

## FE Y DEMOSTRACION EN EL ODO TEOLOGICO DE SAN JUSTO

JOSE MORALES

Una de las diferencias esenciales entre la Revelación judeo-cristiana y la sabiduría helénica estriba en el papel decisivo de la Autoridad de la Palabra divina en la primera y en la importancia correlativa y paralela del discurso racional en la segunda. Una religión de la Palabra parece oponerse, y de hecho se opone en principio, a una cultura del Logos. Se trata naturalmente de una comparación simplificada que exige matices y correcciones, pero que en términos generales puede considerarse válida.

«Los griegos buscan sabiduría» (1 Cor 1,22). Aman la especulación y exigen que todo aserto vaya acompañado de las pruebas correspondientes. La validez de lo afirmado no depende de la persona que habla, sino de una cualidad intrínseca de verdad que pueda ser percibida y examinada satisfactoriamente por un intelecto crítico y riguroso. La verdad de cualquier proposición puede y debe serle demostrada a la razón.

La Palabra en cambio se basta a Sí misma, en el sentido de que es suficiente que haya sido pronunciada, para *existir* legítimamente y exigir con todas sus consecuencias la adhesión de la persona que escucha. No es necesario para quien la acepta examinar el contenido de la afirmación revelada. La Palabra se recibe por la fe, que no es una aceptación provisional sino definitiva. Es decir, no está condicionada por el resultado de ulteriores consideraciones o análisis intelectuales *satisfactorios* de la Palabra. La verdad se acepta en este caso no por lo que se dice, sino por quien la dice.

Para el pagano griego es decisiva la demostración. Para el judío y el cristiano es decisiva la fe. «Si un pagano culto del siglo segundo —escribe E. Dodds— hubiera sido invitado a expresar en pocas palabras la diferencia entre su propia concepción de la vida y la cristiana, habría respondido que era la diferencia entre *logismos* y *pistis*, es decir, entre una convicción razonada y la fe ciega»<sup>1</sup>. Aunque la fe cristiana nunca es ciega, el sentido de la observación es correcto en líneas generales.

---

1. Cfr. E. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, 120.

Pero estas consideraciones no deben hacer pensar que fe y demostración sean incompatibles en todos sus aspectos, de modo que no puedan convivir armónicamente en una misma persona. Sería como decir que la fe recta no necesita pensar y que no debe hacerlo, y que la ortodoxia excluye todo pensamiento razonado. *Pistis* y *logismos* tampoco deben ser concebidos o explicados como dos grados de un único acceso lineal a la verdad.

La diversidad entre fe y demostración proviene de que son dos modos cualitativamente distintos de adquirir certeza, que ni se oponen ni se confunden. El primero —la fe— es la vía hacia la verdad religiosa, que encierra contenidos no evidentes para la razón. El segundo caracteriza la ciencia humana.

Pero fe y demostración racional no han sido para el Cristianismo y el pensamiento griego, respectivamente, caminos exclusivos de llegar a las verdades esenciales para la existencia y el destino humanos. Es decir, no ha existido un *reparto de papeles*, en el que los griegos han monopolizado los caminos racionales de la demostración y los cristianos se han limitado a creer y aceptar la Palabra de una autoridad revelante.

La teología cristiana, sin renunciar a su naturaleza de saber teologal, ha dejado entrar gradualmente en su método el peso de la demostración. Lo ha hecho para ser fiel al aspecto científico de su mismo ser, para responder a las preguntas legítimas y respetuosas de la razón, y para demostrar de manera fehaciente el carácter no absurdo de la fe y con ello la no oposición entre ésta y el intelecto humano<sup>2</sup>.

Los filósofos paganos por su parte nunca despreciaron la autoridad<sup>3</sup>, ni siquiera en su pugna con el Cristianismo. La autoridad acompañó casi siempre el discurso racional de los griegos y llegó a ocupar un lugar decisivo —abiertamente o de incógnito— en su argumentación de la verdad: tan decisivo que convirtió de hecho la filosofía pagana en una religión<sup>4</sup>. En esta religión, el paganismo intelectual se va a alejar tanto de sus orígenes críticos que, invocando una *revelación* propia (Herme-

2. Atenágoras es uno de los primeros escritores cristianos que reconocen expresamente la necesidad de la *demostración* en teología. «Que el Dios Hacedor de todo este universo sea desde el principio uno solo, considerado del modo siguiente, a fin de que tengáis también el razonamiento de nuestra fe (*ton logismon emon tes pisteos*)...» (*Legatio* 8).

3. Numenio, por ejemplo, defiende la existencia de una *revelación* (parcial) difundida en la mente humana por el Logos. Cfr. M. BORRET (trad.), *Origène, Contre Celse* I,116. Un eco de esta concepción se detecta en S. Justino (*Diálogo* 35,5).

4. En relación con este proceso sacralizador de la filosofía pagana escribe H. DÖRRIE (*L'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus*, «*Revue de Théol. et Phil.*» 23 (1973) 129-130): «Dejà Plutarque avait établi un parallélisme entre la philosophie et les pratiques des cultes. Selon lui, le Logos avait laissé sa trace dans les coutumes sacrées, dans les 'legomena kai dromena', c'est-à-dire dans le rituel. Le savant, le philosophe, sait redécouvrir le Logos caché. Porphyre dépasse ce parallélisme en soutenant l'identité de la philosophie et de la religion. La doctrine selon laquelle seul le Logos est susceptible de rapprocher l'âme de

tismo, Oráculos, Saber teúrgico), planteará en su territorio la oposición entre razón y autoridad que nunca tuvo lugar en el ámbito cristiano<sup>5</sup>.

El racionalismo termina sorprendentemente en irracionalismo. La aceptación de presuntos oráculos y de revelaciones origina en los escritores paganos tensiones que no se resuelven. Provoca una antinomia insoluble entre credulidad, de un lado, y racionalismo, de otro. «El racionalismo griego —observa Festugiere— se ha como devorado a sí mismo» (*La Révélation de Hermès Tr.*, I,8). En los siglos III y IV, que coronan una evolución, asistimos al hecho paradójico de que es la teología cristiana y no el pensamiento pagano, la que se constituye con frecuencia en defensora de los derechos ignorados de la razón<sup>6</sup>.

La teología de la Iglesia ha conservado fe y razón, mientras que el paganismo ha despreciado progresivamente el rigor racional y atendido voces de autoridad que realmente no lo eran<sup>7</sup>. Los Apologistas cristianos del siglo segundo son los primeros que intentan con razonable éxito la reconciliación o armonización entre religión y filosofía. Serán imitados tardíamente y sin resultado por los filósofos neoplatónicos. En estos adquiere lo religioso —Plotino es una excepción— una cierta primacía (Porfirio, Jámblico), la filosofía se coloca al servicio de la teología, pero de tal modo que se disuelve en ella. La reflexión racional es invadida por la teurgia.

---

son but, qui est de réintégrer l'Âme du monde, n'est plus convaincante. On glisse tout à coup vers une magie superstitieuse qui risque de se substituer à la philosophie et au zèle de ceux qui s'adonnent au Logos. Nous constatons ainsi une fois de plus que le désir eschatologique, le désir de garantir la montée de l'âme était tellement puissant à cette époque, que Porphyre lui aussi mettait de côté les scrupules philosophiques qui s'imposaient. Pour lui aussi, toute voie était légitime, pourvue qu'on ne courût pas de risque». Al comienzo de este singular desarrollo había observado Plutarco (*De Isis et Osiris*, 3): «no es dejarse crecer una barba ni llevar un traje deshilachado lo que hace al filósofo, ni el vestir de blanco o raparse convierten a un hombre en devoto de Isis. El verdadero devoto de Isis es el que siempre que escucha la versión tradicional de lo que es narrado y hecho respecto a sus dioses, examina e investiga racionalmente la verdad que allí se contiene».

5. «In fact, while Origen and his successors were endeavouring to supplement authority by reason, pagan philosophy tended increasingly to replace reason by authority»: E. DODDS, *Pagan and Christian*, 122.

6. Van Winden (*Le commencement du dialogue entre la foi et la raison, Kyriakon I*, 1970, 213) resume el hecho con las siguientes palabras: «on pourrait dire, que dans le Christianisme et dans le paganisme de cette époque (après Origène) il y a deux courants qui s'entre-croisent pour ainsi dire; dans la pensée chrétienne le courant de pistis vers apodeixis, dans la pensée païenne, notamment dans celle du Néoplatonisme d'après Plotin, celui d'apodeixis vers pistis. Et il y a lieu d'affirmer avec Daniélou (rec. de Dodds, *Rech. Sc. Rel.* 1966, 305) que dans cette époque ultérieure c'est plutôt le Christianisme que le paganisme qui a pris la défense des droits du logos».

7. Se produce un fenómeno que Ch. Dawson (*Religion and Culture*, London 1948, 192) trata de formalizar en una ley cuando dice: «Instead of the popular religion being spiritualised by the contemplative ideal, there is a tendency for the highest religion to be invaded and contaminated by the subrational forces of the pagan underworld».

Es propósito de estas páginas mostrar cómo se insinúa en Justino una de las fases iniciales del proceso que desvela la armonía entre razón y fe, y examinar en concreto cómo se relacionan fe y demostración en la exposición cristiana de nuestro apologista.

Justino busca la armonía de ambos métodos. Sospecha que existe y trata de manifestarla. Aunque basa sus argumentaciones en la Sgda. Escritura, parece querer demostrar al mismo tiempo que el uso más coherente y legítimo posible de la demostración racional tiene lugar en el Cristianismo. Estima que los paganos corren el riesgo de ser simultáneamente racionalistas y supersticiosos. Su racionalismo les impide extrañamente usar bien la razón —es una razón usurpadora— y la superstición les conduce a refugiarse sin derecho en la autoridad y en el prejuicio.

Sólo el discurso religioso cristiano equilibra fe y demostración, autoridad y argumentos racionales. Justino piensa que la religión no debe temer la discusión intelectual y que la fe puede y debe llamar sin miedo en su auxilio a la *recta razón* (*orthos logos*: cfr. *Apol* II,2,2;6,7;9,4; *Dial*.3,3). Por el contrario, en la actitud pagana contra el Cristianismo —tanto popular como culta— hay mucho más de emotivo e irreflexivo que de verdaderamente racional. El escrito de Celso es una buena prueba.

### 1. *El método probatorio de iluminación racional*

A diferencia de los demás apologistas del siglo II, Justino apoya directamente en la figura de Jesucristo gran parte de su exposición y de sus argumentaciones sobre la fe cristiana. Tiene en común con el resto, sin embargo, una marcada confianza en la invocación de la profecía y el milagro como modo eficaz de recomendar la religión de Cristo a los paganos cultos y al paganismo popular.

«Se nos podría objetar —escribe—: ¿qué inconveniente hay en que ese que nosotros llamamos Cristo sea un hombre que viene de otros hombres y que por arte mágica haya hecho los prodigios que le atribuimos y que por ello parezca ser hijo de Dios? Vamos entonces a presentar la demostración (*apodeixis*), no dando fe a quienes nos cuentan los hechos, sino creyendo por necesidad a los que los profetizaron antes de suceder, puesto que los vemos cumplidos o que se están cumpliendo ante nuestra vista tal como fueron profetizados: demostración que creemos ha de pareceros a vosotros mismos la más fuerte y la más verdadera» (*Apol* I,30).

Justino presenta un argumento que es perfectamente aceptado por los hombres cultos de su tiempo. También ellos respetan los oráculos. «Que los que profetizan no son inspirados por ningún otro sino por el

Verbo divino (*ei me logo theio*), aun vosotros, supongo, convendréis en ello» (id., 33,9).

La proclamación profética no contiene ni necesita para su validez ningún razonamiento lógico. Pero ella misma equivale ya a una demostración en regla si alguien puede señalar su cumplimiento, como es el caso de los cristianos. «Los profetas —dice Justino— no compusieron jamás sus discursos con demostración (*apodeixis*), dado que ellos mismos eran testigos fidedignos de la verdad por encima de toda demostración. Pero los sucesos pasados y los actuales nos obligan a adherirnos a sus palabras» (*Diálogo* 7,2). La profecía supera la demostración, pero no se opone a ella.

La prueba profética de un acontecimiento salvífico tal como la expone Justino es a veces vulnerable a la objeción de *circularidad*. Un ejemplo es el nacimiento virginal del Señor, respecto al cual nos dice el apologista que podemos estar seguros del hecho, porque la predicción de Isaías 7 garantiza la credibilidad del Evangelio (cfr. *Apo II,33,5*). Orígenes percibió claramente la posibilidad de semejante objeción y tal vez por eso no concedió al argumento *ex prophetia* tanta importancia como Justino.

Pero no debe olvidarse que éste nunca consideró sus argumentos a favor de la fe como elementos aislados. Unos argumentos refuerzan a otros y *todos juntos* son capaces de suscitar la fe en el ánimo del oyente bien dispuesto. Una vez producida, la aceptación creyente es independiente de las razones que la han motivado, tomadas individualmente.

«También por los *milagros* que (los profetas) hacían es justo creerles», afirma nuestro apologista con brevedad y firmeza (Cfr. *Dial.* 7,2). Justino no toma postura expresa acerca de los pretendidos milagros paganos. Otros apologistas los aceptan de algún modo, pero afirman la superioridad y carácter inequívoco de los prodigios de la Revelación judeo-cristiana. A juzgar por lo expresado en *Apología* I, 54 s., parece que Justino reivindica para los milagros de la Revelación una autenticidad y una verdad —tal vez una exclusividad—, que son correlativas a las de la genuina Revelación que acompañan y de la que también forman parte.

Justino está convencido de que los cristianos son *los únicos* que acompañan sus afirmaciones religiosas de una adecuada demostración (Cfr. *Apol I,20,3*). «Quienes tengan oídos para oír y entender... pueden percatarse por sí mismos que nosotros no somos de los que inventan fábulas y que nos contentamos con solo afirmar y no tenemos pruebas que alegar (*kai emeis monon legomen, all'ouk apodeixai ejomen*)» (*Apol I,53,1*)<sup>8</sup>.

«No os pido que no os esforcéis por todos los medios en el examen de lo que discutimos», dice a Trifón (Cfr. *Dial.* 68,2). Los cristianos

8. Cfr. JUSTINO, *Apología* I, 54,1; 58,2.

no piden a nadie que crea antes de haber examinado diligentemente las razones que apoyan la creencia. La fe no es ciega. Se comportan en cambio ciegamente los que se niegan a una libre y abierta consideración de las razonables verdades cristianas.

Se ha afirmado que «Justino defiende su fe como si se tratara de una evidencia, de un conocimiento inteligible y al alcance de todos»<sup>9</sup>. Cornelia de Vogel comenta que se muestra un tanto racionalista al entender preferentemente el Cristianismo como un conjunto de *didagmata* y al ignorar o al menos preterir la necesidad de iluminación para entender el alcance y sentido de las profecías<sup>10</sup>.

Algunos textos avalan esta interpretación. La *Apología* (n. 12) contiene uno muy ejemplificador. «Jamás hemos supuesto —escribe Justino— que vosotros, amantes como sois de la piedad y la filosofía, hagáis nada irracionalmente. Pero si también vosotros, como hacen los insensatos, estimáis en más la costumbre que la verdad, haced en buena hora lo que podáis... No habrá hombre sensato que acepte lo que según el mandato de la razón no debe aceptarse» (Cfr. *Apol I,20,3*).

Pero la *razón* de Justino no coincide formalmente con la función natural de razonar. La razón no es para el apologista una potencia humana neutra o aséptica. Incluye disposiciones adecuadas que permiten la búsqueda de la verdad y contiene virtualmente una iluminación superior. «Los que son de verdad piadosos y filósofos, manda la razón que, desechando las opiniones de los antiguos si no son buenas, estimen y amen sólo la verdad» (*Apol I,2,1*). La razón no puede separarse en el hombre de la conciencia, que cuando es recta supone una incoación de la fe teologal.

«No sólo entre los griegos, por obra de Sócrates, se demostró mediante la razón (*hypo logou*) la acción de los demonios, sino también entre los bárbaros por la razón en persona (*hyp'autou tou logou*), que tomó forma y se hizo hombre y fue llamado Jesucristo» (*Apol I,5,4*). La razón humana contiene *semillas del Verbo* y nunca es entendida por Justino como puramente natural<sup>11</sup>. Es un factor básico en el desarrollo del hombre, que es esencialmente la historia de un destino religioso, impulsado y atraído a la vez por el Verbo de Dios. Las doctrinas cristianas vienen «de la razón y de la verdad» (*logou kai aletheias*) (*Apol I,68,1*). Razón y verdad se relacionan aquí como la parte con el todo.

9. H. VON CAMPENHAUSEN, *Los Padres de la Iglesia I* (1967) 20.

10. Cfr. C. DE VOGEL, *Problems Concerning Justin*, en «*Mnemosyne*» 31 (1978) 369-370.

11. «Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que El es el Verbo, del que todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos... De suerte que también los que antes vivieron sin razón se hicieron inútiles y enemigos de Cristo, y asesinos de quienes viven con razón; mas los que conforme a ésta han vivido y siguen viviendo son cristianos» JUSTINO, *Apología I*, 46,2-4.

No puede negarse en ningún caso el *optimismo* de Justino hacia los poderes de la razón para captar el hecho cristiano. A la hora de escoger la verdad y obrar el bien, «no háy hombre que tenga excusa delante de Dios —dice—, puesto que todos han sido creados racionales y capaces de contemplar la verdad» (*logikoi kai theoretikoi*) (*Apol I,28,2*). «En la naturaleza humana existe la facultad de conocer el bien y el mal» (*Apol II,14,2*). Pero Justino no cae en la ingenuidad de pensar que los contenidos de fe son formalmente evidentes o que su aceptación no exija una influencia sobrenatural en el sujeto.

El discurso cristiano puede desconcertar al intelecto. «Sé que mis palabras parecen absurdas», reconoce Justino ante Trifón. Sin embargo añade: «y más que a nadie (lo parecen) a los de vuestra raza, que jamás habéis querido entender ni hacer las cosas de Dios» (*Dial 48,2*). Es decir, se requieren en el sujeto determinadas condiciones subjetivas para *entender*. Son condiciones o disposiciones interiores que cualifican la razón para que no se comporte como un mero mecanismo racional. Leemos en *Apol I*: «la contemplación de tantos hechos (se refiere a las profecías cumplidas) bien puede llevar razonablemente la persuasión y la fe (*peizo kai pistin*) a los que aman la verdad, no siguen la opinión del vulgo, y no se dejan dominar por sus pasiones» (53,12).

La *razón* de Justino es una razón iluminada. Nunca es una razón a secas. Cuando el hombre racional oye la Palabra, su razón entra de inmediato en el espacio de luz que la Palabra divina genera, y resulta elevada —iluminada— en sus capacidades puramente discursivas. «Los discursos (de Cristo) son breves y compendiosos, pues no era El un sofista, sino que su palabra era una fuerza de Dios» (*Apol I,14,5*). «Entre nosotros (la doctrina), puede oírse y aprenderse aun de quienes ignoran la forma de las letras, gentes ignorantes y bárbaras de lengua, pero sabias y fieles de inteligencia..., de donde cabe entender que no sucede por humana sabiduría, sino que se dice por virtud de Dios» (*Apol I,60,11*).

No es fácil saber si la iluminación de la razón por la fuerza divina para *entender* y aceptar el Evangelio es una iluminación de carácter habitual o actual, es decir, si es una especie de elevación permanente o si ocurre sólo en el contacto instantáneo con los contenidos de fe. Pero es una cuestión secundaria. Lo importante es que Justino no contempla una razón que sin la gracia pueda sintonizar con lo cristiano. De ahí que recomiende al judío Trifón: «por tu parte y antes que todo, ruega que se abran las puertas de la luz, pues estas cosas no son fáciles de ver y comprender por todos, sino sólo por aquellos a quien Dios y su Cristo concede comprenderlas» (*Dial 7,3*).

La palabra de los cristianos es ordinariamente el vehículo externo —la gracia externa— de que se vale Dios para llevar al espíritu y a la

razón del oyente la iluminación que permite *comprender*: «confiando que en alguna parte habrá tierra buena, hay que hablar» (*Dial.* 125,2)<sup>12</sup>.

Hay en resumen una situación y una perspectiva sobrenaturales que corresponden a unas doctrinas «superiores a toda humana filosofía» (*Apol II,15,3*), y explican el hecho nuevo de que «a Cristo no sólo le han creído filósofos y hombres cultos, sino también artesanos y gente del todo ignorante, que han sabido despreciar la opinión, el miedo y la muerte. Porque El es la virtud del Padre inefable y no vaso de humana razón» (*anthropeiou logou*) (*Apol II,10,8*).

## 2. La sabiduría positivista del discurso racional griego

La actitud griega de oponer la fe a la demostración —la *pistis* a la *apodeixis*— aparece con notable claridad en Celso y Galeno, dos paganos contemporáneos de Justino que representan bien la filosofía y la ciencia del tiempo.

Celso piensa que la presentación de doctrinas acompañada de adecuada justificación racional es la meritoria aportación intelectual y cultural del helenismo. El respeto de éste por el Logos le imprime un carácter de coherencia y le libra de toda tentación de irracionalidad. Celso está seguro al mismo tiempo de que, por el contrario, la creencia de los cristianos no está racionalmente justificada. Su conclusión sumaria es que «valen más los griegos en orden a juzgar, fundamentar y aplicar a la práctica de la virtud lo que han descubierto los bárbaros<sup>12 bis</sup>» (*Contra Celso I,2*). Se permite por lo tanto recomendar a los cristianos que, antes de aceptar una doctrina, tengan en cuenta «a la razón y a un guía racional (*logo akolouthountas kai logiko odegó*), porque «quien de otro modo se adhiere al primero que llega —dice—, caerá necesariamente en el engaño» (I,9).

Es evidente que bajo la perspectiva de un método unidimensional y las premisas de una dialéctica que convierte la *apodeixis* en un absoluto, Celso no logra enjuiciar las doctrinas cristianas con un mínimo de corrección ni sospechar la original síntesis del discurso cristiano.

Galeno (130-200), que no llega a distinguir del todo entre Cristianismo y Judaísmo, formula juicios muy semejantes a los de Celso.

Investigador experimental de gran prestigio y demostrada capacidad, acepta la existencia de un Dios supremo que sólo actúa a través de la ley natural. Su monoteísmo no es de origen judeo-cristiano y habla de

12. En otro lugar habla Justino de la responsabilidad del cristiano como anunciador de la verdad: «todo el que pudiendo decir la verdad no la dice, será juzgado por Dios» *Dial.* 82,3.

12 bis. Los *bárbaros* representan aquí la sabiduría primordial, procedente de revelaciones o manifestaciones primitivas del Logos.

un Dios cuyo poder se halla limitado por las posibilidades de la naturaleza (Cfr. *De usu partium*, ed. Kühn III,906). Su sistema de pensamiento aplica a lo religioso los mismos presupuestos racionales de la ciencia y no tiene sitio para oráculos, hechos extraordinarios ni ayudas que excedan lo puramente natural.

Parece que Galeno conoció el Antiguo Testamento (Cfr. III,905-7) y fue leído a su vez en Roma por cristianos del siglo III. Es el primer pagano conocido que aprecia y alaba los ideales cristianos de paz y justicia (Cfr. R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, Oxford 1949, 15). Pero se muestra inflexible en su crítica del Cristianismo como aceptador de leyes no demostradas (*nomon anapodeikton*: VIII,579), despreocupado de aportar verdaderas pruebas de lo que enseña y defensor de afirmaciones que sólo se apoyan en un divino *fiat*.

Muchas críticas de Galeno derivan de su limitada concepción de los Libros sagrados como escritos científicos y obras que junto a la verdad religiosa pretenden enseñar ciencia profana (Cfr. III,904). Otras observaciones obedecen a la lógica incapacidad pagana de captar con medios empíricos la actitud cristiana de obediencia a la Palabra de Dios por Sí misma, que supera la razón sin negarla.

### 3. La demostración de Justino

Los reproches paganos de superstición e irracionalidad no impresionan al apologista. Le mueven más bien inicialmente a declarar la diferencia cualitativa entre la actitud cristiana y la pagana respecto a la aceptación de la doctrina. «Hemos aprendido —dice— ser mejor creer lo que está por encima de nuestra propia naturaleza y es imposible a los hombres, que ser incrédulos» (*Apol I,19,6*).

Reconoce, como si dialogara directamente con Galeno, que «los profetas no compusieron jamás sus discursos con demostración», pero añade que siendo ellos mismos *la prueba* de la Revelación, hacían superflua toda otra clase de evidencia racional (Cfr. *Dial 7,2*). Los cristianos, sin embargo, no han prestado fe «a fábulas vanas ni a doctrinas no demostradas» (*kenois mythois oude anapodeiktois logois*) (*Dial. 9,1*). Sus razones para creer existen y derivan en último término de la fuerza del Espíritu. Pero esta consideración no impide a los cristianos apelarse con derecho a la razón filosófica y tenerla en cuenta al declarar y defender su fe. Justino no quiere ignorar las exigencias de la *apodeixis*.

Las invoca en primer lugar como el único método adecuado para examinar con imparcialidad las afirmaciones cristianas y crear las condiciones de un diálogo. Sólo la razón filosófica es capaz de facilitar un espacio común en el que cristianos y paganos puedan hablar y entenderse, antes de que se origine la fe sobrenatural.

«Venimos a pedir que celebréis el juicio contra los cristianos conforme a exacto razonamiento (*exetastikon logon*) de investigación, y no deis sentencia contra vosotros mismos, llevados de un prejuicio o del deseo de complacer a hombres supersticiosos, o movidos de irracional impulso o de unos malos rumores inveterados» (*Apol I,2,3; Cfr. 3,1b; 3,2*). La exhortación se dirige a los gobernantes y los jueces, pero vale también para los filósofos y los hombres con sentido común. Es una consideración racional de carácter metodológico.

Pero el papel de la razón filosófica no se limita a los presupuestos de la discusión y a crear las condiciones de ésta. Puede y debe también entrar en el fondo de las afirmaciones cristianas. «Vamos a mostraros que cuanto decimos por haberlo aprendido de Cristo y de los profetas que le precedieron es la sola verdad y más antiguo que todos los escritores que han existido, y que no pedimos se acepte nuestra doctrina por coincidir con ellos, sino porque decimos la verdad» (*Apol I,23,1*). La razón humana no va desde luego a demostrar los misterios cristianos. Pero va a indicar su fundamento histórico y su procedencia sobrenatural (*Cfr. Apol I,23,2*).

Justino se atreve a dar un paso más en este camino racional y estima posible lograr que los no cristianos *comprendan* las sorprendentes doctrinas reveladas (*ta paradoxa emon taute noesete: Dial. 38,2*). Es decir, que removidos los prejuicios originales por falsas y abusivas tradiciones religiosas, la razón perciba, la coherencia y luminosidad de unas verdades cuya esencia nunca llegará sin embargo a penetrar.

Justino ha establecido con claridad un programa que sólo en parte conseguirá realizar. Pero en cualquier caso ha trazado las líneas generales por las que discurrirá en décadas sucesivas el esfuerzo cristiano de armonizar la razón y la fe. Mientras tanto, los escritores paganos no han podido superar la amenaza de un sistema de doble verdad y han aceptado a pesar suyo la coexistencia del racionalismo y la superstición.

El pensamiento de Celso encubre en realidad, bajo un barniz de rigor, una amalgama pseudorracional en la que la razón coexiste con el *mito*: un mito entendido no como lenguaje simbólico o metafórico —que también aparece en el Antiguo Testamento—, sino como una visión imaginativa, acrítica e irreal de las causas últimas. Por una inevitable dependencia de la cultura tradicional pagana, que es en definitiva un tributo a lo legendario y es denunciada por Justino como raíz de error (*Cfr. Apol I,53,3*), Celso se afana por integrar lo místico (prodigios, mitos, vivencias religiosas, etc.) en su construcción racional. Su escepticismo filosófico hacia lo sobrenatural claudica finalmente ante una especie de religión del sentimiento, demostrando la vulnerabilidad de todo racionalismo absolutista. El conocimiento racional se asocia a la veneración de los daimones, de modo que Celso es uno de los primeros eslabones de una cadena de ideología pagana culta que culminará en Jamblico (250-330) y en la ar-

tificial piedad filosófica del emperador Juliano (331-363), y dejará hon-  
das huellas en Proclo (410-485).

En firme posesión de su fe sobrenatural, el Cristianismo será simul-  
táneamente el más seguro defensor de los derechos del Logos<sup>13</sup>.

#### 4. Las consecuencias de un método teológico

La actividad teológica de los apologistas y en especial de Justino in-  
vita a algunas consideraciones, entre las que pueden señalarse las si-  
guientes:

a) La teología propiamente dicha es un logro cristiano, porque sólo  
en la reflexión de los apologistas del siglo II y Padres posteriores se  
advierte un equilibrio suficiente entre fe y razón. La razón y la fe se  
unen pero no se invaden mutuamente. Ni la razón racionaliza la fe ni  
ésta imprime en la razón rasgo alguno de arbitrariedad dialéctica.

A diferencia de los judíos —entre quienes Filón de Alejandría es un  
caso excepcional que no tendría seguidores dentro del Judaísmo—, los  
cristianos emplearon desde los inicios la filosofía griega para sistematizar  
con rigor, y en su caso interpretar, un cuerpo de doctrina procedente de  
la Revelación. La filosofía deviene para ellos un elemento accesorio,  
aunque importante, en la presentación de un dato sustantivo que no tie-  
ne carácter de *inventum philosophicum*.

En los paganos, sin embargo, la filosofía significaba todo y era lo  
esencial a la hora de dar sentido y cuerpo a un culto y a una mitología  
(Cfr. Nock, *Conversion*, 268-69).

Con estas premisas implícitas, Justino distingue adecuadamente en-  
tre teología y metafísica<sup>14</sup>, a pesar de que en ocasiones las trate *per mo-  
dum unius* e identifique a Dios con el Ser (Cfr. *Dial.* 3,5). Dios no es  
para el apologista un Ser intramundano y por lo tanto la metafísica y la

13. Clemente de Alejandría (*Stromata* I, 1) llegará a decir que «la fe es como  
un poder de juzgar según la razón» y cita en su apoyo a Isaías 7,9: «si no creéis,  
tampoco entenderéis».

14. Escribe H. Chadwick (*Early Christian Thought and the Classical Tradi-  
tion*, Oxford 1966, 30): «Celsus's embarrassment is a measure of the power behind  
Justin's endeavour to drive a wedge between pagan religion and Greek philosophy  
and to make common cause with the latter. But for Celsus both philosophy and  
cult are integral parts of a single indissoluble tradition. He cannot allow Justin  
to put them asunder. Accordingly at every point where Justin has offered an  
eirenic programme for the reconciliation of Christianity and eclectic Platonism,  
Celsus has replied with an impassioned No. In his eyes Christianity is at no point  
and in no sense continuous with the classical Greek tradition except in so far  
as it may have borrowed from it and distorted it. The gulf is unbridgeable.  
Platonism and Stoicism do not point forward to any sort of consummation and ful-  
filment in Christianity».

teología no pueden tener exactamente el mismo régimen intelectual<sup>15</sup>.

b) En Justino se aprecia con relativa claridad el curso contrario de desarrollo que siguen la teología cristiana y la filosofía pagana. Aquella mide sus distancias respecto de la simple dialéctica filosófica y empujada por las exigencias íntimas de su propia base sobrenatural se aleja progresivamente de lo profano. La filosofía griega tenderá por el contrario a borrar la diferencia entre lo profano y lo sagrado, y no detendrá su curso hasta verse asimilada a una religión<sup>16</sup>. El platonismo de los siglos II a IV no es solamente un gran receptáculo filosófico que incorpora todo lo válido del estoicismo y del peripatos, sino también una religión con una piedad, un anhelo de salvación y una escatología<sup>17</sup>.

c) Otro decisivo logro del Cristianismo, que se anuncia en Justino, es la diferenciación entre religión y cultura. Hay también aquí una reacción consciente y a la vez instintiva frente al paganismo. El mundo antiguo no cristiano estima indisoluble la unión entre cultura y creencias religiosas. El programa de Juliano en el siglo IV, que se construye sobre dicha unidad, no es sino el intento final y desesperado de actualizar con todas sus consecuencias un rasgo fundamental de la civilización pagana.

La Iglesia sin embargo mantuvo siempre separadas religión y cultura. Que las asociase y tuviera en cuenta sus conexiones no significa que las considere —como los paganos— dos aspectos de una misma realidad social. Al rechazar a los dioses griegos, los apologistas cristianos inauguran un estado de cosas en el que la religión tiene su lugar y la cultura tiene el suyo. De este modo el Cristianismo no sólo ha salvado la cultura y ha podido aceptar ya desde los siglos II y III los datos de la ciencia griega, sino que ha mantenido la propia creencia libre de condicionamientos humanos y posibles elementos corruptores.

En los Hechos de los Apóstoles, la fe cristiana se dirige a cada grupo étnico según sus valores culturales y religiosos, para que cada uno acepte el Evangelio y lo viva en la situación cultural en que se encuentra. La fe cristiana no está vinculada a ninguna cultura por necesidad intrínseca, y se puede por tanto encarnar en todas.

Por eso Justino propone una helenización del Cristianismo que es solamente relativa. Resulta así un pionero de la moderna sensibilidad de la Iglesia que busca adaptar el mensaje evangélico a ambientes culturales no occidentales, sin pretender nunca una adaptación a ultranza.

15. Para los platónicos, especialmente a partir de Plotino, Teología y Metafísica coinciden. Un buen ejemplo son los *Elementos de Teología* de Proclo.

16. El mismo Justino percibe el Platonismo de su tiempo como una religión que contiene doctrinas inconciliables con el Evangelio, especialmente la jerarquía divina, el mundo atemporal, la inmutable y primordial manifestación del Logos, la trasmigración de las almas, y el retorno del alma a la sustancia divina.

17. Cfr. H. DÖRRIE, *Die andere Theologie*, «ThPh» 56 (1981) 17-19.

d) Justino es un temprano y excelente testigo de cómo la doctrina cristiana no se corrompe ni empobrece por el hecho de ser razonable y sobriamente penetrada de pensamiento filosófico. El apologista desea demostrar que un cristiano puede platonizar con las debidas cautelas, sabiendo que su creencia contiene los mecanismos necesarios para prevenir o corregir posibles deformaciones en la exposición sistemática de la doctrina.

A pesar de todo, el diálogo entre la razón y la fe no está exento de dramatismo. Las tensiones exteriores de la discusión que narra Justino en el prólogo del *Diálogo con Trifón* son reflejo de auténticas tensiones interiores. Puede decirse que en la obra dialogan fe y razón como dos aspectos de una misma personalidad. Es muy posible que el *Diálogo* implique un desdoblamiento y que Justino haya creado dos interlocutores (el autor y el anciano), que reproducen dos zonas de su ser. De modo que mediante una original y fatigosa dialéctica, fe y razón son encaminadas en un horizonte de gracia hacia una unidad cada vez más completa dentro del creyente.

J. Morales  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

