

Ramiro Antonio López Montoya

La recepción de Pitágoras y la escuela pitagórica en los escritos de Tertuliano (primera parte)

Studia Redemptorystowskie nr 12, 77-113

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ramiro Antonio López Montoya
Seminario Mayor de Puerto Salgar (Cundinamarca) – Kolumbia

LA RECEPCIÓN DE PITÁGORAS Y LA ESCUELA PITAGÓRICA EN LOS ESCRITOS DE TERTULIANO (PRIMERA PARTE)¹

Słowa kluczowe: Tertulian, Pitagoras, szkoła pitagoryjska, filozofia chrześcijańska, antropologia, kosmologia, eschatologia
Keywords: Tertullian, Pythagoras, Pythagoras school, Christian philosophy, anthropology, cosmology, eschatology
Schlüsselwörter: Tertullian, Pythagoras, Pythagoras Schule, christliche Philosophie, Anthropologie, Kosmologie, Eschatologie

A. Estado de la cuestión

Tertuliano cita a los filósofos antiguos en muchas ocasiones, lo que apunta a que conoce la doctrina de estos pensadores y a que se sirve de ellos en la elaboración de su sistema teológico. Esto es posible gracias a su formación intelectual, apoyada en el conocimiento del griego y del latín. Este dominio del lenguaje le facilitó, sin duda, el acceso a los clásicos y, dentro de éstos, a las obras de la filosofía griega². Aunque no existan suficientes fuentes para un estudio pormenorizado de la vida de Tertuliano, podemos deducir este hecho a través de la recepción que hace de los filósofos y de las relaciones que entabla con ellos, así como en la variedad de personajes que son citados en las diversas cuestiones que plantea en sus escritos³.

Dada la educación propia de su tiempo⁴, nuestro autor llegó a ser un erudito en temas de filosofía, derecho, literatura, historia y ciencias naturales. In-

¹ Segunda część artykułu ukáže się w kolejnym numerze „Studiów Redemptorystowskich” w 2015 roku (przyp. red.).

² Cf. R. Braun, “Tertullien et la philosophie païenne”, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 2 (1971) 233. Publicado también en ID., *Approches de Tertullien* (CÉAug 134; París 1992) 21–41. Este artículo describe algunos aspectos sobre la influencia de la filosofía pagana en las obras de Tertuliano.

³ Puede verse, al respecto, la introducción que nos ofrece C. Anchel – J. Serrano (eds.), *Tertuliano. A los mártires, el Escorpión, Huida en la persecución* (BPa 61; Madrid 2004) 8.

⁴ Cf. P. Riché, *La educación en la cristiandad antigua* (Barcelona 1983) 14–16. El niño romano recibía una adecuada formación en el humanismo literario de los clásicos mediante la retórica y la gramática, lo que le ayudaba a hablar y a escribir correctamente. Esta enseñanza en la cultura clásica debía ser

cluso se afirma que llegó a tener conocimientos de ocultismo⁵. Por esto, en su búsqueda de la verdad, llegó a estudiar las doctrinas filosóficas y las creencias religiosas que proliferaban en el Imperio Romano⁶. Esta formación tan variada⁷ es la que le ha precedido antes de su conversión al Cristianismo⁸. Así lo puede demostrar la variedad de estudios que han comenzado a iluminar la pervivencia e influencia que han tenido los clásicos y los filósofos antiguos en la literatura de los primeros siglos del Cristianismo y, especialmente, la impronta que han dejado en los escritos de Tertuliano⁹. Con dichos estudios se pretende señalar, además, que el cartaginés tuvo una amplia influencia del ambiente cultural e intelectual de su época. Prueba de ello es que en sus escritos aparecen multitud de referencias y citas literales de los clásicos, lo que forma parte del sustrato de Tertuliano¹⁰.

Algunos autores, con poco conocimiento quizá del pensamiento de Tertuliano, se atreven a afirmar que nuestro autor hace un rechazo total de la filosofía sin tenerla en consideración, porque de ella proceden todas las herejías¹¹. Por

complementada con el conocimiento de la filosofía y de la cultura científica.

⁵ Cf. Anchel – Serrano (eds.), *Tertuliano. A los mártires*, 9–10.

⁶ Tertuliano, motivado por su deseo de saber la verdad, hizo uso de sus conocimientos de la filosofía griega. Al respecto puede verse, S. Vicastillo (ed.), *Tertuliano. Prescripciones contra todas las herejías* (FuP 14; Madrid 2001) 14–18.

⁷ Tertuliano es poseedor de abundantes conocimientos de retórica, filosofía clásica, derecho romano. Esto lo pone al servicio de su discurso teológico. Así lo explica A. Viciano, “*Deus uerus prometheus* en Tertuliano”. En E. Reinhardt (ed.), *Tempus implendi promissa. Homenaje al profesor Dr. Domingo Ramos* (CHig 33; Pamplona 2000) 540, n. 14.

⁸ Cf. C. Moreschini – E. Norelli, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina I. Desde Pablo hasta la edad constantiniana* (BAC; Madrid 2006) 401. Este manual habla de la formación cultural que Tertuliano adquirió antes de su conversión al cristianismo y que luego pone al servicio de sus obras.

⁹ Señalamos a continuación un elenco de los estudios que versan sobre la influencia de los clásicos y los filósofos en las obras de Tertuliano. Así, R. Braun, “Tertullien et les poètes latins”, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice* 21 (1974) 271–281; puede verse en Id., *Approches de Tertullien*, 97–109; I. Vecchiotti, *La filosofia di Tertulliano. Un colpo di sonda nella storia del cristianesimo primitivo* (Urbino 1970); J.C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture Antique* (CÉAug 47; París 1972); J. Ramos Pasalodos, “Variaciones Filosóficas. La filosofía de Mileto en Tertuliano”, *Epos* 18 (2002) 57–83; M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de L'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandre* (Paris 1957) 150–166; R. López Montero, “Las elegías del destierro de Ovidio y el prólogo del *Adversus Marcionem* de Tertuliano”, *Estudios Clásicos* 135 (2009) 71–84; Id., “Hilozoísmo presocrático y creación tertuliana: una aproximación teológica”, en J.J. Perez-Soba (ed.), *En la escuela del Logos. A Pablo Domínguez, In memoriam II*, Facultad de Teología San Dámaso (CM 6; Madrid 2010) 465–476; Id., “La recepción de Heráclito en Tertuliano de Cartago”, *RET* 71/2 (2011) 147–165; Id., “Las referencias a Homero en Tertuliano”, *Aug* 52/1 (2012) 135–153; R. Uglione, “Virgilio in Tertulliano: intertestualità e riscrittura”, en Id., *Tertulliano. Teologo e scrittore* (Brescia, 2002) 175–196; Id., “Poeti latini in Tertulliano: intertestualità e riscrittura”, en *ibid.*, 197–229. Últimamente L. SANDELLI, “Le Socrate de Tertullien”, *RÉAug* 59 (2013) 23–53.

¹⁰ Cf. López Montero, “Las elegías del destierro”, 71–84.

¹¹ En algunas ocasiones se dice que Tertuliano rechaza totalmente la filosofía griega, pues no la considera útil para la elaboración del pensamiento cristiano. Un ejemplo de ello lo podemos ver en J. Blázquez martinez, “Filosofía y cristianismo. El temor ante la muerte”, en Id., *El Mediterráneo*

eso hay quienes se dedican a presentar argumentos a favor de este antifilosofismo¹² o, por el contrario, de la aceptación tal cual de la filosofía anterior¹³. Todas estas afirmaciones proceden de quienes interpretan erróneamente el pensamiento de nuestro autor o descontextualizan las aseveraciones que se pueden encontrar en obras como *De Praescriptione Haereticorum*:

Hae sunt doctrinae hominum et daemoniorum prurientibus auribus natae de ingenio sapientiae saecularis, quam Dominus stultitiam uocans stulta mundi in confusionem etiam philosophiae ipsius elegit. Ea est enim materia sapientiae saecularis, temeraria interpres diuinae naturae et dispositionis. Ipsae denique haereses a philosophia subornantur¹⁴.

[Estas son las doctrinas de los hombres y de los demonios, nacidas de la sabiduría mundana para los oídos afectados de escozor. Calificando de locura esa sabiduría, eligió el Señor las cosas locas del mundo para confusión, también, de la filosofía misma; pues ésta, en cuánto intérprete temeraria de la naturaleza divina y de su plan, es la que suministra materia a la sabiduría mundana. Por consiguiente, las herejías mismas son facilitadas por la filosofía¹⁵].

Dentro de esta misma obra, se observa que Tertuliano vuelve a insistir en el mismo tema para mostrar la aparente contradicción y separación entre filosofía y Cristianismo:

Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae? quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt¹⁶.

[¿Qué tienen, por tanto, en común Atenas y Jerusalén?, ¿qué tienen en común la Academia y la Iglesia?, ¿qué tienen en común los herejes y los cristianos? Nuestra doctrina viene del pórtico de Salomón, que, también él, había enseñado que el Señor ha de ser buscado con simplicidad de corazón. Allá se las vean los que han inventado un cristianismo estoico, platónico y dialéctico¹⁷].

y *España en la antigüedad* (Madrid 2003) 463 y 483–485. Otro ejemplo, lo poseemos en Gilson, que afirma que Tertuliano tuvo una oposición radical a la filosofía, hasta el punto de considerar que la redención es impenetrable a la razón. Cf. É. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge* (Paris 1999) 97.

¹² Algunos autores, en este sentido, descontextualizan las afirmaciones de Tertuliano y muestran, por un lado, que conoció la cultura intelectual de su tiempo pero que entró en conflicto con ella. Por eso se habla de su hostilidad y desprecio de la filosofía. También se afirma que el africano veía una oposición entre la fe y la razón. Al respecto podemos ver la postura de A. Barcala Muñoz, “El antifilosofismo de Tertuliano y la fe como reconocimiento”, *RET* 36 (1976) 3–28 y 233–250.

¹³ Hay obras que presentan a grandes rasgos una descripción de los autores que están a favor y en contra del antifilosofismo del teólogo de Cartago. Al respecto puede verse, por ejemplo, A. Di Bernardino (dir.), *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana* II (Salamanca 1992) col. 2100.

¹⁴ *Praes.* 7, 1–2 [CCL I, 192].

¹⁵ Para todas las citas que estudiamos de esta obra seguimos la traducción propuesta por Vicastillo (ed.), *Tertuliano. Prescripciones*, 161.

¹⁶ *Praes.* 7, 9–11 [CCL I, 193].

¹⁷ Vicastillo (ed.), *Tertuliano. Prescripciones*, 167–169.

A partir de este texto, algunos estudios pretenden afirmar la hostilidad de Tertuliano hacia la filosofía¹⁸. Nuestro autor, en verdad, no hace un desprecio a la filosofía, ni tampoco quiere separarla de la teología; en sus escritos muestra, eso sí, la superioridad del Cristianismo respecto de las doctrinas e ideologías paganas que circulaban en la época. El africano utiliza argumentos de la filosofía para su exégesis y refutación. Sus escritos muestran que se sirve de ella con mucha libertad. Algunos autores señalan que en la doctrina del cartaginés no hay una oposición entre filosofía y teología. Tertuliano, en su conocimiento de la filosofía, hace una extracción de los contenidos filosóficos necesarios para la elaboración de su teología¹⁹. Por lo tanto, nuestro autor reconoce que los filósofos en algunas ocasiones piensan acertadamente como consecuencia de la búsqueda de la verdad²⁰. A lo largo de sus obras, pues, podemos observar lo que a su juicio le parece útil y lo que va encaminado a la búsqueda de esta verdad última. Por consiguiente, no le estorba la razón como vía necesaria para la auténtica elaboración de la teología. Así lo reconoce en *De Anima*:

Plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse; testimonium est etiam ueritatis euentus ipsius. Nonnunquam et in procella confusis uestigiis caeli et freti aliqui portus offenditur prospero errore, nonnunquam et in tenebris aditus quidam et exitus deprehenduntur caeca felicitate, sed et natura pleraque suggeruntur quasi de publico sensu, quo animam deus dotare dignatus est²¹.

[En modo alguno negaremos que a veces los filósofos pensaron como nosotros; sin duda, este hecho es una consecuencia de la misma verdad. A veces también en la tempestad, cuando las señales del cielo y del mar se confunden, tras ir a la deriva, con fortuna se logra arribar felizmente a puerto; al igual que en las tinieblas, algunos encuentran los accesos y la salida con una suerte ciega, así la mayoría de las cosas las revela la naturaleza casi por el sentido común, que Dios tuvo a bien conceder al alma²²].

¹⁸ Basándose en esta cita, algunos manuales hablan de la hostilidad extrema de Tertuliano hacia la filosofía, para tal caso se puede ver W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, vol. I (Madrid 1984, reimpr. 1991) 35.

¹⁹ Tibiletti expresa su pensamiento comentando que la especulación tertuliana se remonta a una corriente que procede desde los filósofos antiguos como Platón y Aristóteles pasando por el pensamiento del africano. Cf. C. Tibiletti, *Tertuliano. La testimonianza dell'anima* (Firenze 1984) 20. Al respecto podemos ver también P. Siniscalco, *Ricerche sul "De resurrectione" di Tertulliano* (VS 6; Roma 1966) 169–184.

²⁰ Cf. *An. 2, 1* [CCL II, 783]. Aquí reconoce que los filósofos en algunos momentos se dejaron orientar por su deseo de la verdad y pensaron acertadamente. En este sentido, es heredero del *lógos spermatikós* de San Justino.

²¹ *An. 2, 1* [CCL II, 783].

²² Para las citas de esta obra, seguimos la traducción que nos ofrece J. Ramos Pasalodos (ed.), *Tertuliano. Acerca del alma* (CL 63; Madrid 2001) 42.

Por eso algunos estudios quieren demostrar la influencia y aceptación del pensamiento clásico en la doctrina del cartaginés; de ahí que se hayan dedicado a analizar el gran influjo de la cultura clásica en su pensamiento²³. Hay estudios que, con mucho acierto, han profundizado en la incidencia que tienen en él autores tan famosos como Homero²⁴, Ovidio²⁵ y Virgilio²⁶. Estas cuestiones nos muestran una clara influencia de los clásicos en la formación intelectual del autor que nos ocupa. De lo anterior podemos deducir que no se pueden hacer afirmaciones generales sobre la doctrina de Tertuliano en este sentido. Se podría descontextualizar su pensamiento dándole una mala interpretación. En esto nos parece muy acertada una afirmación que, al respecto, se hace en uno de estos estudios:

El que generaliza en Tertuliano tiene el riesgo de malinterpretarle y, por tanto, de equivocarse. ¿Cuántas veces, por ejemplo, se ha generalizado sobre el uso de la filosofía en Tertuliano? No vale decir que rechaza o acepta la tradición anterior, ni siquiera que es partidario de uno u otro autor. En Tertuliano desembocan muchas corrientes filosóficas y teológicas, paganas y cristianas. Que él utiliza a su gusto y con la mayor de las libertades. Esta libertad impide clasificarle de cualquier modo. Cada aportación que le llega es única, por lo que un autor es aplaudido o rechazado según el interés de la ocasión²⁷.

En los escritos de Tertuliano se observa, en efecto, la influencia de muchas corrientes de pensamiento, lo que nos muestra la riqueza que hay en su doctri-

²³ Fredouille presenta un análisis de lo que significa la conversión al cristianismo por parte de Tertuliano y lo retrata como un personaje cuya fe cristiana se injerta en su cultura clásica anterior. A pesar de que rechazó los elementos del paganismo actual que encontró incompatible con el cristianismo, no rechazó la cultura pagana como tal. Su vida y su pensamiento pueden ser interpretados en términos de una progresión constante de una herencia basada en el estoicismo en lugar de una serie de reacciones violentas dirigidas contra el paganismo primero y más tarde en contra de la ortodoxia cristiana. El autor se ha propuesto demostrar que Tertuliano dejó herencia clásica en la Iglesia cristiana y por lo tanto trató de resolver la antítesis entre Atenas y Jerusalén, la Academia y la Iglesia, para mostrar que no hay ninguna contradicción entre la fe y la razón. Niega que el africano era anti-racionalista. Incluso sus ataques más extremos en la filosofía deben considerarse en el contexto de las consideraciones polémicas. En el fondo, él aceptó la filosofía como una valiosa preparación para la aprehensión de lo divino. Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion*, 307–357.

²⁴ Cf. López Montero, “Las referencias a Homero en Tertuliano”. En este artículo el autor hace un análisis de las citas en que se nombra a Homero. Con ello demuestra la recepción positiva de este clásico de la literatura antigua en las obras de Tertuliano.

²⁵ Cf. Id, “Las elegías del destierro”. El artículo hace una ilustración de cómo las elegías del destierro de Ovidio, especialmente las *Tristes y Pónticas*, constituyen la fuente principal de la descripción que Tertuliano, en el prólogo del libro I de su *Adversus Marcionem*, hace del Ponto Euxino. En el análisis se demuestra la dependencia intertextual entre los dos autores.

²⁶ Cf. Uglione, “Virgilio in Tertulliano”. El artículo muestra la intertextualidad que hay entre las obras de Virgilio y Tertuliano. El autor afirma que en las obras del cartaginés raramente se encuentran citas literales del poeta, pero sí se encuentran alusiones a las obras de este clásico de la poesía antigua.

²⁷ R. López Montero, *Tertuliano y las manos de Dios. Un ensayo antropológico* (PyD 33; Madrid 2012) 13–14.

na además de su capacidad y del conocimiento que de ellas tiene. Los anteriores planteamientos nos hacen ver la necesidad de dedicarnos al análisis de la doctrina del gran teólogo de Cartago. Así se evitará el riesgo de hacer afirmaciones descontextualizadas que pueden llevar a la equivocación. Tampoco se pueden generalizar afirmaciones al decir que Tertuliano rechaza la filosofía de modo verbal y la desarrolla en sus concepciones teológicas²⁸, ya que en nuestro análisis podremos ver que en algunos casos reconoce lo acertado de la doctrina de los filósofos y, en otros casos, la rechaza porque la considera incorrecta. Vicente de Lerins es consciente, en cierto modo, de esto que venimos diciendo:

Nam sicut ille apud Graecos, ita hic apud Latinos nostrorum omnium facile princeps iudicandus est. Quis enim hoc viro doctius, quis in divinis et humanis rebus exercitatus? Nempe omnem philosophiam et cunctas philosophorum sectas, auctores adsertoresque sectarum omnesque eorum disciplinas, omnem historiarum ac studiorum varietatem mira quadam mentis capacitate complexus est. Ingenio vero nonne tam gravi ac vehementi excelluit, ut nihil sibi paene ad expugnandum proposuerit, quod non aut acumine inruperit aut pondere eliserit? Iam porro orationis suae laudes quis exsequi valeat? Quae tanta nescio qua rationum necessitate conserta est, ut ad consensum sui, quos suadere non potuerit, impellat: cuius quot paene verba, tot sententiae sunt; quot sensus, tot victoriae!²⁹

[Así como aquél (Orígenes) ocupa con diferencia el primer lugar entre los griegos, así también éste (Tertuliano) entre los latinos. Pues, ¿quién más instruido que él, más versado en el saber tanto divino como humano? En verdad con maravillosa capacidad mental comprendió toda la filosofía, y todas las escuelas de filósofos, y a los fundadores y defensores de las escuelas, y todas sus disciplinas, y la variedad de sus diversas historias y estudios. ¿Acaso no descolló por un ingenio de tal peso y vehemencia que apenas nada que él se propusiera superar, que no penetrara mediante la agudeza o no aplastara mediante el peso? Por lo que se refiere al estilo, ¿quién podrá alabar lo suficiente? Estaba trabado con no sé qué fuerza argumentativa que impelía al asentimiento, incluso a aquellos que no lograba persuadir. Cada palabra suya era prácticamente una sentencia; cada sentencia, una victoria].

Nos parece importante destacar que, ya en su época, Tertuliano gozaba de prestigio en la Magna Iglesia por su formación en la cultura clásica y por su capacidad en el conocimiento de la filosofía. Desde la Antigüedad es reconocido por su autoridad a la hora de rechazar lo que a su parecer era incorrecto, o su libertad para afirmar y servirse de lo que le interesaba como sustrato para su doctrina. Al respecto, todos los estudios que ya se han emprendido pretenden

²⁸ Cf. H.R. Drobner, *Manual de patrología* (Friburgo 1994) 174.

²⁹ V. de Lerins, *Commonitorium* 18, 1 [CCL LXIV, 172–173].

argumentar que, mediante el análisis del pensamiento de Tertuliano, se puede ver una clara incidencia de la formación clásica y de la filosofía³⁰.

En el pensamiento tertuliano, además, se observa la influencia de la retórica clásica³¹. Esta exposición y argumentación retórica la utiliza para presentar con claridad sus planteamientos, para argumentar la verdad, mediante la brevedad y la precisión en sus discursos. También para mostrar la elocuencia y la facilidad de expresión en la exposición de la doctrina. Así, en algunas ocasiones, lleva a algunos de sus adversarios al descrédito³² y, en otros momentos, polemiza con ironía. Todo lo anterior nos muestra su libertad en la exposición de su pensamiento.

La obra de Fredouille³³ arroja mucha más luz en este sentido. No se conforma con una postura unívoca de Tertuliano con respecto a la filosofía. Así, se presentan algunos aspectos que pretenden mostrar la influencia de la cultura antigua en el pensamiento del africano. Primero presenta los argumentos que usa contra la filosofía para resaltar la superioridad del Cristianismo, luego se muestra que la filosofía es el presupuesto básico para el conocimiento de Dios³⁴, después destaca el uso de los recursos tomados de la filosofía para construir el pensamiento teológico. También resalta el estilo elocuente y organizado del lenguaje tertuliano. Seguidamente habla del trasfondo clásico en las obras del cartaginés que, junto con un refinado latín, busca captar el interés del lec-

³⁰ Cf. Vicastillo (ed.) *Tertuliano. Prescripciones*, 14–18.

³¹ Cf. J. Ramos Pasalodos, “Coloribus idolatriae”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos* 17 (1999) 92. El artículo, en uno de los apartados, se centra en las técnicas y expresiones retóricas de Tertuliano.

³² Así por ejemplo, ridiculiza a Marción haciendo una descripción del Ponto Euxino, mediante un tono irónico y despectivo; para tal caso puede verse *Marc. I, 1, 4–6* [CCL I, 442]: «Sed nihil tam barbarum ac triste apud Pontum quam quod illic Marcion natus est, Scythia tetrior, Hamaxobio instabilior, Massageta inhumanior, Amazona audacior, nubilo obscurior, hieme frigidior, gelu fragilior, Istro fallacior, Caucaso abruptior. Quidni? penes quem verus Prometheus deus omnipotens blasphemis lancinatur. Iam et bestiis illius barbariei importunior Marcion. Quis enim tam castrator carnis castor quam qui nuptias abstulit? Quui tam comesor mus Ponticus quam qui evangelia corrosit? Nae tu, Euxine, probabiliorem feram philosophis edidisti quam Christianis. Nam ille canicola Diogenes hominem invenire cupiebat lucernam meridie circumferens, Marcion deum quem invenerat extincto lumine fidei suae amisit. Non negabunt discipuli eius primam illius fidem nobiscum fuisse, ipsius litteris testibus, ut hinc iam destinari possit haereticus qui deserto quod prius fuerat id postea sibi elegerit quod retro non erat. In tantum enim haeresis deputabitur quod postea inducitur, in quantum veritas habebitur quod retro et a primordio traditum est». Otro caso lo encontramos en el desprecio y la ridiculización que le hace a Valentiniano y sus seguidores al llamarlos herejes y apóstatas de la verdad Cf. *Val. 1, 1* [CCL II, 753]: «Valentiniani, frequentissimum plane collegium inter haereticos, quia plurimum ex apostatis veritatis et ad fabulas facile est et disciplina non terretur, nihil magis curant quam occultare quod praedicant, si tamen praedicant qui occultant. Custodiae officium conscientiae officium est. Confusio praedicatur dum religio adserveratur. Nam et illa Eleusinia, haeresis et ipsa Atticae superstitionis, quod tacent, pudor est».

³³ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion*, 300–326.

³⁴ Cf. *Ibid.*, 344.

tor. Se mantiene la insistencia en mostrar que el Cristianismo es superior a las doctrinas paganas³⁵.

En otras investigaciones se analiza la filosofía pagana para ver su influencia en el pensamiento de nuestro autor³⁶. Aquí se muestra que la Filosofía ha sido mediadora del pensamiento cristiano y se deja entrever la presencia que la filosofía griega tiene en cada una de sus obras. En algunos manuales de historia de la filosofía antigua³⁷, se hace mención de Tertuliano como un autor que se sirve del pensamiento griego de modo apologetico en su defensa contra los ataques que se le dirigen al Cristianismo en confrontación con la cultura pagana de la época.

También es posible encontrar estudios más generales sobre la influencia del estoicismo en los padres de la Iglesia³⁸, donde se alude a la influencia filosófica en la antropología y en la teología de Tertuliano; incluso otros, de modo más breve, analizan la incidencia del estoicismo en sus obras³⁹.

Considerando todo este trasfondo, queremos continuar con una línea de investigación concreta y muy acertada. Se trata de una investigación que analiza cada cita en particular y que, por tanto, pasa por encima de afirmaciones generales. Este análisis, como se ha dicho ya, ha aparecido en la recepción que Tertuliano hace de la escuela de Mileto⁴⁰ y también de Heráclito⁴¹. Todos estos trabajos pretenden demostrar, sistemática y ordenadamente, la influencia de la filosofía en la formación y desarrollo de la teología del cartaginés.

Nuestra investigación, por tanto, va encaminada al estudio de la recepción filosófica que Tertuliano hace de algunos filósofos presocráticos. El modo de proceder será mediante un análisis breve de cada una de las citas en las que el africano hace referencia a estos personajes. Examinaremos los argumentos que aporta con tales citas. Este hecho nos permitirá ver, ya desde el principio, que se muestra muy libre o bien para ridiculizar o refutar lo que a su parecer considera erróneo de la doctrina de los filósofos, o bien para aceptar también con gran libertad lo que éstos plantean.

³⁵ Cf. *Ibid.*, 349–351.

³⁶ Cf. Braun, “Tertullien et la philosophie païenne”, 233.

³⁷ Cf. J. Marías, *Historia de la filosofía* (MRO; Madrid ¹¹1958), 106–107.

³⁸ Cf. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, 150–166.

³⁹ Cf. J. Daniélou, *Los orígenes del cristianismo latino* (CLCAM; Madrid 2006), 180–198. Esta obra analiza la influencia y el uso de algunos términos del estoicismo en las obras de Tertuliano.

⁴⁰ Cf. Ramos Pasalodos, “Variaciones filosóficas”, 57–83. Nos parece interesante este estudio dedicado a la influencia de Tales de Mileto en las obras de Tertuliano. Otro artículo muestra la recepción de los milesios en los escritos del cartaginés, al respecto se puede ver López Montero, “Hilozoísmo presocrático y creación tertuliana”, 147–165.

⁴¹ Cf. López Montero, “La recepción de Heráclito”. Este artículo, como va dicho, analiza cada una de las citas donde se menciona a Heráclito en las obras del cartaginés.

B. Delimitación

Es comprensible que, debido a la amplitud del tema, sólo analicemos algunos de los filósofos presocráticos citados en los escritos de Tertuliano, en esta ocasión nos dedicaremos al análisis de Pitágoras y la escuela pitagórica; los demás filósofos – Jenófanes, Parménides, Zenón de Elea y Empédocles –, serán objeto de investigaciones posteriores. Tampoco Heráclito será objeto de nuestro estudio puesto que ya otros estudiosos se han dedicado con mucho acierto a su investigación⁴².

El método que utilizaremos será el mismo que otros estudiosos ya han utilizado. Iniciaremos con una breve introducción al filósofo que nos ocupa para pasar a analizar cada una de las citas según el orden cronológico de las obras de Tertuliano⁴³. En cada cita indagaremos la causa por la que el cartaginés reafirma o contradice al autor citado. Finalmente realizaremos una breve conclusión para ver el modo en que Tertuliano asimila a Pitágoras, ya sea de modo directo o indirecto. En nuestro estudio podremos ver que el pensamiento tertuliano hunde sus raíces en los clásicos de la época como un camino en la búsqueda de la verdad sobre el mundo, sobre el hombre y sobre Dios.

Todo este pensamiento filosófico se constituye en legado de la formación clásica que se impartía en la Antigüedad y a la cual no fue ajeno Tertuliano, quien en sus obras da muestras de un claro influjo de la recepción del pensamiento de los filósofos griegos y de los autores clásicos. Toda esta información nos sirve de marco cultural. Aunque no sea objeto directo o principal de nuestro estudio, parece que el acceso que Tertuliano tiene de estos autores es, en su mayoría, doxográfico⁴⁴.

⁴² Cf. El estudio ya citado de López Montero, “La recepción de Heráclito”. En este artículo el autor se detiene en un análisis muy acertado de cada una de las doce citas donde se menciona a Heráclito en las obras del africano; allí se muestra el conocimiento que Tertuliano tiene del efesino. Da muestras de una comprensión profunda que le sirve para la elaboración de su teología. Para la recepción positiva de este estudio puede verse CTC 2011 en *REAug* 58/2 (2012) 334, n. 16.

⁴³ Los primeros trabajos de cronología son bastante antiguos. Cf. A. Harnack, “Zur Chronologie der Schriften Tertullians”, *Zeitschr. Für Kirchengesch.* 2 (1878) 572; E. Noeldechen, *Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians* (TU 2; Leipzig 1888) 1–125; P. Monceaux, “Chronologie des œuvres de Tertullien”, *RevPhil* 22 (1898) 77; K. Adam, “Die Chronologie der noch vorhandenen Schriften Tertullians”, *Der Katholik* 37 (1908) 341 y 416. Más modernas son las aportaciones de T. D. BARNES, *Tertullian. A Historical and Literary Study* (Oxford 1971) 31 y R. BRAUN, “Un nouveau Tertullien: problèmes de biographie et de chronologie”, *REL* 50 (1972) 67–84.

⁴⁴ Así, por ejemplo, López Montero, “La recepción de Heráclito”, 162–163. En el artículo se muestra que de las doce veces que Tertuliano cita al efesino, tan sólo dos de ellas son directas y las demás proceden de otras fuentes o doxografías que interpretan el pensamiento de este filósofo. Esto se deduce en parte por la ausencia del *lógos*, característico del pensamiento heraclíteo, y por alusión a la expresión *secundum quosdam*, que puede dar a entender que Tertuliano recibe ya una interpretación estoica de Heráclito. También puede verse CTC 2011, en *REAug* 58/2 (2012) 334, n. 16.

Pitágoras y la escuela pitagórica

Nos parece conveniente empezar con una brevísima descripción de la vida de Pitágoras y con algunos datos sobre la escuela Pitagórica. Esta información nos ayudará a comprender mejor el contexto de cada una de las citas donde nuestro autor hace referencia al pensamiento de estos filósofos.

1. Algunos datos de Pitágoras y de su escuela

Los datos biográficos de la vida de Pitágoras son más bien probabilidades, puesto que la mayor parte de los testimonios contemporáneos a su propia vida desaparecieron⁴⁵. Por eso muchos de ellos son incluso legendarios⁴⁶.

En cuanto a su vida, podemos decir que su nacimiento se sitúa alrededor del 570 a.C. Su muerte ocurrió a los setenta y cinco u ochenta años aproximadamente. Para escapar de la tiranía emigró a Crotona, principal colonia aquea al sur de Italia, posiblemente animado por Democedes de Crotona, físico de la corte de Polícrates.

Aristóxeno afirma que Pitágoras tuvo dedicación al estudio y que se centró en la promoción de los números, de ahí que se le conozca, sobre todo, por su teoría del número como el *arché* de todas las cosas⁴⁷. El número es lo que da forma, lo que hace de lo indeterminado algo determinado. Con ello se pone el principio de los seres en la forma, no en la materia, según lo habían hecho los filósofos milesios⁴⁸.

A Pitágoras se le atribuyen la doctrina de la inmortalidad y de la transmigración de las almas. Su filosofía se mantiene en la consideración sobre la importancia del alma y su inclinación al bien, sobre todo en el deseo de apartarse del materialismo de los filósofos anteriores.

Pitágoras ha sido considerado por muchos como el mero fundador de una secta religiosa, mientras que otros resaltan su pensamiento científico y racional. También se le conoce como el fundador de la ciencia matemática y la cosmología filosófica. De ello informa Aristóteles⁴⁹.

⁴⁵ Para este tema seguimos los datos ofrecidos por Guthrie, *Historia de la filosofía* I, 147–322.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, 153. Hay tres dificultades para la historia de los pitagóricos: las leyendas sobre el fundador, el secreto de algunas de sus doctrinas y la tendencia a atribuirle doctrinas y descubrimientos. Otra dificultad, como decimos, es la escasez de fuentes de información contemporáneas a la época de Pitágoras.

⁴⁷ Cf. Guthrie, *Historia de la filosofía* I, 222–242.

⁴⁸ En el pensamiento pitagórico se produce un salto racional. Se pasa de una causa material a una “causa final”. Se pasa de un *arché* material a uno numérico. Al respecto de esto podemos ver P. Domínguez prieto, *Historia de la filosofía antigua. Del gemido de los alabastros al escorzo de la luz* (SInst 3; Madrid 2008) 36–37.

⁴⁹ Cf. ARIST., *Met.* 986a, ed. García Yebra, 34–41.

Para Pitágoras y sus seguidores la filosofía fue considerada como la base de un modo de vida y la forma para alcanzar la salvación eterna. Para los pitagóricos lo más importante de la filosofía era meditar sobre el hombre, sobre la naturaleza del alma humana y sobre sus relaciones con el todo.

2. Citas de Pitágoras en las obras de Tertuliano

Al hacer un recorrido por las obras del Tertuliano, vemos cómo en algunas ocasiones distingue entre Pitágoras, por un lado, y entre los pitagóricos, por otro. En los escritos de Tertuliano existen veinte citas sobre estos filósofos⁵⁰, entre las cuales once hacen referencia a Pitágoras solo, seis veces habla de los pitagóricos, por dos veces habla de la doctrina pitagórica y en una de ellas habla de la interpretación de la doctrina en tiempos posteriores a Pitágoras. Nos parece que es un número considerable de citas. Este dato nos da a entender que el gran teólogo de Cartago conocía la doctrina de estos filósofos y que les concede suficiente importancia.

Introduciremos muy brevemente cada obra de Tertuliano. Ello nos dará una mejor aproximación a las citas tertulianas de estos pensadores griegos. Para una mejor exposición y distribución temática de nuestro estudio, unimos a Pitágoras con la escuela de los pitagóricos, ya que en algunos casos podemos ver que ambos son citados por el africano en el mismo contexto.

2.1. Citas en *Nat.*

En sus escritos más antiguos⁵¹, Tertuliano defiende el Cristianismo contra los ataques, calumnias y persecuciones⁵² que tuvieron que sufrir los cristianos. Los estudiosos fechan la presente obra en el 197 d.C., bajo la persecución Septimio Severo. La obra está distribuida en dos libros que sirven como preparación para el *Apol*⁵³. En *Nat.*, nuestro autor demuestra, sobre todo, lo irracional del procedimiento jurídico seguido contra los cristianos. Este proceder tan adverso va contra todos los principios de la justicia. Esta acusación es fruto de la ignorancia, ya que, según Tertuliano, los paganos condenan lo que no conocen. Luego prueba que son falsas las acusaciones y añade que, aún en el caso de que fueran verdaderas, no es un argumento válido. Nuestro autor muestra que los

⁵⁰ Cf. G. Claesson, *Index Tertullianus*, vol. II (CÉAug 63; París 1975), 1276.

⁵¹ Para la cronología de las obras de Tertuliano, véase, sobre todo, las aportaciones ya citadas de T.D. Barnes, *Tertullian. A Historical and Literary Study* (Oxford 1971), 31 y R. Braun, "Un nouveau Tertullien: problèmes de biographie et de chronologie", *REL* 50 (1972), 67-84.

⁵² Cf. H. Campenhausen, *Los Padres de La Iglesia. Los Padres Latinos* (CLCAM; Madrid 2001) 23.

⁵³ Según C. Moreschini - E. Norelli, *Patrología. Manual de literatura cristiana antigua griega y latina* (LM 90; Salamanca 2009), 181.

paganos no tienen derecho a condenar a los cristianos, puesto que ellos mismos cometen crímenes peores.

En esta obra de Tertuliano nos encontramos con una cita donde se hace referencia a los pitagóricos (I, 4, 1). Al cristianismo se le ataca por el uso del *nomen Christianum*⁵⁴, que era considerado como un motivo de acusación penal sin examinar sospechas e inculpaciones:

Sed dicitis sectam nomine puniri sui auctoris. Primo quidem sectam de auctoris appellatione mutari utique probum usitatumque ius est, dum philosophi quoque de auctoribus cognominentur Pythagorici et Platonici, ut medici Erasistrati et grammatici Aristarchii⁵⁵.

[Pero decís que el grupo es castigado por el nombre de su fundador. En primer lugar, es de derecho común y admitido que una escuela tome su nombre de su fundador, y así también los filósofos se llaman por sus fundadores pitagóricos o platonicos, como los médicos erasistrateos y los gramáticos aristarques⁵⁶].

A los cristianos se les acusa de llamarse así por causa de su fundador. El cartaginés, para demostrar el arbitrario modo de actuar por parte de los paganos, cita de modo irónico las escuelas de los filósofos. Habla de los pitagóricos, quienes se atribuyen este nombre por ser seguidores de Pitágoras. Si a éstos no se les juzga por tener a este filósofo como maestro y fundador, tampoco se debe juzgar a los cristianos como seguidores de Cristo. Después menciona otros ejemplos como el de Erasítrato⁵⁷, quien, además de filósofo, fue el fundador de la escuela de Medicina de Alejandría. También habla de Aristarco⁵⁸, quien fue un astrónomo y matemático griego. Ambos de los siglos IV–III a.C.

Vemos, así, que en esta única cita de *Nat.* el africano no habla de cuestiones doctrinales de los pitagóricos. Sólo usa el dato para defender la honra de los cristianos. Si apuramos un poco más, en esta alusión a la escuela pitagórica se puede destacar: a) que en nuestro autor resuena, de alguna manera, la importancia de la escuela de los pitagóricos, ya que la utiliza como argumento *ad baculum* en su defensa del Cristianismo; b) que el africano posee una gran capacidad para argumentar en su apología, ya que usa un dato conocido e irrefutable para los adversarios; c) la ironía usada para demostrar la incoherencia de los paganos. Efectivamente, por un lado aceptan que a los seguidores de Pitágoras

⁵⁴ Cf. Drobner, *Manual de patrología*, 176.

⁵⁵ *Nat.* I, 4, 1 [CCL I, 14].

⁵⁶ Tomamos la traducción de esta obra de la de C. Castillo García (ed.), *Tertuliano. Apologético. A los gentiles* (BCG 285; Madrid 2001), 202–203.

⁵⁷ Cf. J. Brunschwig – G. Lloyd (eds.), *Diccionario Akal de El Saber griego* (Madrid 2000), 199.

⁵⁸ Cf. J. González Porto – Bompiani. *Diccionario de autores. De todos los tiempos y de todos los países* I (Barcelona 1963), 129.

se les llame pitagóricos pero, por otro lado, discuten sobre que a los seguidores de Cristo se les llame cristianos.

En el fondo, la cita de *Nat.* es altamente positiva ya que le ofrece un criterio de autoridad a Tertuliano. Cita a los pitagóricos para defender que a los cristianos se les llame así por Cristo, ya que a los pitagóricos se les llama de esa manera por Pitágoras.

2.2. Citas en *Apol.*

En su época católica, el cartaginés es especialmente consciente de los múltiples ataques que reciben los cristianos. Por eso, a modo de apología, desea exponer en la presente obra la verdad y los fundamentos del Cristianismo⁵⁹. En ella se dedica a defenderlo y demuestra todo lo positivo de los cristianos que viven de modo coherente con su religión cuando profesan la fe en el único Dios vivo y verdadero. Resalta que los seguidores de Cristo llevan un comportamiento de auténticos y ejemplares ciudadanos del Estado. Así, muestra cómo el Cristianismo está por encima de todas las ideologías y de todas filosofías de su tiempo. De cuatro citas que hallamos en esta obra, en una se refiere a los pitagóricos y en las otras tres habla del mismo Pitágoras.

2.2.1. *Apol.* 3, 6

La primera cita que encontramos, como decimos, es una cita que menciona a los pitagóricos y está relacionada con la defensa del nombre de los cristianos:

At enim secta oditur in nomine utique sui auctoris. Quid novi, si aliqua disciplina de magistro cognomentum sectatoribus suis inducit? Nonne philosophi de auctoribus suis nuncupantur Platonici, Epicurei, Pythagorici? etiam a locis conventiculorum et stationum suarum Stoici, Academici? aequae medici ab Erasistrato et grammatici ab Aristarcho, coci etiam ab Apicio?⁶⁰

[Pero quizá el grupo de seguidores de Cristo es odiado precisamente en el nombre que toma de su fundador. ¿Y qué tiene de nuevo el que una doctrina reciba su sobrenombre de su maestro? ¿Acaso no pasa eso con los seguidores de los filósofos llamados platónicos, epicúreos, pitagóricos? ¿No se llaman estoicos o académicos por los lugares de sus reuniones y de su estancia? Y los médicos ¿no toman su nombre de Erasístrato, los gramáticos de Aristarco, los cocineros de Apicio?⁶¹].

Tertuliano hace la misma defensa del Cristianismo que ya antes había hecho en *Nat.*⁶². Nuevamente, en esta apología el autor que nos ocupa enumera algu-

⁵⁹ Cf. Drobner, *Manual de patrología*, 177–178.

⁶⁰ *Apol.* 3, 6 [CCL I, 92].

⁶¹ En todas las citas de esta obra seguimos la traducción propuesta por J. Andión Marán (ed.), *Tertuliano. El Apologético* (BPa 38; Madrid 1997), 32–33.

⁶² Como se puede ver, es ésta una cita muy semejante a la de *Nat.* I, 4, 1 [CCL I, 14].

nas escuelas de filósofos de la Antigüedad. Éstas toman su nombre por aquél que consideran su maestro o su fundador. Aún más, los seguidores de Jesucristo deben ser llamados cristianos, pues es por Él y por la doctrina que enseña, que tal nombre adquiere relevancia. Cristo es considerado el maestro y fundador del Cristianismo y cualquiera que sea su seguidor asume el riesgo de ser perseguido por esta causa⁶³.

En esta cita se observan igualmente algunas cosas dignas de mención, así se afirma que todo grupo puede adquirir el nombre de su fundador. Como ejemplo se citan algunas escuelas de filósofos antiguos, entre ellas la de los pitagóricos. El estilo retórico y el tono irónico es también manifiesto. Se vuelve a acudir a los pitagóricos como ejemplo para justificar que los cristianos tomen su nombre del de su fundador. Si es algo comúnmente aceptado que los pitagóricos se llamen así por Pitágoras, no tiene sentido enjuiciar que los cristianos lo hagan por Cristo. En el fondo, estamos ante la misma argumentación que en *Nat.*

2.2.2. *Apol.* 46, 13

Al continuar con la defensa apologética, el africano nombra por segunda vez a Pitágoras en *Apol.*, en esta ocasión solo. Y lo hace para resaltar la humildad como una de las virtudes que distinguen a los cristianos:

Si de modestia certem, ecce Pythagoras apud Thurios, Zenon apud Prienenses tyrannidem adfectant: Christianus vero nec aedilitatem⁶⁴.

[Si discuto de la modestia, he ahí a Pitágoras que intenta ser tirano entre los Turios y Zenón entre los prienenses, en cambio, el cristiano, no aspira ni a ser edil⁶⁵].

Aquí, nuestro autor habla con ironía sobre la falta de modestia de Pitágoras y su modo de actuar tan contrario del cristiano que, viviendo en la humildad y en la moderación, no pretende buscar honores y reconocimientos. Diógenes Laercio nos informa sobre una tradición legendaria⁶⁶ en la que cuenta que

⁶³ Cf. Mt 10, 22.

⁶⁴ *Apol.* 46, 13 [CCLI, 162].

⁶⁵ Andión Marán (ed.), *El Apologético*, 170.

⁶⁶ Diógenes Laercio recoge distintas versiones sobre la muerte de Pitágoras: a) Se cuenta que Pitágoras murió cuando estaba sentado con sus amigos en casa de Milón, –este era uno de los que Pitágoras no había querido admitir como discípulo–. Milón le prendió fuego a la casa movido por la envidia y Pitágoras logró escapar del incendio, luego entró en un campo de habas y allí dijo: “Mejor ser cogido que pisar las habas, mejor muerto que hablar”. Allí fue degollado Pitágoras y murieron alrededor de cuarenta de sus discípulos y, otros pocos lograron escapar. Dicearco dice que Pitágoras murió fugitivo en el templo de las musas en Metaponto, después de estar sin comer durante cuarenta días. b) Heráclides en el *Epítome de las vidas de Satiro*, dice que Pitágoras después de haber dado sepultura en Delos a Ferécides, regresó a Italia y de allí a Metaponto donde murió privándose de la comida. c) Hermipo dice que a Pitágoras lo mataron los siracusanos en una guerra contra los agrigentinos. En el relato cuenta que fue a Italia donde construyó una habitación subterránea y después de pasar un tiempo en ella salió flaco, reunió a varias personas y les dijo que volvía del infierno. Respecto a estas

Pitágoras pudo haber muerto ejecutado⁶⁷ por intentar tiranizar a los Turios, habitantes de Crotona, es decir, una colonia griega donde al parecer se estableció y desarrolló la escuela de Pitágoras.

En esta referencia a Pitágoras destacamos algunas cosas: a) Tertuliano muestra que en el Cristianismo se vive de modo distinto al de la actitud de Pitágoras –que actúa en la tiranía buscando sus propios intereses–, mientras que el cristiano actúa desde la sencillez buscando los valores del Evangelio; b) Tertuliano se sirve de este ejemplo para desautorizar al filósofo de Samos que con su actuación buscaba protagonismo entre los Turios; y c) parece que Tertuliano toma esta noticia de los doxógrafos, ya que se trata de una noticia de su vida más que de su doctrina. Esta cita del *Apol.*, por tanto, es una crítica a la actitud de Pitágoras. Si antes había acudido a estos filósofos para fundamentar el *nomen christianum*, ahora acude al filósofo para desautorizarle y exponer la recta ética cristiana.

2.2.3. *Apol.* 47, 5–6

Avanzando en nuestro recorrido por el *Apol.*, nos encontramos con la tercera cita sobre Pitágoras. En ella el africano habla de la concepción ontológica de este filósofo:

Inventum enim solummodo deum non ut invenerant disputaverunt, ut et de qualitate et de natura eius et de sede disceptent. Alii incorporealem adseverant, alii corporealem, ut tam Platonici quam Stoici; alii ex atomis, alii ex numeris, qua Epicurus et Pythagoras⁶⁸.

[En efecto, habiendo encontrado solamente a Dios, no disputaron de él tal como lo hubieran hallado, sino de su cualidad, de su naturaleza y de su sede. Unos afirman que es incorpóreo, otros que corpóreo como los platónicos y los estoicos, unos dicen que esta constituido por átomos como Epicuro, otros que por números como Pitágoras⁶⁹].

Nuestro autor hace referencia a Pitágoras, pero esta vez para refutarlo en lo correspondiente a la naturaleza de Dios, que para los pitagóricos está constitui-

narraciones, podemos ver Diogenes Laertius VIII, 39–41. C. García Gual (ed.), *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (Madrid 2007), 432–433.

⁶⁷ Porfirio recoge varios detalles sobre la vida y la muerte de Pitágoras. Se cuenta que Cilón de Crotona, sobresalía por su linaje y su ego era tan alto, que se creía digno de participar en la filosofía de Pitágoras. Un día se le presentó a Pitágoras, jactándose de sí y manifestando su deseo de ser su discípulo. Pitágoras después de examinarlo y ver sus rasgos físicos, le pidió que se marchara y se dedicara a sus cosas. Esto molestó a Cilón, por estimar que se le había ultrajado y en venganza reunió a sus amigos, acusó a Pitágoras y tramó un complot contra él y sus familiares. Otro testimonio, nos cuenta el mismo caso de Milón al que anteriormente hacíamos referencia. Estos hechos que narran la muerte de Pitágoras los podemos ver en M. Periago Lorente (ed.), *Porfirio, Vida de Pitágoras. Argonáuticas Órficas. Himnos órficos* (BCG 104; Madrid 1987), 55–59.

⁶⁸ *Apol.* 47, 5–6 [CCL I, 163].

⁶⁹ Andión Marán (ed.), *El Apologético*, 173.

da por números⁷⁰. Éstos son el principio de todo de lo que está en el cosmos⁷¹. Ya en este capítulo del *Apol.* el cartaginés se ha dedicado a mostrar los errores que proceden de una mala interpretación de la realidad. En este caso se ocupa de aclarar una inadecuada interpretación de Dios. Es interesante observar que ya anteriormente ha mostrado que las Escrituras son más antiguas que los filósofos y que éstos toman muchas verdades y las adulteran para sus intereses⁷².

Al indagar sobre la doctrina de Pitágoras, merece la pena recordar que no se nos han conservado escritos suyos. Parece incluso que no escribió nada⁷³, aunque Diógenes Laercio afirme lo contrario⁷⁴. El hecho es que no disponemos de ninguna obra de Pitágoras. Aristóteles es el autor más antiguo⁷⁵ que nos ofrece un testimonio claro sobre esta doctrina de los Pitagóricos⁷⁶ a la que alude Tertuliano.

De esta cita del *Apol.* podemos extraer que Tertuliano conoce bien la concepción ontológica de Pitágoras. Por eso critica la concepción que sobre Dios tenía el de Samos. A modo de reproche, nuestro autor se sirve de este dato para rebatir la doctrina ontológica de Pitágoras. Según hemos dicho antes, al no hallarse escritos de Pitágoras, es probable que nuestro autor haya recibido este dato a través de informaciones de segunda mano. En definitiva, se trata esta vez de una cita de crítica manifiesta a esta teoría presocrática.

⁷⁰ Se nos informa de que para los pitagóricos el número es la base y principio de todo lo que existe. Toda la realidad esta constituida por el número. Al respecto podemos ver los datos que nos ofrece ARIST., *Met* 986a, ed. García Yebra, 34–38.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, 987a, 42–44.

⁷² Tertuliano argumenta la antigüedad de las Escrituras de la que han bebido escritores y filósofos. Para tal caso puede verse *Apol.* 47, 1–5 [CCL I, 163]: «Antiquior omnibus veritas, nisi fallor, et hoc mihi proficit antiquitas praestructa divinae litteraturae, quo facile credatur thesaurum eam fuisse posteriori cuique sapientiae. Et si non onus iam voluminis temperare, excurrerem in hanc quoque probationem. Quis poetarum, quis sophistarum, qui non omnino de prophetarum fonte potaverit? Inde igitur philosophi sitim ingenii sui rigaverunt, ut quae de nostris habent, ea nos comparent illis. Inde, opinor, et a quibusdam philosophia quoque eiecta est, a Thebaeis dico, et a Spartiatis et Argivis, dum ad nostra conantur, et homines gloriae, ut diximus, et eloquentiae solius libidinosos, si quid in sanctis offenderunt digestis, ex proprio instituto curiositatis ad propria opera verterunt, neque satis credentes divina esse, quo minus interpolarent, neque satis intellegentes, ut adhuc tunc subnubila, etiam ipsi Iudaeis obumbrata, quorum propria videbantur. Nam et si qua simplicitas erat veritatis, eo magis scrupulositas humana fidem aspernata mutabat, per quod in incertum miscuerunt etiam quod invenerant certum».

⁷³ Existen varios testimonios que afirman que Pitágoras no escribió nada. Esto lo podemos ver en la obras de G.S. Kirk – J.E. Raven – M. Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos* (BHF 63; Madrid 1979), 138; C. Eggers – V.E. Julia (eds.), *Los filósofos presocráticos*, vol. I (BCG 12; Madrid 2001), 147.

⁷⁴ Laercio afirma que Pitágoras escribió algunas cosas. Al respecto podemos ver Diog. Laert., VIII, 6; ed. C. García Gual, *Vidas y Opiniones*, 419. Cf. también Eggers, *Los filósofos presocráticos*, vol I, 146.

⁷⁵ Cf. Guthrie, *Historia de la filosofía* I, 155.

⁷⁶ Cf. G. Reale – D. Antiseri, *Historia de la filosofía* I. *De la antigüedad a la edad media. Filosofía antigua pagana* I (Barcelona 2010), 28.

2.2.4. *Apol.* 48, 1

Al proseguir en nuestra búsqueda en *Apol.*, nos encontramos que el africano por cuarta vez cita a Pitágoras y refuta la doctrina de la reencarnación. En esta ocasión lo hace a través de una noticia recibida por un discípulo de este filósofo:

Age iam, si qui philosophus adfirmet, ut ait Laberius de sententia Pythagorae, hominem fieri ex mulo, colubram ex muliere, et in eam opinionem omnia argumenta eloquii virtute distorterit, nonne consensum movebit et fidem infiget etiam ab animalibus abstinendi propterea? Persuasum quis habeat, ne forte bubulam de aliquo proavo suo obsonet? At enim Christianus si de homine hominem ipsumque de Gaio Gaium reducem repromittat, lapidibus magis, nec saltem coetibus a populo exigetur⁷⁷.

[Vamos a ver: si un filósofo afirma, como dice Laberio que era doctrina de Pitágoras, que “un mulo revive en un hombre o una mujer en una serpiente” y en la defensa de esta opinión vuelca todos los argumentos con la fuerza de su elocuencia, ¿no provocará el consenso y la creencia, de manera que cunda la persuasión de que, por lo mismo, hay que abstenerse de los animales, no vaya a ser que compre carne de buey en el que reviva algún antepasado? Pero si un cristiano reafirma que el hombre volverá a vivir como hombre, que Gayo volverá a ser Gayo, inmediatamente se busca una vejiga de escarnio y será expulsado por el pueblo a pedradas más que con rugidos⁷⁸].

Tertuliano hace alusión a la teoría pitagórica sobre la reencarnación, la cual le ha llegado a través de Laberio, que al parecer era uno de los discípulos de Pitágoras⁷⁹. Es posible que no sea muy relevante. De todas formas aparece también esta noticia de la reencarnación en el *Octavio* de Minucio Félix, donde se cita parte de esta información⁸⁰. Era parte de la antropología pitagórica afirmar la reencarnación y asegurar que un hombre puede convertirse en animal, hasta el punto que se prohibía comer carne de animales a causa de esta creencia religiosa⁸¹.

⁷⁷ *Apol.* 48, 1 [CCL I, 165].

⁷⁸ Andión Marán (ed.), *El Apologético*, 176.

⁷⁹ Llama la atención que entre los listados de discípulos de Pitágoras no aparezca registrado Laberio. Al respecto puede verse Eggers, *Los filósofos presocráticos* I, 162–164. Aquí se aclara que muchos otros discípulos han permanecido ocultos, por lo que no descartamos la posibilidad de que nos encontremos ante uno de esos casos.

⁸⁰ Cf. V. Sanz Santacruz (ed.), *Minucio Félix. Octavio*, 34, 6–7 (BP a 52; Madrid 2000), 135–136, n. 392. Aquí se nos informa de que Minucio Félix parece haberse inspirado en el *Apologético* de Tertuliano cuando se refiere al filósofo Laberio.

⁸¹ Guthrie recopila algunos testimonios sobre la norma pitagórica que prohíbe comer carne animal. Estos testimonios vienen clasificados en tres tipos distintos entre sí: a) los que relatan la prohibición total de comer cualquier tipo de carne animal; b) los que prohíben comer solo algunos animales y c) los que niegan que Pitágoras haya impuesto esta norma a sus discípulos y la atribuyen a los pitagóricos posteriores al de Samos. Estos últimos son los más problemáticos y controvertidos. En general todos dan cuenta de que esta norma está relacionada con la creencia de que en los animales se da la reencarnación del alma humana. La dificultad es que ninguno de estos testimonios es anterior

A propósito de esta cita podemos destacar algunos detalles. El africano, en primer lugar, no sólo rechaza esta doctrina, sino que también ataca la persuasión y el engaño que usaban los filósofos de la época con la elocuencia de sus discursos para lograr así la adhesión de la gente causando admiración en el público. Tertuliano expone que la doctrina de la reencarnación es incoherente e incompatible con la verdad enseñada por el Cristianismo. Más adelante comenta que los cristianos son partidarios de la resurrección de la carne, tal como lo han recibido de las enseñanzas de Cristo, pero no consiguen sino persecución y desprecio. En cambio, un filósofo que difunde una doctrina errónea se gana la aceptación de sus seguidores. En segundo lugar, la expresión *ut ait Laberius*, “como afirma Laberio”, parece indicar con cierta claridad que el acceso a Pitágoras, al menos en esta ocasión, es mediado. Aunque también aplique Minucio Félix la presente teoría a Pitágoras, es difícil saber si Minucio se inspiró en el *Apol.* de Tertuliano. También pudo ser alrevés⁸².

Después de hacer este recorrido por el *Apol.*, nos hemos encontrado con cuatro citas explícitas donde nombra a los pitagóricos y a Pitágoras, lo que nos lleva a concluir que el africano conoce bien la doctrina de Pitágoras y la usa de modo diverso, de acuerdo a lo que necesita para construir su pensamiento. Esta recepción de la doctrina de Pitágoras nos muestra la libertad con que nuestro autor hace alusión a la doctrina del filósofo de Samos. Unas veces le sirve de referencia, otras lo ridiculiza y otras lo refuta. Así, primero lo cita para defender el nombre de los cristianos, sirviéndose de él como argumento de autoridad. Porque ya lo había hecho en *Nat.*, tiene cuidado para no caer en repeticiones innecesarias. En la segunda cita muestra que el cristiano vive de modo distinto al de este grupo de pensadores. En la tercera vez que cita a Pitágoras rebate su concepción ontológica y demuestra el error de la metafísica pitagórica, y la cuarta vez que cita al de Samos lo hace para desautorizar la doctrina de la reencarnación, oponiendo a ésta la doctrina cristiana de la resurrección de los muertos⁸³.

al siglo IV a.C. por lo que se pone en duda que procedan del mismo Pitágoras y se trataría de relatos muy posteriores a la existencia del filósofo. El problema viene dado porque los testimonios más antiguos proceden de Porfirio que es el más cercano a la existencia del filósofo de Samos; en dichos testimonios se asegura que la prohibición de consumir carne animal procede del mismo Pitágoras. Al respecto de esto podemos ver Guthrie, *Historia de la filosofía* I, 184–191.

⁸² Existe una controversia en torno a la precedencia e influencia entre la obra de Minucio Félix y la de Tertuliano. Algunos afirman que *El Octavio* es anterior a *Apol.* y otros afirman que es posterior. Al respecto podemos la información que nos ofrece Sanz Santacruz (ed.), *Minucio Felix. Octavio* 30–32. También puede verse un detenido análisis comparativo entre las dos obras en J. Beaujeu, *Minucius Felix, Octavius* (Les Belles Lettres; París 1964) LIV–LVII. Algunos investigadores son de la opinión de que el *Octavio* es posterior al *Apol.* Así lo podemos ver en Moreschini, *Historia de la literatura cristiana*, 415.

⁸³ Cf. *Apol.* 48, 1 [CCL I, 165].

Esto, tomado en su conjunto, nos muestra la libertad de Tertuliano cuando cita la doctrina de Pitágoras y su escuela.

2.3. Las citas en *Test. An.*

El *Apol.* había sido dirigido a los magistrados de Cartago⁸⁴. Tertuliano ve la necesidad de una obra que sea más breve y sencilla, con la intención de que sea leída en un ambiente más popular. De ahí que componga *Test. An.*, que organiza como un corto discurso, en seis capítulos. Estudiosos como Dekkers, Quasten, Harnack, Monceaux y Mohrmann consideran que esta breve obra se escribe entre el período que va desde el 197 hasta el 200 d.C. aproximadamente⁸⁵.

En esta obra el cartaginés quiere demostrar que el alma humana está libre de todo condicionamiento externo y, de modo natural, tiene una tendencia hacia el único Dios Omnipotente. El testimonio o existencia del alma es la prueba de la Religión auténtica y de la existencia del Dios Verdadero⁸⁶. En la presente obra nos encontramos con una cita acerca de Pitágoras:

Iam nunc quod ad necessariorem sententiam tuam spectet, quantum et ad ipsum statum tuum tendit, adfirmamus te manere post uitae disunctionem et expectare diem iudicii proque meritis aut cruciatui destinari aut refrigerio, utroque sempiterno; quibus sustinendis necessario tibi substantiam pristinam eiusdemque hominis materiam et memoriam reuersuram, quod et nihil mali ac boni sentire possis sine carnis passionalis facultate, et nulla ratio sit iudicii sine ipsius exhibitione qui meruit iudicii passionem. Ea opinio Christiana etsi honestior multo Pythagorica quae te non in bestias transfert, etsi plenior Platonica, quae tibi etiam dotem corporis reddit, etsi Epicurea grauior, quae te ab interitu defendit, tamen propter suum nomen soli uanitati et stupori et, ut dicitur, praesumptioni deputatur⁸⁷.

[Por tanto, por lo que respecta a la afirmación más insoslayable con respecto a ti, en cuanto atañe a tu mismo estado, afirmamos que permanecerás después del fin de esta vida y esperarás el día del juicio y serás destinada, conforme a tus méritos, a la tortura o al gozo, ambos eternos. Para recibir una de estas dos cosas, necesariamente deberá serte devuelta la primera sustancia y la materia del mismo hombre y aún la memoria, porque nada podrás sentir, de bueno o de malo, sin la facultad de una carne capaz de sufrir y no existiría ninguna razón para un juicio sin que se presente quién mereció el tormento de un proceso. Esta opinión cristiana, aunque sea mucho más honesta que la pitagórica, pues no te hace transmutar a las bestias; aunque más plena que la platónica,

⁸⁴ Cf. Andión Marán (ed.), *El Apologético*, 8. Aquí hacemos referencia a la introducción de la presente traducción.

⁸⁵ Cf. R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (CÉAug; París ²1977), 568. También puede verse J. Leal (ed.), *Tertuliano. A los paganos. El testimonio del alma* (BPa 63; Madrid 2004), 30.

⁸⁶ Cf. Moreschini, *Patrología*, 181.

⁸⁷ *Test. An.* 4, 1–3 [CCL I, 178–179].

pues te da a ti también la dote del cuerpo; aunque más sería la epicúrea⁸⁸, pues te defiende de la aniquilación; sin embargo se la considera por su nombre, sólo una cuestión de vanidad, estupor y, como se dice, de presunción⁸⁹].

Tertuliano afirma el estado del alma después de la muerte⁹⁰, que permanece inmortal hasta esperar el día del juicio. Aquí se vislumbra ya su sólida antropología, al apostillar la estrecha unión que existe entre la carne y el alma humanas. Después de haber afirmado esto, rechaza la doctrina pitagórica de la transmigración⁹¹, la que enseña que el alma humana puede pasar de un ser humano a un animal⁹². El cartaginés afirma que la facultad de la memoria se mantiene aún después de la muerte. Luego muestra que la inmortalidad del alma preserva al ser humano de la aniquilación final.

Con respecto a esta alusión a la doctrina pitagórica destacamos algunas cosas. Es conveniente resaltar, en primer lugar, que nuestro autor se mantiene firme en su antropología y de modo claro explica la situación del alma en el estado intermedio. El gran teólogo de Cartago deja claro el valor positivo de la carne como constitutivo de la persona. Como contrapunto a su antropología, revela la de Pitágoras. En efecto, se vuelve a hacer referencia a la transmigración pitagórica de las almas, que, como ya había hecho en *Apol.* 48, 1, se rechaza con gran libertad. La cita, por tanto de *Test. An.* desvela un rechazo de los postulados pitagóricos y, en especial, de los profesados en esta peculiar antropología.

2.4. Citas en *Val.*

Esta obra es un discurso retórico en forma de *narratio*, en la que se hace una exposición del mito valentiniano y se quiere mostrar la invalidez de esta doctrina gnóstica proclamada por Valentín y sus seguidores. Tertuliano, además de demostrar la inutilidad de esta doctrina, la rechaza de modo irónico⁹³. En esta obra cita una vez a la escuela de los pitagóricos:

⁸⁸ He aquí un ejemplo claro de la clasificación por escuelas que sigue Tertuliano. Es una de las pruebas que nos permite ver que probablemente se informó a través las doxografías de la época. Es allí donde se recogen las biografías y doctrinas de los filósofos clasificándolos por escuelas.

⁸⁹ Leal (ed.), *Tertuliano. El Testimonio*, 159–160.

⁹⁰ Esta misma afirmación la mantiene en otras obras. Al respecto se puede ver *Res.* 17, 8–9 [CCL II, 941–942]: «Idcirco pro quo modo egit, pro eo et patitur apud inferos, prior degustans iudicium sicut prior induxit admissum, expectans tamen et carnem ut per illam etiam facta compenset cui cogitata mandavit. Denique haec erit ratio in ultimum finem destinati iudicii, ut exhibitione carnis omnis divina censura perfici possit. Alioquin non sustineretur in finem quod et nunc [animae] decerpunt apud inferos, si solis animabus destinaretur». También en la misma obra se puede ver 15, 2 [CCL II, 938]: «Non sit particeps in sententia caro si non fuerat et in causa: sola anima revocetur si sola decedit. At enim non magis sola decedit quam sola decucurrit illud unde decedit, vitam hanc dico».

⁹¹ Cf. Guthrie, *Historia de la filosofía* I, 184.

⁹² Cf. Diog. Laert., VIII, 14; ed. C. García Gual, *Vidas y Opiniones*, 422.

⁹³ Cf. R. Trevijano, *Patrología* (SMTSF 5; Madrid ³1998), 127. Aquí se alude a que la obra es una

Age nunc discant Pythagorici, agnoscant Stoici, Plato ipse, unde materiam quam innatam volunt et originem et substantiam traxerit in omnem hanc struem mundi, quod nec Mercurius ille Trismegistus, magister omnium physicorum, recogitavit⁹⁴.

[Así que ahora aprendan los Pitagóricos, sepan los Estoicos, el mismo Platón, de dónde trae su origen y fundamento la materia que ellos quieren innata, en toda esta estructura del mundo, lo cual ni aquel Mercurio Trismegisto, maestro de todos los físicos, llegó a descubrir].

El africano, como decimos, hace una exposición para mostrar la doctrina gnóstica de los Valentinianos. En su argumentación en contra de ellos cita a los pitagóricos y, sarcásticamente, les contradice también a ellos. Tertuliano pone en entredicho, como puede verse, su concepción sobre el origen y la sustancia de la materia. Ya dijimos que estos filósofos afirman que todo tiene su origen en el número⁹⁵ e ignoran el verdadero principio de todo cuanto existe.

Por eso, sirviéndose del tono irónico, en esta cita –en la que aparecen los pitagóricos de refilón, ya que son los valentinianos a los que refuta en primer lugar– rechaza la concepción pitagórica sobre el origen de la materia –*quam innatam uolunt*– y sobre su sustancia que, aun sin decirlo explícitamente en esta ocasión, se constituye de números. La cita de *Val.*, por tanto, denota un rechazo de la cosmología pitagórica, que va en contra del creacionismo católico.

2.5. Citas en *An.*

Se trata de una obra no muy extensa, pero de mucho contenido. Tertuliano sigue en la línea de la apologética y se dedica a mostrar con argumentos la unidad del alma. Aquí discute no tanto de la inmortalidad –puesto que no es éste el debate⁹⁶– sino, sobre todo, de su esencia; esto lo hace para defender el alma de las concepciones erróneas que circulaban en la época. Ésta es la obra donde más cita a los filósofos antiguos, y lo hace para mostrar sus pocos aciertos y sus grandes errores. Es aquí donde profundiza en la dimensión filosófica del alma. Es en la polémica contra los platónicos y los gnósticos donde afirma que el alma no puede ser ajena al cuerpo siendo su prisionera y estando cautiva en él. En su argumentación se sirve de planteamientos estoicos para reiterar que el alma es corporal, manteniendo así la doctrina del traducianismo y enseñando que el alma reproduce las características del cuerpo; por eso corrobora un alma cor-

narratio retórica. En ella el africano hace una adaptación novelesca del mito valentiniano para refutarlo irónicamente.

⁹⁴ *Val.* 15, 1 [CCL II, 765–766].

⁹⁵ Cf. Eggers, *Los filósofos presocráticos* I, 182–184.

⁹⁶ Así coinciden muchas referencias sobre esta obra de Tertuliano. Así, se puede ver Moerschini, *Patrología*, 184; Id., *Historia de la literatura cristiana*, 391. También aparece de la misma forma en la obra de Daniélou, *Los orígenes del cristianismo*, 185–186.

poral⁹⁷. En esta obra cita ocho veces a Pitágoras y tres veces su doctrina, hecho que nos da a entender la importancia que el africano concede al filósofo de Samos, pues es un número considerable de citas dedicadas a varios aspectos de la vida y doctrina de Pitágoras.

2.5.1. *An.* 2, 3

La primera vez que Tertuliano cita a Pitágoras en *An.* lo hace con una referencia al maestro del filósofo de Samos:

Visa est quidem sibi et ex sacris, quas putant, litteris hausisse, quia plerisque auctores etiam deos existimavit antiquitas, nedum diuos, ut Mercurium Aegyptium, cui praecipue Plato adsuevit, ut Silenum Phrygem, cui a pastoribus perducto ingentes aures suas Midas tradidit, ut Hermotimum, cui Clazomenii mortuo templum contulerunt, ut Orpheum, ut Musaeum, ut Pherecydem Pythagorae magistrum⁹⁸.

[Sin duda, les pareció también que lo habían consultado de las sacras escrituras, que como tales las tienen, ya que la Antigüedad igualmente consideró dioses a la mayoría de los escritores (y no solo divinos), como de Mercurio el Egipcio, al que se ciñe principalmente Platón, o Sileno el frigio a quien, tras conducirle los pastores, Midas le confió el secreto de sus grandes orejas, o Herótimo a quien, una vez muerto, los habitantes de Clazomene le dedicaron un templo, u Orfeo, o Museo, o Ferécides, maestro de Pitágoras⁹⁹].

En el capítulo II de esta obra, Tertuliano reconoce que los filósofos en algunos momentos pensaron acertadamente en su búsqueda de obtener la verdad¹⁰⁰; sin embargo, con esa misma libertad con que les reconoce este acierto, también rechaza algunos de sus errores. De modo concreto, cita a algunos escritores y personajes de la Antigüedad a los que equivocadamente se les consideró con categoría de dioses; entre ellos, está Ferécides, maestro de Pitágoras.

Laercio nos da algunos datos sobre Ferécides. Es maestro de Pitágoras, gracias a la recomendación de Zoylo, tío suyo¹⁰¹. En otra ocasión, nos dice que el fi-

⁹⁷ Cf. López Montero, *Totius hominis salus. La antropología del "Adversus Marcionem" de Tertuliano*, 271. A esta concepción de la corporeidad del alma se refiere Tertuliano en *An.* 9, 1 [CCL II, 791–792]: «Cum animae corpus adserimus propriae qualitatis et sui generis, iam haec condicio proprietatis de ceteris accidentibus corpulentiae praeiudicabit aut haec adesse, quam corpus ostendimus, sed et ipsa sui generis pro corporis proprietate, aut etsi non adsint, hoc esse proprietatis, non adesse corpori animae quae corporibus ceteris adsint. Et tamen non inconstanter profitebimur sollemniora quaeque et omnimodo debita corpulentiae adesse animae quoque, ut habitum, ut terminum, ut illud trifariam distantium, longitudinem dico et latitudinem et sublimitatem, quibus metantur corpora philosophi».

⁹⁸ *An.* 2, 3 [CCL II, 783]

⁹⁹ Ramos Pasalodos (ed.), *Tertuliano. Acerca del alma*, 43.

¹⁰⁰ Cf. *An.* 2, 1 [CCL II, 783]: «Plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse; testimonium est etiam ueritatis euentus ipsius».

¹⁰¹ Cf. Diog. Laert. VIII, 2; ed. C. García Gual, *Vidas y Opiniones*, 417.

lósofo de Samos tuvo a Ferécides¹⁰² como uno de los maestros y filósofos de su época¹⁰³. En otro testimonio recogido por Heráclides se nos informa de que Pitágoras mantuvo contacto con Ferécides hasta el momento de su muerte cuando le dio sepultura en Delos y luego regresó a Italia¹⁰⁴.

A pesar de que se trate de una referencia muy escueta, nos permite destacar varias cosas. En primer lugar, Tertuliano, que muy probablemente adquiere esta información de fuentes secundarias, acude a estos filósofos para mostrar el valor que éstos concedían a los escritos de sus maestros. Pitágoras, en este sentido, debió de conceder un valor casi divino (*plerosque auctores etiam deos existimauit antiquitas*) a Ferécides, su maestro. Prepara el cartaginés, por tanto, el valor de las Sagradas Escrituras para fundamentar la doctrina de la Magna Iglesia. Pero, en segundo lugar, no quiere decir que esas escrituras que la Antigüedad consideraba divinas estén al mismo nivel que las reveladas por Dios (cf. *An.* 28, 1–2). En esta cita Tertuliano rechaza sigilosamente la actitud de idolatría que Pitágoras podría tener respecto a su maestro Ferécides.

Se trata, así, de una cita altamente interesante ya que la autoridad que la Antigüedad daba a la figura del maestro prepara la que la Iglesia daba a las Escrituras, a la vez que es también un rechazo de la divinización de esos maestros.

2.5.2. *An.* 28, 1–2a

Al proseguir en el recorrido por esta obra, encontramos unas líneas donde se refiere a Pitágoras tres veces seguidas. La primera vez menciona la doctrina pitagórica en general, la segunda vez nuestro autor usa el apelativo *Samius sophista*, y la tercera vez habla del mismo Pitágoras. Aunque las separemos por mayor comodidad, se trata de unas citas que han de verse conjuntamente:

Quis ille nunc uetus sermo apud memoriam Platonis de animarum reciproco discursu, quod hinc abeunt sint illuc et rursus huc ueniant et fiant et dehinc ita habeat rursus ex mortuis effici uiuos? Pythagoricus, ut uolunt quidam; diuinum Albinus existimat, Mercurii forsitan Aegyptii. Sed nullus sermo diuinus nisi dei unius, quo prophetae, quo apostoli, quo ipse Christus intonuit. Multo antiquior Moyses etiam Saturno, nongentis circiter annis, nedum pronopotibus eius, certe diuinior multo, qui decursus generis humani ab exordio mundi quoque per singulas natiuitates nominatim temporatimque digessit, satis probatus diuinitatem operis ex diuinatione uocis. Si uero Samius sophista Platoni auctor est de animarum recidiuatu reuolubili semper ex alterna mortuorum atque uiuentium suffectione, certe ille Pythagoras, etsi bonus cetera,

¹⁰² Cf. *Ibid.*, 182.

¹⁰³ Al respecto podemos leer el testimonio que se nos cuenta también en Periago Lorente (ed.), *Porfirio. Vida de Pitágoras*, 55–56. Allí se dice que Pitágoras se había ido a Delos junto a Ferécides de Siros, que había sido maestro suyo, para cuidarlo de la enfermedad que había contraído, conocida como pediculosis, y para tributarle los honores fúnebres.

¹⁰⁴ Cf. *Diog. Laert.* VIII, 40; ed. C. García Gual, *Vidas y Opiniones*, 433.

tamen ut hanc sententiam exstrueret, non turpi modo, uerum etiam temerario mendacio incubuit¹⁰⁵.

[¿Cuál es aquella doctrina antigua en la memoria de Platón acerca del decurso recíproco de las almas, de que partiendo de este mundo y que luego otra vez vuelven aquí y adquieran existencia y por consiguiente de esa manera se deban originar otra vez a partir de los muertos? Doctrina Pitagórica según quieren algunos; divina la creyó Albino, quizá de Mercurio el egipcio. Pero ninguna opinión es divina, sino la del Dios único, por medio de la que hablaron los profetas, los apóstoles y el mismo Cristo. Mucho más antiguo, fue Moisés que Saturno, cerca de novecientos años, con mayor motivo de los nietos de este dios, y en verdad mucho más divino: él fue quien dividió nominal y temporalmente el decurso del género humano desde el comienzo del mundo, también en cada nacimiento, habiendo comprobado suficientemente el carácter divino de la obra, a partir de lo profético de su palabra. Si verdaderamente el sofista de Samos es el autor para Platón del retorno repetido de las almas, siempre en alterna sustitución de muertos y vivos, ciertamente aquel Pitágoras, aunque sabio en lo demás, sin embargo, cuando establece esta doctrina se basa en una mentira, no sólo torpe, sino incluso temeraria¹⁰⁶].

En estas tres referencias a Pitágoras, Tertuliano rechaza la doctrina de la reencarnación. Laercio nos informa de que el de Samos enseñaba efectivamente la doctrina de la reencarnación¹⁰⁷. Así lo afirman los testimonios cercanos a esta escuela filosófica. En efecto, parece que Pitágoras decía que el alma podía pasar de un animal a otro¹⁰⁸ o de una persona a un animal¹⁰⁹. Esta doctrina también es conocida como la transmigración de las almas¹¹⁰. Pero no es exclusivamente suya ya que había creencias similares en la mitología griega¹¹¹.

El africano menciona también a Albino, del platonismo medio, que en su doctrina hizo uso de ideas tomadas de los filósofos platónicos, aristotélicos y estoicos; éste a su vez fue discípulo de Gayo –el platónico ecléctico–, y vivió en el siglo II d.C.¹¹². Al mencionar a Albino, Tertuliano rechaza que se considere esta corriente de carácter divino. A todo ello contrapone el dato de la Revelación. El

¹⁰⁵ An. 28, 1–2a [CCL II, 824–825].

¹⁰⁶ Ramos Pasalodos (ed.), *Tertuliano, Acerca del alma*, 108–109.

¹⁰⁷ Cf. Diog. Laert. VIII, 14; ed. C. García Gual, *Vidas y Opiniones*, 422.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, 187.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, 202; Kirk, *Los filósofos presocráticos*, 307–308; Reale – Antiseri, *Historia de la filosofía*, vol. I, 58.

¹¹⁰ Cf. Guthrie, *Historia de la filosofía* I, 184.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, 159. Guthrie nos informa de algunas creencias en la reencarnación en la mitología griega y cita a Heródoto 4, 14 donde se cuenta el caso de Aristeas de Proconeso –personaje familiar a los griegos que habitaban en el Ponto y Helesponto–, de quien se dice que resucitó después de siete años de muerto y después de otra muerte resucitó a los doscientos cuarenta años, adoptando el cuerpo de un cuervo. Este testimonio lo encontramos en C. Schrader (ed.), *Heródoto, Historia, Libros III–IV* (BCG 21; Madrid 1979), 293–294.

¹¹² Cf. Copleston, *Historia de la Filosofía* I (Barcelona ⁶1981), 447.

cartaginés muestra que esta misma doctrina continúa en la tradición posterior mediante la enseñanza de Platón¹¹³.

El africano se mueve con gran libertad tanto para refutar los errores de Pitágoras respecto a la reencarnación, como para reconocer que es un filósofo sabio en muchas otras cosas (*etsi bonus cetera*), hecho que nos muestra la importancia que Tertuliano le concede a este pensador. Este dato lo creemos altamente interesante, ya que es ejemplo de la valoración positiva o negativa de un mismo autor y en una misma cita.

Conviene decir además que a Pitágoras se le conoce como “filósofo de Samos”. Esto se debe a su origen de la isla griega de Samos. Acerca de esto, Guthrie nos detalla algunos datos¹¹⁴. Tertuliano, que ya ha reconocido a Pitágoras como sabio, ahora hace uso de este recurso y, para darle un mejor estilo a su redacción, evita ser repetitivo con el nombre de este filósofo y lo llama por su gentilicio: “sofista de Samos”.

En fin, nuestro autor, al refutar a Pitágoras, le echa en cara que fundamente la reencarnación en una mentira. La mentira a la que Tertuliano parece referirse la refuta luego, cuando muestra que es imposible que Pitágoras se haya reencarnado en algunos personajes del pasado, tal como lo detallamos más adelante.

2.5.3. An. 28, 2b

Tertuliano avanza en su exposición y, aunque en el siguiente párrafo no encontramos referencias directas a Pitágoras, sí podemos ver en estas palabras una continuación de la refutación que el africano hace en contra de la doctrina de la reencarnación:

Cognosce, qui nescis, et crede nobiscum. Mortem simulat, subterraneo latitat, septennio illic patientiam damnat; interea quae de posteris defunctis ad fidem rerum esset relaturus ab unica conscia et ministra matre cognoscit. Ut satis sibi uisus est corpulentiam interpolasse ad omnem mortui ueteris horrorem, de adytis fallaciae emergit ut ab inferis redditus¹¹⁵.

[Conoce tú que ignoras y cree con nosotros: simula la muerte, se oculta en un habitáculo subterráneo, se condena allí al sufrimiento, durante siete años, entre tanto, para verosimilitud del asunto, las cosas que había de referir con respecto a los muertos que se produjeron tras su desaparición las aprende de su madre, única cómplice y colaboradora. Cuando le pareció que su aspecto había experimentado una alteración lo suficientemente importante en rela-

¹¹³ Cf. *ibid.*, 434.

¹¹⁴ Cf. Guthrie, *Historia de la filosofía* I, 171–172. Acerca de la vida Pitágoras se narran varios algunos detalles que nos permiten conocer el origen de este filósofo de la Isla griega de Samos. Entre ellos, encontramos dos que nos ayudan a aclarar este dato: El primero se recoge del testimonio de Aristóxeno donde se informa que Pitágoras abandonó Samos para huir de la tiranía de Polícrates; el otro testimonio lo constituye el nombre de Mnesarco de Samos, quien sería el padre de Pitágoras.

¹¹⁵ An. 28, 2b [CCL II, 825].

ción con todo el espanto correspondiente a un muerto de hace mucho tiempo, emerge de la falsa tumba, como si hubiera retornado de los infiernos¹¹⁶].

En la refutación a Pitágoras, Tertuliano habla de un periodo de siete años en el que, según la doctrina pitagórica, el muerto permanece oculto durante todo este tiempo antes de una nueva reencarnación. Además de este periodo de los siete años, entre los pitagóricos era norma de obligatorio cumplimiento que todo miembro de esta escuela debía guardar silencio de lo acontecido durante el periodo de la muerte, al menos durante cinco años¹¹⁷. Estos datos son utilizados por Tertuliano para mostrar que es imposible que un alma, después de estar sometida a lo que la muerte conlleva, pueda recordar lo acontecido en vidas pasadas. Este mismo dato lo desarrolla el africano más ampliamente y lo utiliza como argumento para refutar a Pitágoras al mostrarle que es absurdo afirmar una mentira de tal magnitud, como es la reencarnación.

2.5.4. An. 28, 3–5

Nuestro autor prosigue refutando a Pitágoras. En su exposición muestra que es imposible que Pitágoras haya estado reencarnado en algunas personalidades del pasado, tal como lo muestra a continuación:

Quis non crederet reuixisse quem crediderat obisse, audiens praesertim ab eo, quae de posteris mortuis nisi apud inferos non uideretur cognoscere potuisset? Sic ex mortuis uiuos effici senior sermo est. Quid enim, si et iunior? Neque ueritas desiderat uetustatem neque mendacium deuitat nouellitatem. Teneo plane falsum, antiquitate generosum; quidni falsum, cuius testimonium quoque ex falso est? Quomodo credam non mentiri Pythagoran, qui mentitur, ut credam? Quomodo mihi persuadebit Aethalidem et Euphorbum et Pyrrhum piscatorem et Hermotimum se retro ante Pythagoran fuisse, ut persuadeat uiuos ex mortuis effici, qui iterum se Pythagoran peierauit? Quanto enim credibilius ipse ex semetipso semel redisset in uitam quam totiens alius atque alius, tanto et in durioribus fefellit, qui molliora mentitus est. Sed clipeum Euphorbi olim Delphis consecratum recognouit et suum dixit et de signis uulgo ignotis probauit. Respice ad hypogeum eius et, si capis, crede. Nam qui talem commentus est stropham, cum iniuria bonae ualetudinis, cum fraude uitae septennio excruciatæ infra terram inedia ignauia umbra, cui tanti fuit fastidium caeli, quam non accesserit temeritatem, quam non temptauerit curiositatem, ut ad notam clipei illius perueniret? Quid autem, si in historiis aliquibus occultioribus repperit? Quid, si defectæ iam traditionis superstites aliquas fama aurulas hausit? Quid, si ab aedituo redempta clam inspectione cognouit? Scimus etiam magiae licere explorandis occultis per catabolicos et paredros et

¹¹⁶ Ramos Pasalodos (ed.), *Tertuliano, Acerca del alma*, 109.

¹¹⁷ Cf. I. Roca Meliá (ed.), *Séneca, Epístolas morales a Lucilio* (BCG 92; Madrid 1986), 303. En el libro V, 52 encontramos esta referencia al silencio obligatorio que debían guardar los pitagóricos acerca de los hechos acontecidos durante el periodo de la muerte.

pythonicos spiritus. Non enim et Pherecydes, Pythagorae magister, his forsitan artibus diuinabat, ne dicam somniabat? Quid, si idem daemon in illo fuit qui et in Euphorbo res sanguinis gessit? Denique qui se Euphorbum ex argumento clipei probat, cur neminem Troianorum commilitonum aequae recognouit? Nam et illi iam reuixissent, si uiui ex mortuis fierent¹¹⁸.

[¿Quién no creería que había revivido ese que se pensó que había muerto, sobre todo oyendo de su propia boca cosas que no parece que se hubieran podido saber acerca de los difuntos que le precedieron, a no ser en los infiernos? Así el que los muertos se conviertan en vivos es la versión más vieja. ¿Y qué si fuera la más moderna? Ni la verdad tiene necesidad de vetustez, ni la mentira evita la modernidad. Aunque ilustre por su antigüedad, lo considero sin lugar a dudas como falso. ¿Por qué no ha de ser falso el pensamiento cuyo testimonio se origina también de lo falso? ¿Cómo creeré que no miente Pitágoras, ese que engaña para que se le crea? ¿Cómo me demostrarán que Pitágoras fue antes Etálides, Euforbo, Pirro el pescador y Hermótimo, de modo que los vivos se crean de los muertos, quien juró ya en falso que era Pitágoras? Cuanto más creíble sería que hubiese vuelto él una sola vez en su propia personalidad a la vida antes que reiteradamente como uno o como otro: quien engañó en las cosas más sencillas, mintió también en las situaciones embarazosas. Pero reconoció un escudo de Euforbo consagrado antaño en Delfos, y dijo que era suyo, y lo probó con pruebas inequívocas. Atiende ahora a su estancia bajo tierra, si es posible creerlo. Pues quien inventó un engaño de tal índole, con deterioro de la salud, con daño de la vida atormentada durante siete años bajo tierra con hambre, entumecimiento y oscuridad, a quien tal hastío le causó el hielo, ¿qué temeridad no abrazaría?, ¿qué artimaña mágica no podría en práctica para llegarle a ser notoria la inscripción de aquel escudo. ¿Y qué más da si se encuentra en algunas historias ocultas? ¿Qué podré decir sino que obtuvo ciertos rumorcillos infames subsistentes de una tradición ya perdida? ¿Qué más da si llegaron a su conocimiento habiendo comprado la información del guarda del templo? Sabemos también que le es posible a la magia explorar las cosas ocultas por los espíritus catabólicos, paredros y pitónicos. ¿Quizá Ferécides, maestro de Pitágoras, no adivinaba con estas artes, por no decir que soñaba? ¿Qué importa si fue el mismo demonio el que estuvo en él, y también en Euforbo realizó el sangriento acto? Finalmente, quien demostrara ser Euforbo por la prueba del escudo, ¿cómo no reconoció a ningún camarada de entre los troyanos? Ya que también ellos hubieran revivido si se convierten de muertos en vivos¹¹⁹].

Pitágoras, en su intento de mostrar la doctrina de la reencarnación, se servía de personajes mitológicos y de la Antigüedad. Con ello, el mismo Pitágoras decía que él había estado reencarnado, en el pasado, en Etálides, Euforbo, Pirro y Hermótimo de Clazomene. De Ferécides pone en duda su capacidad de adivinación¹²⁰. El cartaginés, en su argumentación, cita a estos personajes para demostrar la imposibilidad de tal reencarnación.

¹¹⁸ An. 28, 3–5 [CCL II, 825].

¹¹⁹ Ramos Pasalodos (ed.), *Tertuliano, Acerca del alma*, 109–110.

¹²⁰ Cf. EGGERS, *Los filósofos presocráticos I*, 107–108.

Detengámonos en cada uno de ellos para conocer mejor la relación que Pitágoras decía tener con dichos personajes. De Etálides¹²¹ –personaje del cual nos informa Heráclides Póntico¹²²–, se dice que era hijo de Mercurio, y que el mismo Mercurio le había dicho que pidiera lo que quisiera –incluso la inmortalidad–, y que él le había pedido el retener en la memoria todo cuanto sucedía. Mientras estaba vivo, se acordaba de todo y, después de muerto, conservó la misma memoria. Y así afirmaba que había recibido de Mercurio el don de la transmigración del alma, con la capacidad de pasar por cualquier especie de plantas o de animales; y a su vez, este don le daba la posibilidad de conocer lo que padecería su alma y la de aquellos que se encontraban en el infierno. Pitágoras aseguraba que se acordaba de todo cuanto le había sucedido cuando estuvo reencarnado en Etálides. Tertuliano lo refuta y de entrada deja claro que es imposible que los vivos sean creados a partir de los muertos.

Euforbo, soldado Troyano de la mitología griega, fue un hombre belicoso como lo describe el mismo Tertuliano más adelante al referirse a él (*Euphorbum militarem et bellicam animam*¹²³). Murió a manos de Menelao en la guerra de Troya, según aparece en la *Iliada* de Homero¹²⁴. Pitágoras afirmaba que había estado reencarnado en él. Tertuliano refuta esto argumentando que es imposible que haya recordado sólo el hecho del escudo de Euforbo¹²⁵ y luego no pudiera reconocer a ninguno de los troyanos.

Pirro, personaje del cual nos habla Tertuliano un poco después –*Pyrrhus ille fallendis piscibus agebat*¹²⁶– aparece como pescador. El mismo Diógenes Laercio hace mención de él en su obra¹²⁷. Tertuliano más adelante refuta que Pitágoras haya podido estar reencarnado en Pirro.

¹²¹ Cf. Diog. Laert. VIII, 4; ed. C. García Gual, *Vidas y Opiniones*, 418.

¹²² Heráclides Póntico (390–310 a.C. aprox.) astrónomo y filósofo griego, considerado discípulo de Aristóteles. Al respecto podemos ver, Guthrie, *Historia de la filosofía I*, 163.

¹²³ Cf. *An.* 31, 4 [CCL II, 828–829].

¹²⁴ Cf. Homervs, *Il.* XVI, 805–809; XVII, 53–60; ed. E. Crespo Güemes, *Iliada*, (BCG 150; Madrid ¹1996), 440, 443–444. En el ciclo de Homero se describe el final de Euforbo, –hijo de Pantoo–, quien murió a manos de Menelao, el cual lo despojó de su armadura en la guerra de Troya.

¹²⁵ Pitágoras afirma que recuerda el hecho del escudo de Euforbo consagrado en Delfos. Acerca de este escudo encontramos tres testimonios, así lo podemos ver en M. Cruz Herrero Ingelmo (ed.), *Pausanias, Descripción de Grecia – Libros I–II* (BCG 196; Madrid 1994), 258. Aquí nos habla de la existencia del escudo de Euforbo. Otro testimonio los encontramos en Ramos Pasalodos (ed.) *Tertuliano, Acerca del alma*– 110, n. 182. Aquí se habla de la inscripción del escudo de Euforbo que rezaba: «Menelao dedicó las armas tomadas de Euforbo a Palas Atenea». El otro testimonio lo encontramos en un artículo que analiza los usos de la escritura alfabética en la Grecia Arcaica. En la descripción se detiene en algunos textos de Homero acudiendo a la iconografía arcaica. En ellos se habla del plato de Euforbo según un hallazgo arqueológico del siglo VI a.C. Al respecto podemos ver J. Signes Codoñer, «La escritura en la Grecia Arcaica», *Cultura Escrita y Sociedad* 9 (2009), 50–57.

¹²⁶ Cf. *An.* 31, 4 [CCL II, 828–829].

¹²⁷ Cf. Diog. Laert. VIII, 5; ed. C. García Gual, *Vidas y Opiniones*, 419.

Hermótimo de Clazomene fue un filósofo griego que, según la leyenda de Apolonio, viajaba con el alma libre separada del cuerpo, durante diferentes trances¹²⁸. Es mencionado por Aristóteles en la *Metafísica*¹²⁹ como maestro de Anaxágoras. Tertuliano lo menciona varias veces en esta obra¹³⁰ y lo hace para refutar su doctrina sobre el sueño separado del alma, ya que debido a esto los habitantes de Clazomene le construyeron un templo y lo consideraron una divinidad. Ferécides ya había sido citado antes como el maestro de Pitágoras¹³¹. En esta ocasión el cartaginés ridiculiza su capacidad de adivinación.

De esta amplia alusión a Pitágoras y a su doctrina subrayamos algunas cosas interesantes. Tertuliano, en primer lugar, enfatiza su rechazo de la doctrina de la reencarnación. Rechaza que se considere con carácter divino y deja claro que lo único divino es lo que procede de Dios. En este caso la Tradición (*sermo diuinus*) ha de permanecer por encima de todo lo demás (cf. *An.* 28, 1). A pesar de refutar al filósofo de Samos, el cartaginés le había reconocido la sabiduría en las demás cosas, lo cual nos muestra la admiración que Tertuliano sentía por este filósofo (*An.* 28, 2). Es aquí donde vemos la libertad de Tertuliano al citar a los filósofos pues rechaza lo que considera erróneo y reconoce lo que cree que es correcto.

¹²⁸ Cf. Al respecto J. Bremmer, *El concepto del alma en la antigua Grecia* (Madrid 2002), 32.

¹²⁹ Cf. ARIST., *Met.* 980b, ed. García Yebra, 70–72.

¹³⁰ 145 Encontramos varias referencias donde el africano cita a este personaje. Ya lo hemos visto en *An.* 2, 3 [CCL II, 783] y aquí, en *An.* 28, 3 [CCL II, 825]: «Quomodo mihi persuadebit Aethalidem et Euphorbum et Pyrrhum piscatorem et Hermotimum se retro ante Pythagoran fuisse, ut persuadeat uiuos ex mortuis effici, qui iterum se Pythagoran peierauit?» Vuelve a aparecer en *An.* 31, 4 [CCL II, 828–829]: «Aethalides autem et Hermotimus fabam quoque in pabulis communibus inruerat, Pythagoras uero ne per fabalia quidem transeundum discipulis suis tradidit»; *An.* 43, 12 [CCL II, 848]: «Sed et illa sic patitur, ut alibi agere uideatur, dissimulatione praesentiae futuram absentiam ediscens (de Hermotimo sciemus), et tamen interim somniat: unde tunc somnia?». También presenta algunos rasgos característicos de Hermótimo, como su falta de sueño. Para tal caso podemos ver *An.* 44, 1–3 [CCL II, 848–849]: «Ceterum de Hermotimo. Anima, ut aiunt, in somno carebat, quasi per occasionem uacaturi hominis proficiscente de corpore. Uxor hoc prodidit. Inimici dormientem nacti pro defuncto cremauerunt. Regressa anima tardius, credo, homicidium sibi imputauit. Cuius Clazomenii Hermotimum templo consolantur. Mulier non adit ob notam uxoris. Quorsum istud? Ne, quia facile est uulgo existimare secessionem animae esse somnum, hoc quoque Hermotimi argumento credulitas subornetur. Genus fuerat grauioris aliquanto soporis, ut de incubone praesumptio est uel de ea ualetudinis labe quam Soranus opponit excludens incubonem, aut tale quid uitii quod etiam Epimeniden in fabulam impexit quinquaginta paene annos somniculosum. Sed et Neronem Suetonius et Thrasymeden Theopompus negant unquam somniasse, nisi uix Neronem in ultimo exitu post pauores suos. Quid, si et Hermotimum ita fuit, ut otium animae nihil operantis in somnis diuortium crederetur? Omnia magis coniectes quam istam licentiam animae sine morte fugitiuae, et quidem ex forma continuam. Si enim tale quid semel accidere dicatur, ut deliquium solis aut lunae, ita et animae, sane persuaderer deunitus factum; congruere enim hominem seu moneri seu terreri a deo, uelut fulgure rapido, momentanae mortis ictu si non magis in proximo esset somnium credi, quod uigilanti potius accidere deberet, si non somnium magis credi oporteret».

¹³¹ Cf. Diog. Laert., VIII, 2; (ed.), C. García Gual, *Vidas y Opiniones*, 417–418.

Tertuliano, en segundo lugar, muestra que la doctrina de la reencarnación carece de argumentos, ya que Pitágoras la hereda de la mitología griega; y lo mitológico –por muy antiguo que sea– no se puede aceptar como cierto, ya que es algo que no se fundamenta en la realidad. Para demostrar lo absurdo de esta doctrina, el africano describe el proceso de oscuridad y sufrimiento que tendría que vivir el alma desde la muerte hasta la reencarnación. Pitágoras, por tanto, es tratado de embustero (*qui mentitur*), por engañar con una doctrina basada en una mentira que no se puede comprobar. El cartaginés, al refutar la reencarnación, propone la doctrina de la Revelación. En una argumentación concluyente muestra que, desde el inicio, los muertos surgen de los vivos y no que los vivos surgen de los muertos¹³². Se trata de un argumento de sentido común que añade más fuerza a su argumentación.

2.5.5. An. 31, 3–6

Un poco más adelante, dentro de esta misma obra, nos encontramos con otro rechazo a la doctrina pitagórica de la transmigración y de la metempsicosis:

Sed etsi eadem semper reuoluerentur, licet non corporum quoque formas easdem, licet non fatorum quoque sortes easdem, tamen uel ingeniorum et studiorum et affectionum pristinas proprietates secum referre deberent, quoniam temere eadem haberentur carentes his per quae eadem probarentur. Vnde scias, inquis, an ita quidem fiat occulte, sed condicio miliarii aevi interimat facultatem recensendi, quia ignotae tibi reuertuntur? Atquin scio non ita fieri, cum Pythagoran Euphorbum mihi opponis. Ecce enim Euphorbum militarem et bellicam animam satis constat uel de ipsa gloria clipeorum consecratorum. Pythagoran uero tam residem et inbellem, ut proelia tunc Graeciae uitans Italiae maluerit quietem geometriae et astrologiae et musicae deuotus, alienus studio et affectu Euphorbi. Sed et Pyrrhus ille fallendis piscibus agebat, Pythagoras contra nec edendis, ut animalibus abstinens. Aethalides autem et Hermotimus fabam quoque in pabulis communibus inruerat, Pythagoras uero ne per fabalia quidem transeundum discipulis suis tradidit. Quomodo ergo eadem animae recuperantur, quae nec ingeniis nec institutis iam nec uictibus eadem probabuntur? Iam nunc de tanto Graeciae censu quattuor solae animae recensentur. Sed et quid utique de solo Graeciae censu, ut non ex omni gente et ex omni aetate ac dignitate, ex omni denique sexu, et metempsychosis et metensomatosis cotidie existant, cur solus Pythagoras alium atque alium se recognoscat, non et ego?¹³³.

¹³² An. 29, 1–2 [CCL II, 826]: «Mortuos quidem ex uiuis effici constat, non ideo tamen et ex mortuis uiuos. Ab initio enim uiui priores, unde ab initio aequae mortui posteriores, non aliunde quam ex uiuis. Illi habuerunt unde potius orirentur, dum ne ex mortuis. Isti non habuerunt unde magis deducerentur, nisi ex uiuis. Igitur si ab initio uiui non ex mortuis, cur postea ex mortuis? Defecerat ille, quicumque est origini fons? An formae paenituit? Et quomodo in mortuis salua est? Non, quia ab initio mortui ex uiuis, idcirco semper ex uiuis? Aut enim in utraque parte forma initii perseuerasset aut in utraque mutasset, ut si uiuos ex mortuis postea fieri oportuerat, perinde oporteret etiam non ex uiuis effici mortuos».

¹³³ An. 31, 3–6 [CCL II, 828–829].

[Más aunque regresaran siempre las mismas almas, no sería posible que adoptaran idéntica apariencia de cuerpos, ni tampoco los mismos hados¹³⁴, ni las antiguas características de destrezas, afectos, gustos, puesto que serían consideradas las mismas sin motivo suficiente, careciendo de aquellas cosas por las que se prueban como ellas mismas. ¿De dónde sabes, dices, que no se llegue a producir así inexplicablemente, que la condición de los mil años te quite, no obstante, de en medio la facultad de reconocer las cosas, ya que vuelven a ti desconocidas? Sé que así no se hizo cuando me presentas como ejemplo a Euforbo-Pitágoras. Toma, pues, como paradigma a Euforbo, alma militar y belicosa; esto está suficientemente probado, precisamente debido a la propia prueba de los escudos consagrados, o por el contrario a Pitágoras, tan apocado y pacífico, tal que antepuso a los combates de Grecia la paz de Italia, dedicado a la geometría, a la astrología y a la música, ajeno al afán y al afecto de Euforbo. No obstante, también aquel Pirro pasaba el tiempo poniendo trampas a los peces. Pitágoras, por el contrario, ni los comía, dada su condición de vegetariano. Etálides y Hermótimo se habían dado a un atracón de judías en sus respectivas comidas; Pitágoras, sin embargo, no permitió ni siquiera a sus discípulos atravesar por un campo de judías. ¿Cómo, pues, se restituyen las mismas almas que ni se reconocen en sus facultades, ni en sus principios, ni en sus hábitos culinarios? Y ya lo que es el colmo: de entre tanto linaje griego sólo cuatro almas renacieron por segunda vez. Y no digo esto únicamente de la progenie griega, de modo quede atestiguado con respecto a toda raza, a toda edad y dignidad, finalmente a todo sexo, y si la metempsychosis o la metemtomatosis existen a diario, ¿cómo es que sólo Pitágoras se reconoce en uno y en otro, y yo no?¹³⁵].

En efecto, el cartaginés, prosigue en su refutación de la doctrina de la reencarnación, explicitada en la metempsychosis¹³⁶ y en la metemtomatosis¹³⁷; ambas propuestas por Pitágoras. El africano se sirve de los recursos de la retórica para entablar un diálogo con el acusado y lo interroga con argumentos claros. Así, le pone pruebas evidentes para clarificar el error en que se encuentra al afirmar estas doctrinas.

Los *argumentos* son varios. Pitágoras pretendía afirmar que estuvo reencarnado en otros cuerpos, tal como lo hemos mencionado antes. Para mostrar esto, el filósofo de Samos hablaba de algunas características particulares de Etálides, Euforbo, Pirro y Hermótimo de Clazomene; dichas características las mostraba como pruebas de su reencarnación. Así, por ejemplo, afirmaba que estuvo reencarnado en Euforbo y decía que recordaba aquel acontecimiento del escudo que

¹³⁴ *Hados* es el término que más corresponde con la traducción del sustantivo *fatorum* en genitivo plural. Que significan las fuerzas desconocidas que obran irresistiblemente sobre los dioses, los hombres y los sucesos.

¹³⁵ Ramos Pasalodos (ed.), *Tertuliano, Acerca del alma*, 115–116.

¹³⁶ La doctrina de la metempsychosis también se conoce como doctrina de la transmigración de las almas y enseña que una misma alma habita sucesivamente los cuerpos de diferentes seres, tanto hombres como animales.

¹³⁷ La metemtomatosis es la transmigración de los cuerpos.

ya antes hemos citado¹³⁸. Contra esto, Tertuliano pone una objeción. En definitiva, si la caracterización anímica se plasma en el cuerpo, no es posible que ésas habiten en cuerpos tan desemejantes. Si no es posible que exista entonces reencarnación en los mismos cuerpos, tampoco es posible que se puedan recordar hechos del pasado relacionados con ello.

La segunda prueba apunta a la época que dista desde Euforbo a Pitágoras. Esta época, según Tertuliano, sería de mil años. No sabemos si este dato puede relacionarse con la doctrina del milenarismo, tan difundida entre los eclesiásticos en la Antigüedad y compartida, al parecer, por el cartaginés en la época montanista¹³⁹. En la presente argumentación se recuerda que el alma tiene como facultad el conocimiento y este no se pierde, aunque pase mucho tiempo. Pitágoras afirmaba la reencarnación en el cuerpo de Euforbo por el hecho de recordar el acontecimiento del escudo. Tertuliano le refuta esto. Si la facultad del conocimiento se mantiene, es imposible que Pitágoras recuerde sólo un acontecimiento y no los demás. De ahí que el cartaginés da a entender que es incoherente que Pitágoras de todo lo ocurrido en la guerra de Troya reconozca sólo el hecho del escudo y no sea capaz de reconocer a sus compañeros los troyanos.

Altamente interesantes son las contraposiciones retóricas de las que se sirve Tertuliano para contraponer a Pitágoras con los personajes en los que pretende haber estado reencarnado. Así, de Euforbo dice que era un soldado troyano –*Euphorbum militarem et bellicam animam*–, cualidad que es totalmente contrapuesta a lo que es Pitágoras –*uero tam residem et inbellem*–; por eso pone como ejemplo el momento en que evitó los combates de Grecia y favoreció la paz de Italia. Luego nos describe las actividades a las que se dedicaba Pitágoras *geometriae et astrologiae et musicae deuotus*; una personalidad muy distinta de Euforbo, *alienus studio et affectu Euphorbi*. Esta comparación entre Pitágoras y Euforbo, le sirve a Tertuliano para refutar la reencarnación utilizando pruebas concretas al demostrar que Pitágoras no tiene nada que ver con lo que era Euforbo.

Posteriormente hace la comparación con la actividad de Pirro el pescador, *Pyrrhus ille fallendis piscibus agebat*, y menciona la dieta alimenticia de Pitá-

¹³⁸ Al respecto podemos ver la nota 141 de nuestra investigación.

¹³⁹ La doctrina del milenarismo afirma que antes del juicio final y del fin del mundo se dará la primera resurrección sólo de los justos por espacio de mil años. En lo que respecta a Tertuliano, puede verse la explicación que ofrece López Montero, *Totius hominis salus*, 434–456.

goras¹⁴⁰, que estaba compuesta sólo de vegetales¹⁴¹. Tertuliano le muestra que esto se contradice con Pirro, ya que Pitágoras se abstenía de comer toda clase de animales –*Pythagoras contra nec edendis, ut animalibus abstinens*. Porfirio, además, asegura que Pitágoras aconsejaba no comer productos del mar¹⁴². Tertuliano le muestra, por tanto, a Pitágoras que es incoherente que tenga una dieta vegetariana y evite comer productos de animales y luego afirme haber sido un pescador que se alimenta de lo que se obtiene en la pesca.

El africano, en su exposición, ofrece pruebas para refutar también la reencarnación de Pitágoras en Etálides y en el filósofo Hermótimo de Clazomene. La prueba que da está en la sentencia *fabam quoque in pabulis communibus inrue- rat*, es decir, que tanto Etálides como Hermótimo comieron habas, prohibiendo Pitágoras el comerlas. De ello hay varios testimonios¹⁴³. Otro testimonio de lo mismo nos lo da Aristóteles¹⁴⁴. En cuanto a la prohibición de comer las habas, Porfirio dice que Pitágoras pensaba que, al masticar las habas, con el calor del sol éstas exhalan el olor del semen humano. Otra razón que ofrece es que, después de dejar un haba tapada en una vasija de barro durante un tiempo, luego surge una cabeza bien formada de un niño o el sexo de la mujer¹⁴⁵. Son muchas y muy variadas las explicaciones que se dan acerca de esta prohibición, pero todas ellas van relacionadas con la vida, la muerte o el alma¹⁴⁶.

Tertuliano, en definitiva, muestra que es incoherente que Pitágoras, por un lado, afirme haber estado reencarnado en Etálides y Hermótimo que se alimentaban de habas y, por otro, que el filósofo de Samos no sólo no consuma las habas, sino que aconseje a sus discípulos abstenerse de ellas. Tertuliano le echa en

¹⁴⁰ Porfirio habla sobre la dieta de Pitágoras que estaba integrada por miel, pan de mijo o torta de cebada y verdura cruda o cocida y contra el hambre tomaba un compuesto a base de semilla dormidera, sésamo, corteza de cebolla lavada minuciosamente para quitarle el jugo, tallos de asfódelo, hojas de malva, harina, cebada y garbanzos. Contra la sed consumía preparado de semillas de pepinos y pasas pegajosas despojadas de las pepitas, flor de cilantro, semillas de malva, verdolaga, queso rallado, flor de harina de trigo y requesón, ingredientes que mezclaba con miel de las islas. Al respecto, podemos ver Periago Lorente (ed.), *Porfirio. Vida de Pitágoras*, 44.

¹⁴¹ Sobre la dieta vegetariana de Pitágoras podemos ver, además, Diog. Laert. VIII, 19; ed. C. García Gual, *Vidas y Opiniones*, 424.

¹⁴² Cf. Periago Lorente (ed.), *Porfirio. Vida de Pitágoras*, 50. Esta recomendación se debía a que Pitágoras mantenía una dieta totalmente vegetariana, evitando todos los alimentos provenientes de animales, puesto que en estos también podía darse la reencarnación.

¹⁴³ Cf. Diog. Laert. VIII, 24; ed. C. García Gual, *Vidas y Opiniones*, 426. Sobre la prohibición de comer habas, la razón que daba Pitágoras es que tienen mucho aire y participan de lo animado.

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, VIII, 34; ed. C. García Gual, *Vidas y Opiniones*, 429–430. Aristóteles daba varias argumentos con lo que recomendaba no comer habas: a) porque son parecidas a los órganos sexuales, b) porque están en las puertas del Hades, c) porque no tienen nudos o articulaciones, d) porque son corruptibles, e) porque con ellas la oligarquía echaba a suertes los cargos.

¹⁴⁵ Cf. Periago Lorente (ed.), *Porfirio. Vida de Pitágoras*, 49–50.

¹⁴⁶ Sobre este tema podemos ver más información en Guthrie, *Historia de la filosofía I*, 182–188, aquí se nos da una explicación más detallada de la prohibición de comer habas.

cara que incluso prohíba a sus discípulos que se acerquen a un sembrado de habas: *Pythagoras uero ne per fabalia quidem transeundum discipulis suis tradidit*. Este testimonio nos lo presenta Heráclides Póntico¹⁴⁷ y también Jámblico¹⁴⁸.

En resumen, concluye con la refutación cuestionando a Pitágoras sobre los argumentos expuestos anteriormente y muestra que es imposible que un alma retorne y no reconozca sus facultades. Es imposible, en fin, que entre tantos griegos, sólo cuatro se hayan reencarnado. Tertuliano dice que él no recuerda ninguna reencarnación y, de haber estado reencarnado, tendría que haber recordado todo por la facultad misma del conocimiento. En el cuadro gráfico siguiente, se puede apreciar mejor el argumento retórico de las contradicciones en las que se apoya Tertuliano para desvaratar la reencarnación y que aparecen en *An.* 31, 4:

Personaje	Según Pitágoras	Pitágoras según Tertuliano
Euforbo	<i>militarem et bellicam animam</i>	<i>tam residem et inbellem</i>
Pirro	<i>fallendis piscibus agebat</i>	<i>nec edendis, ut animalibus abstinens</i>
Etálides	<i>fabam quoque in pabulis communibus inruerant</i>	<i>ne per fabalia quidem transeundum discipulis suis tradidit</i>
Hermótimo		

Además de los testimonios y pruebas dados por Tertuliano, más adelante reafirma la invalidez de esta doctrina: *soluta est metensomatosis, non adscribenda scilicet ei animae quae, si demutabitur, non erit. Illius enim metensomatosis dicetur quaecumque eam in suo statu permanendo pateretur*¹⁴⁹.

De todo lo anterior podemos recapitular lo siguiente. Primeramente que la doctrina de la metempsicosis, conocida también como de la transmigración de las almas y que enseña que una misma alma habita sucesivamente los cuerpos

¹⁴⁷ Cf. Diog. Laert. VIII, 24; ed. C. García Gual, *Vidas y Opiniones*, 426.

¹⁴⁸ Cf. M. Periago Lorente (ed.), *Jámblico, Vida de Pitágoras, Protréptico* (BCG 314; Madrid 2003), 138. Se afirma que algunos preferían morir antes que transgredir los preceptos pitagóricos sobre las habas y otras prácticas.

¹⁴⁹ Cf. *An.* 32, 7 [CCL II, 831].

de diferentes seres –tanto de hombres como de animales–, compartida por Pitágoras, es refutada por Tertuliano. El cartaginés muestra que las condiciones para que se dé esta doctrina no son posibles.

Tertuliano al refutar la reencarnación, sea metemempsomatosis sea metempsicosis, nos ofrece una antropología basada en argumentos sólidos y convincentes en los que se sirve tanto de los datos de la razón, como de los datos de la Revelación. Según lo expuesto por Tertuliano, en caso de que existiera la reencarnación, es exigencia de la metemempsomatosis que el cuerpo que se reencarna sea igual en todo al otro cuerpo que se tuvo en el pasado. Pero como esto no se puede dar, ni tampoco se puede comprobar, entonces no puede haber tal reencarnación.

Según la metemempsomatosis es necesario que un cuerpo se reencarne en otro cuerpo diferente al que ahora habita, pero conservando las mismas características que se tenían en el cuerpo anterior. Esto no es posible según las pruebas que da Tertuliano. Por tanto, que sólo se posean algunas características y otras no se tengan, es prueba de que no se puede dar la reencarnación. Es el caso de Euforbo, de quien Pitágoras aseguraba tener sólo el recuerdo del escudo. Según Tertuliano, le faltaban las demás características de este guerrero, por lo que el africano muestra que es imposible que se haya dado tal reencarnación en Pitágoras, tan distinto de Euforbo.

Para que exista la reencarnación, además, la facultad de la memoria debe permanecer en el alma; dicha facultad no se pierde con la muerte. Por eso Tertuliano muestra que en Pitágoras esta facultad no se mantiene en el caso de la reencarnación de Euforbo, pues según Pitágoras recordaba sólo el caso del escudo. Tertuliano muestra que se debe recordar todo y no sólo una parte de los acontecimientos. Recordemos que Pitágoras ignora los demás hechos de la guerra de Troya pues no es capaz de reconocer a los demás troyanos. La facultad del conocimiento no se pierde aunque pasen mil años. Por lo tanto, se pone de manifiesto que no es posible que se dé la reencarnación en Pitágoras, pues, sin haber pasado los mil años, ya había perdido la mayor parte del conocimiento.

Para que se pueda dar la reencarnación, según lo piden la metemempsomatosis y la metempsicosis, el alma debe mantener las mismas características de la personalidad, las costumbres y los hábitos que se tenían en el cuerpo anterior. Tertuliano demuestra que las características de la personalidad y las costumbres de Euforbo, Pirro, Etálides y Hermótimo de Clazomenes son muy distintas de las de Pitágoras. Así, por ejemplo y como va dicho, a Etálides y a Hermótimo les gustaba comer habas hasta hartarse, mientras que Pitágoras prohibía comerlas. Euforbo era militar y guerrero, mientras que Pitágoras era un hombre pacífico

y dedicado al estudio; Pirro era un pescador, mientras que Pitágoras tenía una dieta totalmente vegetariana.

En este sentido, como la facultad de la memoria no se pierde y, de existir la reencarnación, el alma debe recordar todo lo pasado en otro cuerpo, Tertuliano afirma que él mismo no recuerda nada de otras vidas, aduciendo esto como prueba de la imposibilidad de este punto de la doctrina pitagórica.

A través de esta cita podemos notar la genialidad de nuestro autor, que mediante una amplia alusión a Pitágoras refuta lo que considera erróneo con respecto a la reencarnación. A la hora de verificar estos datos de Pitágoras, no encontramos ningún escrito suyo, por lo que es muy posible que el cartaginés haya recibido esta información a través de testimonios de segunda mano.

Streszczenie

Recepcja Pitagorasa i szkoły pitagorejskiej w dziełach Tertuliana (część pierwsza)

Analizując pisma Tertuliana, widzimy, że cytuje presokratyków, a wśród nich Pitagorasa i jego szkołę. Niekiedy robi to, by wyrazić swój podziw dla filozofa z Samos, innym razem po to, aby następnie odrzucić jego twierdzenia. Za ledwie kilka razy przyjmuje od Pitagorasa i akceptuje to, co uważa za słuszne i poprawne. W pismach Tertuliana znajdujemy 20 cytatów z Pitagorasa i jego szkoły. Do głównych tematów należą antropologia, eschatologia i kosmologia. Wielki teolog z Kartago używa filozofii Pitagorasa w swojej teologii. Tym samym widoczna jest wielka znajomość i wolność naszego Autora w cytowaniu dawnych filozofów. Przeczy to potocznej opinii, że Tertulian radykalnie odrzuca filozofię. Artykuł pragnie ukazać znaczenie filozofii Pitagorasa w myśli teologicznej Afrykańczyka. Szczegółowa analiza wszystkich cytatów, które pojawiają się w różnych kontekstach, pozwoli również na ukazanie stosunku Tertuliana do filozofii.

Ramiro Antonio López Montoya – ur. w 1979 roku w La Ceja (Antioquia), Kolumbia. Święcenia kapłańskie przyjął w 2004 roku. Kapłan diecezji La Dorada-Guaduas w Kolumbii. Licencjat z filozofii i wychowania uzyskał na Universidad Católica del Norte w Kolumbii, licencjat z teologii patrystycznej na Universidad San Dámaso w Madrycie. Autor artykułów z dziedziny filozofii, teologii patrystycznej i biblijnej.