

El binomio bondad-justicia en el *Adversus Marcionem* de Tertuliano

JOSÉ RAMÓN DÍAZ SÁNCHEZ-CID

Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo

SUMARIO: Introducción. — 1. La falsa bondad del dios de Marción. — 2. La bondad “solitaria” del dios de Marción. — 3. La bondad del Creador: 3.1. Una bondad eterna, pero que opera en el tiempo. 3.2. Una bondad que respeta la libertad humana. 3.3. Una bondad seria y fiel a sí misma. — 4. La justicia del Creador: 4.1. La severidad ocasional del juez bueno. 4.2. La justicia, especie y salvaguarda de la bondad. 4.3. La justa severidad del Juez divino también es buena. 4.4. La impugnación de algunas leyes veterotestamentarias. 4.5. Las presuntas debilidades del Creador. — 5. Conclusión.

Marción, el heresiarca del siglo II que tantas energías concitó entre sus adversarios, los teólogos de la Gran Iglesia, oponía de tal manera bondad y justicia que les consideraba inconciliables en el mismo Dios e incompatibles con la misma economía. Un dios justo no puede ser bueno a la vez; un dios bueno no puede ser justo al mismo tiempo. La justicia, que mira al *mérito*, dando o restableciendo lo merecido, cerraría la puerta a la bondad, que no se ajusta al mérito, puesto que da lo inmerecido. La justicia pondría fronteras a la bondad, limitándola y destruyéndola. La bondad aniquilaría las fronteras de la justicia, haciéndola estallar en mil pedazos. Una economía inspirada en la justicia nada tendría que ver con otra inspirada en la bondad. De la bondad (árbol) no puede proceder el mal (fruto). Pero del Creador proceden males. Él mismo lo confiesa por boca de Isaías: *Yo soy el que creo los males* (Is 45, 7). Y si el Creador es “auctor mali”, no puede ser el dios bueno. A juicio de Tertuliano, Marción llega a esta conclusión cuestionado por el problema del origen del mal (unde malum) y seducido por un exceso de curiosidad¹. Por este

1. Cf. TERTULIANO, *Adv. Marc.* I, 2, 2. Cito los textos del *Contra Marción* en la edición crítica de R. Braun, construida fundamentalmente sobre el testimonio de tres manuscritos: 1) el *Montepessulanus* H. 54, del siglo XI (M); 2) el *Florentinus Magliabechianus* I, VI.10, del siglo XV (F); 3) el *Luxemburgensis* 75,

camino descubre en Cristo *otra economía* (aliam dispositionem), diversa de la del Creador y hecha únicamente de pura bondad².

La *unicidad* de Dios, sin embargo, excluye la existencia de semejante dualidad. Basta indagar la naturaleza –el *quid*– de la divinidad para deducir que Dios no puede ser sino “unum”. Si Dios pudiera ser definido, habría que decir de Él que es el «summum magnum»³, la suprema grandeza, «establecido en la eternidad, ingénito (innatum)⁴, increado (infectum), sin comienzo, sin fin»⁵. Dios,

también del siglo XV (X), y en diálogo continuo con los tres últimos editores del siglo XX, a saber, Kroymann, en 1906, Moreschini, en 1971, y Evans, en 1972. Cf. TERTULLIEN, *Contre Marcion* I (l. I), II (l. II), Paris 1990, SC 365, 368.

2. Cf. *ibid.* I, 2, 3.

3. *Summum* es un término que pertenece al vocabulario filosófico y que desde Cicerón (cf. *De Or.* III, 78; *Tusc.* I, 110) se solía asociar a la noción de bien (Sumo Bien). La expresión de Tertuliano recoge esta tradición filosófica, pero no carece de originalidad. La fórmula «summum magnum» resume las reflexiones de Tertuliano sobre la naturaleza divina y delata su gusto por el adjetivo neutro sustantivado. Parece construida sobre el modelo «summum bonum» siguiendo la estela de Dios como *magnitudo*, con valor absoluto. El sentido de la expresión no es de carácter cuantitativo, sino cualitativo. Lo que hace grande a este *magnum* es su eternidad o trascendencia sobre la finitud temporal. Cf. R. BRAUM, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertulien*, Paris 1977, 42-44.

4. *Innatus*, que traduce el griego ἀγέννητος, es un neologismo que Tertuliano encuentra ya en el lenguaje filosófico de su tiempo. La *agenesia* o carencia de nacimiento se predicaba de Dios por oposición al universo creado, viniendo a significar la condición *increada* de Dios, su ser absoluto y ajeno a toda temporalidad, corrupción o cambio. Tertuliano utiliza diferentes vocablos para traducir el concepto: *innatus*, *inconditus* (cf. *Adv. Herm.* 18, 4), *infectus*. Con todos ellos expresa la *aseidad* divina, asociada a la eternidad. Al pasar del lenguaje referido a la naturaleza divina al lenguaje trinitario, cambia el significado de los conceptos. *Innatus* (el Padre) ya no equivale a *infectus* (increado), puesto que *natus* (el Hijo) no equivale a *factus* (creado). Cf. R. BRAUN, *Deus Christ.*, 46-51). *Innatus* suele comparecer casi siempre reforzado o explicitado por otros adjetivos como *infectus* (cf. *Adv. Herm.* 6, 1; 7, 2; 12, 3), *sine initio sine fine* (cf. *ibid.* 5, 1; 7, 4), *aeternus* (cf. *ibid.* 7, 1.3.4) o *inconditus* (cf. *ibid.* 18, 2).

5. *Adv. Marc.* I, 3, 2. Definiendo la eternidad como “tiempo infinito” (sin principio y sin fin), Tertuliano la coloca en el tiempo y la concibe como duración ilimitada. Sigue así la concepción bíblica, que entiende la eternidad no como ausencia de tiempo, sino como la totalidad del tiempo: cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif*, Neuchatel-Paris 1957, 31-48. Aunque ya la filosofía griega (cf. Platón, *Tim.* 37 e 5 38 b 5), tendía a disociar la eternidad del tiempo, nunca llegó a excluir del todo de ella la dimensión temporal, el aspecto durativo (cf. J. WHITAKER, “The Eternity of the Platonic Forms”, *Phronesis* 13 (1968) 131-144; D. O'BRIEN, “Temps et éternité dans la philosophie grecque”, en *Mythes et représentations du temps*, ed. por CNRS, Paris 1985, 60-85). Sólo Plotino (III, 7 [45], 6, 15-17 y 35) excluirá de la

por tanto, es todo lo que es, a saber, *grandeza suprema*, ingénito, increado, *eternamente*, es decir, sin principio ni fin⁶. Y lo es, no sólo “en la forma” (et forma) o *modo* de ser *supremo*⁷, sino también “en la razón” (et ratione) o explicación racional (=forma lógica) de semejante modo de ser, así como “en la fuerza” (et vi) y “en el poder” (et potestate) de que da muestras⁸. La “suprema grandeza” es, pues, la forma de ser de la divinidad, una forma racionalmente perceptible, pues es su forma lógica de ser, y detectable en sus expresiones de fuerza y de poder.

Negar que Dios es “*summum magnum*” es privarle de su condición esencial. Pero esta condición implica que no hay nada que pueda igualársele, es decir, que no puede haber *otra* suprema grandeza porque ya no sería *suprema*. La supremacía supone la carencia de igual y, por tanto, la *unicidad*. El ser supremo ha de ser por fuerza único,

eternidad toda extensión, toda duración, iniciando a los teólogos cristianos en la idea de la eternidad como “ausencia de duración” o existencia concentrada en un presente (cf. AGUSTIN, *Conf.* XI, 13, 16; 15, 20; BOECIO, *Consolatio* V, 6, 4). Tertuliano no ignora esta concepción *intemporal* de la eternidad (el Creador de la *cronología* no puede estar sujeto al tiempo: cf. *Adv. Marc.* II, 3, 5), hasta el punto de decir: «Non habet tempus aeternitas» (ibid. I, 8, 3); pero no por ello deja de concebirla como una “totalidad temporal” o “tiempo interminable”, mas no carente de sucesión (cf. ibid. I, 8, 3: «omne tempus»). Cf. E. P. MEIJERING, *Tertullian Contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik Adversus Marcionem I-II*, Leiden 1977, 28.

6. Para Tertuliano, la *eternidad* es la cualidad esencial de la divinidad (cf. *Adv. Herm.* 4, 1), de modo que nadie puede ser eterno más que Dios (cf. ibid. 4, 2). Y Dios es *único* por ser la *suprema grandeza*, es decir, por estar por encima de todo, antes que todo y en el origen de todo (cf. ibid. 4, 3-4). Por ser *principium* (“principal”), Dios es el *comienzo*, el *origen* y el *soberano* de todo (cf. ibid. 19, 2-4; 19, 4; 19, 5). Siendo así, no puede tener *igual* (cf. ibid. 4, 5). La concepción del Dios eterno y supremamente grande funda la unicidad divina e impide aceptar la tesis de la materia eterna.

7. Aunque *forma* viene a significar en un primer momento la *apariencia* de una cosa, su belleza, la *figura* que el escultor imprime en un bloque de mármol, en cuanto noción filosófica acaba designando el principio determinante de una materia o substancia común, lo que confiere individualidad a una substancia y permite distinguir realidades de un origen común. Aplicado a Dios, la *forma* será ese carácter que le individua, distinguiéndolo de cualquier otra realidad: su eternidad o su modo *supremo* de ser. En la doctrina trinitaria, Tertuliano emplea este término para expresar la distinción numérica de las tres (“nec substantia sed forma, nec potestate sed specie”) personas (“formae et species”) en Dios (cf. *Adv. Prax.* 2, 4).

8. Cf. ibid. I, 3, 2. *Potestas* traduce ἐξουσία y subraya la idea de la absoluta libertad de Dios para obrar conforme a su voluntad. Designa, pues, el poder absoluto de Dios (cf. R. BRAUM, *Deus Christ.*, 110-111).

es decir, *sin-igual*⁹. En consecuencia, «Deus, si non unus est, non est». Tal es la conclusión a que llega Tertuliano: Dios no puede ser Dios, esto es, grandeza suprema, si no es único. Y semejante unicidad es incompatible con la dualidad marcionita¹⁰. Las supremacías comparables o equiparables, como las de algunos reyes en sus respectivos reinos, son sólo parciales y relativas. No son la supremacía incomparable de Dios, que es absoluta y no admite equiparación con nada ni con nadie¹¹. Sólo queda, por consiguiente, «o negar que Dios es la suprema grandeza –lo que no puede admitir ningún hombre sensato–, o afirmar que Dios no puede compartir (*communicandum*) su divinidad con ningún otro»¹². Dios no puede compartirse porque es único, y es único porque no tiene igual, y no tiene igual porque es supremo¹³. De este modo cierra Tertuliano el círculo de su razonamiento.

Sucede, además, precisa el cartaginés, que Marción coloca en sus dioses una *disparidad* cualitativa que es incompatible con su condición natural de dioses *ex aequo*. En uno, el Creador, pone la justicia del juez, la crueldad y la belicosidad; en el otro, el dios óptimo, la dulzura, la serenidad y la sola bondad, más aún, la optimidad¹⁴. Pero semejante disparidad no es posible entre iguales. Y a los dioses se les supone iguales en naturaleza y cualidades. La *grandeza suprema*, que es constitutiva de la divinidad, aún vista bajo la imagen deformada de la multiplicidad, no admite ni disminución, ni depreciación. Dios no puede dejar de ser lo que es. Dos grandezas supremas, en el caso hipotético de existir, tendrían que ser necesariamente iguales. Luego si a los dos dioses de Marción se les reconoce la divinidad, ha de negárseles la diversidad¹⁵. Dos grandezas supremas no pueden ser semejantes (*paria*), pues no soportan la comparación; tampoco pueden ser desemejantes (*disparia*), pues no soportan la disminución¹⁶.

9. Cf. *ibid.* I, 3, 3-4. *Unus* y *unicus* son los términos que emplea Tertuliano para expresar la unicidad de Dios, una unicidad compatible con la distinción de personas (cf. *Adv. Prax.* 3, 2). Cf. R. BRAUM, *Deus Christ.*, 71-74.

10. Cf. *ibid.* I, 3, 6.

11. Cf. *ibid.* I, 4, 1-3.

12. *Ibid.* I, 4, 6.

13. Cf. *ibid.* I, 5, 1-2.

14. Cf. *ibid.* I, 6, 1.

15. Cf. *ibid.* I, 6, 2-4. Lo mismo dirá Tertuliano a propósito de la “materia eterna” de Hermógenes: Si la materia es, como quiere su adversario, increada e ingénita como Dios, no le puede ser inferior, pues en lo increado no hay *grados*, no cabe ni la disminución ni el aumento (cf. *Adv. Herm.* 7, 3).

16. «Ergo nec *paria* erunt duo summa magna, quia prohibet disposita iam regula summi magni comparationem non sustinentis, nec *disparia*, quia et alia summi magni regula occurrit, diminutionem non admittens» (*ibid.* I, 7, 6).

1. LA FALSA BONDAD DEL DIOS DE MARCIÓN

Marción prefiere al dios *nuevo*, el dios revelado en Jesucristo, por oposición al viejo, el Creador y dios de la antigua Alianza, por una razón fundamental: porque en aquel resplandece la bondad, es decir, porque es el dios *bueno*. Pues bien, Tertuliano se propone examinar esta bondad sometiéndola al criterio de reglas ciertas¹⁷. Lo primero que se constata, en relación con esta cuestión, a juicio del eclesiástico, es que la bondad de este dios no se ha manifestado ni en los orígenes del universo, ni en esos momentos históricos en que tendría que haberse manifestado, porque se daban las condiciones para ello. Ya entonces existía la muerte y el *aguijón de la muerte*, el pecado, y la “malicia” misma del Creador. Pero en semejante situación no vemos actuar su bondad al dios bueno, confirmando así (primera regla) la sospecha de que la bondad no le es *natural*¹⁸. Sin embargo, en dios todo debe ser natural.

Omnia enim in deo naturalia et ingenita esse debebunt, ut sint aeterna, secundum statum ipsius, ne obventicia et extranea reputentur ac per hoc temporalia et aeternitatis aliena. Ita et bonitas perennis et iugis exigetur in Deo, quae in thesauris naturalium proprietatum reposita et parata antecederet causas et materias suas, et primam quamque susciperet non despiceret et destitueret, si antecederet¹⁹.

El estado natural²⁰ de Dios es la eternidad. Cualquier atribución accidental a Dios llevará la marca de la temporalidad y será ajena a la misma naturaleza (eterna) divina. Si la bondad le es esencial a Dios, habrá de serle natural, perpetua e incesante, no una cualidad accidental o sobrevenida con posterioridad a su ser propio²¹. Y, en cuanto propiedad natural, la bondad deberá preexistir a los moti-

17. Cf. *ibid.* I, 22, 1.

18. Cf. *ibid.* I, 22, 1-3.

19. *Ibid.* I, 22, 3-4.

20. El *status* de algo o alguien (Dios, la materia, las criaturas) representa la suma de las propiedades esenciales que vienen a completar y a cualificar la substancia de ese ser. *Substantia* y *status* son las dos primeras categorías de la lógica estoica que distingue claramente el *hypokeimenon* o substrato sin cualidad del *poion* o cualidad determinante. Tertuliano define por lo general la substancia de Dios como el *espíritu*, y su estado como la *eternidad* (cf. *Adv. Marc.* I, 3, 2; I, 7, 3; I, 9, 9). Sobre la noción de *status* y la innovación semántica de Tertuliano puede verse R. BRAUN, *Deus Christ.*, 200-207.

21. Para expresar el concepto de *bondad* Tertuliano prefiere el término *bonitas*, que traduce el griego ἀγαθωσύνη, pero también usa *benignitas*, que parece añadir un matiz de dulzura como hace suponer su equivalente griego, λαγρησιότης. Cf. R. BRAUN, *Deus Christ.*, 126.

vos y a las ocasiones (materias) de su puesta en ejercicio. Partiendo de tales presupuestos, no se explica –precisa Tertuliano– por qué la bondad del dios marcionita no se puso a la obra «desde el primer día» (a primordio). En efecto, a Dios no le está permitido «no poder algo» y menos aún «no ejercer sus capacidades naturales». Pues la naturaleza no sabe estar inactiva²².

Siendo principio operativo, se reconoce precisamente en su operatividad (si agatur). No es aceptable, por consiguiente, decir que Dios no ha querido ejercer su bondad, si es que la bondad le es natural, porque la naturaleza (volente) no puede no querer. Si cesase de querer, si se volviese inactiva, no sería. Pero en el dios de Marción, la naturaleza estuvo *temporalmente* inactiva. Si esto es así, habría que concluir que su bondad no le es natural, y si no le es natural, tampoco le será eterna (nec eterna), ni igual (nec par) a Dios, esto es, divina. Y si es temporal porque no existió desde el comienzo, tampoco existirá hasta el fin (in finem)²³. Además, si semejante inactividad (temporal) se debe no a la impotencia, sino a la voluntad de ese dios que reprime su bondad porque no le deja actuar, será forzoso pensar que esa presunta bondad es “el colmo de la maldad” (finis malignitatis); porque no querer ayudar cuando se puede no es bondad, sino maldad. No hacer el bien cuando se puede nos hace responsables del mal que se produce, ese mal que es carencia del bien posible²⁴.

El hombre, destinatario de la salvación, había sido condenado a muerte por su Creador por haber gustado del fruto del árbol prohibido. Pues bien, el dios óptimo de Marción –argumenta el de Cartago– o ignora o tolera semejante estado de cosas. Si esto lo hace para que se le tenga por más bueno que al dios condenador, estaría adoptando un comportamiento bastante maquiavélico –podríamos decir–, puesto que haría recaer la culpa de todos los males sobre el Creador del hombre. Habría actuado –añade Tertuliano– como un médico que,

22. Cf. S. OTTO, “Natura” und “dispositio”. *Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertulians*, München 1960, 195 s.

23. *Initium* y *finis* son indisociables: todo lo que ha tenido comienzo tendrá fin y sólo lo que no ha tenido comienzo no tendrá fin. Semejante principio era bien conocido en la filosofía griega. Es el argumento contra la generación del mundo que Aristóteles opone a Platón: un ser engendrado no puede gozar de incorruptibilidad (cf. *De Cael.* 279 b 17 – 283 b 30). No obstante, Platón admitía el carácter excepcional de la eternidad del mundo (cf. *Tim.* 32 c; 33 a; *Rep.* VIII, 546 a). El mismo razonamiento será utilizado más tarde por los cristianos a propósito del alma. Es el caso de Tertuliano que, tras reconocer que el alma ha sido creada con el cuerpo (cf. *De anima* 24 s.), la considera elevada por Dios a la inmortalidad (cf. *Adv. Herm.* 5, 4; *De anim.* 22, 2).

24. Cf. *ibid.* I, 22, 4-8.

por ganarse fama y notoriedad, hubiera retrasado el remedio medicinal contribuyendo así al agravamiento de la enfermedad de su paciente. Luego el dios marcionita, permitiendo el mal, favoreciendo la injusticia, traficando con la gracia, habría prevaricado de su bondad al no ponerla en ejercicio de inmediato, cuando lo requería la situación. Pero si fuera bueno por naturaleza, y no por accidente, habría actuado su bondad inmediatamente²⁵.

La segunda regla que permite evaluar la bondad del dios de Marción es la *racionalidad*. Reza así: «sicut naturalia, ita rationalia esse debere in Deo omnia»²⁶. Todo en Dios debe tener racionalidad. No se puede tener por bueno lo que no es *racionalmente* (rationaliter) bueno. Se trata de una idea de inspiración estoica²⁷. Decía Séneca: «Si ratio divina est, nullum autem bonum sine ratione est, bonum omne divinum est»²⁸. No cabe, por tanto, pensar en la bondad *misma* como irracional²⁹. Será más fácil –agrega el cartaginés– tener por bien un mal que posea algo de racionalidad que tener por bien algo desprovisto de racionalidad (ratione). Tertuliano se niega a admitir que la bondad del dios marcionita sea racional. La primera razón invocada es que «ha venido a salvar a un hombre que le era ajeno (alieni)». Los marcionitas dirán que la perfección de la bondad radica precisamente en derramar beneficios libre y voluntariamente, sin ningún deber (debito) de familiaridad, sobre los extraños. Así lo atestigua el precepto evangélico del amor a los enemigos que, en cuanto enemigos, son extraños. Ante este razonamiento, el apologista cristiano recurrirá de nuevo al argumento de la tardanza del dios bueno en actuar su bondad³⁰. Pero añadirá un segundo argumento más ampliamente desarrollado. El amor al enemigo presupone el amor al prójimo (como a uno mismo). La bondad indebida o gratuita (indebita) no es sino la ampliación (exaggeratio) de una bondad debida a alguien. Por tanto –razona Tertuliano– ésta precede a aquélla. Y en cuanto “precedente” es principal y prioritaria. Lo primero en la exigencia es la bondad que se debe; lo segundo, la bondad indebida. En la bondad *debida*, que es la que se ejerce en una esfera de proximidad o de *suidad*, es decir, con los considerados *suyos* (in rem suam), hay siempre una razón de justicia (ex iustitia), de modo que la primera razón de la bondad es la justicia, es decir, lo debido a los que considera suyos.

25. Cf. *ibid.* I, 22, 8-10.

26. *Ibid.* I, 23, 1.

27. Cf. M. POHLENZ, *Die Stoa*, I-II, Göttingen 1959, 61-62 y 35 s.

28. SENECA, *Ep.* 60, 12.

29. *Adv. Marc.* I, 23, 1.

30. Cf. *ibid.* I, 23, 2-3.

En la bondad *indebida*, en cambio, hay una razón de sobreabundancia (ex redundantia) de una justicia superior a la de los escribas y fariseos (cf. Mt 5, 20). Una bondad que se derramase sobreabundantemente sobre el extraño, pero que fuese “exigua” con lo propio por no reconocerlo como *suyo* –el hombre al que no reconoce como su criatura–, sería una bondad desordenada. Pero donde hay desorden no puede haber racionalidad, pues la razón no puede prescindir del orden mismo en que consiste³¹.

Admitamos, sin embargo –concede Tertuliano–, que en la bondad del dios marcionita se dé una racionalidad que comience por el segundo grado, es decir, por el extraño. Semejante bondad sólo podrá ser tenida por racional si se ejerce sin lesionar los derechos de quien es propietario de aquel sobre el que se ejerce, es decir, si no atenta contra la justicia. La justicia es, pues, la primera que confiere racionalidad a cualquier forma de bondad³². Luego una bondad, ya sea con el propio o con el extraño, que se ejerza de manera injusta no puede reivindicarse como racional³³, es decir, no puede considerarse bondad desde el punto de vista de la (sana) razón. Pero el dios de Marción obra *injustamente* y, en consecuencia, irracionalmente, ya que «irrumpe en un mundo que le es ajeno, arrebatando al hombre de su dios, al hijo de su padre, al alumno de su educador, al siervo de su señor, a fin de hacerle impío hacia su dios, irrespetuoso hacia su padre, ingrato hacia su educador, inútil hacia su señor»³⁴.

En tercer lugar, Dios ha de ser *perfecto* en todo (in omnibus), incluida su bondad³⁵. Es la tercera regla que nos permite evaluar la bondad del dios marcionita. Ya el hecho de que semejante bondad no sea eterna ni racional prueba que es una bondad *im-perfecta*. Pero también lo es por «deficiente, escasa y agotada», pues se trata de una bondad que no se ejerce sobre todos, ni en todas las circunstancias; que no salva a todos, sino que excluye a los judíos y a los cristianos del Creador. No se puede defender que tal bondad sea perfecta –precisa Tertuliano– cuando permanece inactiva para la mayoría de los casos. Y si la mayoría perece (no se salva), nos encontraremos no con una bondad más perfecta, sino con una maldad

31. Cf. *ibid.* I, 23, 5-6.

32. «Quamcumque bonitatem iustitia prima efficit rationalem» (*Adv. Marc.* I, 23, 6).

33. «Sicut in principali gradu rationalis erit, cum in rem suam exhibetur, si iusta sit, sic et in extraneum rationalis videri poterit, si non sit iniusta» (*Ibid.* I, 23, 6).

34. *Ibid.* I, 23, 8.

35. Cf. *ibid.* I, 24, 1.

más perfecta. Porque si salvar es *operatio bonitatis*, no salvar es *operatio malignitatis*³⁶.

Un segundo dato, esta vez referido no al área de la salvación aportada, sino a la aplicación recortada de la misma salvación (*imperfectae salutis*), que afecta sólo a las almas, no a la carne de los salvados, nos habla también de la imperfección de esta bondad. La *dimitiatio salutis* que proclama Marción sólo puede proceder de una bondad defectuosa³⁷. El dios que salva únicamente a una parte del hombre (el alma), pero no al hombre entero, no puede ser sino un dios deficiente en su bondad o poder. La bondad que abandona a la destrucción a la substancia más inocente –tal es la carne–, esto es, a la que peca por obediencia (al alma) y no por su propio albedrío, se revela injusta e imperfecta³⁸. Más nos concedería esta vida –puntualiza el cartaginés–, en la que todos (*toti*) gozamos de las cosas en nuestra total integridad, con alma y cuerpo (*integri*), que la vida futura que nos es prometida como herencia. Una resurrección parcial, como la propugnada por el heresiarca, sería más un castigo que una liberación³⁹. Pues bien, el dios *exclusivamente bueno* de Marción se revelaría incapaz de aportar una liberación perfecta, es decir, íntegra, de todo el hombre⁴⁰. Una bondad, por tanto, que no fuera eterna (esencial e ingénita), racional y perfecta sería indigna de Dios, pues no se adecuaría mínimamente a su condición natural.

2. LA BONDAD “SOLITARIA” DEL DIOS DE MARCIÓN

En este punto, Tertuliano se pregunta por la conveniencia de pensar en una bondad (divina) *pura*, esto es, libre de cualquier otro sentimiento y afección. Los marcionitas tenían por costumbre repudiar de su dios todos esos *sentimientos* que los cristianos solían reconocer

36. Cf. *ibid.* I, 24, 2. Para el concepto de *salus* (σωτηρία) y sus derivados (*salvare, salvator, servare, conservare, conservatio*) en Tertuliano puede verse R. BRAUN, *Deus Christ.*, 480-499.

37. Cf. *ibid.* I, 24, 3.

38. Cf. *ibid.* I, 24, 4.

39. «Si plena est gratia et solida misericordia, quae soli animae salutaris est, plus praestat haec vita, qua toti et integri fruimur. Ceterum ex parte resurgere multari erit, non liberari» (*ibid.* I, 24, 6). Sobre el concepto de resurrección y sus verbos (*resurgere, suscitare, resuscitare, vivificare, restituere*) en el lenguaje de Tertuliano, puede verse R. BRAUN, *Deus Christ.*, 530-545.

40. Cf. *ibid.* I, 24, 7.

en el Creador por juzgarlos dignos de Dios (θεοπρεπές)⁴¹. Al parecer, Marción no admitía en su dios bueno ninguna expresión de severidad o de violencia judicial⁴². Tertuliano le acusa de pensar más en un dios epicúreo, un dios dichoso e incorruptible que no daría molestias ni a sí mismo ni a los demás. Pero semejante dios sería un dios inmóvil y entorpecido que nada tendría que ver con Cristo, que sí dio molestias tanto a los judíos con su doctrina como a sí mismo con la cruz. Ello obliga a reconocer en el Dios de Jesucristo *otros movimientos* (de ceteris motibus) interiores. Si ha pensado en la salvación del hombre es porque la ha deseado con una nueva voluntad, una voluntad salvífica. Pero no hay voluntad sin el estímulo del *deseo* (concupiscentiae); pues «quis volet quod non concupiscet?»⁴³. Y a la voluntad se añade el *cuidado* o la ocupación (cura); porque el que desea algo, se ocupa de ello. Dios «quiso y deseó» la salvación del hombre; por eso se empleó en ella, molestándose a sí mismo y a los otros en esta tarea. Se creó incluso un *adversario*, aquel contra el que quiso, deseó y trabajó la salvación, ya sea éste el pecado o la muerte, ya sea el mismo albedrío del hombre o su señor, el Creador. Y donde hay un adversario tiene que haber *rivalidad* (aemulatio)⁴⁴; porque al querer, desear y poner por obra la salvación del hombre, el dios salvador se verá forzado a rivalizar con aquel del que salva, es decir, a obrar contra él y contra las cosas de las que libera, pues libera de unas cosas para otras⁴⁵. Tan necesaria –declara Tertuliano– es esta rivalidad como los acólitos que le acompañan: la ira, la discordia, el odio, la indignación, el furor, el rechazo, la ofensa. Si todas esas afecciones le están presentes a la rivalidad y si la salvación del hombre, que es *operatio bonitatis*, pasa por ella, es que la bondad de la que brota la salvación no podrá activarse sin sus accesorios (sine suis dotibus), es decir, sin esta dotación de sentimientos y afecciones

41. Cf. *ibid.* I, 25, 2.

42. Así lo atestigua también Orígenes: «... creen (los marcionitas) que no se hace el bien al que se inflige algo doloroso y severo» (*De princ.* II, 5, 1). Según el alejandrino, entienden por bondad un indiscriminado *sentimiento* de benevolencia en favor de dignos e indignos. Cf. *ibid.* II, 5, 1.

43. *Adv. Marc.* I, 25, 4.

44. La *aemulatio* es un aspecto de la justicia divina, que no puede sino rivalizar con el mal del que quiere liberar y que se opone a su voluntad salvífica. Cf. R. BRAUN, *Deus Christ.*, 120.

45. «Denique volens et concupiscens et curans hominem liberare, hoc ipso iam aemulatur et eum, de quibus liberat, in alia liberaturus» (*ibid.* I, 25, 6). Sobre la acción de *liberar* «de delictis, de saeculo, de captivitate saeculi, a daemoniis, ab angelis diaboli» en el lenguaje de Tertuliano, cf. R. BRAUN, *Deus Christ.*, 501-504.

(sensibus et adfectibus) por medio de los cuales se mueve contra el Creador. De faltarle al dios bueno los sentimientos y afecciones debidos (debitis), su comportamiento resultaría irracional⁴⁶.

Los marcionitas excluyen, pues, de esta bondad *solitaria* (solitariae) –la del dios óptimo– los movimientos del ánimo (motus animi) que ponen, censurándolos, en el Creador y Dios del AT. Pero semejante bondad, precisa el de Cartago, es una *perversión* de la verdad de Dios. Si este dios –el creído por Marción– no conoce ni rivalidad, ni ira, ni juicio condenatorio, ni acción vejatoria, puesto que no es juez, no se ve cómo pueda darse en él un sistema de reglas morales, una *ratio disciplinarum* más completa que la que encontramos en el Legislador y Dios de la Antigua Alianza. Resulta una extravagancia, agrega Tertuliano, establecer mandamientos cuya ejecución no se va a urgir, prohibir delitos que no van a castigarse, puesto que no se juzgarán, dado que el dios que manda y prohíbe es ajeno a todo sentimiento de severidad y reprensión. Pero ¿por qué prohibir un acto que, una vez cometido, no se condenará? Sería más correcto no prohibir el acto que no se va a condenar que no condenar el acto que se había prohibido. Es irracional prohibir algo que no se va a castigar; pues lo que se prohíbe sin fijar una pena (sine ultione) *tácitamente* se está permitiendo⁴⁷.

Se podría decir que las cosas que se prohíben, se prohíben porque no se quiere que se hagan. Pero es estúpido pensar que la acción que no se quiere que se haga no va a resultar ofensiva, cuando la ofensa es siempre el resultado de una voluntad frustrada. Y donde hay ofensa hay también ira y venganza, pues la venganza (ultio) es el fruto de la ira y la ira es el débito (debitum) de la ofensa, y la ofensa la compañera de una voluntad frustrada⁴⁸. Una voluntad que no se sintiese herida por el suceso delictivo que le es contrario, consentiría con tal delito, es decir, se haría cómplice del pecado que sucede en conformidad con ella⁴⁹.

Marción afirma que propio de la bondad divina es no querer la mala acción y, por ello, prohibirla, pero sin alterarse cuando se produce. ¿No está ya alterado, sin embargo, se pregunta Tertuliano, cuando no quiere su realización y, a consecuencia de ello, la prohíbe?

46. Cf. *ibid.* I, 25, 3-7.

47. Cf. *ibid.* I, 26, 1-2.

48. «Aut si offenditur, debet irasci; si irascitur, debet ulcisci. Nam et ultio fructus est irae et ira debitum offensae et ofensa, ut dixi, comes frustratae voluntatis» (*ibid.* I, 26, 3).

49. Cf. *ibid.* I, 26, 1-3.

Al prohibir, dios ya está juzgando. Luego también el dios marcionita juzga, aunque lo haga únicamente no queriendo ciertas acciones y prohibiéndolas por ello, pero sin castigarlas ni condenarlas una vez realizadas. Nada es, sin embargo, más indigno de Dios –replica el de Cartago– que no perseguir o no castigar (non exequi) el acto que no quiere que se cometa, el acto que prohíbe, en primer lugar porque tiene que asegurar su autoridad y la obediencia que le es debida con algún tipo de sentencia o de ley, y en segundo lugar porque debe oponerse a lo que es contrario a su voluntad y por eso lo prohíbe. Sería más indigno de Dios transigir con el mal que reprimirlo⁵⁰. Sólo así merecería el nombre de *óptimo* o de *completamente bueno*, siendo enemigo del mal, ejercitando el amor al bien por el odio al mal, llevando a cabo la tutela del bien mediante el exterminio del mal⁵¹.

Este dios que juzga al no querer (nolendo) el mal y condena al prohibirlo (prohibendo), pero que perdona sin reclamar nada a cambio (non vindicando) y absuelve sin castigarlo (non puniendo) es, a juicio de Tertuliano, un dios que prevarica de la verdad, pues «teme condenar lo que condena y odiar lo que no ama, y permite ya hecho lo que no permite que se haga, y prefiere mostrar lo que no quiere antes que hacerlo aprobar»⁵². La bondad de este dios, concluye el cartaginés, es imaginaria y su moral fantasmal; sus preceptos son transitorios y los pecados a los que se oponen tales preceptos pueden sentirse seguros. Sus prohibiciones son meras palabras sin efecto disuasorio. Es un dios que no quiere ser temido⁵³. Pero si el nombre

50. «Malo autem parcere Deum indignius sit quam animadvertere» (ibid. I, 26, 5).

51. Cf. ibid. I, 26, 4-5.

52. «Timet damnare quod damnat, timet odisse quod non amat, factum sinit quod fieri non sinit, mavult ostendere quid nolit quam probare» (*Adv. Marc.* I, 27, 1). En otro lugar de la misma obra y comentando Rm 1, 18: *Su cólera se revela desde el cielo sobre la impiedad y la injusticia de los hombres que retienen la verdad en la injusticia*, Tertuliano dirá que la *verdad* a que aquí se alude ha de ser del mismo de quien es la *cólera* que se revela precisamente para vengar (in ultionem) esa verdad *retenida en la injusticia*. Ello supone (cf. Rm 2, 2) un *juicio* (divino) *pro veritate*. Luego la defensa de la verdad por parte de Dios está exigiendo un juicio, que será el que desate la cólera divina en orden al restablecimiento o a la liberación de esa verdad aprisionada en la injusticia (cf. ibid. V, 13, 2-3).

53. Los marcionitas decían: «Se temerá a un dios malo; a un dios bueno se le ama» (ibid. I, 27, 3). Si es así, argumentará Tertuliano en otro lugar (cf. ibid. IV, 8, 5-7), el Cristo a quien los demonios confesaban *Hijo de Dios* con temor (cf. Lc 4, 41) no podía ser el Cristo del dios bueno de Marción a quien no se le teme, puesto que no es *juez* ni cabe encontrar en él los motivos desencadenantes del temor, a saber, la ira, la crueldad, el juicio, la venganza, la condena.

de este dios es «Señor»⁵⁴, porque tiene el *poder*, es que también debe ser temido. Además, ¿cómo amar si no se teme no amar?⁵⁵ En cuanto Padre, a Dios le compete el amor que brota de la piedad filial de sus hijos, pero también el temor que engendra la consideración de su poder; y en cuanto legítimo Señor demanda igualmente ambas cosas: el amor inherente a la condición humana (*propter humanitatem*) que le reconoce como su legítimo dueño y el temor que suscitan sus exigencias morales (*propter disciplinam*)⁵⁶. El que teme al pecado, porque, pudiendo, no se abandona al placer, o porque en tiempos de persecución no apostata de su fe, demuestra que teme a Aquel que prohíbe el pecado⁵⁷.

Y si tomamos como referencia el *día del juicio*, ¿qué pasará con el pecador? Al parecer, los marcionitas respondían que el pecador sería *arrojado* (*abici*) lejos de la presencia de Dios. Pero semejante rechazo no podía ser sino efecto de un juicio condenatorio. Debe ser arrojado fuera el que ha sido juzgado digno de este rechazo o condena. Porque ¿qué otra cosa puede significar “ser arrojado” que perder (*amittere*) lo que habría podido obtener de no haber sido arrojado, esto es, la salvación?⁵⁸ Semejante acción sólo puede entenderse como la *reacción* de un dios encolerizado, ofendido y perseguidor del pecado, es decir, como la reacción de un juez⁵⁹. Pero ¿cuál será el *fin* (*exitus*) del condenado? Los marcionitas solían responder: será capturado por el

54. *Dominus* corresponde al κύριος de los LXX y del NT, pero también al δεσπότης. Tertuliano emplea el término para significar el poder soberano de Dios sobre la creación. Dios no es propiamente Señor hasta haber creado, es decir, hasta tener aquello sobre lo que enseñorear. Cf. R. BRAUN, *Deus Christ.*, 95-96.

55. «Aut quomodo diliges, nisi timeat non diligere»: *Adv. Marc.* I, 27, 3.

56. Cf. *ibid.* I, 27, 3.

57. Cf. *ibid.* I, 27, 5.

58. Según parece, los marcionitas admitían un *estado de segregación* para los separados del *dios bueno* por razón de su infidelidad. Pero semejante acción era calificada como obra de serenidad y de mansedumbre por parte del dios óptimo que devolvía a los infieles a su *estado* propio; nunca como efecto de un juicio. Tertuliano sale al paso de esta opinión destacando el carácter judicial y condenatorio de esta segregación: «¿Cuál será la suerte final de los *separados*? ¿Acaso no la pérdida de la salvación, dado que son segregados de los que obtienen la salvación? ¿Y cuál es el *estado* de los infieles? ¿No es la condena? Porque si los separados y los infieles no sufren nada, tampoco obtendrán nada los que han permanecido fieles. Pero si estos obtienen la salvación, es necesario, inversamente, que los separados e infieles la pierdan. Habrá, pues, un juicio y el que lo pondrá por obra pertenece al Creador»: *Ibid.* IV, 29, 10-11.

59. Cf. *ibid.* I, 27, 6. El concepto de *iudex*, aplicado a Dios, va siempre ligado en Tertuliano a la idea de la *retribución*, que puede comportar tanto la recompensa (paga o salario debido) como la punición o el castigo (también paga o salario debido). Cf. R. BRAUN, *Deus Christ.*, 117 y 120-122.

fuego del Creador, como si su dios –replica Tertuliano– no dispusiera de medios para apartar, incluso sin emplear la crueldad, a los pecadores de sí y se viese forzado a entregarlos a la gehenna del Demiurgo⁶⁰. Todas estas razones hacen del *dios óptimo* de Marción un dios inconsistente en su esencia, en sus cualidades, en su operatividad, en sus planes, en sus sacramentos⁶¹. Porque «¿cómo podrá borrar los pecados el que no es capaz de retenerlos porque no los somete a juicio? ¿Cómo podrá librar de la muerte el que no encadenó a la muerte porque no condenó al principio? ¿Y cómo regenerará al hombre el que no lo engendró (=creó)? ¿Cómo otorgará el Espíritu el que antes no confirió el alma?»⁶².

La conclusión de Tertuliano es rotunda y sin paliativos: «Las definiciones de la unicidad divina y la naturaleza de sus cualidades (las del dios *óptimo* de Marción) confirman su total inexistencia»⁶³.

3. LA BONDAD DEL CREADOR

Según Tertuliano, Marción pretende someter a examen a un Dios que no conoce, pues de conocerlo, no lo acusaría, ni lo examinaría de nuevo⁶⁴. El heresiarca le devuelve su nombre, pero no la substancia del mismo, esto es, su *grandeza* (magnitudinem), pues esto es lo que significa el nombre de Dios⁶⁵. Al hombre le es imposible conocer esta

60. Cf. *ibid.* I, 28, 1-2.

61. Cf. *ibid.* I, 28, 2.

62. *Ibid.* I, 28, 2-3. Más adelante, Tertuliano seguirá preguntándose a propósito de la reprobación marcionita del matrimonio como un mal: «¿Cómo va a querer salvar a ese hombre al que prohíbe nacer quitándole el medio por el que nacer? ¿Cómo podrá tener a alguien en el que poner el sello de su bondad si no le permite siquiera existir? ¿Cómo podrá amar a aquel cuyo origen no quiere?» (*ibid.* I, 29, 7).

63. «Definitiones unice divinitatis et condiciones statuum eius omnino non esse confirmant»: *Ibid.* I, 29, 9.

64. Cf. *ibid.* II, 2, 3.

65. Con el término *magnitudo* Tertuliano expresa la absoluta trascendencia divina: Dios posee la grandeza infinita, ilimitada e indivisible, en razón de la cual sobrepasa infinitamente el cosmos. La *magnitudo* es, pues, la forma de la trascendencia divina. La expresión ya estaba en uso en la filosofía estoica, como ponen de manifiesto algunos testimonios: «Quis est Deus? –escribía Séneca– quod vides totum et quod non vides totum; sic demum magnitudo illi sua redditur quia nihil maius cogitari potest, si solus est omnia» (N.Q. I, praef. 13). Citado en R. BRAUN, *Deus Christ.*, 41.

grandeza en su totalidad, porque de conocerla ya no sería “magnitudo”. Es lo que expresa Isaías cuando dice: *¿Quién conoció el pensamiento del Señor?... ¿O quién le mostró el camino de la inteligencia y de la ciencia?* (Is 40, 13-14). O también san Pablo: *¡Oh profundidad de las riquezas y de la sabiduría de Dios, qué impenetrables son sus juicios e ininvestigables sus caminos!* (Rm 11, 33). Se trata, comenta Tertuliano, de los caminos de la inteligencia y de la ciencia que nadie puede enseñarle a Dios. Los herejes, sin embargo, censuran la conducta del Creador pretendiendo saber más que Él. Imbuidos del espíritu del mundo, no reconocen, por medio de la sabiduría de Dios, a Dios en su sabiduría (cf. 1 Co 1, 21), creyéndose más entendidos que Dios. Pero la sabiduría del mundo es *necedad* a los ojos de Dios, lo mismo que la sabiduría de Dios es *necedad* a los ojos del mundo. No obstante, un cristiano debe saber que *lo necio de Dios es más sabio que los hombres* (cf. 1 Co 1, 25)⁶⁶. En consecuencia, «cuando Dios es pequeño a los ojos del hombre, entonces es *maxime* grande, y cuando no es bueno a la mirada del hombre, entonces es *maxime* óptimo, y cuando es dos o más para el hombre, entonces es *maxime* único»⁶⁷.

3.1. UNA BONDAD ETERNA, PERO QUE OPERA EN EL TIEMPO

Tertuliano pretende examinar la naturaleza del Dios (creador) que se ha dado a conocer a través de sus obras. Son, por tanto, estas obras, anteriores al mismo hombre, las que nos dan a conocer a su Autor⁶⁸. Si este es bueno, habrá de mostrar su bondad ya en sus obras⁶⁹. La bondad de Dios debe ser, en primer lugar, digna de Dios⁷⁰, es decir, digna de su grandeza y de su eternidad, puesto que Dios es «suprema grandeza» y lo es «eternamente». Y la primera expresión de esta bondad es que Dios no quiso permanecer eternamente oculto:

Prima denique bonitas Creatoris, qua se Deus noluit in aeternum latere, id est non esse aliquid, cui Deus cognosceretur⁷¹.

66. Cf. *ibid.* II, 2, 3-6.

67. *Ibid.* II, 2, 6.

68. *Auctor* tiene aquí sentido de Creador “ex nihilo”. Cf. R. BRAUN, *Deus Christ.*, 344-346.

69. Cf. *ibid.* II, 3, 1.

70. Cf. *ibid.* II, 3, 2.

71. *Ibid.* II, 3, 2.

Dios quiso, por tanto, darse a conocer, pues no hay nada tan bueno como el conocimiento (*notitia*) y la fruición (*fructus*) de Dios. Y lo hizo saliendo de su *latencia* eterna y creando *algo* por lo que fuese conocido.

En efecto, aunque todavía no aparecía lo que era bueno, porque aún no había nada por lo que apareciese, Dios conocía de antemano el bien que habría de aparecer, y por eso confió a su suprema bondad como a mediadora la realización del bien que habría de aparecer; bondad, por tanto, que no es repentina, ni el producto de un advenimiento o de una provocación del ánimo, como si hubiera que tenerla en cuenta desde el momento en que empezó a obrar⁷².

La bondad está en Dios como propia antes de que el bien haga su aparición, porque todo “bien aparecido” (resp. creado) se remite a ella como a su fuente y mediadora. El autor del bien es Dios, pero Dios obra el bien mediante su bondad. La bondad de Dios está presente en la realización de todo bien. No se trata, pues, de un carácter accidental, advenedizo o provocado en Dios, sino de un rasgo de su propio ser divino. La bondad le es esencial a Dios. Por eso todas sus obras se remiten a ella y no pueden ser sino buenas. Pero su existencia no coincide con el comienzo de sus obras (momento creacional), puesto que fue ella misma –esto es, Dios en su bondad– la que estableció este *initium*, produciéndolo, y con él la *ratio temporum*, es decir, la cronología, pues todo lo visible, estrellas y luminarias celestes, se dispuso en un orden temporal, con distinción y señalización de tiempos⁷³. Una bondad de este género, *anterior al tiempo* (ante tempus) y exenta del orden y modo temporales (modo temporis), no puede ser concebida sino como *eterna*, *innata* (en Dios) y *perpetua*. Sólo esta bondad puede ser digna de Dios⁷⁴.

La bondad de Dios *proyectó* al hombre *para que* lo conociera. Con este fin le dio como *primer domicilio* una suerte de edificio inmenso (*molem maximam*), la tierra, y después otro todavía mayor, el paraíso, para que tanto en el menor como en el mayor se ejercitase y pro-

72. «Nam etsi nondum apparebat hoc bonum esse, quia nondum erat quicquam, cui appareret, sed Deus praesciebat, quid boni appariturum esset, et ideo in suam summam commisit bonitatem, apparituri boni negotiatricem, non utique repentinam, nec obventiciae [bonitatis] nec provocaticiae animationis, quasi exinde censendam, quo coepit operari» (ibid. II, 3, 3).

73. Cf. ibid. II, 3, 4.

74. «(bonitas) non habens unde reputetur, id est aliquam temporis speciem, sed aeterna et Deo ingenua et perpetua praesumenda ac per hoc Deo digna» (ibid. II, 3, 5).

gresase y así fuese promovido desde el bien de Dios, es decir, desde el bien grande hasta el mejor (*optimum*), esto es, hasta el habitáculo mayor⁷⁵. Y para esta buena obra se sirve de un ministro buenísimo, su Verbo⁷⁶. Frutos del Verbo son todas esas cosas que el libro del Génesis nos refiere que *hizo* Dios por medio de su Palabra, viendo al mismo tiempo que eran *buenas* (cf. Gn 1, 3-4), porque realmente lo eran. De este modo ve, honra, sella y verifica la bondad de sus obras con la reputación que confiere su mirada⁷⁷.

Así, bendecía las cosas que hacía bien a fin de recomendarte a Dios como enteramente (*totus*) bueno, tanto en el decir como en el hacer. Su Verbo (*Sermo*) ignoraba aún la maldición, porque ignoraba también la mala acción. Más tarde veremos los motivos que exigieron de Dios esto [recurrir a la maldición]. Entretanto, el mundo se compone de toda clase de bienes, mostrando suficientemente cuánto bien se reservaba para aquel para quien se había preparado este universo. Porque ¿quién era más digno de habitar las obras de Dios que su misma *imagen y semejanza*?⁷⁸

El hombre, *imago et similitudo Dei*, es la criatura más digna de habitar este universo colmado de los bienes de Dios. De este modo Dios se recomienda a sí mismo como bueno para el hombre tanto en el decir como en el hacer, tanto en la bendición como en la buena acción. Fue la bondad de Dios la que hizo esta *imagen* empleando

75. Cf. *ibid.* II, 4, 1. La idea de un progreso planificado por Dios para el hombre, que pasaría de una morada inferior (la tierra) a otra superior (el paraíso supraterrrestre) hasta alcanzar el estado óptimo (el cielo), está ya presente en Teófilo de Antioquía (cf. *Ad Autol.* 2, 24), pero sobre todo en Ireneo: «homine paulatim proficiente et perveniente ad perfectum» (*Adv. haer.* IV, 38, 3); «non pauci gradus qui adducunt hominem ad deum» (*ibid.* IV, 9, 3). En el presente pasaje nos parece claro que Tertuliano entiende por «primer domicilio» la tierra (*molem maximam* conviene bien al *kosmos*) y por «más grande habitáculo» el paraíso, pues, a diferencia de Teófilo, que no sabe muy bien dónde localizar el paraíso, si en la tierra o en un lugar intermedio entre la tierra y el cielo, nuestro autor concibe el paraíso como *supra-terrestre* (cf. *Apol.* 47, 13: «locum divinae amoenitatis... a notitia orbis communis segregatum»; *Adv. Marc.* II, 12, 2; V, 12, 8), manteniéndose fiel a la enseñanza de Ireneo (cf. *Dem.* 11-12: «le fue preparado (al hombre) un emplazamiento mejor que este mundo»; *Adv. haer.* V, 36, 1-2). Lo que quiere subrayar Tertuliano, como ya lo hacía por otro lado Ireneo, es la bondad de Dios que concibe para el hombre, además del domicilio terreno, un habitáculo mayor, lo que antes había llamado «paradisi gratia» (cf. *Adv. Marc.* II, 2, 6).

76. Cf. *Adv. Marc.* II, 4, 1.

77. Cf. *ibid.* II, 4, 2.

78. *Ibid.* II, 4, 3.

en ello no una palabra imperiosa, sino una “mano amigable”⁷⁹, precedida de una palabra complaciente: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* (Gn 1, 26).

Es la bondad la que dijo; es la bondad la que modeló del limo para darle una substancia de carne tan grande, a partir de una materia única provista de tantas cualidades⁸⁰; es la bondad la que insufló [en el hombre] el alma, no muerta, sino viva (cf. Gn 2, 7); es la bondad la que hizo previamente todas las cosas para que pudieran gozarse, para ser dominadas, para que se les diera nombre (cf. Gn 1, 26-28); es la bondad la que agregó para el hombre un jardín de delicias para que, aún estando en posesión de toda la tierra, morase en los lugares más suaves, tras haber sido trasladado al paraíso (cf. Gn 2, 8) –que simboliza ya el pasaje del mundo a la Iglesia-. La misma bondad le proveyó de una ayuda para que no tuviese nada que no fuera bueno. Pues *no es bueno, dice, que el hombre esté solo* (Gn 2, 18)⁸¹.

Después vino el *mandato* divino que prohibía comer de la fruta del árbol bajo pena de muerte (cf. Gn 2, 17). Pues bien, esta misma ley, que es objeto de censura por parte de Marción, se dio para que el hombre pudiese adherirse a Dios con el obsequio de una obediencia racional y libre y no como los demás animales que le eran inferiores y habían sido puestos a su servicio. El hombre, situado ante el mandato divino, podía desde su capacidad intelectual (consciente y libre) contenerse en su misma libertad (racional), permaneciendo sometido como ser libre al que le había sometido todas las cosas⁸². Luego también la prohibición divina era fruto de bondad.

La bondad de Dios incorporó asimismo el *consejo* (consilium) de observar esta ley: *El día en que comáis, moriréis de muerte* (Gn 2, 17). Hizo ver de antemano el resultado de la transgresión para que la ignorancia del peligro no contribuyese a la negligencia de la obediencia. A la transgresión de la ley se le asigna una *pena*, pero el que anuncia

79. La expresión “familiar manu” no parece alcanzar aquí la dimensión teológica que tiene en Ireneo (cf. *Adv. haer.* IV, 34, 1). Pero también para él el Verbo (Sermo) es la «diestra de Dios», en singular (cf. *Adv. Herm.* 45, 2). Según A. Orbe, el término ireniano “Mano de Dios”, en singular, viene a resumir la eficacia creadora del Verbo, sin distinguir la suya personal, en cuanto Logos, de la dinámica, en cuanto Espíritu (impersonal). Cf. *Introducción a la teología de los siglos II y III*, t. I, Roma 1987, 234.

80. Sobre la noción del cuerpo (material) en Tertuliano, cf. G. RAUCH, *Der Einfluss der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertulians*, Halle 1890, 20.

81. Ibid. II, 4, 4-5.

82. Cf. ibid. II, 4, 5.

la pena con antelación no quiere que se produzca la transgresión, por eso la predice. Y esto también es obra de bondad. La bondad de Dios se manifiesta, pues, en sus buenas obras, bendiciones, indulgencias, providencias, leyes y buenas y benignas advertencias⁸³.

3.2. UNA BONDAD QUE RESPETA LA LIBERTAD HUMANA

Los marcionitas, no obstante, oponían sus objeciones a la presunta bondad del Creador: «Si Dios es bueno –decían–, presciente del futuro y poderoso para apartar del mal, ¿por qué toleró que el hombre, su imagen y semejanza, más aún, su misma substancia en razón del origen del alma, se deslizase desde la obediencia de la ley a la muerte dejándose envolver por el diablo? Porque, si era bueno, no podía querer tal eventualidad, y si era presciente no podía ignorar lo que iba a suceder, y si era poderoso podía echar abajo los proyectos del maligno»⁸⁴. A la vista de estas tres condiciones de la majestad divina (bondad, presciencia y poder), concluían los adversarios del Creador, no hubiera debido ocurrir nunca lo que ocurrió: la caída de Adán. Si de hecho se produjo esta caída, es que Dios no es ni bueno, ni presciente, ni poderoso. La caída del hombre delataría, pues, en el Creador la ausencia de tales atributos divinos. El Creador del universo no sería ni bueno, ni presciente, ni poderoso⁸⁵.

El argumento marcionita parece reproducir el razonamiento de Epicuro a propósito de la existencia de Dios y su incompatibilidad con la existencia del mal, algo que permite deducir la influencia del filósofo griego sobre Marción⁸⁶. Pero éste alarga los términos del argumento, porque a las oposiciones epicúreas “querer/no querer”, “poder/no poder”, el heresiarca añade una tercera: “preconocer/no preconocer”.

Tertuliano responde a la objeción, defendiendo en primer lugar los atributos divinos puestos en cuestión en su referencia al Creador. Para ello se propone examinar las obras del mismo, tomando como guía la consigna evangélica de la *prueba por las obras* (cf. Jn 10, 25-38). «Las obras del Creador –dice– dan testimonio de ambas cosas, de su bondad, dado que son buenas, como ya mostramos, y de su poder, dado que son tan grandes y dado que son *ex nihilo*... En fin, también son

83. Cf. *ibid.* II, 4, 6.

84. *Ibid.* II, 5, 1.

85. Cf. *ibid.* II, 5, 2.

86. Cf. J.G. GAGER, «Marcion and Philosophy», *VChr* 26 (1972) 53-59.

grandes, porque son buenas, y Dios es poderoso en el sentido de que todo (omnia) es suyo; de ahí que sea también omnipotente»⁸⁷. Basta, pues, atender al testimonio de las obras del Creador para comprender que éste es bueno y poderoso, más aún, todopoderoso. Respecto de su presciencia, son también varios los testigos de la misma⁸⁸. En primer lugar, los profetas que, inspirados por Dios, han predicho lo que había de suceder en el futuro; pero también el universo organizado, que supone un proyecto previamente ideado. Y, en tercer lugar, la misma advertencia frente a la transgresión, algo que implica su previo conocimiento⁸⁹. Luego Dios poseía realmente tales atributos. Si, a pesar de ello, al hombre le sobrevino el mal –el pecado y la muerte–, habrá que mirar también –apunta Tertuliano– a la *condición humana* (hominis condicionem) y no sólo a la naturaleza del Creador. Porque lo que no podía suceder “per Deum”, es decir, por voluntad de un Dios bueno, presciente y poderoso, pudo suceder “per hominem”, esto es, por la condición en la que el hombre estaba por voluntad de Dios⁹⁰.

El hombre, explica Tertuliano, fue creado por Dios *libre* (liberum), esto es, dotado de *albedrío* y de *poder de decisión*. Esta es su condición y en esto radica su ser a *imagen y semejanza de Dios*⁹¹. Este estatuto (status) humano se ve confirmado por la misma ley genesíaca (cf. Gn 2, 17); porque no se hubiese dado una ley que reclamaba la obediencia debida, ni se hubiese prescrito una amenaza de muerte para su transgresión, si al hombre no se le hubiera supuesto la libertad del albedrío y, por tanto, la capacidad para despreciar o para obedecer esa ley. Todas las leyes del Creador tienen como destinatario a un hombre dotado de voluntad propia y, por ello, libre⁹². Es esta libre potestad de decisión que encontramos en el hombre la que nos permite no tener que responsabilizar (resp. culpabilizar) a Dios de lo sucedido.

A este razonamiento, Marción oponía una segunda objeción: Dios no debería haber creado al hombre con una libertad y un poder ca-

87. Ibid. II, 5, 3-4.

88. *Praescientia* traduce el griego πρόγνωσις, que indica un conocimiento anticipado del futuro. Pero Tertuliano parece preferir el término *providentia* (πρόνοια) con sentido de pre-videncia o de presciencia. Cf. R. BRAUN, *Deus Christ.*, 137-139.

89. Cf. ibid. II, 5, 4.

90. Cf. ibid. II, 5, 5.

91. La condición del hombre como *imago et similitudo Dei* se hace coincidir con esta *forma de ser* (eiusmodi status formam) caracterizada por la libertad del albedrío o capacidad de autodeterminación (cf. ibid. II, 5, 5).

92. Cf. ibid. II, 5, 6.

paces de desencadenar resultados tan funestos. El de Cartago responde: sólo una creación presidida por la bondad y la razón, y éstas concertadas, pues la razón sin la bondad no es razón y la bondad sin la razón no es bondad⁹³, es digna de Dios. Y la primera razón asociada a la bondad divina es ésta: Convenía que Dios, el Bien supremo, fuese conocido. Pero, para que Dios fuese conocido, era necesario que hubiese *alguien* (uno de los seres creados) digno de conocer a Dios. Ahora bien, entre los seres creados no había previsiblemente nadie más digno de conocer a Dios que su propia *imago et similitudo*. Convenía, por tanto, que *la imagen y semejanza de Dios* fuese creada provista de libre albedrío y de poder de decisión, de modo que en esto se reconociese su condición⁹⁴. A tal efecto se le concedió al hombre el *soplo* (adflatus) divino, esto es, el alma, que hace del mismo un ser libre y autónomo. Pues sería absurdo pensar que el que había sido nombrado poseedor del universo, no fuera dueño de sí mismo⁹⁵. Sólo por esta razón, a saber, por haberle dado al hombre el don de la libertad del albedrío (libertad de elección) tenía que serle reconocida a Dios su bondad⁹⁶.

Dios es bueno *por naturaleza* (natura); pues el que tiene lo que es *sin comienzo* (sine initio), no lo tiene por creación (institutione), sino por naturaleza. El hombre, en cambio, que es enteramente creado, puesto que tiene comienzo, recibió con su comienzo su *forma de ser*. Su *ser bueno* no lo tiene como *suyo*, por naturaleza, sino *por creación*, es decir, por haberlo recibido como *disposición al bien* de un Creador bueno, el Creador de los bienes⁹⁷. No obstante

para que el hombre tuviese el bien como suyo (suum), como emancipado de Dios para él, de manera que llegase a ser su propietario y a tenerlo así en algún modo por naturaleza, le fue concedido por creación (de institutione), como si fuese el pagador del bien emancipado de Dios, la libertad y el poder de elección (potestas arbitrii), de modo que el hombre pudiese ya realizar el bien *espontáneamente* (sponte), como [acto] propio. Así lo exigía la razón de una bondad

93. «Nec ratio enim sine bonitate ratio est nec bonitas sine ratione bonitas» (ibid. II, 6, 2). Cf. ibid. II, 6, 1-2.

94. «Oportebat igitur imaginem et similitudinem Dei liberi arbitrii et suae potestatis institui, in qua hoc ipsum imago et similitudo Dei deputaretur, arbitrii scilicet libertas et potestas» (ibid. II, 6, 3).

95. Cf. ibid. II, 6, 2-3.

96. Cf. ibid. II, 6, 4.

97. Cf. ibid. II, 6, 4; Ireneo, *Adv. haer.* IV, 38, 1. Sobre los diferentes términos usados por Tertuliano para referirse a la creación (facere, condere) y al Creador (Factor, Creator, Auctor, Conditor, Institutor) puede verse R. BRAUN, *Deus Christ.*, 330 ss.

que debía ejercerse *voluntariamente* (voluntarie), es decir, desde la libertad del albedrío (ex libertate arbitrii) que es favorable a la creación, pero que no le está sometida, de modo que fuese bueno sólo entonces, si era hallado bueno, ciertamente en conformidad con la creación, pero ahora ya *en virtud de su voluntad* (ex voluntate), como si se tratase de una propiedad de naturaleza. Asimismo (pues Dios preveía sin duda también esto), a fin de que el hombre combatiese contra el mal *con más fuerza* (ut fortior) fue hecho libre y dotado de potestad propia; porque si hubiese estado privado de este derecho, de modo que fuese hacia el bien no por voluntad, sino por necesidad, en razón de la debilidad de su servicio [al bien] podría también ser usurpado para el mal, y por lo mismo, ser esclavo del mal tanto como del bien⁹⁸.

Tertuliano entiende que el hombre es bueno porque Dios le ha transferido su propia bondad natural como emancipándose de ella, de modo que el hombre pasase a ser su propietario y tuviese esta bondad como suya y pudiese hacer uso de ella de manera espontánea o conforme a su voluntad. Para eso le fue entregado en el acto mismo de la creación el libre albedrío, la capacidad para elegir el bien por voluntad propia. De esta manera podrá hacer suyo mediante el movimiento espontáneo de la propia voluntad el bien que se ofrece a su elección, lo mismo que rechazar con más fuerza el mal que se le presenta como posibilidad. Sólo entonces, cuando lo es *ex voluntate*, en virtud de su libre elección, y no simplemente por el hecho de ser creatura de Dios, puede el hombre ser dicho propiamente bueno. Así, la libertad de elección se convierte en una concesión de la bondad divina que tiene un doble objetivo: a) hacer del hombre dueño de sus actos; b) disponerle para salir al encuentro del bien para conservarlo *voluntariamente* (sponte) y del mal para evitarlo *voluntariamente*. Esto mismo permite que el inevitable *juicio* de Dios que recae sobre la conducta del hombre pueda ser *justo* (iustum), es decir, conforme a los méritos de una libre elección. No sería justo el salario otorgado a alguien que ha obrado el bien o el mal *por necesidad* (necessitate), no por voluntad (non voluntate). La ley (genesíaca) fue dada, por tanto, no para suprimir, sino para probar la libertad del hombre que podía activarse en la obediencia o en la transgresión voluntarias⁹⁹.

Si consideramos –concluye Tertuliano– que la concesión de la libertad de elección al hombre es un hecho en el que se ponen de manifiesto la bondad y la razón de Dios, no debemos prejuzgar éstas

98. Ibid. II, 6, 5.

99. Cf. ibid. II, 6, 7.

por las derivaciones posteriores de este hecho o los usos indebidos de semejante libertad¹⁰⁰. El reconocimiento de la bondad de Dios desde el origen de sus obras nos permite afirmar que nada malo ha podido salir de Dios, y el reconocimiento de la libertad en el hombre nos permite responsabilizarle de sus propios actos sin tener que imputárselos a su Creador¹⁰¹.

3.3. UNA BONDAD SERIA Y FIEL A SÍ MISMA

La explicación que acaba de ofrecerse salvaguarda, según nuestro autor, todos los atributos divinos: su bondad natural, la racionalidad de su plan, la amplitud de su presciencia y la inmensidad de su potencia. De Dios, *summa magnitudo*, se debe exigir *gravitas suprema y fidelidad excepcional* en todas sus obras¹⁰², que no pueden ser sino buenas y racionales. La no intervención de Dios en sucesos que se oponen directamente a su voluntad se explica en base a estos dos conceptos: *gravitas* y *fidelitas*¹⁰³.

Dios le había concedido al hombre la libertad y la potestad de decisión. Por eso, le permite gozar de tales facultades en virtud de la autoridad que le otorga su misma constitución creatural, y se lo permite no sólo cuando actúa en conformidad con Dios, es decir, en la dirección del bien, sino también cuando lo hace al compás de los movimientos de su propia elección. Dios, que es la suprema bondad, concede al hombre la libertad para que haga el bien, pero no le impide hacer el mal en el uso de esta libertad, porque lo contrario implicaría la negación o destrucción de la facultad concedida. «Era lógico, por tanto, que Dios se retirase de la libertad concedida de una vez por todas al hombre, es decir, retuviese en sí mismo tanto su presciencia como su pre-potencia¹⁰⁴, por cuyo me-

100. Cf. *ibid.* II, 6, 7.

101. Cf. *ibid.* II, 6, 8.

102. «Exigere tamen a Deo debes et gravitatem summam et fidem praecipuam in omni institutione eius...» (*ibid.* II, 7, 1).

103. Cf. *ibid.* II, 7, 1.

104. *Praepotentia* es un término poco usual, atestiguado ya en Apuleyo (*Mund.* 26, ed. Thomas, 162, 2) para referirse a la autoridad política. Tertuliano, que sólo lo usa en esta ocasión, quiere significar con él un poder (divino) previo a toda actuación humana que podría condicionar cualquier acción que tuviese al hombre por protagonista. En su composición, Tertuliano parece haberse dejado arrastrar por el mismo prefijo que encuentra en *prae-scientia*, término usado inmediatamente antes, impulsado seguramente por una razón estilística (aliteración). El uso que se dio a ese vocablo en ámbito pagano (henoteísta) para signifi-

dio hubiese podido intervenir para impedirle al hombre empezar a hacer mal uso de su libertad y sucumbir al peligro. Porque, de haber intervenido, habría abolido la libertad de elección que en su razón y bondad había permitido [antes]»¹⁰⁵. Un Dios que primero permite el uso del libre albedrío para después suprimirlo, se habría revelado, a juicio de Tertuliano, poco serio, frívolo, versátil e infiel. ¿Dónde situar en tal hipótesis el error divino: en haber creado al hombre con libre albedrío o en abolir lo creado, dando marcha atrás? La abolición de lo creado vendría a significar en Dios imprevisión o ignorancia del futuro. Pero esto es insostenible. Luego, aun sabiendo de antemano que el hombre usaría mal de su libertad, Dios no interviene para cambiar el estado natural (libre) de su creatura, porque su gravedad (resp. seriedad) y fidelidad no se lo permiten. Abolir la naturaleza creada hubiera sido indigno de su Creador, es decir, de su gravedad, paciencia y fidelidad a sí mismo en las cosas creadas que, en cuanto creadas (por Dios), son razonables y buenas¹⁰⁶.

Pero el razonamiento de Tertuliano no se detiene aquí. Dios hizo al hombre *ser vivo*; mas no le hizo únicamente para vivir, sino para vivir *rectamente*. Por eso le dio una ley y le amonestó a vivir en la obediencia de la ley. Con su libre desobediencia, el hombre se atrajo la muerte, interrumpiendo así el estatuto de vida en que había sido puesto por el Creador. Y aunque en este suceso hubo seducción y seductor (el ángel malo), la desobediencia del hombre no es imputable a su debilidad e ignorancia, de modo que pueda responsabilizarse al Autor del mismo. El seducido era, a pesar de todo, libre y con potestad propia. Siendo *la imagen y la semejanza de Dios*, el hombre era más fuerte que el ángel seductor; y siendo *soplo de Dios*, era más noble que el espíritu material del que estaban constituidos los ángeles. Si Dios le somete el universo para que lo domine es porque es más fuerte que esos ángeles a quienes no les somete nada. Tampoco le habría impuesto el peso de la ley si hubiese sido incapaz de llevarlo por ser la ley demasiado pesada, ni habría fijado la muerte como pena para el que hubiera podido excusarse a causa de su debilidad (cf. Gn 2, 17). No es el libre albedrío el que debilita al hombre, sino su privación¹⁰⁷.

ficar la superioridad del dios supremo del Panteón hizo tal vez que el apologista cristiano se apartara de él. Cf. R. BRAUN, *Deus Christ.*, 113-114.

105. Ibid. II, 7, 2.

106. Cf. ibid. II, 7, 3-5.

107. Cf. ibid. II, 8, 1-3.

Marción conservaba todavía un argumento en la recámara. Si el alma –objetaba el heresiarca– es “soplo (resp. substancia) divino”, y ha pecado, hay que concluir que la substancia del Creador –en opinión de Marción, de naturaleza psíquica, como el alma– es capaz de pecar. Decir “soplo de Dios”, responde Tertuliano, no es lo mismo que decir “espíritu de Dios”. El *soplo* (adflatum) viene del *espíritu* como “su exhalación” (aurulam eius), pero no es espíritu. El *soplo* es más bien una *imagen* del espíritu. Pero la imagen no puede equipararse nunca a la verdad (veritati). Siendo conforme a la verdad es *otra cosa* (aliud) respecto de la verdad. El alma posee los trazos de Dios (espíritu) en tanto que es inmortal, racional, capaz de intelecto y de ciencia. Por eso es *imagen*, pero *sólo* imagen, que no alcanza a tener la potencia misma (ad ipsam vim) de la divinidad, como tampoco su impecabilidad, que es privilegio exclusivo de Dios, es decir, de la Verdad. La imagen podrá reproducir muchos rasgos de *su verdad*, pero no su misma potencia, esto es, la “felicidad de la impecabilidad”. De lo contrario no sería alma, sino espíritu; ni hombre, sino Dios¹⁰⁸. El alma (viviente) es, pues, *de Dios*, pero no es *Dios* (espíritu vivificador). Dios es el Artífice y el alma, su obra, le será siempre inferior¹⁰⁹.

Ahora bien, el alma pudo mantenerse firme en la ley de Dios, *pudo* (potuit), pero *no estuvo obligada* (sed non debuit) a ello. *Pudo*, porque su débil substancia –era *soplo*, no *espíritu*– se lo permitía; pero *no estuvo obligada*, porque disponía de *libre albedrío*. La posibilidad de pecar le viene al hombre de no ser espíritu, sino *alma* (soplo); pero el hecho de ser *libre* le daba también la posibilidad de no pecar. Dios le proporciona además una ayuda para sostener la debilidad de su substancia y para reconducir la libertad de su elección, y ésta es la misma advertencia que acompaña al mandato de no pecar bajo amenaza de muerte (cf. Gn 2, 17). Luego el alma peca –precisa Tertuliano– no por su *afinidad* con Dios –en cuanto *soplo suyo*–, sino por ese atributo de su substancia que es el *libre albedrío*, atributo que le fue concedido *rationaliter* por Dios, pero que fue empleado por el hombre –que pasa a ser su propietario– conforme a su querer. Si esto es así, concluye el de Cartago, Dios queda disculpado del mal que se le reprocha en sus disposiciones. El libre albedrío no inculpa al que lo da, sino al que lo administra de manera indebida. El pecado no es del Creador del hombre, sino del hombre que lo comete. Pero si es *del hombre*, no es *de Dios*. ¿Puede, además, imputarse el pecado a su

108. Cf. *ibid.* II, 9, 1-5.

109. Cf. *ibid.* II, 9, 6-7.

interdictor y condenador? Y si el mal que se genera es la muerte, no debe considerarse autor de la misma al que amenaza con ella, sino al que la desprecia, porque despreciándola la engendra¹¹⁰.

Pero había quienes transferían la imputación del mal del hombre al diablo en cuanto instigador del pecado con el fin de hacer recaer la culpa sobre el mismo Creador en cuanto autor del diablo. La respuesta de Tertuliano es rotunda y clarividente: Dios no es el autor (resp. Creador) del diablo. Dios hizo al ángel, pero no al diablo¹¹¹. El diablo se hizo a sí mismo cuando acusó a Dios falsamente de haber prohibido al hombre y a la mujer comer de todos los árboles del jardín (cf. Gn 3, 1), de haberles engañado anunciándoles que morirían si comían (cf. Gn 3, 4) y de haberles negado la divinidad (resp. el conocimiento) por envidia (cf. Gn 3, 5)¹¹². La malicia no le viene al ángel de Dios, que lo creó bueno, conforme al modelo de sus buenas obras. Porque Dios lo hizo, antes de ser diablo, como el más sabio de todos los seres (cf. Gn 3, 1); mas la sabiduría no es un mal. Como indica Ezequiel en su profecía, este ángel (el diablo) era bueno por creación, pero se corrompió espontáneamente (cf. Ez 28, 11-16).

Irreprochable desde el día de su creación, creado para el bien por Dios, puesto que [Dios] era creador bueno de creaturas irreprochables, revestido de toda la gloria angélica y establecido junto a Dios como bueno junto al bueno, después [el ángel] se trasladó al mal por sí mismo (a semetipso)¹¹³.

El diablo, en cuanto espíritu, estaba dotado también como el hombre, por creación, de libre albedrío. Por eso pudo pecar. Y pecó desde el instante mismo en que sembró el pecado en el corazón humano. Este es el momento inicial de su actividad maléfica. Dios, al condenarlo, atestigua que se ha apartado del orden de la creación al dar rienda suelta al deseo propio de la maldad concebida por propia iniciativa, y al concederle permiso para sus operaciones maléficas está actuando su bondad, porque en virtud del mismo designio difiere la extinción del diablo y la restauración de los hombres¹¹⁴. Estos, con el mismo libre albedrío con el que habían sucumbido, podrán

110. Cf. *ibid.* II, 9, 8-9.

111. «ergo quod factus a Deo est, id est angelus, id erit eius qui fecit, quod autem factus a Deo non est, id est diabolus, id est delator, superest ut ipse sese fecerit...» (*ibid.* II, 10, 1).

112. Cf. *ibid.* II, 10, 1.

113. *Ibid.* II, 10, 4.

114. «... et commeatum operationibus eius admetiendo rationem bonitatis suae egit, eodem consilio differens extinctionem diaboli quo hominibus restitutionem» (*ibid.* II, 10, 5). Cf. *ibid.* II, 10, 5.

librar el combate hasta conseguir aplastar al enemigo, recuperando así la salvación perdida. De este modo, el diablo acabará recibiendo un castigo más amargo que el del hombre vencido antes por él y la bondad de Dios, que sostiene al hombre en su regreso desde esta vida al paraíso más glorioso para recoger allí con toda libertad los frutos del árbol de la vida (cf. Ap 22, 14), se hará patente en toda su extensión¹¹⁵.

4. LA JUSTICIA DEL CREADOR

4.1. LA SEVERIDAD OCASIONAL DEL JUEZ BUENO

Hasta el pecado del hombre –afirma Tertuliano–, y desde el principio, Dios es *exclusivamente* (tantum) bueno; pero a partir de entonces se muestra también *juez severo*¹¹⁶ y, como quieren los marcionitas, *cruel* (saevus). De inmediato, esa mujer, que antes había recibido sin tristeza alguna la bendición del acrecentamiento de la raza (cf. Gn 1, 28) y que le había sido entregada al varón como ayuda, no como sierva (cf. Gn 2, 28), es condenada a parir con dolor y a servir al varón (cf. Gn 3, 16). También es maldecida la tierra (cf. Gn 3, 17) que antes había sido bendita (cf. Gn 1, 28) y el hombre retorna a la tierra de la que había salido (cf. Gn 3, 19) y se ve abocado a la muerte el que antes iba a la vida¹¹⁷. Luego, según los datos de que disponemos, la bondad de Dios, que es tal por naturaleza, es primera (prior) en el tiempo, pero también en la estimación; la severidad, en cambio, que también es de Dios, lo es «secundum causam», es decir, en conformidad con la causa que la provoca, a saber, el pecado. Una, la bondad, es innata; la otra, la severidad, es accidental; una es propia (de Dios), la otra circunstancial; una es producida, la otra simplemente usada como medio para obtener un fin¹¹⁸. «Ni la naturaleza –precisa Tertuliano– debía retener su bondad sin operar (inoperatam), ni la causa o

115. Cf. *ibid.* II, 10, 6.

116. La idea de que la justicia divina se manifiesta a partir, y por causa, del pecado del hombre es familiar a Tertuliano: «deus... nec pater potuit esse ante filium nec iudex ante delictum» (*Adv. Herm.* 3, 3-4); cf. *De res.* 14, 4.

117. Cf. *ibid.* II, 11, 1-2.

118. «Ita prior bonitas Dei secundum naturam, severitas posterior secundum causam. Illa ingénita, haec accidens; illa propria, haec accommodata; illa edita, haec adhibita» (*Ibid.* II, 11, 2).

motivo ocasional debía escapar a la severidad sin que ésta se hiciese patente (*dissimulatam*)»¹¹⁹. Dios se asegura la bondad y se sirve de la severidad para la ocasión.

4.2. LA JUSTICIA, ESPECIE Y SALVAGUARDA DE LA BONDAD

Al parecer, Marción emparentaba el estatuto del juez con el mal; por eso excluía de su dios *bueno* la condición de *justo*; pues el juez imparte justicia, no bondad¹²⁰. Tertuliano le objeta que, como ya se ha probado¹²¹, también su dios (óptimo) es *juez*, o al menos *legislador*, aunque él se niegue a admitirlo: el juez perverso y vano de una disciplina que no debe sancionar ni juzgar. En cualquier caso, para reprobar a un dios juez –añade nuestro autor– hay que desautorizar a la misma justicia (*ipsam iustitiam*) que administra ese juez o incluso colocarla entre las especies de la maldad (*species malitiae*). Porque «*iustitia malum, si iniustitia bonum*»¹²². Tertuliano recurre a la ley de la exclusión de contrarios: La justicia será un mal sólo si la injusticia es un bien¹²³. Pero si la injusticia está entre las cosas pésimas (*pessimis*), la justicia tendrá que estar entre las óptimas (*optimis*). Pues nada que compita con el mal puede no ser bueno y nada que compita con el bien puede no ser malo. Por tanto, cuanto mayor mal sea la injusticia, mayor bien será la justicia. La justicia debe ser tenida, pues, como una *especie* (*species*) de la bondad¹²⁴; más aún, se atreve a decir el cartaginés, debe ser tenida como su *salvaguarda* (tu-

119. Ibid. II, 11, 2.

120. Para los marcionitas, según testimonio de Orígenes, lo *justo* consiste en «hacer mal a los malos y bien a los buenos», de modo que el que obra como justo no podrá querer bien a los malos, sino que se verá inducido por el odio hacia aquellos sobre los que recae su castigo. Cf. *De princ.* II, 5, 1.

121. Cf. *ibid.* I, 26, 1-2.

122. Ibid. II, 11, 3.

123. Cf. *ibid.* II, 11, 3. Similar argumento empleará Orígenes contra los mismos adversarios: «Pero, si en estos contrarios injusticia y maldad están indisolublemente unidas, también lo estarán la bondad y la justicia, la justicia y la bondad; y como hablamos de una sola y la misma perversidad en la maldad y en la injusticia, así también afirmamos que la bondad y la justicia son una misma y sola virtud» (*De princ.* II, 5, 3). Ya la moral estoica colocaba la justicia entre los bienes y la injusticia entre los males (cf. SVF I, 190). También manejaba la tesis de la inseparabilidad de las virtudes.

124. También para Orígenes, entre las virtudes, la bondad representa el *género* y la justicia *especie* de ese género (cf. *De princ.* II, 5, 4), pero en cuanto virtud la justicia se identifica con la bondad (cf. *ibid.* II, 5, 3). Para la distinción entre virtud general y virtudes especiales, puede verse SVF II, 48.

tela), «porque la bondad, si no es regida por la justicia, de modo que sea justa, no será bondad, puesto que será injusta»¹²⁵. Y nada puede ser bueno si es injusto; pero todo lo que es justo es bueno¹²⁶.

Entre la bondad y la justicia hay una “*societas et conspiratio*” tal que no permiten su separación. Por eso tampoco puede hablarse de un dios bueno, pero no justo, o de un dios justo, pero no bueno. El bien está allí donde está lo justo. En efecto, desde el principio el Creador era tan bueno como justo. Lo uno y lo otro van a la par. Su bondad creó el mundo; su justicia lo organizó, «puesto que ya entonces *juzgó* (*iudicavit*) que el mundo debía ser hecho de cosas buenas». Juzgó, pues, «con el consejo de su bondad»¹²⁷. Luego en el momento primordial de la creación están ya presentes bondad y justicia de modo inseparable. Al tiempo que crea con bondad, Dios juzga de las cosas buenas que se dispone a hacer: juzga –y el juicio es operación de la justicia– aconsejado por su bondad.

Pero también *juzga*, esto es, discierne, articula, modula, organiza, regula lo diseñado y creado por su bondad. Tertuliano entiende que la *separación* entre la luz y las tinieblas (cf. Gn 1, 4), el día y la noche (cf. Gn 1, 5), el cielo y la tierra (cf. Gn 1, 7-9.10), las aguas de arriba y las de abajo (Cf. Gn 1,7), la masa del mar y la de la tierra seca (cf. Gn 1, 10), lo masculino y lo femenino (cf. Gn 1, 27), el árbol del conocimiento –y de la muerte– y el de la vida (cf. Gn 2, 9), el mundo y el paraíso, es “obra de justicia”¹²⁸. Todas éstas son cosas que la bondad concibió y la justicia distinguió. Nos vemos, pues, ante un universo dispuesto y ordenado con juicio, en el que la posición, el hábito, el efecto, el movimiento, el estado, el nacimiento y el ocaso de sus elementos son *juicios del Creador*. Si esto es así, la justicia (del Creador) ya no sería una simple reacción contra el mal (causa) introducido por el hombre, pues es anterior al hombre mismo. Luego si la justicia de Dios –concluye Tertuliano– ha hecho su aparición con la “autora” de todo, la bondad del mismo, debe ser tenida también como *innata* y *natural* en Dios y no como accidental o sobrevenida (*obventiciam*). Si

125. Ibid. II, 11, 4.

126. «Nihil enim bonum quod iniustum, bonum autem omne quod iustum»: Ibid. II, 11, 4. Ya Cicerón decía que «los hombres son llamados buenos principalmente (*praecipue*) en razón de la justicia (*ex iustitia*)» (*De officiis* 1). Y es que la justicia hace *rectas* y, por tanto, buenas, las acciones humanas.

127. «Bonitas eius operata est mundum, iustitia modulata est, quae etiam tum mundum iudicavit ex bonis faciendum, quia cum bonitatis consilio iudicavit» (Ibid. II, 12, 1).

128. Cf. *ibid.* II, 12, 2. La idea de que la aplicación de la justicia implica particiones, distinciones y reparticiones es familiar a los estoicos: cf. SVF 1, 201.

la bondad está en Dios como “auctrix”, autora, creadora, acrecentadora, la justicia está como “arbitratrix”, reguladora, ordenadora¹²⁹. En realidad, lo ocasional en Dios no es la justicia, sino la severidad. La justicia es tan innata y natural en Dios como la bondad.

Pero cuando irrumpe el mal y la bondad divina se las tiene que ver con un antagonista, la justicia de Dios asume ahora una nueva tarea: la de dirigir la bondad de Dios en esta situación de antagonismo que exige una cierta reserva de la primera bondad espontánea y una moderación de la misma que no puede obviar los méritos y deméritos de cada uno¹³⁰.

Así, toda esta obra de la justicia no es sino *gestión* (procuratio) *de la bondad*, que juzgando condena, que condenando castiga, que, como decís vosotros, se muestra cruel, evidentemente en provecho del bien, no del mal. Porque el temor del juicio sirve al bien, no al mal. No bastaba, en efecto, que el bien se recomendase por sí mismo, fatigándose ahora bajo un adversario; porque aunque [el bien] fuera recomendable por sí mismo, no sería sin embargo conservable, pues estaría sometido a los asaltos de su adversario, a no ser que precediese una fuerza de temor que, incluso en contra de su voluntad, les forzase a buscar y a salvaguardar el bien¹³¹.

Tertuliano presenta, pues, la bondad divina como un enorme caudal *gestionado* por la justicia, es decir, por el buen juicio. La justicia se convierte así en la *administradora* de los bienes de Dios que se distribuyen en conformidad con los méritos y deméritos de cada uno. Ello supone juicio y recompensa, pero también juicio condenatorio, cuando hay motivos para condenar, y sancionador; y la sanción puede dar impresión de crueldad. El juicio, no obstante, está siempre en función de la justicia, y la justicia al servicio del bien, no del mal. El mismo temor que genera el juicio sirve al bien, porque éste no siempre se basta a sí mismo para imponerse. En situaciones de adversidad, el temor (al juicio) puede ser una fuerza que impulse a la búsqueda del bien y contribuya a su conservación. ¿Quién, se pregunta Tertuliano, buscaría en semejante situación el bien que se menosprecia impunemente? ¿Y quién custodiaría un

129. Cf. *ibid.* II, 12, 3.

130. «At enim ut malum postea erupit atque inde iam coepit bonitas Dei cum adversario agere, aliud quoque negotium eadem illa iustitia Dei nacta est, iam secundum adversationem dirigendae bonitatis, ut, seposita libertate eius, qua et ultro Deus bonus, pro meritis cuiusque pensetur, dignis offeratur, indignis denegetur, ingratum auferatur, proinde omnibus aemulis vindicetur» (*ibid.* II, 13, 1).

131. *Ibid.* II, 13, 2.

bien que pudiera perderse sin que esa pérdida implicara ningún perjuicio? El temor a la sanción se convierte así en un socorro para el que aspira al bien resistiéndose a las atracciones del pecado. Luego hasta la misma justicia penal –la que penaliza– está al servicio del bien. Y lo que mira al bien, favoreciéndolo, sólo puede estimarse como bueno¹³². Dios es *enteramente* bueno porque es todo “pro bono”; y omnipotente, porque lo puede todo, tanto ayudar o socorrer como dañar. Poder *sólo* ser útil (prodesse) –precisa nuestro autor– delataría una deficiencia de poder. ¿Con qué confianza –agrega Tertuliano– podría esperar yo el bien de un dios que no tiene otra alternativa que hacer el bien?¹³³

La justicia es de tal manera “plenitud de la divinidad” que nos presenta a un dios *perfecto* o acabado (perfectum), a la vez padre y señor: «padre por su clemencia, señor por su disciplina; padre, por su suave poder; señor, por su severo poder; padre, para ser amado con piedad; señor, para ser necesariamente temido; que debe ser amado porque prefiere la misericordia al sacrificio (cf. Os 6, 6), y que debe ser temido porque no quiere el pecado; que debe ser amado porque prefiere el arrepentimiento del pecador a su muerte (cf. Ez 33, 11); que debe ser temido porque no quiere a los pecadores que ya no se arrepienten»¹³⁴. Por eso «la Ley establece ambas cosas: *Amarás a Dios* (Dt 6, 5) y *temerás a Dios* (Dt 6, 13): Una cosa pone a la vista al obediente; la otra, al que se aparta de Él»¹³⁵.

Dios se nos presenta, por tanto, golpeando y sanando, mortificando y vivificando (cf. Dt 32, 39), humillando y elevando (cf. Sal 75, 8), creando los males y haciendo la paz (cf. Is 45 7). Los herejes acusaban a este Dios de ser “conditor malorum”, pues Él mismo así lo confesaba (cf. Is 45, 7). A juicio de Tertuliano, los marcionitas confundían dos especies de males claramente distinguibles. Unos son los “delicta” (=pecados) y otros los “supplicia” (=penas, castigos, su-

132. Cf. *ibid.* II, 13, 3. En este punto Tertuliano abunda en preguntas que reclaman una respuesta del adversario: «¿Darías a esta justicia que no favorece el mal el nombre de mal? ¿Negarás que es un bien cuando mira al bien? ¿No querrías que Dios fuera cual conviene que sea? ¿Le querrías tal vez proveedor de males? ¿Un dios bajo el que se alegrasen los pecados? ¿Con el que se gozase el diablo? ¿Juzgarás bueno a este dios que, por la seguridad en que deja al pecado, puede hacer al hombre más malo? ¿Quién es el autor del bien sino el que es también su recaudador? E igualmente ¿quién es ajeno al mal sino el que es también su enemigo? ¿Quién es enemigo del mal sino el que lo combate? ¿Y quién es el que lo combate sino el que también lo castiga?» (*ibid.* II, 13, 3-4).

133. Cf. *ibid.* II, 13, 4.

134. *Ibid.* II, 13, 5.

135. *Ibid.* II, 13, 5.

plicios). Dios sería creador de los segundos, no de los primeros, pues Dios no es *auctor malitiae*.

Nos autem adhibita distinctione utriusque formae, separatis malis delicti et malis supplicii, malis culpae et malis poenae, suum cuique parti definimus auctorem, malorum quidem peccati et culpae diabolum, malorum vero supplicii et poenae Deum Creatorem, ut illa pars malitiae deputetur ista iustitiae, mala condentis iudicii adversus mala delicti. De his ergo Creator profitetur malis quae congruunt iudici. Quae quidem illis mala sunt, quibus rependuntur, ceterum suo nomine bona, qua iusta et bonorum defensoria et delictorum inimica atque in hoc ordine Deo digna¹³⁶.

Tertuliano distingue, pues, males: los del pecado y de la culpa tienen al diablo por autor; los del suplicio y de la pena tienen por autor al Dios y Creador del universo. Aquéllos tienen su origen en la maldad del diablo; éstos, en la justicia de Dios que crea los males del juicio para oponerlos a los males del pecado. Luego los males de los que hace profesión el Creador (cf. Is 45, 7) son el resultado de un juicio y la competencia de un juez (justo). Son ciertamente males para quienes se administran; pero propiamente hablando son bienes, puesto que son justos, defensores de los bienes y enemigos de los pecados, y por estos títulos dignos de Dios¹³⁷. Sólo si se prueba que tales males son injustos, podrán ser tenidos por maldad, es decir, por males de la injusticia; pero si son “males de la justicia” ya no serán males, sino bienes¹³⁸.

Tertuliano entiende que todos los males o daños físicos que recaen sobre el hombre que ha despreciado voluntariamente la ley divina, ya se trate de Adán, o del pueblo de Sodoma y Gomorra, o del Egipto supersticioso, manchado y perseguidor, o del Faraón endurecido, son justos y merecidos, pues el pecado se hace merecedor de castigo. La figura del Faraón es paradigmática en este sentido. El *endurecido* por Dios (cf. Ex 4, 21; 10, 20) había merecido ya ser reservado para la ruina, porque, movido por el orgullo, había negado a Dios rechazando repetidas veces a sus legados (cf. Ex 5, 1-4), había acrecentado las fatigas laborales del pueblo israelita, y en cuanto egipcio se había hecho reo de idolatría, adorando lo que no es Dios. Los sufrimientos del mismo pueblo elegido eran la respuesta (justa) a su persistente ingratitud.

136. Ibid. II, 14, 2-3.

137. Explicación acorde con la tesis estoica, según la cual mal propiamente dicho sólo puede ser el mal moral, esto es, el pecado. Y Dios no puede ser autor de este mal que implica maldad. Cf. SVF 2, 1125.

138. Cf. *Adv. Marc.* II, 14, 3.

4.3. LA JUSTA SEVERIDAD DEL JUEZ DIVINO TAMBIÉN ES BUENA

Para nuestro autor, la justicia debe ser conforme a la razón. Es ésta la que justifica a aquélla. Si se prueba que la justicia es razonable, también lo será la severidad y los medios empleados en su operación. Lo criticable no es la actuación del juez, sino la del mal juez. Los marcionitas criticaban la injusta retribución del Creador que hacía pagar a los hijos el pecado de los padres. Tertuliano considera que este tipo de retribución colectiva había sido una aplicación limitada y circunstancial de la justicia en razón de la dureza del pueblo, que había exigido tales remedios a fin de que al menos las generaciones futuras estuviesen en mejor disposición de obedecer la ley divina. Por otro lado, si los descendientes habían llegado a disfrutar, sin mérito alguno por su parte, de las bendiciones de sus padres, ¿por qué no habrían de compartir también el reato de los mismos?¹³⁹ Con todo, no es ésta la retribución que triunfará en la doctrina de los profetas, que acaban proclamando la retribución personal como el modo más justo de recompensa, de manera que el hijo ya no cargará con la culpa del padre, ni el padre con la culpa del hijo (cf. Jr 38, 29-30; Ex 18, 2-4.20; Dt 24, 16), pues cada uno es responsable de sus propios actos¹⁴⁰. En correspondencia a esta responsabilidad se actúa la justa severidad de Dios.

Así pues, la severidad (*severitas*) también es buena (*bona*), porque es justa (*quia iusta*), si el juez es bueno, es decir, justo. Buenos son, igualmente, los demás medios por los cuales se cumple la obra buena de una severidad buena, ya sean éstos la ira (*ira*), la rivalidad (*aemulatio*) o la crueldad (*saevitia*). Porque todas estas cosas son indispensables (*debita*) para la severidad, como la severidad lo es para la justicia. De este modo, no podrán reprochar al juez estas cosas que le acompañan en su ejercicio judicial, carentes ellas mismas de culpa como también el juez. ¿Qué dirías si, tras haber reconocido la necesidad del médico, se le acusa luego de emplear instrumentos que cortan, queman, amputan o sujetan, cuando el médico no podría actuar como tal sin el instrumental de su arte? Acusa al que corta mal, al que amputa inoportunamente, al que quema temerariamente, reprendiendo así a sus instrumentos como malos servidores. Lo mismo sucede cuando admites a Dios como juez, pero

139. Tertuliano parece recurrir a textos como Ex 20, 6: *Pero yo [soy un dios que] uso de misericordia hasta la milésima generación con quienes me aman y guardan mis mandamientos*. Aquí es el beneficio de Dios el que pasa a los descendientes.

140. Cf. *ibid.* II, 15, 2.

después destruyes los movimientos y sentimientos (motus et sensus) por los cuales juzga¹⁴¹.

La justicia, en su ejercicio, reclama muchas veces severidad, y la severidad tiene como acólitos la ira, la rivalidad o la crueldad. Tales son como el instrumental necesario para extirpar el mal (moral). Cuando la severidad está al servicio de la justicia y ésta al servicio del bien, son buenas, precisamente porque sirven al bien. Tanto la severidad como sus acólitos son *medios* con los cuales se pretende instaurar la justicia, es decir, contribuir al triunfo del bien. Por eso, en cuanto que persiguen un fin bueno, son buenos. Lo malo no está en que corten, quemen o amputen, sino en que lo hagan mal, inoportuna y temerariamente, o en que extirpen lo sano y no lo enfermo. Pero empleados en pro del bien y con oportunidad y mesura, no pueden ser sino buenos. Lo que no es razonable – agrega Tertuliano– es que le privemos al juez y defensor del bien de los medios necesarios (movimientos y sentimientos) para ejercer su tarea con competencia y eficacia. Siendo bueno y justo el juez, hay que suponerle el buen uso de los medios a su disposición para el correcto ejercicio de su labor. Y Dios es juez bueno y justo: bueno, y por eso justo; justo, y por eso bueno.

Tertuliano precisa que la idea que él tiene de Dios no la ha tomado de Epicuro, ni de cualquier otro filósofo, sino de los profetas y de Jesucristo¹⁴². Es la imagen de Dios extraída de la revelación, no de la razón filosófica. Esta diversidad de fuentes no tiene por qué dar lugar necesariamente a imágenes contrapuestas del mismo, de modo que entre el Dios de la revelación y el Dios de la razón no haya nada en común. Pero lo cierto –y aquí se impone una diferencia fundamental– es que el Dios revelado en Cristo es un Dios que ha vivido en la tierra y que ha asumido la humildad de la condición humana. Esta imagen dista mucho de la opinión de aquellos que no quieren que Dios se cuide de nada de este mundo, es decir, que no aceptan a un Dios providente. De la fuente pagana de la filosofía habrían extraído los herejes la idea de que un Dios que se

141. Ibid. II, 16, 1-2.

142. Marción, en cambio, sí habría tomado la piedra angular de su fe, que radica en ese «dios torpe» que no debe ser objeto de temor, de la filosofía de Epicuro (cf. ibid. V, 19, 7). También habría contaminado la fe cristiana con la incorporación espuria de algunos elementos estoicos como esa materia (coeterna) colocada junto al Creador (cf. ibid. V, 19, 7). Su misma negación de la resurrección de la carne no sería otra cosa que contaminación filosófica, pues todas las filosofías consienten en este punto (cf. ibid. V, 19, 7-8).

encoleriza, rivaliza y se exaspera es un dios corruptible y mortal. Pero –añade Tertuliano– es de necios «prejuizar las cosas divinas a partir de las humanas y deducir de la naturaleza corruptible de tales pasiones en el hombre que en Dios han de tener el mismo estatuto»¹⁴³. Hay que distinguir substancias: una es la substancia divina y otra la humana (creada); la divina es incorruptible y la humana corruptible. Por eso cualquiera de los *sentimientos* (*sensus*) atribuidos a Dios han de ser entendidos como propios de una substancia incorruptible¹⁴⁴. Si se reconoce que el Creador es Dios, hay que admitir que en Él *todo* es divino; nada es humano, ni la ira, ni la exaltación, ni la rivalidad. El reconocimiento de su divinidad nos obliga a admitir su *no-humanidad* y, por tanto, a pensar en Él como *cualitativamente* diferente del hombre. Si es el hombre el que ha sido hecho (alma viviente) por Dios, y no Dios por el hombre, es absurdo poner en Dios cualidades humanas en vez de poner en el hombre cualidades divinas, imponer la imagen del hombre a Dios (antropomorfismo) más que imponer la imagen de Dios al hombre (deomorfismo)¹⁴⁵. Si la imagen de Dios está en el hombre es porque el “*animus humanus*” posee los mismos movimientos y sentimientos que Dios, aunque no en el mismo modo, es decir, tales cuales son en Dios, pues en razón de las substancias a las que pertenecen difieren tanto en sus estados (*status*) como en su finalidad (*exitus*)¹⁴⁶. Sentimientos como la dulzura, la paciencia, la misericordia y la bondad los solemos presumir como divinos, pero también son humanos. Sin embargo, sólo en Dios están en modo perfecto. He ahí la diferencia. Así también las especies de la ira y la exasperación en Dios, que es plenamente dichoso, se encuentran en un modo totalmente compatible con su incorruptibilidad.

En efecto, Él se encolerizará, pero no se excitará; se irritará, pero no se pondrá en peligro; se conmovirá, pero no se trastornará. Para aplicarse a todo es necesario todo, tanto los sentimientos como las causas: la ira por causa de los criminales, la indignación a causa de los ingratos, la hostilidad por causa de los soberbios, y [para decirlo brevemente] cuanto no favorece a los malos. Asimismo, la misericordia por causa de los que yerran, y la paciencia por los que no vuelven su mirada a Él, y la generosidad por aquellos que lo merecen, y cuanto es necesario para los buenos. Todas estas cosas Él las experimenta a su modo (*suo more*), al modo con el que le conviene

143. Ibid. II, 16, 4. Cf. ibid. II, 16, 3-4.

144. Cf. ibid. II, 16, 3-4.

145. Cf. ibid. II, 16, 5.

146. Cf. ibid. II, 16, 6.

sentir; y por su (de Dios) causa, el hombre experimenta estas cosas igualmente a su manera (suo more)¹⁴⁷.

Hay, por tanto, un modo divino y un modo humano de encolezarse, de irritarse o de conmoverse como lo hay también de tener misericordia, paciencia o generosidad. Pero tales *sentimientos* se dan tanto en el hombre como en Dios. Esta visión de las cosas, según Tertuliano, «pone de manifiesto *la entera economía* (totum ordinem) del Dios juez como operador y, para decirlo más dignamente, protector de esa bondad universal y suprema que, separada de los sentimientos judiciales y pura en su estado, los marcionitas no quieren reconocer en el mismo dios»¹⁴⁸. Pero es este Dios *único*, en el que confluyen justicia y bondad, *el que manda la lluvia sobre los buenos y los malos y hace salir su sol sobre los justos y los injustos* (cf. Mt 5, 45). Tales beneficios no proceden de otro dios, distinto del Creador, en absoluto¹⁴⁹. Es el Dios que espera paciente la penitencia del pecador más que su muerte (cf. Ez 33, 11) y prefiere la misericordia al sacrificio (cf. Os 6, 6), que suspende la ruina ya decretada de Nínive (cf. Jon 3, 10), concede un espacio de vida a las lágrimas de Ezequías (cf. 2 Re 20, 3-6; Is 38, 1-5) y devuelve el reinado de Babilonia al tirano que ha hecho penitencia (cf. Dn 4, 33). Es el Dios misericordioso que concedió, por su piedad, al pueblo la vida del hijo de Saúl que estaba para morir (cf. 1 Sam 14, 45), que otorgó a David el perdón una vez que éste hubo confesado sus delitos contra la casa de Urías (cf. 2 Sam 12, 13) y que restauró a Israel muchas más veces de lo que lo condenó¹⁵⁰. Por eso aconseja a Marción que no vea en el Creador sólo al juez, sino también al dios óptimo; que no mire sólo su venganza o su severidad, sino también su indulgencia y su dulzura, pues ambas dimensiones se encuentran en Él¹⁵¹. Algo parecido hay que

147. «Irascetur enim, sed non <concitabitur>, exacerbabitur, sed non periclitabitur, movebitur, sed non evertetur. Omnia necesse est adhibeat propter omnia, tot sensus quot et causas: et iram propter scelestos et bilem propter ingratos et emulationem propter superbos et quicquid non expedit malis. Sic et misericordiam propter errantes et patientiam propter non respicientes et praestantiam propter merentes et quicquid bonis opus est. Quae omnia patitur suo more, quo eum pati concedet, propter quem homo eadem patitur, aequo suo more»: Ibid. II, 16, 7.

148. Ibid. II, 17, 1.

149. Cf. ibid. II, 17, 1.

150. Cf. ibid. II, 17, 2.

151. En el libro IV del *Adversus Marcionem*, respondiendo a la acusación de crueldad dirigida contra el Dios de Elías (cf. 2 R 1, 10), Tertuliano confesará reconocer la severidad de este Dios-juez en contraste con la dulzura (lenitatem) de Cristo al reprender a sus discípulos porque le proponen hacer bajar fuego del cielo – como nuevos Elías– sobre los ingratos samaritanos que les niegan la hos-

decir de sus doctrinas, disciplinas, preceptos y consejos. Preceptos veterotestamentarios como “no matarás, no cometerás adulterio, no robarás...” (cf. Ex 20, 13-17; 20, 12) o “amarás al prójimo como a ti mismo” (cf. Lv 19, 18) delatan y prescriben la inocencia, la pureza, la justicia y la piedad. También se encuentran en este Dios prescripciones filantrópicas como la liberación de los esclavos al séptimo año (cf. Ex 21, 2) o la suspensión del cultivo de los campos para beneficio de los indigentes (cf. Ex 23, 11; Lv 25, 4-6)¹⁵². A juicio de Tertuliano, todos estos preceptos preñados de humanidad muestran a las claras la bondad del Creador y Legislador.

4.4. LA IMPUGNACIÓN DE ALGUNAS LEYES VETEROTESTAMENTARIAS

Algunas leyes como la del Talión ponían en cuestión la bondad del Legislador. Ante las críticas de los marcionitas¹⁵³, Tertuliano se

pitalidad (cf. Lc 9, 51-56). Pero al mismo tiempo pide que se reconozca también que la dulzura presente en Cristo había sido ya prometida por Aquel severísimo juez del AT (cf. Is 42, 2-3) y que ese dios “tan humano” que comparece en Jesús también recurre al *rechazo* del que se ofrece a acompañarle (cf. Lc 9, 57) por *juzgarlo* indigno por razón de su orgullo o de su hipocresía. Y al que *rechaza*, también lo *condena* (a la perdición), puesto que al que *acoge* lo *salva* (cf. IV, 23, 7-9). Luego el *dulce* Cristo del *dios óptimo* del *evangelio* (Lucas) de Marción también juzga y condena, a pesar de su dulzura, que parece el anverso de la severidad del Creador y Dios de la Antigua Alianza. El dios (cristiano) de las bienaventuranzas (cf. Lc 6, 20-23) –agrega– es también el dios de las malaventuranzas (cf. Lc 6, 24-26). Y es que Dios, el Dios (único) de Jesucristo, muestra su bondad en sus bendiciones y su severidad en sus maldiciones o imprecaciones (cf. IV, 15, 3-4).

152. Cf. *ibid.* II, 17, 4.

153. Marción oponía a la paciencia enseñada por Jesús (cf. Lc 6, 29) la apelación a la represalia violenta que veía enunciada en la prescripción mosaica del Talión (cf. Ex 21, 24). También el valentianiano Ptolomeo, en su *carta a Flora* (5, 4-5), criticaba esta ley aún reconociendo que se había dado “para evitar la transgresión de la ley pura” y a causa de los débiles; pero más adelante (6, 2) hace recaer sobre ella la más absoluta condena al entender que genera iniquidad y se opone al mandamiento del Salvador. La Iglesia antigua, en general, considera que el Talión es una de esas prescripciones judías que el cristianismo había venido a abolir (cf. Ireneo, *Epid.* 96). Tertuliano se incorpora a esta tradición y, siguiendo a Ireneo, entiende que la ley del Talión es un precepto que la Ley nueva volverá caduco. Pero aquí, en su respuesta a Marción, buscará una justificación de la misma. En realidad, el Talión provocaría la supresión de la iniciativa del ofensor que, ante el miedo a ser pagado con la misma moneda, renunciaría a la ofensa. No obstante, Tertuliano piensa que esta medida legal disuasiva tiene carácter provisorio. Durará cuanto dure la dureza de corazón de este pueblo que no es capaz de dejar en manos de Dios el juicio y el castigo merecido por los delitos cometidos, pues Yahvé reivindica expresamente para sí (cf. Dt 32, 35) este

propone sacar a la luz la bondad oculta tras la dureza de leyes como el “ojo por ojo y diente por diente” (cf. Ex 21, 24). Según él, este precepto no da licencia para la represalia violenta, aunque proporcionada; lo que persigue en realidad es inhibir totalmente la violencia ante el temor a la revancha inmediata y proporcional a la injuria. De este modo, el aparente derecho a una retribución paritaria del mal con el mal se convertía en una tácita prohibición de la misma provocación por la vía de la disuasión ejercida por el miedo a recibir la correspondiente compensación¹⁵⁴.

Por lo que se refiere a la prohibición de comer carne de animales impuros (cf. Lv 11, 1-19), no hay que ver en ella sino una invitación a la continencia y un freno para la gula de un pueblo que después de haberse alimentado con pan de ángeles deseaba las cebollas y melones de Egipto (cf. Nm 11, 4-6), o también una prevención contra la libido y la lujuria, compañeras de la gula, o incluso un modo de extinguir el afán de dinero, necesario para la adquisición de alimentos costosos. Pudiera ser, en fin, un modo de formar más fácilmente al hombre en la práctica del ayuno para honra de Dios¹⁵⁵.

Tampoco se le puede reprochar a Dios, a juicio de Tertuliano, haber impuesto a su pueblo la carga de los sacrificios, ritos y ofrendas, como si Él tuviera necesidad de tales cosas o las desease en su beneficio. Lo que Él pretendía con tales obligaciones era evitarle a su pueblo, siempre inclinado a la idolatría, la tentación de apartarse del verdadero culto para incurrir en la superstición. Para ello le prescribía prácticas rituales similares a las existentes en el mundo pagano¹⁵⁶. Algo parecido cabe decir de las normas relativas a la vida pública y privada de las personas, como las que conciernen al uso de los utensilios domésticos (cf. Lv 6, 21; 11, 32-33; 15, 12), que no tienen otra función que la de mantener el respeto debido a Dios¹⁵⁷. Se trata, por tanto, de leyes que promulgó no la dureza de corazón de su autor, sino la “ratio” de la suprema benignidad, que no buscaba otra cosa que ablandar la dureza de corazón de ese pueblo endurecido y pulir por medio de obligaciones pesadas su ruda fe con la obediencia¹⁵⁸.

derecho. Pero, además, en Za 7, 10 y 8, 17 el Creador prescribe el olvido de las ofensas, contra la ley del Talió (cf. *Adv. Marc.* IV, 16, 2-5).

154. Cf. *Adv. Marc.* II, 18, 1.

155. Cf. *ibid.* II, 18, 2.

156. Cf. *ibid.* II, 18, 3.

157. Cf. *ibid.* II, 19, 1.

158. Tertuliano entiende que no es necesario siquiera acudir a interpretaciones figuradas de la ley, con sus abundantes significaciones mistericas, para hacerla asequible a un cristiano. Cf. *ibid.* II, 19, 1.

Con este fin, la bondad de Dios suscitó también a los profetas para que enseñasen cosas dignas de Dios: a quitar las iniquidades del alma, a buscar la justicia, a juzgar en favor del huérfano y de la viuda, a dejarse interrogar, a huir de la compañía de los malvados, a dejar marchar íntegra a la mujer atormentada, a romper el contrato injusto, a partir el pan con el hambriento, a hospedar al que carece de techo, a cubrir al que va desnudo, a no despreciar a los hermanos de raza, a guardar la lengua del mal y los labios de la falsedad, a evitar el mal y a hacer el bien, a buscar la paz y a seguirla, a no perseverar o mostrarse cruel en la cólera, a no frecuentar la asamblea de los impíos ni el camino de los pecadores y a no sentarse en la cátedra de los pestilentes, sino a habitar en unión con los hermanos, meditando la ley del Señor día y noche y poniendo en Él la confianza¹⁵⁹.

Los marcionitas reprochaban al Creador que mandase a los hebreos apropiarse con engaño de los vasos de oro y plata de los egipcios (cf. Ex 3, 22; 11, 2; 12, 35-36)¹⁶⁰. Tertuliano entiende que los

159. Cf. *ibid.* II, 19, 3.

160. El episodio de Ex 12, 35-36, que narra el robo de los objetos de oro y plata llevado a cabo por los israelitas al momento de su partida de Egipto, es una parte esencial del dossier que los antinomistas utilizaban contra el dios de Moisés. Los marcionitas veían aquí una contradicción con la enseñanza evangélica que manda al misionero ponerse en camino *sin talega, ni alforja, ni dinero en la faja* (cf. Lc 9, 3; Mt 10, 9). Además, resultaba una incoherencia que el Creador, que había prohibido el robo en su Decálogo, mandase ahora a su pueblo sustraer objetos que no eran suyos a los egipcios (cf. *Adv. Marc.* V, 13, 6). Tertuliano recurre a dos tradiciones para justificar el hecho: a) la filoniana (cf. *Vita Moysis* I, 141-142; Clemente de A., *Strom.* I, 157), según la cual los hebreos no habrían obrado ni por codicia ni por envidia del bien del otro, sino como modo de resarcirse de los trabajos ejecutados sin salario y como reparación por las injustas vejaciones sufridas en la esclavitud; b) la rabínica (atestiguada por el tratado Meguillat Taanit y retomada en el T. B. Sanhedrin 91 a), que imagina la defensa de los israelitas ante un tribunal imparcial en el que estos reclamarían a los egipcios una deuda mucho mayor que la compensación obtenida en robo de los utensilios de oro y plata. Se trata de la deuda incalculable contraída por los egipcios en razón de los 430 años de trabajos forzados de los 600.000 hebreos durante la esclavitud. Tertuliano combina ambas tradiciones, llevando la controversia marcionita al ámbito de un proceso judicial en el que los hebreos salen triunfantes, dado que los egipcios expoliados habrían sido muchos menos que los egipcios beneficiados por los trabajos sin salario de los hebreos. A esto había que sumar la reparación debida a los israelitas por los ultrajes y vejaciones sufridos durante la esclavitud. La explicación disculpa al Creador que habría obligado a los egipcios a reconocer la deuda contraída con los israelitas y no saldada del todo, puesto que para ello hubieran tenido que devolverles a sus muertos, y que habría liberado a su pueblo de las miserias de la esclavitud. Tertuliano no tiene necesidad de recurrir a una interpretación alegórica del hecho: prefiguración de los cristianos salidos de los gentiles y destinados a servir a Dios con bienes extranjeros o prefiguración

egipcios estaban en deuda con los hebreos por sus muchos años de laboriosa esclavitud empleada en la construcción de los palacios y ciudades del Faraón. La sustracción de tales objetos de oro y plata no era, por tanto, sino una compensación insuficiente, pues no bastaba para saldar una mano de obra tan numerosa y prolongada en el tiempo. La justa, aunque tácita, compensación de los hebreos vendría a legitimar el mandato del Creador, igualmente justo. En realidad, precisa Tertuliano, a los egipcios se les exigió menos de lo que estos estaban obligados a restituir (cf. Ex 1, 16; 1, 22)¹⁶¹.

También censuraban las contradicciones del Creador. Por un lado, decían, prohíbe que se trabaje en Sábado, y por otro manda rodear con el arca durante ocho días, incluido el sábado, la ciudad de Jericó en su conquista (cf. Jos 6, 3-4). Tertuliano responde que lo que prohíbe la ley del Sábado es realizar trabajos humanos, no divinos. Y llevar el arca rodeando la ciudad no era un trabajo ni cotidiano, ni humano, sino excepcional, sacrosanto y divino¹⁶². Tampoco hay contradicción entre prohibir representaciones figuradas o imágenes de la divinidad (cf. Ex 20, 4) para reprimir la tendencia a la idolatría del pueblo israelita (cf. Ex 20, 5) y mandar a Moisés hacer una figura de serpiente en bronce a fin de ofrecer un remedio a los que habían sido mordidos por las serpientes. Aquí hay una intencionalidad curativa; allí, una medida anti-idolátrica¹⁶³. Lo mismo sucede con los querubines y serafines de oro que adornan el arca. Estas figuras no tienen otra función que la de ornamentar y proteger el propiciatorio. Su razón de ser es, por tanto, ajena al fin por el que se prohíben las representaciones en imágenes¹⁶⁴. Y lo que importa a Dios de los sacrificios no son las ofrendas en sí, ya sean éstas sangre de toros o frutos de la tierra, sino aquello por lo que se hacen tales ofrendas, esto es, el honor de Dios. En lo que Dios se complace propiamente es en el corazón simple y temeroso del oferente. Por eso, cuando no se da esta pureza interior y esta sumisión, no debe extrañar que Dios se muestre contrario a tales sacrificios y los rechace como ofrendas que

del servicio a la fe prestado por los tesoros de la cultura griega (=despojos de Egipto).

161. Cf. *ibid.* II, 20, 1-4.

162. Cf. *ibid.* II, 21, 1-2. En *Adv. Marc.* IV, 12, 1-10 desarrollará aún más la argumentación: Cuando Dios dice: *No harás en Sábado ningún trabajo tuyo* (Ex 20, 10), está indicando mediante el posesivo *tuum* (opus) que lo que se prohíbe en Sábado es el trabajo humano, no el trabajo divino; pero las obras de sanación o de preservación de la salud que buscan salvar vidas son obras de Dios y quedan excluidas de semejante prohibición.

163. Cf. *ibid.* II, 22, 1.

164. Cf. *ibid.* II, 22, 2.

no son de su agrado¹⁶⁵. Luego el Dios, que se complace en los corazones simples y temerosos de sus oferentes es el mismo que repudia los sacrificios judíos que se han apartado de la senda de la piedad y la justicia. Tampoco hay contradicción en esta actitud, precisa el de Cartago.

Al Dios del AT le acusan también de *ligero* (*levem*), porque reprobaba a los que antes había aprobado, y de *imprevisor* (*improvidum*), porque aprueba a los que un día reprobará, como si se retractase de sus juicios pasados o ignorase los futuros. A esto, dirá Tertuliano, que nada conviene más a un dios bueno y justo que rechazar o elegir a alguien en consideración a los méritos adquiridos en su momento. Elige a Saúl, pero cuando aún no había despreciado al profeta Samuel (cf. 1 Sam 9, 16-17). Rechaza a Salomón cuando estaba ya bajo el dominio de mujeres extranjeras y bajo el imperio de los ídolos de Moab y Sidón (cf. 2 Re 11, 1-11)¹⁶⁶. ¿Acaso, se pregunta nuestro autor, habría tenido Dios que condenar por anticipado a los que vivían aún en el bien a causa de sus crímenes futuros? Al Dios bueno no le corresponde condenar de antemano a los que por el momento no lo merecen; tampoco corresponde al juez justo perdonar los delitos de alguien en atención a su buena conducta anterior. El Dios bueno y justo juzga y actúa dando a cada uno el trato adecuado a su circunstancia y estado. Dios no cambia de opinión por ligereza o por improvisación, sino que se adecua a las circunstancias cambiantes de la conducta humana que unas veces reclama aprobación y otras desaprobación. Pero se trata siempre de un juicio inspirado en la bondad y la justicia¹⁶⁷.

4.5. LAS PRESUNTAS DEBILIDADES DEL CREADOR

En la misma línea, los marcionitas atribuían a Dios un *arrepentimiento* (*paenitentiam*) que delataría su *movilidad* (*mobilitate*) y su *imprevisión* (*improvidentia*); más aún, se atreven a decir, su pecado; pues semejante arrepentimiento brotaría del recuerdo de la mala acción o del error. Arrepentirse de *haber hecho rey a Saúl* (1 Sam 15, 11) implicaba, según Marción, reconocer al menos un error (culpable), si no una mala acción. Tertuliano responde que no siempre es así, pues la confesión del arrepentimiento se produce también en el

165. Cf. *ibid.* II, 22, 3-4.

166. Cf. *ibid.* II, 23, 1.

167. Cf. *ibid.* II, 23, 2-3.

marco de las buenas acciones para mostrar el descontento y la reprobación ante una conducta que revela ingratitud por el beneficio recibido. En el caso de Saúl, Dios le había elegido rey porque tenía buenas cualidades para ello, ya que era un hombre excelente y no había nadie como él entre los hijos de Israel (cf. 1 Sam 9, 2). Evidentemente, Dios no ignoraba, puesto que no es imprevisor, que Saúl habría de cambiar en el futuro. A pesar de todo lo elige. Ahora, haciendo profesión de arrepentimiento, no pretendía otra cosa que *penalizar* la mala conducta de Saúl. No se trata de un arrepentimiento culpable (criminosam), sino de un arrepentimiento de desaprobación (invidiosam)¹⁶⁸. Sin embargo, objetaba Marción, en el libro de Jonás se dice: *Y el Señor se arrepintió del mal que había dicho que les haría, y no [se lo] hizo* (Jon 9, 10). Y también: *Por eso busqué refugio en Tarsis, porque sabía que eres misericordioso y compasivo..., y que te arrepientes de los males* (Jon 4, 2). Aquí habría, según él, un arrepentimiento culpable. Tertuliano le rebate subrayando que el mismo Jonás reconoce en este Dios al *deus optimus*, un Dios misericordioso y compasivo con los pecadores arrepentidos. Pero al Dios óptimo no le compete hacer el mal, porque, como dice Marción, *el árbol bueno no puede dar malos frutos* (cf. Lc 6, 43)¹⁶⁹. No obstante, hay un mal que no debe asociarse a la naturaleza del Creador, sino a su *poder* (ad potestatem) y a su condición de juez. Los males que Él dice *crear* (cf. Is 45, 7) o *enviar* (cf. Jr 18, 11) no son los males del pecado (peccatoria), los verdaderos males, sino los del castigo (ultoria). Pero tales males son congruentes con un juez justo¹⁷⁰. Así debe entenderse la “malicia” en cuestión, la malicia del Creador, como el “mal judicial” del que se sirve el juez para implantar la justicia y, por tanto, como medio para implantar el bien, puesto que la justicia es un bien¹⁷¹. Por eso la decisión de Dios de exterminar a la ciudad impía (Nínive) debe entenderse como una decisión justa, y no malvada, pues procede *ex iustitia*, no *ex malitia*. Aquí, lo que recibe el nombre de mal no es sino la *pena* o sanción correspondiente al mal cometido y al mérito contraído (ex malo et merito). Por tanto, el arrepentimiento en la intención de llevar a cabo este plan no implica ninguna conducta culpable previa¹⁷². Pero de ser así, el cambio de

168. Cf. *ibid.* II, 24, 1-2.

169. Cf. *ibid.* II, 24, 2-3.

170. Cf. *ibid.* II, 24, 4.

171. Hasta los mismos filósofos griegos, añade Tertuliano, llamaban también “males” no a las malignidades, sino a los castigos y a los daños sufridos (vexationibus et laesuris). Cf. *ibid.* II, 24, 4.

172. Cf. *ibid.* II, 24, 6.

decisión, sí implicaría, como argumentan probablemente los marcionitas, una rectificación digna de reproche, puesto que significaría la suspensión de un acto de justicia.

A juicio de Tertuliano, la “*paenitentia Dei*” nada tiene que ver con el arrepentimiento de un hombre al hacer memoria de su pecado o al proyectar una buena acción. Dios, ni admite el mal, ni condena el bien. En Él no hay lugar para el arrepentimiento del mal, que no hace, ni del bien, que no deja de hacer¹⁷³. El arrepentimiento divino no puede ser otra cosa que «la *simple modificación* (*simplex conversio*) de una decisión (*sententiae*) anterior»¹⁷⁴. La modificación no implica necesariamente *reprensión* de la decisión anterior. De hecho, la forma griega *μετανοία* no supone el reconocimiento de ningún delito, sino simplemente un *cambio* (*demutatio*) de ánimo. En Dios este cambio se ajusta al curso de los variables acontecimientos de la historia humana¹⁷⁵. Son estos acontecimientos que cambian de rumbo en razón de la actuación del libre albedrío humano los que modifican las decisiones de Dios, que se ajusta a tales variaciones buscando una mayor eficacia o un menor sufrimiento, siempre en orden al bien de los hombres.

Tertuliano se propone explicar y justificar eso que los marcionitas llaman «pequeñeces, debilidades e incongruencias» indignas de Dios. Si Dios grita: *Adán, ¿dónde estás?* (Gn 3, 9) no es porque ignore el lugar en el que Adán se encuentra, y cuando le pregunta *si había gustado del árbol* (cf. Gn 3, 10) no es porque no tenga certeza de lo sucedido, sino porque convenía que el que se ocultaba por su conciencia de pecado, una vez requerido, se presentase ante el Señor para dar cuenta de su acción. El *¿dónde estás?* no es una simple pregunta; tiene tono interrogatorio; más aún, grave, inculpatario, acusador. No es concebible que al Dios que abarca con su mano el orbe entero como un nido (cf. Is 10, 14) y tiene el cielo como trono y la tierra como escabel de sus pies (cf. Is 66, 1) se le escape una porción del paraíso y Adán pueda permanecer momentáneamente oculto a sus ojos. Si Dios interroga a Adán no es porque no tenga certeza de lo sucedido, sino para poner a prueba, solicitando su negación o su confesión, al libre albedrío del hombre. De este modo le daba ocasión de confesar *sponte* su falta y con este título exone-

173. Cf. *ibid.* II, 24, 7.

174. *Ibid.* II, 24, 8.

175. «*Nam et in Graeco sono paenitentiae nomen non ex delicti confessione, sed ex animi demutatione compositum est, quam apud Deum pro rerum varian-tium sese occursu regi ostendimus*»: *Ibid.* II, 24, 8. Cf. *ibid.* II, 24, 8.

rarle de ella. Lo mismo sucede cuando pregunta a Caín dónde está su hermano (cf. Gn 4, 9), como si no hubiese oído la sangre de Abel clamando desde la tierra (cf. Gn 4, 10). Quería simplemente darle poder, el poder que confiere el libre albedrío, para negar espontáneamente la falta agravándola en el acto mismo de la negación. Y eso, para enseñarnos que los pecados deben ser reconocidos y no negados; pues seremos justificados o condenados por nuestras propias palabras (cf. Mt 12, 37)¹⁷⁶.

La ignorancia de Dios –puntualiza nuestro apologista– es, pues, una ignorancia simulada, que no tiene otro objeto que impedir al hombre que peque por ignorar lo que debe hacerse. Lo mismo sucede con la presunta ignorancia que esconden las palabras referidas a Sodoma y Gomorra: *Veré si se conducen conforme al clamor que llega hasta mí; si no, para que yo lo sepa* (Gn 18, 21). El tono de la sentencia –comenta Tertuliano– no es dubitativo, sino conminatorio. Bajo la apariencia de una pregunta se oculta una acusación y una amenaza¹⁷⁷.

Marción declara que el Creador muestra rasgos de inferioridad en relación con su mismo servidor, Moisés, cuando, después de haberle oído decir: *Déjame, que indignado por la cólera les exterminaré, y haré de ti una gran nación* (Ex 32, 10), intercede ante Él por su pueblo poniendo freno a su cólera. Según esto, Moisés, oponiéndose a los propósitos exterminadores de Dios¹⁷⁸, habría logrado frenar el incendio de su ira, mostrando un poder superior al del mismo Dios, pues había conseguido alterar sus planes. A esta interpretación malévolamente del texto del Éxodo, Tertuliano propone otra que salva la benignidad del Dios de Moisés. Si Dios le dice a Moisés: “Déjame hacer, y yo les exterminaré” es para que éste, suplicando y ofreciéndose a sí mismo, no le deje hacer. De este modo estaría mostrando al mundo cuán grande es el poder de intercesión de un creyente y un profeta ante Dios. En realidad, la gracia (del perdón) que solicita Moisés para su pueblo es la misma gracia que Dios le ha concedido a su siervo para que interceda. Al pedirle a Moisés que *le deje hacer*, Dios estaría otorgando a su siervo la potestad de *no dejarle hacer*, es decir, de impedir sus planes en virtud del poder concedido, el poder de intercesión¹⁷⁹.

176. Cf. *ibid.* II, 25, 1-3.

177. Cf. *ibid.* II, 25, 4-6.

178. Al plan de Dios de exterminar al pueblo, Moisés reacciona ofreciendo su propia vida en sacrificio: *No harás esto, o entonces sacrifícame juntamente con ellos* (cf. Ex 32, 32).

179. Cf. *ibid.* II, 26, 3-4.

Para responder brevemente a estas acusaciones de pequeñez, debilidad e indignidad lanzadas por los marcionitas contra Dios, Tertuliano adelanta una respuesta congruente con el misterio de la descendencia divina que culmina en la Encarnación del Hijo:

Dios no puede entrar en contacto con los hombres (humanos congressus) sin asumir sentimientos y afectos humanos que le permitan atenuar (temperaret) la fuerza de su majestad, intolerable para la debilidad humana, mediante una humildad (humilitate), indigna de Él, ciertamente, pero necesaria para el hombre, y por eso mismo, digna de Dios, pues nada es tan digno de Dios como la salvación (salus) del hombre¹⁸⁰.

Si un dios tan superior como el *vuestro* –les dice a los marcionitas– se ha humillado *hasta someterse a la muerte y muerte de cruz* (cf. Flp 2, 8), ¿por qué no admitir que el Creador pueda acomodarse a ciertas “pequeñeces”, sin duda más tolerables que los ultrajes, patíbulo y sepulcros judíos sufridos por Jesucristo?¹⁸¹ Los que desdeñan a este Dios que se ha hecho pequeño para engrandecer al hombre o que se ha igualado con el hombre para que el hombre pueda igualarse con Dios, difícilmente podrán aceptar a un “dios crucificado”¹⁸².

Tertuliano pretende hacerles caer en la cuenta de su incoherencia. Por un lado exigen de Dios lo que un filósofo podría exigir como digno de Él, a saber, lo que se encuentra en el Padre invisible, inaferrable, pacífico, esto es, en el dios de los filósofos; por otro, le atribuyen lo que critican como indigno de Dios al mezclarle con los hombres y sus pequeñeces humanas¹⁸³. Por un lado, le designan juez (al Creador) y por otro reprueban su severidad, siendo ésta congruente con los méritos de las causas juzgadas, tildándola de crueldad. Exigen del dios óptimo una mansedumbre acorde con su bondad, y cuando se sitúa en un plano inferior para adaptarse a la debilidad humana, la desprecian como pusilanimidad. Y concluye: «No os place ni grande ni pequeño, ni juez ni amigo»¹⁸⁴. Pero si Dios es juez ha de ser necesariamente severo, y si severo cruel, si es que hay crueldad en semejante severidad¹⁸⁵.

Para Tertuliano, lo que los marcionitas oponen, separando bondad y justicia, dulzura y severidad, salvación y destrucción, son as-

180. Ibid. II, 27, 1.

181. Cf. ibid. II, 27, 1-2.

182. Cf. ibid. II, 27, 7.

183. Cf. ibid. II, 27, 6.

184. Ibid. II, 27, 8.

185. Cf. ibid. II, 27, 8.

pectos que concuerdan en Dios. «La substancia de la divinidad –dice él– era tan manifiestamente una y la misma, buena y severa, que en los mismos ejemplos y en argumentos semejantes ha querido mostrar su bondad allí donde antes había dado muestras de severidad; porque no debe extrañar siquiera esta diversidad temporal: Dios, después, se hace más dulce en favor de las creaturas sometidas, Él, que antes era más rudo por causa de las creaturas insumisas»¹⁸⁶.

Es decir, que el mismo Dios ha adoptado comportamientos distintos –más dulce o más severo– según lo requería la actitud sumisa o insumisa de sus creaturas. Así, el comportamiento de Dios para con el hombre tiene una dimensión claramente pedagógica. La dulzura y la severidad son expresiones conductuales del mismo Dios que persigue el bien de sus creaturas aprobando o desaprobando sus acciones y actitudes.

El mismo empeño marcionita por oponer a Cristo y al Creador hace resplandecer aún más su unidad. En sus *Antítesis* Marción pone de manifiesto lo contrario de lo que pretende: que Cristo más que repudiar el plan del Creador lo ha reformado y más que rechazarlo lo ha restablecido¹⁸⁷. El Cristo “descendido del cielo” de Marción no es otro que el Cristo profetizado desde antiguo; por tanto, el que ha venido a cumplir las profecías (del Creador), no a abolirlas¹⁸⁸. Y la pretendida oposición entre la Ley y el Evangelio no obliga a introducir dos dioses, como quiere Marción, ya que ha sido dispuesta y predicha por el mismo Creador en su promesa de una Ley y un Testamento nuevos¹⁸⁹. Porque si Cristo separa en alguna manera la antigüedad de la Ley de la novedad del Evangelio es porque entiende que ambas son *suyas*. Nadie –añade Tertuliano– adjunta cosas ex-

186. Ibid. II, 29, 3.

187. Cf. ibid. II, 29, 3.

188. Cf. ibid. IV, 7, 4. Según Tertuliano, el mismo Jesús habría confirmado con su comportamiento (con hechos) que no había venido a *abolir la Ley, sino a cumplirla* (cf. Mt 5, 17), algo que ratifica enviando a los leprosos que piden compasión al sacerdote para que ofrezcan lo prescrito por la Ley (cf. Lc 5, 14): Cf. *Adv. Marc.* IV, 9, 9-15. Y cuando dice: *Deja que los muertos entierren a sus muertos* (Lc 9, 60) estaría también confirmando la ley del Levítico que prohíbe a los sacerdotes asistir a las exequias de sus padres (cf. Lv 21, 11) y la de los Números (cf. Nm 6, 6-7), que manda al consagrado a Dios no acercarse a ningún cadáver, ni al del padre, ni al de la madre, ni al del hermano, durante su nazireato (cf. *Adv. Marc.* IV, 23, 10-11). En consecuencia, Jesús no vino a destruir la Ley del Creador en nombre de otro dios *mejor*. Tampoco se entendería que hubiera salido en defensa de los profetas si era el Cristo de otro dios diferente al Dios de los profetas (cf. ibid. IV 15, 1).

189. Cf. ibid. IV, 9, 3.

trañas a las que son tuyas para separarlas después, sino que separa cosas que estaban juntas. Separar el Evangelio de la Ley es como separar el *fruto* de su semilla, ya que el Evangelio ha sido promovido por la Ley. Es, pues, *otro* respecto de la Ley, pero no su *extraño*, *su contrario o su diverso*¹⁹⁰.

5. CONCLUSIÓN

El binomio bondad-justicia en Tertuliano se resuelve a favor de la bondad, porque si la justicia es un bien habrá de tener el carácter de las cosas buenas, es decir, bondad, y si es un bien que está al servicio del bien porque aspira a su realización, tiene que ser buena. La justicia posee, pues, el carácter de la bondad, pero es justicia, no bondad. Se podría decir que es una especie de bondad que tiene en cuenta también los méritos y deméritos en orden a la retribución y que muestra no sólo la cara amable de la dulzura, sino también la cara amarga de la severidad o incluso de la crueldad. Hay circunstancias en que una justicia sin severidad sería totalmente inocua o absolutamente ineficaz. Son esas situaciones en las que hay que enfrentar el pecado y hacer uso de sanciones y castigos, merecidos en justicia, que no pueden sino infundir temor. Por eso, el Dios bueno y justo a la vez será también el Dios amado y temido al mismo tiempo: amado por su bondad y temido por su justicia, amado por unos (los fieles) y temido por otros (los infieles), pero también temido por los que, siendo fieles, temen caer en infidelidad y perder los bienes salvíficos.

Pero la justicia de Dios –precisa Tertuliano– no comparece en el mundo únicamente con el pecado y la necesidad de restablecer el orden que el pecado destruye; está ya presente en los mismos designios del Creador a modo de juicio inspirado por la bondad y de organización, articulación y regulación de lo diseñado por esa misma bondad inteligente. Dios obra con bondad y justicia desde el primer instante de la creación; más aún, su bondad y justicia son eternas, porque tan natural e innata es en Dios la bondad como la justicia. Sólo que la bondad hace funciones de *auctrix* (creadora) y la justicia de *arbitratrix* (reguladora). Cuando irrumpe el mal, la justicia pasa a hacer el oficio de *administradora* de ese ingente caudal de bienes que

190. Cf. *ibid.* IV, 11, 10-11.

es la bondad divina en conformidad con los méritos y deméritos de cada uno. Ello supone juicio y discernimiento. Y al juicio le compete aprobar o sancionar la acción. Pero el juicio de Dios está siempre en función de la justicia y la justicia al servicio del bien, no del mal. El mismo temor provocado por el juicio sirve al bien, porque viene a ser un socorro para el que, aspirando al bien, se resiste a las atracciones del pecado.

Además, la justicia, en la medida en que se opone a la injusticia y hace frente a la maldad se convierte en salvaguarda de la misma bondad, es decir, en su escudo y armadura. La justicia no sería buena si no aspirase a la defensa y protección del bien, y la bondad no sería justa si no tuviera en cuenta la verdad de los méritos adquiridos por el beneficiario de la misma. Pero una bondad injusta no sería buena, precisamente por ser injusta, esto es, mala. Por tanto, ni la bondad puede ser ajena a la justicia, ni la justicia puede estar privada de bondad. Porque ¿cabe acaso una justicia sin bondad? Ya hemos dicho que si la injusticia es un mal, la justicia habrá de ser necesariamente un bien. Y si la justicia es un bien, no cabe justicia sin bondad. Podría darse una mala aplicación de la justicia, es decir, una aplicación inadecuada o desproporcionada de la misma, pero no una justicia (virtud) intrínsecamente mala. Ahora bien, la justicia que combate el mal se convierte de ordinario en severidad. Y la severidad, como la medicina, necesita del instrumental necesario (ira, rivalidad, crueldad) para extirpar el mal. Podremos censurar el mal uso de tales medios, pero no su uso oportuno y proporcionado. Lo que no resulta razonable –suscribe el apologista cristiano– es que le privemos al juez y defensor del bien de los medios necesarios para el ejercicio competente y eficaz de su tarea. No obstante, y tratándose de la justicia divina, hay que aplicar siempre la analogía. En Dios *todo* es divino y, en consecuencia, nada es humano. También la ira y la rivalidad de Dios son divinas. Su justicia es, pues, cualitativa o modalmente distinta de la humana, pues no deja de ser una justicia propia de Dios, que es substancia incorruptible.