

La «Caro Infirma» en la antropología de Tertuliano

En lo humano no se da nacimiento sin carne; y tanto uno como la otra componen, según Tertuliano, el «infirmum Dei» que predica S. Pablo (1 *Cor* 1, 25) (1). Por la puerta del nacimiento —«ianua nativitatis» (*An.* 39, 1)— hace el hombre su entrada —«ingressus nativitatis» (*An.* 19, 8)— en la vida (2). Lo que va a ser este recorrido se puede leer ya, de algún modo, en el punto de partida.

El niño, al nacer, da fe de vida con un vagido: «In ipsis paene balneis fetus elabitur, et statim vagitus auditur» (*An.* 25, 6). Séneca presentaba al animal humano «fletu vitam auspicatum» (3); en este triste comienzo de vida Tertuliano pone también, junto a las lágrimas, esa primera mutilación que cercena el cordón umbilical: «lucem lacrimis auspicatus ex primo retinaculi sui vulnere» (*Marc.* 4, 21, 11) (4). La primera impresión del aire frío sobre la carne caliente del recién nacido sería, según Epicuro (5), la causa física del llanto (6). Tertuliano imagina al niño expresando por este vagido su *conciencia* oscura (una cierta sensación inteligente) de haber nacido:

(1) Cf. *Marc.* 5, 5, 9. Todas las obras de Tertuliano son citadas en abreviatura y según la edición del *Corpus Christianorum*.

(2) Sobre esta imagen del «limen vitae (lucis)» en los poetas latinos a partir de Virgilio (*Aeneidos* 6, 427s), cf. WASZINK, J. H., *Tertullianus De anima*, edited with introduction and commentary (Amsterdam 1947), 441.

(3) *De consolatione ad Marciam* 11, 4.

(4) J. W. Ph. Borleffs (*Tertullian und Lucrez*, en *Philologische Wochenschrift* 52 (1932) 350-352) ve en este texto una imitación de Lucrecio (5, 226s), pero esto no es aceptable porque Tertuliano presenta aquí el llanto motivado por una mera razón física («ex primo retinaculi sui vulnere»); cf. BRAUN, R., *Tertullien et les poètes latins*, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice* n. 2 (1967), 21-33 (27, nota 30).

(5) Cf. WASZINK, o.c. 279.

(6) Como se anota aquí: (caro) «eam editam et de uteri fornace fumantem et calore solutam, ut ferrum ignitum et ibidem frigidae immersum, ita aeris rigore percussam (...) vocalem sonum reddere» (*An.* 25, 2).

«Mentior, si non statim infans, ut vitam vagitu salutavit, hoc ipsum se testatur sensisse atque intellexisse quod natus est» (*An.* 19, 7).

Pero, según algunos, en el llanto la criatura daría también su propio *presentimiento*:

«Plus est quod de prospectu lacrimabilis vitae quidam augurem incommodorum vocem illam flebilem interpretantur» (*An.* 19, 8).

Aunque son varios los que han interpretado así el hecho, probablemente (7) Tertuliano alude en primer lugar a Lucrecio:

«Vagituque locum lugubri complet, ut aequumst
cui tantum in vita restet transire malorum» (8).

Mirada desde el nacimiento hacia la lejanía del futuro, la vida se descubre cargada de penalidades; que nadie espere otra cosa. Pero ¿no ves —le dice Séneca al amigo— qué tipo de vida nos está prometiendo la naturaleza, cuando dispone que sea el llanto lo primero que hagamos al nacer?: «hoc principio edimur, huic omnis sequentium annorum ordo consentit» (9). La serie de años y de males terminará en la muerte. Para la muerte y la mortaja se inicia ya el recién nacido —como es el caso de Cristo— tomando esos vendajes que lo fajaran también de muerte: «pannis iam sepulturae involucrium initiatus» (*Marc.* 4, 21, 11). Plinio el Viejo había lamentado ya las ataduras impuestas al recién nacido, pero sin darles ningún sentido fúnebre (10).

Además de anunciar con el llanto ese futuro penoso de la vida, el nacimiento pone a la vista una miseria presente. No menos de tres veces, en polémica con Marción (que no reconoce en Cristo un cuerpo carnal y nacido), Tertuliano repasa toda la fealdad humillante del nacimiento, para igualarla, al menos, con la de la muerte en cruz (11). Del seno de la madre el nacido pasa a palpar la tierra desnuda: «omnes simul ibidem dedicans (= initians) sensus, et luce visum (...) et terra tactum» (*An.* 19, 7) (12). El que ha venido a la luz es una miserable criatura; Séneca anota todas las condiciones de su cuerpo: débil y frágil, desnudo, inerme, me-

(7) Así lo cree WASZINK, o.c. 278s.

(8) *De rerum natura* 5, 226s. Es significativa la pervivencia del tema dentro de la tradición cristiana; los Padres del Concilio Africano I interpretarán este primer llanto de los niños como una cierta petición del bautismo; cf. *Cypriani epistola ad Fidum. De infantibus baptizandis*, en MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* I, 902 b.

(9) *De consolatione ad Polybium* 4, 3.

(10) «Ne feras quidem inter nos genitas vincula excipiunt et omnium membrorum nexus; itaque feliciter natus iacet manibus pedibusque devinctis flens, animal ceteris imperaturum» (PLINIO, *Naturalis historia* 7, 1, 3).

(11) Cf. *Marc.* 3, 11, 7; 4, 21, 11; *Carn.* 4, 1-3.

(12) Para Lucrecio es como un náufrago: «Tum porro puer, ut saevius proiectus ab undis / navita nudus humi iacet» (5, 222s). Escribe Plinio: «hominem tantum nudum et in nuda humo natali die abicit» (natura) (*Nat. hist.* 7, 1, 2). Sobre este contacto con la tierra, cf. WASZINK, o.c. 227s.

nesteroso (13); «indigus omni / vitali auxilio» lo define Lucrecio (14). La indigencia y la fragilidad del hombre al nacer ha sido un tema clásico entre los Padres (15). Para Tertuliano, el niño —indefenso y delicado (con un sonajero (*crepitacillum*) y no con una trompeta bélica, colgado al cuello de la niñera (*gerula*) y no sobre un caballo)— sería lo más opuesto a la imagen agresiva y fuerte de un guerrero (16).

La fragilidad del niño no es más que el primer tiempo de un cuerpo que siempre seguirá siendo frágil. La línea humana de Cristo presenta este proceso visible: *natus - carneus - infirmus - moriens* (17). El *natus*, primera pasión, no se da sin la carne; pero una carne así nacida, miserablemente, no puede ser sino una *caro infirma* destinada a morir.

La carne es el tema maldito entre Tertuliano y los gnósticos: al «convicium carnis», que denuncia sus pretendidas *ignominiae* y su *vilitas*, él opone el «praeconium carnis», resaltando sus reales *dignitates* y su *auctoritas* (= valor). De los herejes mismos, que veían en la carne una materia perversa (18), recoge una lista de calificativos: *frivola, molesta, onerosa, sordida, inhonesta, criminosa, peccatrix, futilis, infirma, inbecilla* (19). Todos los refuta absolutamente, menos los tres últimos; mientras rechaza siempre la *vilitas*, no niega jamás la *infirmitas carnis*.

En rigor, la palabra *caro* no debería tomar el calificativo de *infirmus* porque lo lleva en su propio sentido. Ante el significado

(13) "Imbecillum corpus et fragile, nudum, suapte natura inerme, alienae opis indigens" (*De consolazione ad Marciam* 11, 3).

(14) *De rerum natura* 5, 223s.

(15) Cf. GOULON, A., "Le malheur de l'homme à la naissance". Un thème antique chez quelques Pères de l'Eglise, en *Revue des études augustiniennes* 18 (1972) 3-26.

(16) Cf. *Marc.* 3, 13, 2 = *Iud.* 9, 5. Dos pasajes paralelos en que Tertuliano ironiza sobre la interpretación de *Is* 7, 14 dada por sus adversarios. Varios estudiosos han constatado aquí la inspiración de Lucrecio (5, 222-230): DALPANE, F., *Se Arnobio sia stato un epicureo*. Lucrezio e gli apologeti cristiani Minucio Felice, Tertulliano, Cipriano, Lattanzio, en *Rivista di storia antica* 10 (1905) 403-435 (419s); HAGENDAHL, H., *Latin Fathers and the Classics*. A study on the Apologists, Jerome and other Christian writers = *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 6 (Göteborg 1958) 80s; BRAUN, R., *Tertullien et les poètes latins*, en *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice* n. 2 (1967), 26.

(17) Cf. *Carn.* 5, 7.

(18) La carne es peor (*peccatrix*) para Apeles que para Marción: a) porque el alma que retiene no es un simple "flatus creatoris", sino que pertenece, como los ángeles, al mundo superior creado por el dios bueno; b) y porque, sobre todo, ella misma no es creatura del demiurgo ("angelus inclitus"), intermedio entre el bien y el mal, sino hechura del "angelus igneus" —el "praesens mali"—, a partir de una materia mala (de origen desconocido), que la hace radicalmente mala. Cf. *An.* 23, 3; *Carn.* 8, 2.

(19) Cf. *Res.* 4, 2; 5, 2; 8, 1; 9, 4.

general de *corpus* —«Omne quod est, corpus est sui generis» (*Carn.* 11, 4)—, *caro* significa propiamente la *infirmetas* de nuestra condición humana: nacer y morir. Este valor semántico de *caro* se encuentra tanto en la Biblia como en el pensamiento estoico:

«Dicam quomodo omne animal pernicioso intellegere cogatur natura. Sentit se carne constare; itaque sentit quid sit quo secari caro, quo uri, quo obteri possit» (20).

La carne es, en el hombre, la parte débil y vulnerable. Para los epicúreos *σάρξ* significa el cuerpo humano como sede de las sensaciones; los estoicos, tomando la palabra a sus adversarios, la cargan de un sentido peyorativo. Parece que es Séneca el primero en dar a *σάρξ* el equivalente exacto de *caro* (21).

De esta *infirmetas* o flaqueza el cuerpo nos da pruebas a cada momento; a dondequiera que vaya, resiente en seguida su fragilidad, confiesa el filósofo estoico:

«Quocumque se movit, statim infirmitatis suae conscium, non omne caelum ferens, aquarum novitatibus flatuque non familiaris aurae et tenuissimis causis atque offensionibus morbidum, putre, causarium» (22).

Este cuerpo enfermizo (*causarium*) y frágil (*putre*) nos lleva naturalmente a la sentencia tertuliana: «Nos putres, vasa fictilia» (*Pat.* 10, 5 = cf. *Ps* 2, 9); y «fictilia vasa» (*Marc.* 5, 11, 14) o «testacea vascula (vasa)» (*Res.* 7, 5; 44, 2) son nuestros cuerpos según el texto paulino (*2 Cor* 4, 7. Bajo el influjo de ciertos textos bíblicos (23), aunque sin referencia explícita, Tertuliano propone la imagen «vasculum figuli» (*Paen.* 4, 3) para designar a la criatura humana en su inconsistencia y fragilidad. Esto mismo nos devuelve al estoico: «Quid est homo? Quodlibet quassum vas et quodlibet fragile» (24). La «caro testacea» es más robusta que el barro de origen, pero sigue estando en el género de las cosas frágiles, como lo es la misma terracota aun después de hacerse «materia robustior» a través del fuego (25); de tal modo que la lógica humana, sin el dato de fe, lleva a suponer su destrucción total luego de la muerte (26).

De la carne frágil viene esta *inseguridad* que condiciona toda nuestra vida. Plinio tiene un capítulo dedicado a tratar los indicios de muerte en el enfermo; luego de haber registrado las señales

(20) SÉNECA, *Epistula* 121, 21.

(21) Cf. BRAUN, R., «*Deus christianorum*». *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* = Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines d'Alger 41 (Paris 1962), 300, n. 5.

(22) SÉNECA, *De consolatione ad Marciam* 11, 4.,

(23) *Is* 45, 9 citado en *Marc.* 2, 2, 7; y *Rom.* 9, 20 con *2 Cor.* 4, 7 citados en *Res.* 7, 5.

(24) SÉNECA, *De consolatione ad Marciam* 11, 3.

(25) Cf. *Res.* 7, 3s.

(26) *Res.* 44, 2.

de los ojos, la nariz, el pulso desigual y débil..., concluye: «Et cum innumerabilia sint mortis signa, salutis securitatisque nulla sunt» (27). No hay indicios de una salud segura en la *caro infirma*, se diría que es más propensa a la muerte que a la vida. Al menos, esta fragilidad es una brecha para la muerte; así razonará Lactancio, concordando las dos causas (natural - preternatural) de la muerte:

«Cum enim deus animal quod fecerat sua sponte ad mortem transire cognovisset, ut mortem ipsam, quae est dissolutio naturae, capere posset, dedit ei fragilitatem, quae morti aditum ad dissolventum animal inveniret» (28).

La fragilidad de la *caro infirma* da la capacidad o la condición (29) para la muerte, pues sin ella no tendrían entrada las *pasiones* corruptoras, que causan la muerte. La *infirmitas* de la carne nacida es el medio histórico y concreto de cumplir el débito da la *nativitas* con la *mortalitas*.

La *caro infirma*, aparte de ser tan frágil y vulnerable, se presenta también como una *carne menesterosa*. Hay un conjunto de *necesidades* que la agobian, poniéndola en un estado de precariedad: hambre, sed, sustento o despensa (*victus*), reproducción (*genitura*) (30). Tales necesidades son servidas por estas funciones habituales (*officia, opera, sollemnia carnis*): comer (*esus*), beber (*potus*), procuración del sustento (*victus cura*) (31), actividad generativa (*concubitus, fetus, educatus*) (32). Las tres primeras necesidades tocan la vida individual («praesidia vitae»), la última es una necesidad del género humano («generis subparatura» o reposición de la especie); hambre y sed se resumen en el *victus* (necesidad individual), que hace pareja con la *genitura* (necesidad colectiva). La carne resiente estas necesidades y está vinculada a estas funciones «secundum naturam» y no «secundum causam», o sea, presionada por su propia naturaleza (mortal) y no por una

(27) *Naturalis historia* 7, 51, 171.

(28) LACTANCIO, *De officio Dei* 4, 2-3 = Sources Chrétiennes 213, 124.

(29) «Infirmitas autem habet in se mortis condicionem, firmitas vero ubi fuerit, nec senectus locum potest habere nec mors, quae sequitur senectutem» (LACTANCIO, *De officio Dei* 4, 17 = Sources Chrétiennes 213, 130).

(30) Cf. *Res.* 60, 4s; 61, 4; 62, 1. La *genitura* aparece otras veces: «mortalium genitura» (*An.* 23, 5), «astrologi genituram hominis ab initio conceptus dirigebant» (*An.* 25, 9). La «sollicitudo posteritatis» puede ser el motivo para intentar un segundo matrimonio (*Ux.* 1, 5, 1).

(31) O también «sudor et labor panis» (*Marc.* 2, 11, 1), «victus procurandus» (*Cast.* 12, 1), «cura tolerandae vitae» = «de crastino victu vestituque curare» como causa para buscar un segundo matrimonio (*Ux.* 1, 4, 7).

(32) Cf. *Res.* 60, 1-3. Cicerón señala tres funciones vitales: «cum tribus rebus animantium vita teneatur, cibo, potione, spiritu» (*De natura deorum* 2, 54, 134). El *concubitus* visto como «seminarium generis» (*Ux.* 1, 2, 1; *Cast.* 6, 2) puede ser una reminiscencia de Cicerón: «principium urbis et quasi seminarium reipublicae» (*De officiis* 1, 17, 54).

causa o condición ulterior que venga a apremiarla. Por lo mismo, el alma —que es inmortal— aparece implicada en tales necesidades y funciones del modo contrario: «secundum causam» y no «secundum naturam». Por ejemplo, participa en el hambre mediante la «concupiscencia alimentorum», pero no es por su propia necesidad de alimentos, sino a causa de la mortalidad de la carne que ella habita (33). Esto no obsta para que la concupiscencia misma sea natural, pues también las funciones —todas ellas naturales sólo para el cuerpo— suponen en el alma la ciencia natural de ejecutarlas (34).

Luego al fondo de este cuadro de necesidades y funciones se encuentra la muerte. La *caro infirma*, en cuanto asediada por la muerte, se ve también sometida a unas necesidades y a unas funciones apremiantes: «caro obnoxia officiis et necessitatibus». Sucumbir bajo las necesidades corporales («necessitatibus succidere»), ésta es la expresión que emplea Tertuliano (35). Tales necesidades —como antes la fragilidad— son una brecha por la que se deja entrever la muerte. Como por otras tantas ligaduras, decía Epicteto (36), estamos atados por nuestro cuerpo, en todo lo que él es y en todo lo que, como tal, *necesita*: nutrirlo, abreviarlo, reposarlo, lavarlo... De tales apremios se liberan, por fin, los muertos, y así se imagina despreocupada (*sine curis*) y tranquila su existencia. Si el hijo muerto —objeta irónicamente Luciano de Samosata (37)— pudiese replicar a ese padre que lo está llorando por tantas posibilidades frustradas, le señalaría todas esas necesidades (comer, beber, vestirse, pasión sexual...) que han cesado de atormentarlo.

En la escatología cristiana, el tránsito de la temporalidad («temporalis dispositio») a la eternidad («aeterna dispositio») supondrá una *liberación* para la vida corporal resucitada:

«et ipsa autem liberata tunc vita a necessitatibus liberabuntur et membra ab officiis» (*Res.* 60, 5) (38).

Eliminada la muerte, que provocaba necesidades y funciones, todas estas cosas dejarán de apremiarnos:

«Sublata enim morte neque victus fulcimenta ad praesidia vitae neque generis subparatura gravis erit membris» (*Res.* 61, 4).

El que vive ayunando se coloca, en cierto modo, por encima de

(33) Cf. *An.* 38, 4. Sobre esta división conceptual, ver también *Marc.* 2, 11, 2; *Res.* 14, 4.

(34) Cf. *An.* 24, 6.

(35) Cf. *Res.* 62, 1.

(36) Cf. *Dissertationes* I, 9, 12-17.

(37) *De luctu* 16s.

(38) O también: (homines) “non magis sollemnibus carnis obnoxii sub angelico indumento quam angeli tunc (en la aparición de Abrahán) sollemnibus spiritus sub humano” (*Res.* 62, 3).

la temporalidad, anticipando el tipo de existencia correspondiente a aquel evo futuro:

«Ceterum et hodie vacare intestinis et pudendis licebit: quadraginta diebus Moyses et Helias ieiunio functi solo deo alebantur. Iam tunc enim dedicabatur: 'Non in pane vivet homo sed in dei verbo' (Deut. 8, 3). Ecce virtutis futurae liniamenta» (Res. 61, 5).

Es la significación —y la función— escatológica del ayuno cristiano. La *virtus* que se delinea en el futuro de la carne se contrapone a la *infirmitas* que la domina y define en el presente. Con ésta se entierra y con aquélla resurgirá: «seminatur in infirmitate, resurgit in virtute» (Res. 62, 16 = 1 Cor. 15, 53). Todo rastro de flaqueza quedará eliminado en la nueva situación: «Quae infirmitas post virtutem?» (Res. 58, 5).

Ahora bien, la *virtus* (δύναμις) es la propiedad específica de Dios; y, del lado opuesto, la *infirmitas* es la condición inevitable de esa *caro mortalis* que define al hombre. La *virtus* de Dios se contrapone a la *infirmitas* del hombre: éste es *caro* y aquél es *spiritus*, y mientras la carne es *infirmitas*, el Espíritu es *fortitudo*; son realidades irreductibles (39). Si Cristo, como hombre (*carneus* = *caro*), es *infirmus* - *moriens*; como Dios (*spiritalis* = *spiritus*), es *prae-fortis* - *vivens* (40). En su muerte se hizo entremetidamente sensible la *caro infirma*, no sin que también se descubriese la condición de la otra sustancia humana: junto a la «anxietas animae» Cristo experimentó agudamente la «inbecillitas carnis» (41). Las «pusillitates» (infirmitates) animi o «humanitates» (ἀνθρώπινα) vienen a ser siempre el contrapunto del alma a las «infirmitates carnis». Entre las dos componen esa «humana *mediocritas*» que encuentra enfrente la «*vis maiestatis dei*» (42).

De este último trance de Cristo procede, por cierto, el texto evangélico que tantas veces ha citado y comentado Tertuliano: «spiritus promptus sed caro infirma» (Mt. 26, 41; Mc. 14, 38) (43). La *caro infirma* unas veces la descubre tal de cara a cualquier renuncia sexual y otras, de cara al sufrimiento. Pero ¿qué entiende por *spiritus*? En la primera época (Mart., Pat., Ux.) es, simplemente, el alma; en la época montanista de hombre 'espiritual' (Fug., Mon., Pud.) es el don del espíritu —«*suffectura animae*» (Marc. 1,

(39) Cf. Fug. 8, 2.

(40) Cf. Carn. 5, 7.

(41) Cf. Fug. 8, 1.

(42) Cf. Marc. 2, 27, 1.

(43) Cita explícita: Pat. 13, 7; Carn. 9, 7; Mon. 14, 6. Alusión: Mart. 1, 1; 4, 1; Ux. 1, 4, 1; Fug. 8, 2; Pud. 22, 15. Otro texto evangélico —“Spiritus vivificat, caro nihil prodest” (Res. 50, 4 = Jn 6, 63)— le sirve para explicar (comentando 1 Cor 15, 50) la incapacidad de la *caro infirma* frente al *regnum dei*.

28, 3) (44)— operado por el Paráclito. Pues bien, hay que someter la carne al espíritu, lo débil a lo fuerte (45); sólo así la *virtus divina* comenzará a operar ya ahora en la *caro infirma*, hasta que, llegado el evo futuro, se afirme plenamente en ella —«virtus in infirmitate perficietur, quod perit saluum faciens...» (Res. 47, 14 = cf. 2 Cor 12, 9)— liberándola de todas sus flaquezas y necesidades. El ayuno cristiano, que anticipa el futuro, está colocando al hombre en el ámbito de esa *virtus divina*, como un semejante al Dios eterno:

«Tanta est circumscripti victus praerogativa, ut deum praestet homini contubernalem, parem revera pari. Si enim deus aeternus non esuriet, ut testatur per Esaïam (40, 28), hoc erit tempus, quo homo deo adaequetur, cum sine pabulo vivit» (Iei. 6, 7) (46).

Salustio, pensando en el cuerpo, ha planteado problemáticamente este mismo contraste de *infirmitas* - *virtus*:

«Falso queritur de natura sua genus humanum, quod imbecilla atque aevi brevis forte potius quam virtute regatur».

Pero el hombre del paganismo no espera ninguna efectiva superación (47); a lo más, se resigna impasible a la flaqueza de la carne o, incluso, encuentra en ella un motivo de consolación:

«Nam contra reputando neque maius aliud neque praestabilius invenias magisque naturae industriam hominum quam vim aut tempus deesse» (48).

Es una visión pesimista del hombre: a menos fuerza y tiempo, menos posibilidades para el mal (49). Estamos, como se ve, a cien leguas de la escatología cristiana, que hace siempre de fondo en la antropología de Tertuliano.

SALVADOR VICASTILLO

(44) Porque es el alma la que se completa con el "suggestus spiritus" (Res. 40, 7).

(45) Cf. *Fug.* 8, 2.

(46) Ver *Prax.* 16, 7, donde, citando el mismo texto profético, el hambre y la sed están expresamente asignados al ámbito de la mortalidad.

(47) Si cree liberados de necesidades a los muertos es sólo porque, sin cuerpo, quedan reducidos a una existencia infrahumana.

(48) SALUSTIO, *Bellum Iugurthinum* I, 1s.

(49) Con esta idea podría ligarse un tema de la primitiva literatura cristiana: la muerte como remedio del pecado; cf. ORBE, A., *Antropología de San Ireneo* = BAC 286 (Madrid, 1969), 468-472.