo de actitudes o bandera de polémicas.

Los numerosos autores que han examinado estas expresiones de Tertuliano se agrupan en torno a diversas corrientes de interpretación. Algunos comentaristas piensan que no hay que tomarlas al pie de la letra ni en un sentido estricto, ya que no responden al pensamiento de Tertuliano: se trata más bien de audacias de orador y de excesos de polemista, que no pretenden poner en cuestión la validez de la razón humana¹. Para otros, por el contrario, son la expresión adecuada del pensamiento del autor africano y ven en ellas la plasmación de una actitud típicamente religiosa —incluso fideísta— que niega la razón y sus exigencias más elementales². Esta interpretación fideísta ha sido mitigada en

¹ Entre los principales representantes de esta corriente hay que destacar a P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 7 tomos, Paris 1901ss., t.I p.338; A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Paris 1905, p.34-35; J. LORTZ, *Tertullian als Apologet*, Münster 1927, t.I p.360-370.

² Así opinan, entre otros, J. G. DE VRIES, *Bijdrage tot de psychologie van Tertullianus*, Utrecht 1929; G. BARDY, artículo *Tertullien*, en DTC XVa, col. 147; A. LABHARDT, *Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une position pure*: *Museum Helveticum* 7 (1950) 159-180.

³ R. F. REFOULÉ, *Tertullien et la philosophie*: *Rev.Sc.Rel* 30 (1956) 42-45; U. WICKERT, *Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes*: *ZThK* 2 (1965) 135-177; R. BRAUN, *Tertullien et la philosophie païenne. Essai de mise au point*: *Bull.Assoc.G.Budé* 2 (1971) 231-251.

algunos estudios más recientes⁴. Sus autores, sin quitar valor a las afirmaciones de Tertuliano, llaman la atención sobre diversos aspectos de los pasajes aducidos por los comentaristas; con ello evitan algunas interpretaciones anacrónicas y matizan generalizaciones abusivas.

Sin embargo, todos ellos se inscriben en el mismo marco de la problemática suscitada por las relaciones entre la fe y la razón. Creemos que esta perspectiva no hace justicia al punto de vista que Tertuliano adopta y expresa en sus frases paradójicas. Estas encajan perfectamente en el modo de pensar de Tertuliano; pero no pretenden dilucidar la cuestión de las relaciones que mantienen la revelación y la inteligencia humana. Un texto importante del *De baptismo*, citado sólo de paso por los comentaristas, y otros pasajes de diversas obras de Tertuliano, nos muestran el verdadero contexto en que éste se sitúa: la contraposición entre dos actitudes concretas y sus argumentos para aceptar la fe o para rechazarla.

Aquí nos detendremos en un estudio más detallado del pasaje sobre el bautismo; a continuación intentaremos ver que Tertuliano recurre en él a un procedimiento usado con frecuencia en otros escritos y que designamos con el nombre de «dialéctica de los contrarios»; finalmente situaremos las paradojas de Tertuliano a la luz de los puntos anteriores, ya que creemos que éstos son fundamentales para entenderlas correctamente.

1. *De Baptismo* 2,2

Entre las múltiples herejías gnósticas del siglo II se cuenta la de los Cainitas, designada con diversos nombres por los autores eclesiásticos⁴. Al lado de los grandes movimientos de Marción, Valentín o Basilides ha pasado casi desapercibida en los escritos de controversia. A finales de la segunda centuria, Tertuliano la menciona, sin concederle especial atención, como uno más de los grupos contra los que se dirigen las prescripciones⁵. Sin embargo, pocos años después, la presencia en Cartago de una mujer (Quin-

⁴ *καϊνισταί* (Clemente de Alejandría, *Strom.* VII,17); *καϊνισαί* (Teodoro, *Haer.* I,1); *καϊνολί* (Epifanio, *Haer.* 38,1; Orígenes, *Cont.Cels.* III,13; Teodoreto, *Haer.* 1,15); *Cainiani* (*Praedestinatus* 18, PL, t.LIII col.529); *Caiani* (Philasterius, *Haer.* 2, PL, t.XII col.1115; S. Agustín, *Haer.* 18; Jerónimo, *Ep.* 43 *ad Oceanum*).

⁵ «*Sunt et nunc alii Nicolaitae, caiana haeresis dicitur*» (*De praesc.* 33,10), aludiendo a una advertencia de Juan en el Apocalipsis.

tilla) que enseñaba esa doctrina herética la hace pasar a un primer plano y siembra el desconcierto en la comunidad cristiana⁶.

El punto central del conflicto que desorienta a los creyentes es el bautismo. Las objeciones contra la práctica bautismal cristiana se basan en argumentos de índole diversa: la incapacidad de un elemento natural como el agua para purificar espiritualmente al hombre; el hecho de que el bautismo por agua es una institución de Juan, el Precursor, y no de Cristo y los Apóstoles; y sobre todo, la doctrina de que el hombre se justifica por la fe. Una mediación material, como la que tiene lugar en el rito del bautismo, no sólo es improcedente, sino que confiere a la materia una dignidad y eficacia de las que carece. Tertuliano reacciona, como siempre, con rápido reflejo y emprende la defensa de la práctica bautismal: su escrito es, pues, una obra de circunstancia. Los nueve primeros capítulos están dedicados a atacar las doctrinas heréticas. En este marco de controversia y de contraposición a la incredulidad se sitúa el pasaje que nos ocupa.

El texto del *De Baptismo* 2,2 se nos ha conservado con diversas variantes que conviene tener en cuenta para su interpretación correcta. Hasta comienzos del presente siglo, las ediciones críticas de este tratado tomaban como texto base la edición hecha en París en 1545, atribuida a J. Gagny (Gagneius), pero debida en realidad a Martin Mesnart y conocida como B. En 1916 tuvo lugar en Troyes el hallazgo de un manuscrito del siglo XII, procedente de Claraval, que contenía esta obra de Tertuliano, junto con otras del mismo autor⁷. El manuscrito de Troyes, conocido como T (Trecensis), no contiene la obra completa: falta el final, a partir de 18,2, porque algunas hojas del ejemplar seguido por el copista faltaban a su vez. A pesar de esta laguna, el codex Trecensis suponía un hallazgo de importancia que contenía frecuentes variantes y permitía reconstruir, por primera vez, el texto exacto de algunos pasajes. J. W. Borleffs cayó en la cuenta de ello y, tras una breve comparación de T con otras fuentes, presentó una edición crítica del *De Baptismo*, basada principalmente en dicho manuscrito⁸. Las ediciones posteriores del tratado de Tertuliano cono-

⁶ *De baptismo* 1,2: «Atque adeo nuper conversata istic quaedam de Caina haeresi vipera venenatissima doctrina sua plerosque rapuit.»

⁷ A. WILMART, *Le souvenir d'Eusèbe l'Émèse*: Anal.Boll. 38 (1920) 241-262, especialmente p.251. El mismo Wilmart había dado cuenta ya de este manuscrito en dos ocasiones (*ibidem*, p.248 n.2).

⁸ *Mnemosyne* (1931), p.1-102. En la presentación, Borleffs restablece la lección correcta de algunos pasajes, basándose en T. Aborda también la cuestión de una doble redacción del tratado. Sobre la tradición manuscrita,

cen el códex Trecensis aunque lo toman como base en medidas muy diversas.

La primera variante en la que discrepan las dos fuentes principales concierne a la frase: *Atquin eo magis credendum, si, quia mirandum est idcirco non creditur*⁹. La partícula *si* ha sido conservada por B y omitida por T¹⁰. Borleffs, a pesar de que normalmente sigue a T, ha preferido mantener en este pasaje la construcción «*si ... atquin*», basándose en que Tertuliano la usa con cierta frecuencia¹¹. Por el contrario, C. Mohrmann opta por la lección de T que, en su opinión, conserva mejor el ritmo de la frase¹². En cualquier caso, se trata de una cuestión secundaria y ambas lecciones pueden ser mantenidas, ya que ninguna de ellas cambia el sentido del texto¹³. Lo mismo ocurre con algunas diferencias en la puntuación y el orden de la frase¹⁴.

su opinión es que B y T siguen a familias distintas; pero es interesante constatar que las adiciones marginales que se encuentran en B pueden venir de la misma fuente que T.

⁹ CSEL XX,202,5.

¹⁰ R. F. REFOULÉ comete un error al afirmar que es inútil suponer esa partícula *si* (*Tertullien. Traité du Baptême, Sources Chrétiennes* 35. Paris 1952). La realidad es que ni la edición del CSEL ni la de Borleffs la suponen o la introducen, puesto que se encuentra ya en B.

¹¹ *Si-atquin: Adv. Marc.* II,23 (366,8); VII (610,21). *Quodsi-atquin: De cult. fem.* I,5. *Eisi-atquin: De test. an.* 4 (139,14). Borleffs ha mantenido esta construcción en sus posteriores ediciones del *De Baptismo: Quinti Septimi Florentis Tertulliani libros De patientia, De baptismo, De paenitentia*, La Haye 1948, y *Corpus Christianorum*, Series Latina I, ed. Brepols, Turnhout 1954.

¹² «La phrase assez longue avec *si* interrompt le rythme plein d'élan de se passage magnifique» (*Tertullien, De Baptismo* 2,2: *Vig. Christ.* 5 (1951) 49). Además de suprimir la partícula *si*, C. MOHRMANN cree más correcto poner interrogación detrás de *creditur* y sustituir *magis credendum* por *magis mirandum* que no se encuentra ni en B ni en T. En esta corrección sigue la opinión de G. RAUSCHEN, el cual ha pensado que sin ella el pasaje carecía de sentido: «quod scripsere editores: 'atquin eo magis credendum, si, quia mirandum est, idcirco non creditur' sensu caret, nisi pro 'credendum' emendatur 'mirandum'» (*Florilegium Patristicum*, fasc. XI p.18). Sin embargo, no hay razón para cambiar de ese modo un pasaje en cuya lección coinciden las fuentes más seguras; menos aún cuando el pasaje, tal como nos ha sido transmitido, conserva perfectamente su sentido y la coherencia con el contexto, como se verá más adelante. Algo semejante ocurre con la sustitución, propuesta por el mismo Rauschen, del *si* por *nun*, que tampoco aparece en ninguna de las fuentes.

¹³ El mismo Borleffs lo admite, en su recensión de la edición de Refoulé, a pesar de que sigue creyendo que éste y C. Mohrmann cometen un error, al seguir la versión de T.: «Je ne veux pas parler de 2,2, où l'auteur s'est laissé induire en erreur par Mlle. Mohrmann, la faute n'ayant pas grande importance» (*Vig. Christ.* 8 (1954) 190).

¹⁴ «*Quia mirandum es, idcirco non creditur, atquin eo magis...*» (Refoulé); «*Si quia mirandum est idcirco non creditur, atquin eo magis...*» (Borleffs); «*Quia mirandum est, idcirco non creditur? Atquin eo magis...*»

Mucha más importancia tiene la otra variante que afecta a la frase: *Nos quoque ipsi miramur, sed quia credimus. Ceterum incredulitas miratur, non credit*. Tal es la lección que da B¹⁵, mientras que T omite el *quia* del primer miembro y lo pone en el segundo, delante de *non credit*: *Nos quoque ipsi miramur, sed credimus. Ceterum incredulitas miratur, quia non credit*. Nos encontramos, pues, aquí con dos lecciones distintas, incluso opuestas, que cambian el sentido de la frase: la presencia o la ausencia de *quia* en el primer miembro de ella puede ser un factor decisivo para su comprensión correcta.

Existen frecuentes pasajes en donde la elección entre B y T es difícil: ambas lecciones dan un sentido satisfactorio y pueden considerarse provenientes del mismo Tertuliano, al compararlas con pasajes paralelos¹⁶. Este hecho ha llevado a formular la hipótesis de que el texto del *De baptismo* fue redactado dos veces por el autor cartaginés¹⁷. Pero dicha hipótesis controvertida deja sin resolver la cuestión central: ¿a qué versión hay que dar la preferencia? O en otras palabras: ¿cuál de las dos redacciones es la última, la que el mismo Tertuliano habría presentado como definitiva?

(C. MOHRMANN, l.c., donde sigue la lección dada por ella misma en *Tertulianus Apologeticum en andere geschriften...*, Utrecht-Bruxelles (1951), p.246 n.b). A. D'ALÈS ha optado por omitir un miembro de la frase, dejando así este pasaje controvertido: «*Atquin eo magis credendum est: qualia enim decet esse opera divina nisi super omnem admirationem?*», aduciendo únicamente como justificación el hecho de que se trata de un pasaje muy propio de Tertuliano (*Tertulliani De Baptismo*, Roma (1953) 26). Por su parte, REFOULÉ comete un error al afirmar que la frase «*atquin eo magis credendum est*» ha sido omitida por el códex Trecensis (o.c., p.190 n.1).

¹⁵ El *quia* de esta lección se encuentra en las adiciones marginales de la edición de Mesnard.

¹⁶ Tal es el caso de *De baptismo* 1,1: «*Felix sacramentum aquae nostrae quia ablutis delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur! Non erit otiosum digestum istud...*», según B.; «*De sacramento aquae nostrae, qua ablutis delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur, non erit otiosum digestum istud*», según T. (J. W. PH BORLEFFS, *La valeur du codex Trecensis de Tertullien pour la critique de texte dans le traité De Baptismo*, en *Vig.Christ* 2 (1948) 186s). El mismo Borleffs había ya mencionado algunos casos similares en su primera edición del *De baptismo* (*Mnemosyne* (1931) 7-8): *aliquando-aliquo* (2,2); *in adversis-in adversariis* (2,3); *producere-proferre* (3,4); *adsumpta-absolutum...convenit* (3,5); *purgatrice aqua expiabat-purgatrices aquas explorabat* (5,1); etc.

¹⁷ Algunos indicios avalan esta hipótesis: Tertuliano redactó varias veces una parte del *Adversus Marcionem*, y él mismo nos dice que ya había tratado el tema del bautismo en un escrito griego (*De baptismo* 15,2). Por otra parte, los defectos de composición de este tratado sugieren que originariamente fue una pieza oratoria. Borleffs, en su primera edición del *De baptismo*, no se atrevió a negar claramente la hipótesis de la doble redacción.

Una comparación más detallada de otras variantes induce a admitir que la redacción dada por B es la más reciente de las dos. El interés de esta constatación es evidente: si la versión de B remonta a Tertuliano mismo, será ésta la copia corregida en último lugar por su mano y habrá que seguirla en la medida de lo posible; si, por el contrario, sus variantes vienen de un corrector posterior, habrá que preferir, en general, la versión dada por T.

La posterioridad de B aparece claramente en 18,1. En este pasaje, la cita de S. Pablo (1 Tim 5,22) es dada por B del modo siguiente: *manus ne facile imposueris ne participes aliena delicta*. Por su parte, el manuscrito Trecensis nos da una lección distinta: *manus ne facile imposueritis nec amartiis alienis comunicaveritis*. Aquí la versión de B es, sin duda, posterior, puesto que sería inverosímil que el texto más antiguo dijera *delicta* y que una redacción posterior hubiera cambiado ese vocablo por *amartiis*, palabra de origen griego que no se encuentra prácticamente en toda la latinidad. Por el contrario, es mucho más probable que el redactor de B encontrase esta palabra de origen griego y, conociendo la rareza de su uso, lo cambiase por el vocablo latino normal. Además, es también más probable que B haya corregido el plural de T (*imposueritis, comunicaveritis*), restituyéndole su forma singular (*imposueris, participes*), tal como se encuentra en el original griego de la cita (ἐπιτιθεῖ, κοινώνας). Lo contrario sería arbitrario o difícilmente justificable.

Igualmente claro es el caso del *De baptismo* 3,2. Aquí B cita Gen 1,1 diciendo «*in primordio inquit fecit deus caelum et terram*», mientras que T da la versión: «*in principio. in primordio fecit caelum et terram*». El hecho de que falte *deus* en esta lección no tiene especial importancia. Tertuliano usa con frecuencia el vocablo *primordium*¹⁸; sin embargo, cuando cita textualmente la Sagrada Escritura, escribe siempre *in principio*¹⁹. Es, pues, evidente que en este pasaje la lección *in principio* debe ser considerada como primera y original; posteriormente algún copista la cambió por *in primordio*, inducido quizás por el hecho de que esta expresión se encuentra muy pocas líneas más arriba, en el párrafo anterior a la cita. Este cambio es difícilmente imputable al mismo Tertuliano, pues no hay razón para pensar que abandonó aquí su costumbre de citar siempre con *in principio*.

¹⁸ *De baptismo* 3,1; 4,2; 5,4; etc.

¹⁹ *Adv. Her.* 3,5; 19,2; 20,2; 22,5; 26,1; 26,3; *Adv. Prax.* 5,1. Las citas del Evangelio de Juan 1,1 ofrecen un interesante paralelo: *in principio erat sermo* (*Adv. Her.* 20,4; *Adv. Prax.* 13,3).

La redacción de B no sólo es posterior, sino que aparece como un texto corregido, con frecuencia de modo poco acertado e incluso incorrecto. Por ello no puede atribuírsele a Tertuliano. También ha sido Borleffs quien ha llamado la atención y ha analizado esos pasajes en que B ha corregido erróneamente, de modo consciente y arbitrario, el texto original conservado en T²⁰. Aunque la intención de tales modificaciones no queda siempre clara, puede afirmarse que, en conjunto, constituyen un argumento sólido contra la teoría de una doble redacción, hecha por el mismo Tertuliano, y abogan de modo convincente por la superioridad de T sobre B.

La superioridad del códex Trecensis ha sido generalmente aceptada. Sin embargo, el mismo Borleffs, su principal defensor, se aparta con frecuencia de él²¹. C. Mohrmann, que lo sigue en el pasaje del *De baptismo* 2,2, lo hace por razón del ritmo de la frase, como hemos visto, y no por conceder una prioridad sistemática a la redacción de T. Por su parte, el P. A. d'Alès no parece haber concedido a esta fuente toda la importancia que merecía²², y la edición más reciente de esta obra de Tertuliano sigue en 2,2 la lección de B²³.

Todo ello nos lleva a adoptar una cierta cautela en el pasaje que nos ocupa: la superioridad de T no puede constituir un criterio absoluto. Para determinar aquí la lección más correcta hay

²⁰ *De baptismo* 1,1: *qui temptabilem fidem per imperitiam portant...* (T) corregido por «*qui... intentatam probabilem fidem per imperitiam portant*» (B). Algo semejante ocurre en 17,1: *Dandi (baptismi sc.) quidem summum habet ius summus sacerdos, si qui est, episcopus; dehinc presbyteri et diaconi* (T). Quizás por un error de puntuación, el copista de B no ha comprendido el texto y ha leído: «*Summus sacerdos qui est episcopus*», suprimiendo además el *summum* anterior. También en 10,2 el redactor de B ha puesto «*in hominis potestate*», en lugar de «*in hominis voluntate*» (T) por creer quizás que esta lección no dejaba posibilidad de influjo de la gracia en la penitencia. Otros pasajes confirman lo erróneo y a veces arbitrario de tales correcciones (cfr. J. W. BORLEFFS, *La valeur du codex Trecensis...*: *Vig.Chrit.* 2 (1948) 190ss.

²¹ Sólo en los dos primeros capítulos Borleffs sigue a B en las siguientes variantes: *conversata istic* (1,2); *magnificentia... quae... repromittitur* (2,1); *e contrario* (2,2); *si... atquin* (2,2); *quasi vana* (2,2).

²² Consciente quizás de esta negligencia, parece excusarse diciendo: «*Quod si quis censuerit ex illis lectionibus quas negleximus potuisse unam aut alteram paleographo magis exercitato videri non indignam mentione, non acriter contradicemus*» (o.c., p.5).

²³ E. EVANS, *Tertullian's Homilies on Baptism*, London, SPCK, 1964. Reproduce el texto del CSEL y se limita a indicar que *quia* está omitido en el Trecensis (p.6). Refoulé, en su edición de *Sources Chrétiennes*, ha seguido prácticamente en todo a Borleffs, y no ha determinado más en detalle algunos pasajes dudosos.

que recurrir a otros criterios como el sentido general del fragmento, el estilo de Tertuliano, la coherencia del razonamiento y demás consideraciones que desbordan las posibilidades del aparato crítico. Sólo éstos pueden basar razonablemente una opción por una de las variantes, que explique mejor el pensamiento de Tertuliano.

En primer lugar, hay que considerar la cuestión que ha desencadenado la polémica: el bautismo cristiano. Este se presenta como un gesto sencillo, sin aparato externo y sin pompa, a diferencia de los ritos de iniciación de otras religiones. La fe cristiana afirma que su efecto es regenerar al hombre. Eso es precisamente lo que la incredulidad considera imposible: acostumbrada a la ampulosidad de un ceremonial complejo, sólo en él ve la manifestación adecuada de una acción divina en el interior del hombre. Pero la cuestión del bautismo es sólo un caso, entre otros, donde se pone de manifiesto cómo el hombre desconoce y rechaza el estilo propio del Dios verdadero, su modo de manifestarse y actuar: *nihil adeo est quod tam obduret mentes hominum quam simplicitas divinorum operum quae in actu videntur et magnificentia quae in effectu repromittitur.*

Tertuliano polemiza. Pero antes de entrar en la consideración de argumentos y doctrinas particulares (lo que hará a partir del capítulo 3) delimita los campos, haciendo una distinción neta entre dos actitudes: la incredulidad y la fe. Acabada la introducción (c.1), donde se nos dice el tema y la ocasión del tratado, pasa a hacer un planteamiento somero de la cuestión que opone esas dos actitudes (c.2). La incredulidad no ve proporción entre los medios empleados en el rito del bautismo y el efecto regenerador que, según la doctrina ortodoxa, se produce en los bautizados: si el hombre no sale del agua ni siquiera mucho más limpio de cuerpo —dicen irónicamente— ¿cómo va a salir transformado internamente? El bautismo es inepto para algo tan importante como la purificación del espíritu humano.

Hay, pues, dos cuestiones a las que Tertuliano tiene que responder, antes de entrar en detalles. Ambas están estrechamente ligadas en la mente de los incrédulos, pero son distintas. La primera, más general, concierne al carácter sorprendente de la acción de Dios y puede formularse así: el hecho de que Dios actúe y se manifieste de un modo sorprendente y admirable para el hombre ¿justifica que éste no pueda creer que tales acciones son auténticamente divinas, como pretenden los incrédulos? A esto Ter-

tuliano responderá negativamente. La segunda cuestión concierne a la naturaleza del bautismo cristiano y a su poder de regeneración espiritual: ¿puede un medio tan simple, inepto y desproporcionado, producir un efecto tan maravilloso en el hombre? La respuesta en este caso será afirmativa.

En 2,2 Tertuliano aborda la primera cuestión. Comienza irónicamente con una alusión a los ritos paganos, que sitúa a los Cainitas bajo una luz ambigua: éstos, que no son paganos, que se dicen a sí mismos cristianos, no pretenderán que la eficacia de tales ritos es más digna de fe por el hecho de que se desarrollen con gran despliegue de gestos, vestimenta y aparato esotérico. Pero sobre todo, la posición de los incrédulos presenta dos puntos débiles. El primero consiste en establecer una incompatibilidad entre la sorpresa y la fe (*mirari* y *credere*): lejos de excluirse, ambas realidades pueden coexistir perfectamente e incluso muestran una conveniencia mútua. En efecto, tampoco el creyente puede negar que es admirable y sorprendente lo que acontece en el bautismo: «*nonne mirandum est lavacro dilui mortem?*»; pero este hecho no es un impedimento para su fe: también ellos se sorprenden y además creen (*nos quoque ipsi miramur, sed credimus*). El segundo es que con ello los incrédulos quedan en una posición desventajosa: paralizados por su asombro, desconcertados por la acción de Dios, son incapaces de reconocerla; incapaces de comprender de otro modo, sólo pueden ver las cosas sencillas como futilidades y las magníficas como algo imposible: «*miratur enim simplicia quasi vana magnificentia quasi impossibilia*». Y esto precisamente porque no creen (*quia non credit*). Por el contrario, sólo el creyente está en disposición de no desconcertarse ante la presencia sorprendente de Dios y su acción; sólo él es capaz de aceptar y asimilar esa sorpresa y puede admirarse verdaderamente de las obras divinas, sin considerarlas fútiles o imposibles.

En el párrafo tercero de este mismo capítulo Tertuliano responde conjuntamente a las dos cuestiones planteadas. Para ello apela al testimonio de la Sagrada Escritura. El polemista africano suele poner buen cuidado en argumentar contra sus oponentes, basándose en testimonios cuya autoridad no puedan negar: en la polémica con los paganos, recurre a las tradiciones escritas que gozan de autoridad entre ellos; para los que se confiesan cristianos, apela a la Biblia. Esta constituirá un argumento, en su opinión decisivo, contra los Cainitas: «*et sit plane ut putas, satis ad utrumque divina pronuntiatio praecucurrit*». Concediendo que sea una razón

para los incrédulos el carácter sorprendente de la acción de Dios en el bautismo, esto supone que no han comprendido ni aceptado la palabra de Dios, que dicen ser la fuente y el criterio de su fe. Pues bien, S. Pablo ya nos había advertido que ese talante sorprendente para el hombre es algo propio de la acción divina: Dios eligió lo que es necedad a los ojos del mundo, para confundir su sabiduría. En cuanto a la segunda cuestión, la incapacidad del gesto bautismal para regenerar al hombre, la respuesta es semejante: los incrédulos no han comprendido ni aceptado que lo que es imposible para el hombre es posible para Dios. El testimonio de S. Pablo, que ellos consideran también como autor inspirado, les condena nuevamente. Nada de esto puede ser impedimento de la fe, pues es en las cosas sencillas y débiles donde mejor se pone de manifiesto la sabiduría y el poder de Dios.

2. *La dialéctica de los contrarios*

En el pasaje anteriormente analizado se encuentra una frase que no ha recibido por parte de los comentaristas toda la atención que se merece, o que simplemente no ha sido comprendida²⁴. Responde a un modo de argumentar muy propio de Tertuliano, fruto tanto de una comprensión de la fe y la incredulidad como de las exigencias de la polémica. Con ella pretende el autor poner a disposición de los creyentes un modo de reflexión que haga inútil y contraproducente el argumento central de los Cainitas. Dice así:

¡Al contrario! Con más razón hay que creer, sí, porque es un hecho sorprendente, no se cree en él.

La frase contiene dos elementos que hay que distinguir: el primero concierne a la incompatibilidad entre *mirari* y *credere* con que argumentan los incrédulos y a la que Tertuliano ha respondido de la manera que hemos visto; el segundo nos descubre el modo como el autor se sitúa a sí mismo y al cristiano frente a la incredulidad: la actitud incrédula es un punto de referencia heurístico, desde el cual el cristiano puede descubrir la realidad y conveniencia de su propia fe.

Para comprender mejor este procedimiento de Tertuliano y la toma de conciencia que pretende provocar, es necesario tener en

²⁴ Así, Rauschen y C. Mohrmann. Ver nota 12.

cuenta otros pasajes, en donde el autor muestra un modo de razonamiento similar. Esta forma de reflexión es la que designamos con el nombre de «dialéctica de los contrarios». Consiste en un proceso elemental, pero eficaz, de inversión: por una cosa conocemos su contraria, por un bien conocemos el mal opuesto, por un mal condenado conocemos el bien querido, por la deformación de la verdad conocemos la verdad misma, por la actitud de incredulidad conocemos cuál es la verdadera actitud de fe. Es como la imagen reflejada en un espejo: simétrica pero contraria. Tertuliano lo usa como método de deducción, como principio heurístico del que gusta servirse.

Este principio dialéctico está formulado bajo diversas formas, aparentemente distintas por los contextos en que se encuentran, pero similares en el fondo y la estructura. En el capítulo 16 del *De jejunio*, Tertuliano quiere salir al paso de los que rechazan las prácticas de ayuno montanistas, aduciendo que Dios quiere obras de justicia y no mortificaciones. Sin duda —admite Tertuliano—; pero Dios quiere las obras de justicia que nacen de un corazón sobrio y mortificado. Una serie de ejemplos vienen a confirmarlo: Dios rechazó al pueblo, a los sacerdotes y a los profetas intemperantes; los banquetes son condenados en la persona del rico y los ayunos recompensados en la del pobre, según la parábola de Lucas; los mismos paganos nos dan el ejemplo. Aquí esperan a Tertuliano sus oponentes: efectivamente, arguirán, él mismo se desautoriza, puesto que pretende introducir entre los cristianos unas prácticas que imitan a los ritos paganos de Atis, Isis o Cibeles; los ayunos montanistas no son más que superstición. Al contrario, rebate Tertuliano: no es la verdad la que imita al error, sino éste a aquélla:

Precisamente de este mismo hecho se desprende que nuestra práctica viene de Dios, pues la imita el diablo, que es émulo de las cosas divinas. La mentira se fragua a partir de la verdad; la superstición se copia de la religiosidad²⁵.

Este principio está sin duda ligado con la prescripción de anterioridad, a la que Tertuliano recurre frecuentemente, como es sabido: la verdad es siempre anterior a la mentira y al error. También está ligado a una concepción del diablo como oponente de

²⁵ *De jejunio* 16,7: «*Hinc divinam constabit [xerophagiam], quam diabolus divinorum aemulatur imitatur. Ex veritate mendacium struitur, ex religione superstitione compingitur.*»

Dios, como el *aemulator*, que ha imitado, deformado y falsificado las obras salidas de las manos divinas. Es este antagonista de Dios quien tiene un papel preponderante en esa dinámica de oposiciones que encuentra el cristiano:

Lo que ha sido engendrado por el rival de Dios es por ello mismo irreconciliable con las cosas divinas. La misma oposición hay entre las cosas que entre sus autores. Ahora bien, siendo Dios óptimo y el diablo, por el contrario, pésimo, nos atestiguan por esa diversidad que ninguno colabora con el otro, de modo que nos quede claro que ni del mal puede salir algo bueno, ni tampoco del bien algo malo²⁶.

La oposición que existe entre las cosas de Dios y las del diablo es radical: del bien no puede brotar el mal, como tampoco de la verdad puede brotar el error. De lo contrario, sería imposible distinguir unos y otros. Pero el diablo toma pie en las verdaderas obras de Dios para deformarlas y corromperlas pues «ha imitado de diversos modos la verdad»²⁷. Por ello, el cristiano, viendo la copia, puede reconocer el original, considerando un mal puede reconocer el bien opuesto, descubriendo un error puede acceder a la verdad contraria.

Este procedimiento le sirve a Tertuliano de guía iluminadora, en la consideración y valoración de diversas realidades cristianas, hasta hacer de él un principio de discernimiento. Lo establece de modo inequívoco en un pasaje que dice así:

Por ello, si se quiere hablar de algún bien, la cuestión exige que se examine lo que es contrario a dicho bien: se mostrará más claramente lo que hay que seguir, si se expone previamente lo que hay que evitar. Consideremos, pues, lo que es la impaciencia y veamos que, así como la paciencia es cosa de Dios, así también su contraria nace y reside en el diablo, nuestro enemigo, de modo que de ahí aparezca lo radicalmente que se opone a la fe²⁸.

²⁶ *De patientia* 5,4: «*Quod ab aemulo dei conceptum est utique non est amicum dei rebus. Eadem discordia est rerum quae et auctorum: porro cum deus optimus, diabolus e contrario pessimus, ipsa sui diversitate testantur neutrum alteri facere, ut nobis non magis a malo aliquid boni quam a bono aliquid mali editum videri possit.*»

²⁷ *Adv. Praxean* 1,1: «*Varie diabolus aemulatus est veritatem.*»

²⁸ *De patientia* 5,2-3: «*Itaque si de aliquo bono sermo est, res postulat contrarium eius quoque boni recensere: quid enim sectandum sit, magis inluminabis, si, quid vitandum sit proinde digesseris. Consideremus igitur de impatientia, an sicut patientia in deo ita adversaria eius in adversario nostro nata atque comperta sit, ut ex isto appareat quam principaliter fidei adversetur.*» El mismo procedimiento encontramos para discernir otras realidades cristianas. Hablando del ayuno, Tertuliano quiere dejar sentado

Ciertamente, en este pasaje aparece con más claridad que en los otros el recurso a una táctica pedagógica o a un procedimiento retórico. Sin embargo, sería un error minimizar este hecho, pensando que tal recurso no tiene aquí un valor de mecanismo de reflexión y de iluminación de las exigencias de la fe cristiana. El fiel no dispone de la Escritura únicamente para saber lo que es conforme a su fe; también tiene la costumbre y la razón, que debe recurrir a todos los medios a su alcance, pues según afirma Tertuliano, «El Señor ha dicho: ¿por qué no discernís por vosotros mismos lo que es justo? Y esto no se aplica sólo al juicio de lo que es justo, sino también al dictamen de todas aquellas cosas que deben ser examinadas, según el Apóstol»²⁹.

El procedimiento es, pues, claro: el cristiano, considerando las realidades y actitudes contrarias a la fe, puede discernir también lo que es propio de ésta, lo que es conforme a su espíritu. Los «contrarios» son como un remedo, un reflejo deformado, en donde el creyente puede reconocerse a sí mismo, reconociendo las doctrinas y realidades que le son propias.

Por lo demás, es éste un procedimiento que Tertuliano ha empleado no sólo en consideraciones sobre la moral, la fe o el estilo de vida cristiano, sino también en cuestiones de orden filosófico. Así, hablando del alma y de la formación del ser humano, dice: «En efecto, reflexiona sobre el origen del hombre, a partir de su fin; si la muerte no es otra cosa que la separación del alma y del cuerpo, la vida, que es lo contrario de la muerte, se definirá como

que la temperancia y la moderación son queridas por Dios. Para ello, recurre al ejemplo de Adán: éste tenía una prohibición de Dios, pero se dejó llevar de su intemperancia y cayó en desobediencia. Condenando a Adán, Dios daba a comprender cuál hubiese sido el remedio para evitar el pecado. Tertuliano apela al mismo principio: «... *certus hoc deum velle cuius contrarium noluit satisque confidens placituram illi continentiae curam, a quo dammatam comperissem incontinentiae culpam*» (*De ieiunio* 3,3).

²⁹ *De corona* 4,5-6: «... *dicente domino: cur autem non et a vobis ipsis quod iustum iudicatis? Et non de iusti iudicio tantum, sed de omni sententia rerum examinandarum dicit et apostolus...*» No entramos aquí en el problema de la justificación que Tertuliano da de la costumbre como guía o criterio para el cristiano; véase F. DE PAUW, *La justification des traditions non écrites chez Tertullien: Eph.Th.Lov.* 19 (1942) 5-46. El discernimiento del cristiano debe ser conforme a razón y, como afirma Tertuliano en este mismo pasaje del *De corona*, se hace bajo la dirección del Espíritu: cf. V. MOREL, *Le veleepement de la «disciplina» sous l'action du Saint Esprit chez Tertullien: Rev.Hist.Eccl.*, 40 (1944-45) 5-46; *Id.*, *De ontwikkeling van de christelijke overlevering volgens Tertullianus: Catholica* 1 (1946) 173ss.

la unión del cuerpo y del alma»³⁰. Dejando aparte el problema filosófico, retengamos lo que nos interesa: la misma dialéctica de los contrarios, que ya hemos visto en otros pasajes, como clave de reflexión. En unos casos, aplicado a la vida cristiana y a las actitudes de fe; aquí, a una cuestión antropológica. Pero el procedimiento es idéntico. Y Tertuliano lo tiene tan arraigado y lo considera tan pertinente, que no tiene reparo en afirmar que «también el fracaso de la verdad constituye un testimonio de la verdad misma»³¹. Porque viendo el error y la deformación de la verdad, podemos reconocer los rasgos de la verdad auténtica; como viendo la impaciencia rechazada por Dios podemos comprender la paciencia cristiana, o considerando la superstición podemos darnos cuenta de lo que puede ser su contrario, la verdadera religión.

A la luz de esta dialéctica de los contrarios creemos que debe entenderse también la afirmación del *De baptismo*: «con más razón hay que creer, si, porque es un hecho sorprendente, no se cree en él». Tertuliano marca una oposición clara entre la incredulidad y la fe: la una es lo contrario de la otra. Y así como el error toma pie en la verdad para deformarla, y la superstición lo toma en la verdadera religiosidad, así también la incredulidad fundamenta su existencia en aquellas cosas de que consta la fe: «¡Qué grande es la astucia de la perversidad —dice Tertuliano irónicamente— para desnaturalizar la fe o no recibirla íntegramente, que la ataca precisamente en aquellas cosas de que consta!»³². No puede olvidarse este contexto del capítulo segundo para entender la expresión paradójica de Tertuliano: ese «*ex quibus constat*» pone de manifiesto que también aquí está presente la dialéctica de los contrarios, que aparece explicitada claramente en los pasajes que hemos visto.

El proceso mental de Tertuliano puede resumirse en las siguientes fases: constatación de que algunos no creen en la obra de Dios en el bautismo, por el carácter sorprendente con que éste se presenta (*quia mirandum est, idcirco non creditur*); apelación a la dialéctica de los contrarios, por la cual podemos saber que la incredulidad, como lo opuesto a la fe, se justifica tomando

³⁰ *De anima* 27,2: «*Recogita enim de novissimis prima: si mors non aliud determinatur quam disiunctio corporis animaeque, contrarium morti vita non aliud definitur quam coniunctio corporis animaeque.*»

³¹ *Ibidem* 2,1: «*Testimonium est etiam veritatis eventus ipsius.*»

³² *De baptismo* 2,1: «*Sedenim quanta vis est perversitatis ad fidem labefactandam vel in totum non recipiendam, ut ex is eam impugnet ex quibus constat.*»

como base precisamente aquello en que consiste la fe (*ex quibus constat*); conclusión sobre la actitud y la toma de conciencia del cristiano que considera a esa luz la incredulidad y sus razones (*eo magis credendum*). El fiel encuentra un motivo adicional de su fe, precisamente en el hecho de que el incrédulo se niegue a aceptarla. Y la última razón de ello es que Dios ha elegido lo que es necedad a los ojos del mundo para confundir su sabiduría³³.

3. La paradoja de Tertuliano

El texto sin duda más debatido, el que ha sido levantado como bandera para tipificar la actitud religiosa de Tertuliano o incluso la actitud creyente en general³⁴, es el conocido pasaje del *De carne Christi*:

«Respeta la única esperanza del mundo entero. ¿Por qué destruyes esa deshonra necesaria de la fe? Todo lo que es indigno de Dios me es provechoso. Estoy salvado, si no me avergüenzo de mi Señor. Si alguien se avergüenza de mí, dice, también yo me avergonzaré de él... El Hijo de Dios ha sido crucificado; no me avergüenzo de ello, precisamente porque es algo vergonzoso. El Hijo de Dios ha muerto; es digno de fe, precisamente porque es necedad. Resucitó después de haber sido sepultado; es cierto, precisamente porque es imposible»³⁵.

La afinidad de este texto con el *De baptismo* 2,2 y otros del mismo Tertuliano es cosa de sobra conocida por los críticos³⁶. Sin

³³ E. LEEING, en un breve y sugerente artículo dice: «The thought here I take to be that the motive for credibility is not the wonderfulness of the fact, but that God has chosen such means as confound the wisdom of this world; and the phrase *eo magis credendum, si, quia, mirandum est, idcirco non creditur* means that Christians have a reason for believing in the very fact that men of the world find the thing unbelievable. Their reason for unbelief is a motive for our belief, in as much as it is evidence of God confounding the wisdom of this world: men of the world call the simple things stupid, magnificent ones impossible» (*A note on a reading in Tertullian's De Baptismo. Credo quia non credunt*: Greg. 14 (1933) 426.)

³⁴ Esta es la tesis de B. WILLIAMS, *Tertullian's paradox*, en A. FLEW-A. MACINTYRE (ed.), *New Essays in Philosophical Theology*: London, SCM Press, 1955, 187-211.

³⁵ *De carne Christi* 5,3-4: «Parce unice spei totius orbis. Quid destruis necessarium dedecus fidei? Quodcumque deo indignum est, mihi expedit. Salvus sum, si non confundar de domino meo. Qui mei, inquit, confusus fuerit, confundar et ego eius... Crucifixus est dei filius; non pudet quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certus est, quia impossibile.»

³⁶ Además de *De baptismo* 2,2 el más conocido es *Adv. Marc.* IV, 21, 10-12. También *Adv. Marc.* II, 27,7; V,5,1-10.

embargo, las interpretaciones que se han hecho de él no sólo son divergentes, sino que, con frecuencia, han descuidado aspectos importantes de sus respectivos contextos, que hubiesen posibilitado una comprensión más exacta.

V. Décarie ha tenido el mérito de situar de nuevo el pasaje en su contexto, poniendo de relieve una cita capital de la Escritura, que da cuenta del razonamiento de Tertuliano y explica, en parte, su carácter atrevido³⁷.

Tertuliano pone en boca de Marción un argumento, en forma disyuntiva, con el que éste fundamenta su rechazo de la Encarnación de Cristo. Esta es, a sus ojos, o imposible o inconveniente. En el capítulo tercero Tertuliano responde al argumento de la imposibilidad: para Dios sólo es imposible aquello que él mismo no ha querido. En los capítulos 4 y 5 trata de refutar el argumento de la inconveniencia. Primeramente aborda los «ultrajes de la naturaleza» (*naturae contumeliae*); con ellos se refiere a las inconveniencias vergonzosas que Marción ve en un nacimiento real de Cristo. Marción desprecia las circunstancias que preceden, acompañan y siguen al nacimiento de todo hombre, por considerarlas cosas inconvenientes e indignas³⁸. Tertuliano no ahorra detalles en la descripción realista de las circunstancias que acompañan a la gestación y al parto; ni siquiera olvida la alusión a la ternura de los pañales y de las caricias. Todo ello es santo y bueno para el cristiano, que respeta y venera la naturaleza, obra de Dios. La bondad de la creación constituye un primer argumento general contra la tesis marcionita.

Tertuliano esgrime otro argumento, esta vez directamente *ad hominem*: Marción es incapaz de amar, si se desprecia hasta ese punto a sí mismo y a la condición humana; aunque no explícitamente, la alusión al mandamiento cristiano es clara. Además, ese hombre que Marción desprecia es precisamente el mismo que Dios ha amado hasta el extremo. Finalmente, si Cristo no ha sido verdaderamente hombre, como afirma Marción, todo cuanto ha realizado, su vida y sus obras, son una farsa; y consiguientemente

³⁷ *Le paradoxe de Tertullien: Vig. Christ.* 15 (1961) 23-31. Es sorprendente que Décarie no mencione el artículo de Leeming, pues ya éste había aludido, aunque brevemente, al marco bíblico en que debe situarse este pasaje, para su correcta comprensión (o.c., p.428-429). Leeming aduce diversos textos del *Adversus Marcionem* y uno del *De carnis resurrectione*, todos ellos impregnados del mismo espíritu bíblico que el del tratado sobre la Encarnación.

³⁸ «Inconveniēns» (*De carne Christi* 3,2); «indignum» (*ibidem*, 4,2).

también lo son la redención y la fe. Todas estas verdades cristianas las ha ignorado el herejarca, a pesar de que no ha eliminado de su Escritura un texto que le inducía a aceptarlas: que Dios ha elegido las cosas que parecen insensatez a los ojos de los hombres, para confundir la sabiduría de este mundo. Cristo ha querido precisamente aquello que Marción, ignorando la advertencia del apóstol, ha juzgado indigno de Dios.

Hay todavía otros ultrajes y sufrimientos que no son de la naturaleza sino de Dios (*contumeliae et passiones dei*) y que podrían parecer más inconvenientes e indignos: la muerte, la crucifixión. El capítulo 5 habla de estas «locuras», en la perspectiva del mismo texto de Pablo sobre las cosas que Dios ha elegido para realizar su obra. Todo ello se encuentra en un contexto más general de la «inconveniencia» de la Encarnación para la incredulidad marcionita, que la considera por ello increíble, absurda, inadmisibles.

Décarie ha destacado bien y justamente la influencia de Pablo en este pasaje de Tertuliano. También es decisiva esta influencia en otros pasajes afines. Sin embargo, es conveniente detenerse en algunos puntos que él solamente ha insinuado o que no ha tenido en cuenta, porque su intención era ceñirse al texto del tratado de la Encarnación.

El primer punto es que aquí, con actores distintos y sobre problemas también distintos, se trata de la *misma actitud* de incredulidad que nos aparecía en el texto del *De baptismo* 2,2. En ambos casos nos encontramos con los mismos elementos: una verdad fundamental del cristianismo (el bautismo regenerador, la Encarnación redentora de Cristo); una misma imposibilidad de creer (por considerarla imposible, indigna o inconveniente); una misma respuesta por parte de Tertuliano (la incredulidad no ha comprendido el talante de Dios, su modo de manifestarse y de obrar, su *estilo sorprendente* para el hombre). Este hecho, sin embargo, no debería turbar a los incrédulos ni impedirles el acceso a la fe; al contrario, deberían haber caído en la cuenta de que es precisamente ese carácter sorprendente el sello de la presencia y de la acción de Dios, como advierte el apóstol³⁹. Reconocerlo y aceptarlo posibilita una fe que no se desconcierta, que va más allá de

³⁹ El pasaje de *1 Cor* 1,20ss. es aducido por Tertuliano en múltiples ocasiones, aunque no siempre con los mismos fines: *De praescr.* 7,1; *De Idol.* 9,7; *Adv.Marc.* II,2,5; V,5,7; V,5,8; V,5,9; V,6,1; *De res.mort.* 3,3; *Adv.Jud.* 10,5; *De bapt.* 2,3; *De juga* 2,1; etc. Pero no sólo Pablo, sino el mismo Isaiás lo había advertido: *Adv.Marc.* II,2,4.

la sorpresa y que a través de ella reconoce la acción de Dios. Pero si Marción u otros herejes niegan verdades cristianas es porque forman parte ellos también de esa «sabiduría del mundo» que Dios ha confundido ⁴⁰.

En estrecha relación con el anterior, hay otro aspecto importante para la comprensión de los pasajes «paradójicos» de Tertuliano: el ataque a la «sabiduría de este mundo» precisamente por lo que tienen de *reducción de la fe* a sus propias categorías y estructuras mentales. Un ataque a quienes se niegan a admitir todo lo que no concuerde con ellas. Tal es según Tertuliano la actitud de las escuelas filosóficas y de las herejías nacidas de su seno. Esta es la posición de los incrédulos ante el efecto sorprendente del bautismo, ante la resurrección de la carne, ante la Encarnación de Cristo. Y a esto responde el que Tertuliano invoque repetidas veces la advertencia de Pablo. Ese aspecto reductor de la sabiduría mundana es manifestado claramente por Tertuliano tras haber citado pasajes de Isaías y del mismo Pablo sobre el modo de actuar de Dios:

«Son inescrutables sus caminos, es decir, los de la ciencia y sabiduría que nadie le ha revelado, a no ser que él la haya recibido de esos censores de la divinidad, que dicen: 'Dios no tenía que obrar así, tenía que hacerlo de este otro modo', como si alguien pudiese penetrar los pensamientos de Dios, sino sólo su Espíritu... Pero nosotros sabemos que la necedad de Dios es más sabia que los hombres y su debilidad más fuerte. Y así nunca es Dios tan grande como allí donde parece pequeño a los ojos del hombre; nunca tan bueno como cuando el hombre lo considera malo; nunca tan indivisible en su unidad como allí donde el hombre ve dos o más» ⁴¹.

⁴⁰ El P. A. d'Alès, ignorado en este punto por casi todos los críticos, ha llamado la atención sobre una diferencia de tono en el Tertuliano que se dirige a los herejes y el que se dirige a los paganos: mientras que a éstos trata de admitirles las «verdades comunes» en que basan sus creencias, a aquéllos les habla con una audacia provocativa (*La Théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p.35). Pero lo que el P. d'Alès no ha indicado es que Tertuliano incluye a los herejes y a los filósofos («sabiduría del mundo») bajo la misma actitud que rechaza el estilo sorprendente de Dios: «*Sed Marcio principalem suae fidei terminum de Epicuri schola agnoscat, deum inferens (nec) hebetem, ne timeri eum dicat, collocans et cum deo creatore materiam de porticu Stoicorum, negans carnis resurrectionem, de qua proinde nulla philosophia consentit*» (*Adv.Marc.* V,19,7).

⁴¹ *Adv.Marc.* II,2,4-6: *Ininvestigabiles viae eius, utique intellectus et scientia, quas ei nemo monstravit, nisi forte isti censores divinitatis, dicentes: «sic non debuit deus» et «sic magis debuit», quasi agnoscat aliquis, quae sint in deo, nisi spiritus dei... Sed nos scimus stultum dei sapientius hominibus et invalidum dei validius hominibus. Et ita deus tunc maxime magnus, cum homini pusillus, et tunc maxime optimus, cum homini non bonus, et tunc maxime unus, cum homini duo aut plures.*

La expresión «*sic non debuit deus, sic magis debuit*» es el lenguaje de la reducción. También él, con otros términos, se encuentra en el pasaje del *De baptismo*: la incredulidad piensa que las cosas sencillas no son más que futilidades irrelevantes (*miratur enim simplicia quasi vana*) y que las cosas que desbordan lo que ella está acostumbrada a concebir son imposibles (*magnifica quasi impossibilia*). En ambos casos, la reducción opera del mismo modo: querer medir a Dios por la propia medida, querer decretar para él lo que le conviene hacer o ser. El hereje reduce a Dios a sus propias dimensiones y pretende escapar al hecho de que «no puede abarcar con sus manos la inmensidad, que dejaría de ser inconmensurable si el hombre pudiera medirla»⁴². Del mismo modo olvida también el pagano que «no hay nada que dé una idea más excelsa de Dios que nuestra impotencia para concebirlo. Su esencia, que no conoce límites, lo descubre y lo oculta, a la vez, a las miradas del hombre. Por ello, el mayor crimen de éste es no querer reconocer a aquel que no puede ignorar»⁴³. Al contrario de lo que piensa la incredulidad, lo indigno y lo necio no es el modo de obrar de Dios, sino la reducción en que ella misma se basa y justifica: «Lo que es completamente necio es que juzguemos a Dios con nuestra propia medida»⁴⁴; «los más necios de los hombres son los que prejuzgan las cosas divinas, midiéndolas por las humanas»⁴⁵.

El tercer elemento que entra en juego también en este pasaje es el que ya hemos mencionado con el nombre de «dialéctica de los contrarios». En el texto del *De baptismo* Tertuliano afirma que el cristiano encuentra una razón adicional para creer, precisamente en la consideración de su contrario, la incredulidad: con más razón hay que creer si ésta rechaza algo porque le parece increíble. A esa misma luz hay que entender también las afirmaciones audaces del *De carne Christi*: el cristiano no debe avergonzarse de la crucifixión de Cristo, precisamente porque al incrédulo le parece vergonzosa (*non pudet, quia pudendum est*); tiene razón en aceptar que Cristo nos ha redimido con su muerte, precisamente porque el incrédulo considera que esto es una necesidad (*credibile est, quia ineptum est*); admite que Cristo ha resucitado verdaderamente, precisamente porque el incrédulo lo tiene por

⁴² *Adv. Marc.* II,2,3.

⁴³ *Apolog.* 17,1-2.

⁴⁴ *De carne Christi* 4,5.

⁴⁵ *Adv. Marc.* II,16,4.

imposible (*certus est, quia impossibile*). Del mismo modo que para el creyente «nunca es Dios tan grande como allí donde parece pequeño a los ojos del hombre; nunca tan bueno como cuando el hombre lo considera malo; nunca tan indivisible en su unidad como allí donde el hombre ve dos o más»⁴⁶.

.....

Las fórmulas paradójicas de Tertuliano, lejos de ser un exceso de fantasía africana, responden a un proceso de su pensamiento, que él considera pertinente y usa con frecuencia, y esto no sólo en contextos polémicos. Encaja perfectamente en su modo de argumentar. Décarie comete un error al afirmar que esa fórmula audaz no representa el pensamiento de Tertuliano⁴⁷.

Por otro lado, los críticos han descuidado —y esto lo ha visto certeramente Décarie— aspectos relevantes para la comprensión de esas fórmulas de Tertuliano: se ha aislado la afirmación de su contexto y no se ha dado la importancia debida a las citas escriturísticas, a las que continuamente apela Tertuliano y que justifican en última instancia su posición. Pero, sobre todo, han descuidado la argumentación del texto del *De baptismo*, donde se afirma el carácter sorprendente de la acción de Dios, a la vez que se rechaza toda reducción de la fe.

El proceso mental que Tertuliano sigue en estos textos, especialmente en las afirmaciones paradójicas, desborda el marco de los mismos. No se trata de que Tertuliano haga de un caso particular (la encarnación o el bautismo) la regla del asentimiento de la fe. Pero es que en estos casos se manifiesta una actitud de los incrédulos, que puede ser iluminadora para que los creyentes reconozcan su propia fe: no sería acertado separar estos pasajes de otros textos, frecuentes en Tertuliano, donde se recurre a una dialéctica de contrarios.

Precisamente por ello es abusivo aislar —como han hecho a veces los comentaristas— las expresiones paradójicas y considerarlas como si se tratara de axiomas. Tertuliano no pretende dilucidar si el acto de fe se basa en la razón o en el absurdo ni si la fe cristiana tiene un fundamento racional o no. Simplemente re-

⁴⁶ *Ibidem* II,2,6.

⁴⁷ «*La formule classique: credo quia absurdum (même corrigée en quia ineptum) ne représente pas la pensée de Tertullien*» (o.c., p.30). El subrayado es del autor.

curre a la dialéctica, que le es tan querida, de los contrarios. Estos no son aquí la fe y la razón, sino los creyentes y los incrédulos. Y se oponen no porque unos estimen y usen la razón y los otros no; sino porque unos no son capaces de reconocer la presencia viva y sorprendente de Dios y los otros sí. Si los incrédulos se avergüenzan o se desconciertan y consideran impropia e indigna de Dios su forma de actuar, es que ésta es objeto de la verdadera fe; consiguientemente, Tertuliano no se avergüenza y cree más firmemente. ¿Es necesidad a los ojos del incrédulo que ignora el «estilo» divino? Luego es digno de fe. ¿Es imposible a los ojos de la incredulidad reductora? Luego es cierto; tiene que ser cierto, cuando ella lo niega. Referidas a dos *actitudes* concretas y contrapuestas, las «paradojas» de Tertuliano responden a una lógica estricta; pero no van directamente a afirmar el fundamento de la fe frente a la razón y en contra de ella; pretenden suscitar una conciencia —la del cristiano— frente a la justificación de la incredulidad, como actitud y experiencia contrarias a la fe; como actitud que se basa para no creer, precisamente en aquello que el cristiano considerará que le es fundamental.

ANDRÉS BARCALA

Instituto «Francisco Suárez»
C.S.I.C.—Madrid