

# LA INVESTIGACION SOBRE SAN JUSTINO Y SUS ESCRITOS \*

JOSE MORALES

## I. *Introducción*

1. San Justino es uno de los Padres de la Iglesia que han sido y son estudiados con mayor detalle. Nada tiene de extraño si pensamos que este apologista del siglo II, que padeció martirio hacia el año 165, es uno de los primeros autores cristianos que han acometido de modo consciente una verdadera reflexión sobre el carácter sobrenatural y a la vez racional de la Fe cristiana.

Justino puede ser nombrado con derecho entre los antecesores de la Teología fundamental<sup>1</sup> y resulta un testigo cualificado de la primera fase (cerrada con Orígenes) del diálogo-confrontación entre la Filosofía y el Cristianismo. Justino contribuyó eficazmente a configurar la naturaleza de este diálogo, a pesar de que —por el tiempo en que escribe—, no llega a ser considerado un interlocutor pleno de la filosofía pagana a todos los efectos intelectuales. Su actividad y escritos resultarán, sin embargo, decisivos para crear las condiciones de un debate entre iguales que sólo tardaría unas décadas en producirse.

El interés por Justino —que se remonta a los inicios del siglo XIX y continúa con ímpetu en nuestros días<sup>2</sup>— se explica sobradamente, porque en su actitud respecto a la filosofía y al pensamiento profano

---

\* Las abreviaturas de revistas corresponden a las establecidas en TRE.

1. Cfr. H. WAGNER, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt, 1981, 5-6.

2. La reciente publicación informativa *Theologie im 20. Jahrhundert* (George STRECKER, Hrsg.; Tübingen, J. C. B. Mohr, 1983, 493 p.) recoge en el apartado *Antike und Christentum* (pp. 173-174) de la sección dedicada a Historia de la Iglesia, escrita por Wolfgang BIERNERT, una relación de 29 trabajos publicados en el último decenio, de los que doce se ocupan directamente de S. Justino.

en general se manifiesta un estilo acogedor de comportamiento cristiano hacia la razón que, sin estar exento de impugnación ni de todo peligro, ha marcado y hecho posible el camino de la Teología. En Justino se contienen sugerencias e indicaciones básicas para tratar las relaciones entre teología y filosofía, fe y razón, autoridad doctrinal y demostración. Se aprecian también en sus obras elementos de gran importancia para la interpretación de la *historia salutis* (cfr. Const. *Lumen Gentium* n. 9 y Decr. *Ad Gentes* n. 15).

2. Consideradas en su conjunto, las primeras Apologías cristianas se presentan como hábiles y emocionados escritos de propaganda, dirigidos al mundo pagano circundante. Al margen de las circunstancias concretas de su recepción en el ambiente social y cultural al que interpelaban —influencia real conseguida, extensión de su conocimiento y lectura entre gobernantes y paganos cultos, eco en determinados autores, etc.— debe afirmarse que lograron un impacto razonable, derivado de que los apologistas eran hombres convertidos a la nueva fe que, como escribe con acierto Nock<sup>3</sup>, dirigían a su propio mundo una especie de *apologia pro vita sua*. Se deduce de un interesante trabajo de Marcelo Merino<sup>4</sup> que el tema de la conversión en las obras de Justino contiene no sólo una concepción de carácter general sino también múltiples resonancias personales. Los escritos de los apologistas presentaban además el Cristianismo como una visión de la existencia que no venía a destruir sino a construir y perfeccionar.

Observa Lebreton<sup>5</sup> que, en el reinado de Adriano (117-138), la literatura pagana, desdeñosa por mucho tiempo hacia los cristianos, acusa ya por fin la presencia de la nueva comunidad, de modo que hacia el año 120 parecen descubrirse alusiones a ella en Epícteto, y más tarde en Marco Aurelio, Aelio Arístides y Galeno. Es a partir de la segunda mitad del siglo cuando se producen los ataques en regla: Frontón —muerto después del 175— escribe contra los cristianos; en 167 publica Luciano su *Peregrinus*, y hacia 178 aparece el *Discurso verdadero* de Celso.

Se discute si los hombres cultos del paganismo han leído las Apologías. Labriolle<sup>6</sup> y Bardy<sup>7</sup> no consideran demostrado que Celso las conozca. A. Puech<sup>8</sup> piensa por el contrario que la obra de Celso constituye precisamente una respuesta expresa a los escritos cristianos, provocada por la turbación que estos escritos habrían creado en el gran público.

3. Cfr. *Conversión*, 1933, 250.

4. *La Conversión cristiana. El concepto de epistréphein y metanoéin en San Justino*, Studium Legionense 20 (1979), 89-126.

5. *Histoire du Dogme de la Trinité* II, Paris 1928, 396-97.

6. *La Réaction païenne*, Paris 1934, 126.

7. *La Conversion au Christianisme*, Paris 1949, 278.

8. *Histoire de la Litterature grecque chrétienne* II, Paris 1912, 230.

Esta postura se ha visto reforzada por la tesis de Carl Andresen, que ha inaugurado una nueva época en los estudios sobre Justino. Andresen sostiene que Celso no solamente conoce y ha leído atentamente a Justino, sino que su *Alethes Logos* es una respuesta a la doctrina sobre el Logos defendida por el apologista<sup>9</sup>. Afirma incluso que Celso se ha apropiado para su argumentación elementos de la concepción histórica de Justino y que si no cita a éste es porque no conviene a su propósito polémico<sup>10</sup>.

A pesar de la benévola, aunque tímida y parcial, aceptación de estas opiniones por parte de A. D. Nock<sup>11</sup> y H. Chadwick<sup>12</sup>, la tesis contraria parece haber sido definitivamente establecida por Heinrich Dörrie, que ha llamado la atención de modo convincente sobre a) la escasa afinidad ideológica entre Celso y Justino; b) las dificultades para conocer con certeza la adscripción filosófica de éste (vide infra); y c) la naturaleza real del presunto pensamiento histórico de Celso, que no es, a su juicio, más que una típica «conciencia griega de la supratemporalidad del Logos»<sup>13</sup>. La reconocida autoridad de Dörrie permite pensar que la discusión de este particular ha quedado cerrada.

Esto no significa naturalmente que las Apologías cristianas no hayan ejercido en su momento un apreciable impacto en la opinión pública, aunque deba esperarse hasta Galeno para encontrar a un pagano intelectual que escribe con respeto sobre la *nueva secta*<sup>14</sup>.

## II. *Epocas en el estudio de Justino*

Los períodos decisivos en el estudio crítico de los escritos conocidos de Justino (las dos *Apologías* y el *Diálogo con Trifón*) no coinciden con la aparición de libros generales sobre su pensamiento<sup>15</sup>. Las épocas vienen marcadas por la publicación de trabajos monográficos que han establecido unos presupuestos e insistido en un método determinado para interpretar las obras y el significado del apologista.

Deben señalarse al menos *cuatro períodos* en el estudio de Justino,

9. *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955, 187-88, 345.

10. Id. 188, 347, 399.

11. Cfr. la recensión a *Logos und Nomos*, JThS 7 (1956), 314-317.

12. «There is a strong case for thinking that Celsus had read some Christian apologetic writing, and that he may well have been especially provoked by Justin». *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford 1966, 22.

13. Cfr. la recensión a *Logos und Nomos*, Gnomon 29 (1957), 186-196 = *Platonica Minora*, München 1976, 263-274. «Abgesehen davon, dass jede Polemik sich auf ihren Gegner einstellt, sind im Zentralen ausserhellenische Einflüsse unwahrscheinlich» 265.

14. Cfr. R. WALZER, *Galen on Jews and Christians*, Oxford 1949, 15.

15. Pueden citarse como más importantes los de Erwin GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr*, Jena 1923 (Amsterdam 1968); L. W. BARNARD, *Justin Martyr, His Life and Thought*, Cambridge 1967, y Eric F. OSBORN, *Justin Martyr*, Tübingen 1973.

que están inaugurados por obras de a) B. Aubé (1875) y M. von Engelhardt (1878); b) A. von Harnack (1885); c) C. Andresen (1952, 1955); y d) R. Holte (1958) y N. Hyldahl (1966). La importante contribución del franciscano J. C. M. van Winden (1970, 1971) puede considerarse como una continuación depurada de la línea que Holte y Hyldahl representan<sup>16</sup>.

1. En *Saint Justin, Philosophe et Martyr* (Paris 1875) el francés Barthélemy Aubé sienta las bases para el estudio sistemático de Justino, pero lo hace desde presupuestos que limitan fatalmente los resultados de la investigación<sup>17</sup>. Justino es presentado como un autor atractivo e ingenuo, cuyos contenidos doctrinales cristianos se ven continuamente comprometidos por el influjo, inconscientemente recibido, de ideas filosóficas paganas.

Idéntica perspectiva es adoptada por Moritz von Engelhardt (*Das Christentum Justins des Märtyrers*, Erlangen 1878), que es considerado por muchos como el fundador de la crítica moderna sobre nuestro apologeta.

Engelhardt acentúa las conclusiones de Aubé y considera a Justino un buen expositor de la doctrina cristiana que al ofrecer comentarios e interpretaciones descubre, sin embargo, su dependencia de concepciones no escriturísticas. El Justino de Engelhardt es un autor en busca de un compromiso y cuya teología padece un equilibrio inestable entre Evangelio y filosofía griega. Se formulan de este modo puntos de vista que anuncian las tesis de Harnack.

2. Adolf von Harnack<sup>18</sup>, ha reformulado el antiguo tema planteado por la reforma luterana sobre la presunta contaminación que se habría operado en el mensaje evangélico por una *abusiva* influencia de la filosofía griega, y se ha convertido en el representante más característico y elocuente de los juicios negativos acerca de la llamada *belenización del Cristianismo*.

Como los demás apologetas de los siglos II y III, Justino se ha esforzado —según Harnack— en una presentación racional del Cristianismo, que concibe no sólo como Revelación sino también como filosofía. Jus-

16. J. A. MÖHLER ha escrito en su *Patrologie* páginas interesantes sobre S. Justino (Regensburg 1840, 188-253), que no sobrepasan el nivel de información general ni pueden detectar aún las diversas cuestiones que los textos del apologeta suscitan. Entre A. von HARNACK y C. ANDRESEN cabe hablar de un subperíodo a partir de los estudios de B. SEEBERG (*Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers*, ZKG 58 (1939), 1-81), que analizan por vez primera la teología de la historia en Justino y determinan algunas tesis de ANDRESEN.

17. La única recensión importante del libro de AUBÉ es negativa: Th. ZAHN, ThLZ 1876, 441-446.

18. *Dogmengeschichte*, 1885-89; 3.ª ed. 1898.

tino habría acuñado el mensaje evangélico en fórmulas racionales que debían responder al sentido común de los hombres inteligentes y cultos de su tiempo. Ha hipotecado con ello los contenidos religiosos originales, mezclados ahora con la ganga de términos y categorías que han pervertido o al menos ocultado lo específicamente cristiano<sup>19</sup>. Para Harnack, Justino ha logrado una cierta reconciliación entre filosofía y Cristianismo, pero esta reconciliación se ha efectuado —insiste— a costa de éste y en beneficio de aquélla.

El diagnóstico negativo sobre el significado de Justino y los Apologetas en el desarrollo del Cristianismo como Evangelio es compartido con leves variantes por toda una corriente de autores, en su mayoría protestantes. Se encuentran entre ellos Max Pohlenz<sup>20</sup>, Hans Lietzmann<sup>21</sup> y Robert Joly<sup>22</sup>.

Las críticas a las tesis de Harnack han sido más abundantes que las adhesiones. Destacan ya a principios de siglo las formuladas por el benedictino Johannes M.<sup>a</sup> Pfäffisch, que muestra cómo, en las obras de Justino, Cristianismo y búsqueda pagana de la Verdad no se comportan de manera excluyente. El caso de Justino es para Pfäffisch instancia concreta de una relación positiva más general entre gracia y naturaleza<sup>23</sup>.

Deben mencionarse especialmente las críticas de J. Lortz, que señala el concepto protestante de religión, subjetivo y emocional, como raíz de la incomprensión hacia la obra integradora de los Apologetas<sup>24</sup>;

19. Cfr. *Dogmengeschichte* 1898, 88.

20. «Nicht die Gnosis hat die 'akute Hellenisierung' des Evangeliums gebracht, sondern gerade die Wirken der 'Apologeten', die den Kampf gegen das Hellenentum aufnehmen, aber als Renegaten ungewollt der hellenischen Gedankenwelt verhafter blieben» *Die Stoa*, Göttingen 1948, 413.

21. «So sehen wir das Christentum Justins in zwei Hälften auseinanderklaffen. Die eine ist eine philosophische Religion, die griechische Vorstellungen und Begriffe in ein loses biblische Gewand kleidet und am Ende auf die Selbsterlösung des Menschen durch sittliche Entscheidung hinausläuft; die andere ist der irrationale Gemeindeglaube, in dem sich Jesus-Worte, Sakramentsmystik und Kirchentum zu einer wirksamen Einheit verbinden... Und die Aufgabe einer Vereinigung der beiden Teile ist noch nicht erfasst». *Geschichte der alten Kirche II*, Berlin 1953, 185-186.

22. *Christianisme et Philosophie. Etudes sur Justin et les apologistes grecs du 2<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles 1973. Cornelia De VOGEL ha puesto de manifiesto cómo la imagen de un Justino racionalista expuesta por JOLY deriva de la visión de HARNACK. Cfr. *Mnemosyne* 31 (1978), 365-366.

23. «Keineswegs schliessen sich also Christentum und heidnisches Erkennen der Wahrheit aus, das eine schliesst vielmehr das andere in sich, es ist die Vollendung des anderen, so wie die Gnade die Natur nicht zerstört oder aufhebt, sondern zur höchsten Vollendung führt». *Der Einfluss Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers*, Paderborn 1910, 11. PFÄFFISCH había polemizado ya con HARNACK, *Sokrates und die alte Kirche* 1900, *Reden I*, 27 s., en *Christus und Sokrates bei Justin*, ThQ 1908, 503-522.

24. «Wir stellen also für alle Apologeten fest: der Glaube an Christus-Gott bleibt ungebrochen und ungeschmälert; das Christentum wird nirgendwo als Intellektualismus oder Rationalismus aufgefasst, sondern als eine Religion und eine Offenbarung». «Für das Aufkommen der These von der Hellenisierung des Christentums durch die Apologeten und für die Verwerfung ihrer Auffassung von Christentum als einer Philosophie trägt z.T. die Schuld die ungenügende Definierung der Religion. Wenn man die nur finden will in den das Innere durchlebenden Gotteschauern, muss ihr schlechter-

G. Bardy<sup>25</sup>; J. Lebreton<sup>26</sup>; G. L. Prestige<sup>27</sup>; H. E. Turner, que insiste en tres puntos básicos: a) no es posible reflexionar sobre los Artículos del Credo sin apoyarse poco o mucho en alguna visión (filosófica) de la realidad; b) los efectos de la filosofía griega sobre la Teología cristiana han sido exagerados considerablemente; c) el Cristianismo ejerció también por su parte una influencia nada despreciable sobre la cultura y el espíritu griegos<sup>28</sup>; y Niels Hyldahl. Piensa este autor que Harnack no ha percibido bien la actitud de los Apologistas hacia la filosofía, que es —dice— más reservada y menos liberal y conciliadora de lo que muchos afirman<sup>29</sup>. Heinrich Dörrie ha criticado también recientemente la tesis de la «helenización del Cristianismo» en un ensayo que sintetiza las ideas expuestas por él a lo largo de dos decenios<sup>30</sup>. Dörrie mantiene en primer lugar una noción del platonismo de los siglos segundo a cuarto de nuestra era, visto no tanto como *filosofía* sino como *religión* y aglu-

---

dings jedes innere Verhältnis zur Philosophie fehlen. Aber diese Definition verzichtet zum grössten Teil auf die machtvolle Objektivität der christ. Religion». «Das Formgebende der Apologeten des 2. Jahr. bleibt fraglos das Christentum, nicht die philosophische Verbrämung». *Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des II Jahrhunderts*, Festgabe A. Ehrhard, Bonn und Leipzig 1922, 325-27.

25. «Quelques commentateurs... ont fait de lui un simple philosophe, à peine teinté de Christianisme. Rien n'est plus contraire à la réalité des faits. Une fois converti, Justin garde sa sympathie pour ceux qui ont été les premiers maîtres de son esprit, mais il ne leur appartient plus. Il est chrétien, tout entier, II Apol 13,2, et il accepte l'enseignement traditionnel avec une foi sans réserve» *Justin*, DThC VIII, 1925, 2244.

26. «Parfois sans doute cette alliance sera plus apparente que réelle et profonde; la philosophie ne fera pas corps avec leur doctrine...» *Hist. du Dogme de la Trinité II*, 398.

27. «I do not believe that the importation of Hellenic rationalism, to expound and explain the facts of Christian history, was illegitimate. There is nothing particularly Hellenic, still less pagan, about rational method, except that the Greeks had the providential privilege of its discovery and development» *God in Patristic Thought*, London 1936, xiii.

28. «The whole question of the extent and significance of the impact of Greek philosophy upon Christianity must be studied at closer quarters... We may well conclude that its effects have been much exaggerated. The marriage of Hellenism and Christianity did not leave either partner unaffected; but the evidence for a radical modification of the Greek spirit by its new subject-matter is at least as strong as that which points towards the secularization of Christianity by the new terms in which it came to be expressed» *The Pattern of Christian Truth*, London 1954, 20.

29. «Die Darstellung des Christentums als Philosophie durch die Apologeten gründete sich nicht allein auf ihre Fähigkeit und ihren Wunsch, das Christentum zu einer rationalen Grösse zu machen, sondern auch auf ihre Überzeugung vom absoluten Charakter des Christentums, was die Möglichkeit ausschloss, dass die griech. Philosophie ebenso sehr wie das Christentum zu wahrer Erkenntnis führen konnte, also Philosophie war», «Harnack hat nicht genügend den problematische Charakter, den das Verhältnis Philosophie-Christentum besass, erkannt. Er glaubt ganz im Gegenteil, dass die Schilderung der Apologeten vom Christentum als Philosophie ein Ausdruck ihrer liberalen und konziliatorischen Einstellung zur griech. Philosophie sei». *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, Kopenhagen 1966, 40.

30. *Die andere Theologie. Wie stellen die frühchristlichen Theologen des 2-4. Jahr. ihren Lesern die 'Griechische Weisheit' (= den Platonismus) dar?* ThPh 56 (1981), 1-46.

tinante de lo más característico en la tradición sacra y cultural pagana. Conscientes de este hecho, los autores cristianos habrían permitido al platonismo una influencia puramente extrínseca en su presentación de la Fe cristiana (Cfr. pp. 4, 6, 16-19).

3. Las investigaciones de Carl Andresen<sup>31</sup> han introducido en el estudio de Justino una nueva época, de tesis atrevidas, sugerencias útiles y discusiones clarificadoras.

Con ayuda de un método preferentemente filológico, Andresen ha intentado determinar con precisión las dependencias filosóficas de Justino, que habrían de buscarse, en su opinión, dentro del Platonismo Medio representado por Atico (vide infra IV,1). Presenta asimismo la captación del sentido salvífico de la historia no solo como lo característico de Justino —que habría influido en la teología del platónico Celso—, sino como lo más nuclear en el mensaje cristiano<sup>32</sup>.

El abundante material comparativo que Andresen ha logrado reunir le ha permitido demostrar las conjeturas de Praechter (1926) sobre algunas interpretaciones de Platón por hombres del Platonismo Medio, y ha facilitado la exégesis de diversos pasajes difíciles de Justino. Pero en conjunto las opiniones de Andresen no han sido recibidas. Se le reprochan errores decisivos de fondo en la interpretación de la doctrina de Justino sobre Dios, el Logos y las relaciones entre Fe y demostración. Hyldahl habla, por ejemplo, de «equivocación catastrófica» en la lectura de *Diálogo con Trifón* 7,2 por Andresen, que ve en este lugar una radical oposición entre conocimiento filosófico y prueba de S. Escritura (Cfr. p. 62 s.).

A pesar de las limitaciones derivadas de sus presupuestos metodológicos, los trabajos de Andresen han operado un efecto estimulante en los estudios sobre Justino. Las rectificaciones y comentarios a sus tesis han generado direcciones de investigaciones y clarificaciones que deben considerarse definitivas.

4. En un extenso artículo que ha determinado en gran medida los estudios posteriores<sup>33</sup>, Ragnar Holte estableció dos tesis de fondo: a) no

31. *Justin und der mittlere Platonismus*, ZNW 44 (1952-53) 157-195; *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955.

32. La reducción de valores objetivos nuevos en el Cristianismo que implican las opiniones de ANDRESEN ha sido impugnada entre otros por HYLDAHL, *Philosophie und Christentum*, 62, 399. La idea de que Celso desarrolla en su libro contra los cristianos una filosofía de la historia que es tanto influencia como crítica de Justino ha sido repudiada a su vez por H. DÖRRIE (*Gnomon* 29, 1957, 185 s.), que insiste en la ausencia de grados de desarrollo histórico en la manifestación (revelación) de la verdad platónica; J. WASZINK (*VigChr* 12, 1958, 166 s.), que habla de Numenio y no de Justino como el autor fuente de Celso; y Van WINDEN (*Le Christianisme et la Philosophie*, *Kyriakon* I, Münster 1970, 206 s.), que abunda en la tesis de WASZINK.

33. *Logos Spermaticos. Christianity and ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies*, *Studia Theologica* (Lund) 12 (1958), 109-168.

es correcto asumir que el propósito principal de Justino es reconciliar, y menos aún someter, el Cristianismo a la filosofía pagana; b) la influencia del Platonismo Medio en su pensamiento no debe exagerarse: las fuentes esenciales para su concepción del Logos han de buscarse ante todo en el Evangelio de S. Juan y en las Epístolas paulinas, y luego en los escritos de Filón Alejandrino<sup>34</sup>.

Holte considera que algunas presentaciones de Justino, inspiradas en Harnack, se hallan viciadas por la tendencia a verle, por su doctrina del Logos, como un modificador de las concepciones del Evangelio en una dirección racional-filosófica<sup>35</sup>. Nuestro autor insiste por el contrario en el carácter tradicional de la doctrina y enfoques de Justino, y declara el capítulo XIII de la segunda *Apología* texto decisivo para interpretarle correctamente.

«La segunda Apología se cierra —escribe Holte— con el abandono por Justino de todos los sistemas filosóficos y con la confesión de su deseo de ser considerado solamente un cristiano. En nuestra opinión, esta declaración final proporciona la clave del contenido teológico de las Apologías. No es una cuestión de argumentos apologéticos, sino de confesión personal» (Cfr. p. 111). «En su declaración conclusiva, Justino adopta claramente una postura tradicional respecto a la corriente doctrinal cristiana, y una posición ecléctica respecto a la tradición filosófica» (Cfr. p. 117).

El punto de partida de Holte se manifiesta así totalmente distinto al de Harnack y Andresen<sup>36</sup>. Holte rechaza igualmente la idea de H. A. Wolfson<sup>37</sup>, de que Justino concibe la filosofía como un don especial de la gracia, recibido por los griegos, de modo que se explicarían por este camino los aciertos del pensamiento pagano<sup>38</sup>. Tampoco percibe signos

34. J. WASZINK (*Some Observations on the Appreciation of 'the Philosophy of the Barbarians'*, Mélanges Mohrmann 1963, Utrecht/Anvers, 48-49), y J. DANIELOU (*Mésage évangélique et Culture hellénistique*, Tournai 1961, 42 s.) se adhieren al planteamiento general de HOLTE.

35. «In handbook presentations, the Apologists are often considered as transformers of the NT conceptions in a rational-philosophical direction. The dominance of the Logos conception has been particularly submitted as evidence of this. This picture must appear out of place... When Justin assigns the epithets Logos, Son of God, Firstborn of God, Power and Apostle to Christ (A 23,2;32,10;63,4), he is using NT terminology. Philo certainly uses these epithets, but Justin's main source is to be found in st. John and St. Paul», *op. cit.*, 125-126.

36. «The view that Justin tried to reconcile Christianity with ancient Philosophy or even to create a synthesis between them, is indeed ill-supported by the material. He appears throughout as a theological traditionalist» 164. Cfr. N. PICKE, *Connaissance rationnelle et con. de grâce chez S. Justin*, EThLov 37 (1961), 52-85.

37. Cfr. H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers I*, 1954, 41.

38. «WOLFSON refers to *Dialogue 2,1*, where Justin says that philosophy has been sent down to men and that philosophy alone can lead them to God. But this must be connected with Dial. 8,1, where Justin describes Christianity as the only safe philosophy. «I am quite sure that the original and authentic philosophy which, according to Dial. 2,1 'was sent down to men' is nothing but the Old testament» 164-165.

de que Justino intente buscar con la especulación filosófica una gnosis cristiana, entendida como un estado de conocimiento superior a la fe (Cfr. p. 156).

Holte concluye que la «teoría del Logos Spermatikos no pretende dar un carácter de revelación a religiones no cristianas ni a sistemas filosóficos en su conjunto. Su uso debe limitarse estrictamente a unas pocas concepciones: ciertas ideas sobre Dios y la falsedad de la idolatría, y algunas nociones morales básicas. No puede decirse que Justino haya extendido el contenido de las ideas paulinas sobre la revelación natural» (Cfr. p. 163).

Niels Hyldahl, muy influido por las tesis de Holte, ha escrito la monografía más extensa sobre Justino en las últimas décadas<sup>39</sup>. El autor considera suficientemente estudiada la teoría del Logos Spermatikos en Justino, después de los trabajos de Jan Waszink en 1964 (vide infra, IV,4). Piensa también que Ragnar Holte ha establecido convincentemente que Justino no busca a toda costa una síntesis de Cristianismo y filosofía; y se dispone a estudiar por vez primera la introducción al *Diálogo con Trifón*, para averiguar el carácter de las relaciones entre ambos.

«Nuestra investigación no desea mostrar —escribe Hyldahl— que Justino haya roto con la tradición griega en lo que respecta a estilo de demostración y forma de pensar, sino que nunca ha adoptado inconscientemente categorías filosóficas platónicas o estoicas para integrarlas silenciosamente en su presentación del Cristianismo» (Cfr. p. 292).

Hyldahl considera que Justino no estudió en escuelas de filosofía griega —lo afirmado en Diálogo 2 sería una ficción literaria— y que nunca siguió en concreto cursos de Platonismo ni se adhirió formalmente a esta filosofía. Piensa nuestro autor que cuando Justino habla de «verdadera filosofía» se refiere al Cristianismo o a la Fe cristiana, que opone a toda forma de filosofía pagana. No niega con ello que el apologista posea un buen conocimiento del Platonismo.

Las interpretaciones de Hyldahl han sido aceptadas con algunas modificaciones y cambios de acento, especialmente por Cornelia de Vogel y J. C. M. van Winden. De Vogel no admite la tesis de un repudio general por Justino de la filosofía griega, pero insiste con Hyldahl en el carácter tradicional de la doctrina del apologista y en su inspiración veterotestamentaria<sup>40</sup>.

39. *Philosophie und Cristentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins* (Acta Theologica Danica IX), Kopenhagen 1966, 316 p. Recensiones favorables con reservas se han publicado en JThS 18 (1967), 485-86 (H. Chadwick), VigChr 24 (1970), 307-310 (J. C. M. Van Winden) y ThR 36 (E. P. Meijering). Danielou escribe: «Hyldahl paraît avoir raison quand il pense que pour Justin la question d'une inspiration de ces sages païens ne se pose pas et donc que les vérités qu'ils possèdent viennent des prophètes» RSR 56 (1968), 139.

40. «Whatever may be wrong with Hyldahl's thesis of a complete rejection of

Van Winden apoya mucho más que De Vogel lo esencial de las opiniones de Hyldahl, es decir, la no existencia de una relación positiva entre filosofía pagana y Cristianismo, y contempla con simpatía el resultado principal de la investigación del autor danés, según el cual el Cristianismo es para Justino la reencontrada *Urphilosophie*, a la que podemos finalmente acceder mediante los escritos proféticos<sup>41</sup>. Van Winden<sup>42</sup> aporta, sin embargo, su propia interpretación de conjunto sobre Justino y su relación con la filosofía (IV,2), que algunos consideran conclusiva<sup>43</sup>.

Al margen de esta línea de estudio, Eric Osborn, que publicó en 1973 un libro de divulgación sobre Justino (*Justin Martyr*, Tübingen, 228 p.), ha vuelto a tratar del apologista en una monografía titulada *The Beginning of Christian Philosophy*<sup>44</sup>. Osborn intenta determinar el método de Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría y Tertuliano en la exposición de la doctrina sobre Dios, el hombre, la creación del mundo, la historia y el Verbo Encarnado. La obra relaciona también a los Padres citados con numerosos autores modernos. Resulta un ensayo ambicioso lleno de sugerencias, que no llega, sin embargo, a resultados definitivos. El autor se ha impuesto tal vez un cometido demasiado arduo.

### III. Características generales de los escritos de Justino

1. Numerosos autores han examinado con detalle el estilo literario de Justino, el temperamento y psicología que sus escritos denotan, las influencias que manifiestan y la intención del apologista al emprender la redacción de cada una de sus obras.

Möhler es de los primeros en señalar que los escritos de Justino se caracterizan por su sencillez literaria, su lenguaje corriente y una noble vibración respecto a la religión e Iglesia cristianas (Cfr. pp. 218-219). Añade también con razón que no puede en modo alguno considerarse a Justino un estilista destacado<sup>45</sup>.

Los defectos literarios de nuestro autor han sido especialmente pues-

Greek philosophy by Justin, in his *main view* of the Christian Justin Hyldahl keeps his ground: Justin, who is always arguing from the Old Testament prophecies... cannot be opposed to traditional Church people». *Problems concerning Justin Martyr. Did Justin find a certain continuity between Greek philosophy and Christian Faith?* Mne-mosyne 31 (1978), 365. De VOGEL piensa, sin embargo, que Hyldahl se equivoca al decir que en los cap. 3-6 del *Diálogo*, Justino es rebatido por el anciano (Cfr. p. 381).

41. Cfr. VigChr 24 (1970), 307 s.

42. *Le Christianisme et la Philosophie. Le Commencement du dialogue entre la foi et la raison*. Kyriakon I, 1970, 205.213; *An Early Christian Philosopher: Justin's Martyr's Dialogue with Trypho, chapters 1-9*, Leiden 1971.

43. Cfr. E. P. MEIJERING, ThR 36 (1971), 306.

44. Cambridge University Press, 1981, 321 p.

45. «Im Ganzen hat seine Rede keinen Schwung, keine ergreifende Lebendigkeit und keinen Reiz», 222.

tos de relieve por Thomas M. Wehofer<sup>46</sup>, cuya crítica es, sin embargo, moderada. No puede decirse lo mismo de J. Geffcken<sup>47</sup>, que trata a Justino con una severidad ciega a todas las cualidades positivas que, a pesar de todo, adornan su lenguaje.

J. Lortz ha subrayado la dependencia de los Apologistas respecto de modelos literarios precedentes y ve en ello la explicación de la falta de originalidad que a veces se observa en su lenguaje, con frecuencia seco y algo convencional<sup>48</sup>. El cometido polémico que los Apologistas se ven obligados a desempeñar les exige por lo general prescindir de cualquier consideración positiva de los valores religiosos del paganismo. Les obliga también a presentar una versión seleccionada de las verdades cristianas. «Es un hecho bien reconocido —afirma Lortz— que las Apologías del siglo II no contienen todo el conjunto de la Fe cristiana..., sino que la ofrecen más bien de modo simplificado y como en selección» (Cfr. p. 302).

Pero Justino representa una excepción<sup>49</sup>. Justino siente fuertemente la necesidad de hacer accesible a todos el tesoro completo de la doctrina cristiana. Se olvida deliberadamente del abismo que separa a los paganos de la comprensión del Cristianismo y se decide a recoger en las *Apologías* la fe cristológica (I,30-53; 5,4; 6; 13,3; 21; 22,1; 23,2; 32,10; 33,6; 40,7; 46; II,5), la doctrina sobre el Bautismo (I,61 s.), el desarrollo del Agape (I,67) y la celebración eucarística (I,65 s.).

Cristo se encuentra para él en el centro de sus argumentos apologéticos. Con ello abandona de hecho el usual punto de vista monoteísta que suele dominar las demás Apologías, aunque su exposición sigue atraída desde lejos por la doctrina sobre Dios<sup>50</sup>.

2. W. Schmid es autor de un intento de rehabilitación literaria de Justino<sup>51</sup>, dirigido principalmente contra las críticas de Geffcken. El trabajo ha sido alabado por Hyldahl (Cfr. p. 57) y enjuiciado con reservas por Van Winden por su apoyo excesivo en el método filológico (Cfr., *An Early Christian Philosopher* 1971, 3).

A. Wifstrand observa con acierto en 1953 que «Justino escribe una

46. *Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers in litterarhistorischer Beziehung*, Rom 1897.

47. *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig und Berlin 1907, 97-104.

48. «Ein gewisser papierner Styl, konventionelle, litterarische Polemik herrschen allzusehr vor». *Das Christentum als Monotheismus*, 301.

49. «Allein die Übereinstimmung der Apologeten ist in diesem Punkte nicht vollständig. Es gibt eine Ausnahme: Justin» 310.

50. «Aber auch hier muss gleich bemerkt werden, dass diese Christologie Justins nicht so sehr an den historischen Jesus anknüpft, als in viel grösserem Masse an die Gestalt des Logos; und damit erscheint auch Justin Christologie in ihrem tiefsten Grunde als Exponent der Lehre von einem Gott» 310-311.

51. *Frühe Apologetik und Platonismus. Ein Beitrag zur Interpretation des Proöms von Justins Dialogus. Hermeneia: Fests. O. Regenbogen, Heidelberg 1952, 163-182.*

prosa regular, algo árida, que no está influenciada ni por la retórica ni por el aticismo, pero cuyo concentrado vigor suele ser de gran efecto»<sup>52</sup>. Considera que, bajo el punto de vista de la civilización griega, Justino no ha de ser tenido por un escritor perfectamente cultivado. Lo que ha obtenido del helenismo no parece considerable, pero resulta «abierto, acogedor y benévolo hacia los sabios griegos», a diferencia, por ejemplo, de Taciano (Cfr. p. 27). En opinión de Wifstrand, «Justino es el primero que plantea la cuestión de las relaciones entre el Cristianismo y las religiones del mundo antiguo»<sup>53</sup>.

R. M. Grant se ha aplicado a la tarea de establecer con precisión la cronología de las Apologías del siglo II<sup>54</sup> y piensa que las dos de San Justino deben situarse entre 146 y 161<sup>55</sup>. La opinión de Grant es comúnmente aceptada.

3. Hans von Campenhausen<sup>56</sup> ha expuesto los rasgos generales de la teología de Justino, que podrían resumirse en cuatro: a) Justino, se nos dice, enseña a título personal, de modo que a diferencia de los anteriores maestros (didaskaloi) del Cristianismo, «su campo de acción no se limita a la comunidad eclesial: la suya es una 'escuela privada'» (Cfr. p. 21), que responde a una nueva situación histórica de la Iglesia.

b) El Apologista acoge la herencia griega *desde el interior* y la asimila con su propio esfuerzo, lo cual crea las condiciones objetivas para el nacimiento y desarrollo de una verdadera teología. Es un fenómeno típicamente cristiano, que no tiene paralelo —según Campenhausen— en el Judaísmo ni en el Islam. «En este sentido, el primer teólogo fue Justino» (Cfr. p. 15).

c) La filosofía cristiana de nuestro autor no es una simple extensión o modernización de la polémica judía o filosófica contra la idolatría y sus incongruencias, sino «el resultado de una evolución personal, de unas opciones propias, de una orientación espiritual» (Cfr. p. 17).

d) Justino manifiesta una evidente tendencia a la universalidad, que desborda la polémica circunstancial y se explica por su convicción de enseñar la Verdad y su deseo de exhortar a la conversión: «la Verdad ya no se mantiene en una fría neutralidad, al margen de la contienda, sino

52. *L'Eglise Ancienne et la Culture grecque* (1953), Paris 1962, 53.

53. Cfr. p. 31. WIFSTRAND parece sugerir que Justino juzga positivas las religiones. En realidad no es así. Justino sólo juzga positiva la Filosofía, como veremos más adelante.

54. *The Chronology of the Greek Apologists*, VigChr 9 (1955).

55. Para las obras de los demás Apologistas fija las siguientes fechas: Cuadrado, 124-125; Arístides, hacia 143; Apolinar, entre 169 y 176; Melitón, 175; Taciano, 177; Atenágoras, 177; Teófilo, hacia 181. Celso habría escrito hacia 178.

56. *Los Padres de la Iglesia, I: Padres Griegos*, Madrid 1974 (Traducción de la 4.ª ed. alemana, 1967).

que se concreta en Cristo y vive en una comunidad, en una determinada enseñanza y en una palabra divina» (Cfr. p. 24). Justino busca que sus lectores hagan una decisión definitiva a favor del Evangelio.

Campanhausen ha procurado mostrar la armonización en Justino de lo individual y de una indudable eclesialidad.

La práctica totalidad de los autores está de acuerdo en que las obras de Justino —incluido el *Diálogo* con el judío Trifón— se dirigen a un público pagano o de cristianos griegos<sup>57</sup>. Van Winden habla de que el *Diálogo* trata de que los griegos adviertan que la Verdad no está en la filosofía pagana sino en la S. Escritura, y que la interpretación correcta de la S. Escritura no es la judía sino la cristiana<sup>58</sup>.

#### IV. Los temas centrales

1. *Adscripción filosófica*. Los estudiosos de Justino han sentido de modo creciente la necesidad de situar el pensamiento del apologista en su contexto filosófico. Esta tendencia supone una cierta reacción contra el viejo hábito de estudiar a los Padres de la Iglesia como si no formaran parte, en alguna medida por lo menos, de un universo filosófico determinado. La nueva perspectiva permite no sólo comprender mejor su método de trabajo intelectual sino también la incidencia de sus nociones y terminología culturales en la exposición que hacen de la doctrina cristiana.

Desde Pfäffisch, que escribe en 1910, predomina la idea de un Justino platónico<sup>59</sup>. Esta tesis ha sido matizada por los autores que, como G. Bardy (Cfr. DThC VIII, 2243) y M. Pohlenz (Cfr. *Die Stoa*, 1948, 412) advierten en Justino importantes elementos estoicos. Una suerte de síntesis de ambos puntos de vista comienza a tener lugar con Erwin Goodenough (1923), primero que enuncia la idea de que el platonismo reflejado por Justino en sus escritos es el platonismo de su tiempo, es decir, el llamado Platonismo Medio. Esta versión ecléctica del platonismo que florece en los siglos primero y segundo es de hecho una construcción platónica fuertemente impregnada de estoicismo. Goodenough no cree posible, sin embargo, especificar los «círculos académicos» de los que procede Justino, y piensa al mismo tiempo que no existe en el apologista una verdadera y consecuente relación entre Cristianismo y filosofía<sup>60</sup>.

57. Cfr. H. CHADWICK, *Early Christian Thought*, 10.

58. Cfr. *An Earlier Christian Philosopher*, 114.

59. Eugene de FAYE (*De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr*, Sciences Rel. 7, 1896, 169-187) ha sido pionero en la presentación de Justino como buen conocedor de Platón.

60. *The Theology of Justin Martyr*, 70 s.

Praechter (1926) y Schmid (1950) se han unido a las conjeturas de Goodenough sobre el Platonismo Medio de Justino, pero ha sido C. Andresen quien ha intentado demostrarlas y darles incluso una mayor concreción.

Andresen afirma que nuestro apologista pertenecía ya antes de su conversión al grupo platónico de Atico, representante de la llamada rama *ortodoxa* del platonismo. Estos filósofos acentuaban los aspectos religiosos del sistema platónico e interpretaban literalmente las afirmaciones del diálogo *Timeo* sobre la creación del mundo en el tiempo (Cfr. *Diálogo con Trifón* 5,1; Atico: *Eusebio, Praeparatio Evangelica* XV,6,3.6.10). Semejantes paralelos hacen evidente para Andresen la adscripción filosófica de Justino.

Tanto H. Dörrie como N. Hyddahl (vide supra) han rechazado prácticamente *in toto* la conclusión de Andresen.<sup>61</sup> Dörrie basa sus objeciones en un estudio de los capítulos 2-6 del *Diálogo* y sostiene que cuando Justino escribe que «muchos piensan que el mundo es increado» pero que él no apoya tal opinión, no está declarando su dependencia, como platónico, de Atico o Plutarco (que tampoco lo mantienen), sino tratando sencillamente de mostrar que entre Platonismo y Cristianismo la distancia es pequeña. Insiste Dörrie en que, de todas formas, Justino no piensa que una síntesis entre ambos sea posible<sup>62</sup>.

Hyldahl es todavía más tajante que Dörrie en su crítica de Andresen. Que Justino manifieste unas concepciones platónicas afines o incluso coincidentes con las del Platonismo Medio no exige adscribirle a este grupo filosófico. Justino declara en *Diálogo* 8,1-2, observa Hyldahl, que su filosofía no es el platonismo sino el Cristianismo (Cfr. p. 68); en *Diálogo* 4,7, el platonismo queda reducido a un absoluto mínimo, y lo que resta no puede ser llamado platonismo propiamente dicho, sino conocimiento natural de Dios y Moral<sup>63</sup>.

El hecho de que la formulación de *Diálogo* 7,3 (ton poieton ton olon theon kai patera) proceda de *Timeo* 28C no permite concluir una identificación entre platonismo y Cristianismo en la mente de Justino. Ocurre simplemente —dice Hyldahl— que «si el Cristianismo es una Filosofía, debe tener y usar necesariamente una terminología filosófica» (Cfr. p. 229). El examen atento de los lugares platónicos de las *Apo-*

61. Cfr. ZNW 44 (1952-53) 164 s. L. W. BARNARD se muestra conforme con las conclusiones de ANDRESEN: TRE vol. 3, 1978, 376 s.

62. «Wir enden beim 'non liquet'. Der Platonismus Justins, bereits in der Wolle christlich gefärbt, lässt keinen sicheren Rückschluss mehr zu welcher Konfession innerhalb des Platonismus Justin vordem angehörte» Gnomon 1957, 190=*Platonica Minora* 268. DÖRRIE piensa, no obstante que en tiempos de Justino, el Platonismo ha devenido una escuela exclusivista —algo que no era aún en las generaciones precedentes—: una escuela que insiste en la autenticidad, la sistemática y la universalidad; y que Justino pertenece a esta escuela. Cfr. *Le Renouveau du Platonisme*, RThPh 1974, 28.

63. Cfr. p. 199. «Es ist nichts vom Kern des Platonismus übrig» 200.

*logías* (son alrededor de quince, enumerados en pp. 274-280) no autoriza a decir con seguridad que Justino conociera directamente los textos e indica más bien una confrontación entre lo que sabe y cree como cristiano y lo que ha aprendido de Platón<sup>64</sup>.

Van Winden apoya y a la vez modera las ideas de Hyldahl. Sus conclusiones buscan integrar en una visión de conjunto los datos que se derivan de una lectura atenta de Justino. Opina que la discusión entre Justino y el anciano (Cfr. *Diálogo con Trifón* 1-9) es una ficción con base histórica y nos enseña sin lugar a dudas que Justino era en ese momento un firme seguidor del platonismo. No nos permite, sin embargo, derivar datos seguros sobre los conocimientos filosóficos precisos del apologeta al tiempo de hacerse cristiano. Van Winden se une en este punto a la tesis de Hyldahl, pero estima que cuando este autor afirma que Justino no ha estudiado seriamente filosofía, exagera en la dirección contraria. La discusión con el anciano demuestra al menos que Justino conocía bien las doctrinas fundamentales del platonismo (Cfr. p. 109).

Justino ha obtenido sus ideas filosóficas del Platonismo Medio, pero su mente —escribe Van Winden— manifiesta independencia y equilibrio, así como la convicción de que el Cristianismo es la «única verdadera Filosofía»<sup>65</sup>.

La monografía más reciente sobre el Platonismo Medio no menciona en ningún momento a Justino. Se trata del importante libro de John Dillon, *The Middle Platonists*, London, G. Duckworth, 1977. El autor estima sin duda que Justino debe ser considerado como cristiano mucho más que como filósofo, y que aunque no existe contradicción entre ambos títulos, el apologeta no ha hecho ninguna contribución señalada a la filosofía.

2. *Razón y Fe*. Notable interés reviste la cuestión de cómo se comportan para Justino la razón y la fe en sus relaciones mutuas. Prácticamente todos los autores que han estudiado y estudian los escritos del

64. «Immer wieder konfrontiert Justin das Christentum mit dem, was Platon gelehrt und gesprochen hat; In A-Ap ist keine Begeisterung für Plato oder seine Philosophie zu spüren» 280.

65. «Justin's philosophical ideas originate in the Middle Platonism of his days. But the mode and content of the discussion present a wellbalanced treatise by an independent mind. «To him philosophy was a single science «sent down» to mankind in the early ages of its existence. The background of this notion has rightly been traced to Posidonius' theory of a primordial philosophy (Hyldahl). However, Justin gave an essentially different content to this historico-philosophical reconstruction. To him the evolution of philosophy had gone along the lines he saw in Christianity. Like the latter, it was «sent down» as one science, and just as Christianity it has suffered from «heresies», the various philosophical schools that had arisen in the course of time... In this manner, the aim of every philosopher must be 'back to the one true philosopher» *An Early Christian Philosopher*, 126.

apologista han intentado dilucidarla o por lo menos ofrecer elementos de solución.

Möhler escribe en 1840 que uno de los méritos de Justino es haber presentado el Cristianismo como «la religión de la razón, en cierto sentido»<sup>66</sup>. La observación es correcta en términos generales, pero dada su vaguedad, explicable por el momento en que se hace, puede interpretarse de muchos modos, no todos correctos. La especulación sobre Justino ha buscado la interpretación adecuada de este aserto, aunque no lo haya hecho con referencia a las palabras de Möhler.

Algunos autores se han limitado a declarar la importancia de Justino como capítulo decisivo en la historia de los dogmas cristianos, pero no han ido más lejos (Cfr. A. Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur*, 1900, 229). La mayoría han sido mucho más explícitos, si bien el gran detalle de diversos estudios no es siempre garantía de acierto en la interpretación.

Se trata de determinar si, en la exposición de la doctrina cristiana, Justino ha conseguido un equilibrio adecuado entre la razón y la fe.

B. Aubé (1875) dibuja un Justino desbordado por la filosofía pagana, aunque no dominado por sus presupuestos. El equilibrio se hallaría descompensado, sin embargo, en perjuicio de la fe. «Según S. Justino —escribe Aubé—, la doctrina cristiana es una doctrina esencialmente racional. Es el producto vivo de la razón misma. Es divina sin duda, dado que la razón, de la que es expresión perfecta, es divina; pero la filosofía es divina también en cuanto emanación parcial de esa misma razón». El autor considera que el gran mérito de Justino es haber dado a la filosofía un lugar en el Cristianismo al hacerla aliada natural e iniciadora de las almas en la verdad y la virtud perfectas<sup>67</sup>.

Lo fundamental de la interpretación de Aubé, fuertemente influida por prejuicios filosóficos de carácter idealista, no ha encontrado seguidores. Engelhardt (1878) cree advertir en Justino un cierto *compromiso* entre fe y razón. E. de Faye habla en cambio de una fusión indiferenciada e ingenua y lo compara desfavorablemente con Clemente Alejandro<sup>68</sup>.

66. «(Justin) das Christentum in einem gewissen Sinne als die Religion der Vernunft schlechthin darstellte» *Patrologie*, 220-21.

67. Cfr. *Saint Justin*, 272, 306. «Par cette doctrine, S. Justin fonde dans l'Eglise une tradition de large tolerance qui se continue à travers les âges, et donne la main à S. Thomas d'Aquin» 306.

68. «Justin admire naïvement la philosophie grecque. Sans doute, il laisse percer, dans le récit de sa conversion au christianisme, un sentiment assez net de l'insuffisance de la Philosophie... Mais c'est plutôt un instinct qu'une conviction réfléchie... «Au fond, Justin et Clement ont le même sentiment sur la philosophie; toute la difference qu'il y a entre eux est que notre catéchete a parfaitement conscience de ce qui lui plaît comme de ce qui lui déplaît dans la sagesse des Grecs, et qu'il sait le dire avec la plus grande netteté». *Clement d'Alexandrie*, Paris 1906, 168-69.

W. Liese ha reivindicado para Justino, especialmente en reacción contra las tesis de Harnack (vide supra), el carácter irreductible de la doctrina cristiana respecto a la filosofía, y ha mostrado cómo ésta no es nunca para el apologista un sustitutivo de la fe<sup>69</sup>.

El tema ha sido replanteado en las últimas décadas con agudeza creciente y datos más precisos y encaminado mejor hacia una solución<sup>70</sup>.

R. Holte ha trazado un interesante paralelo entre sendos textos de Justino<sup>71</sup> y S. Agustín<sup>72</sup>, que permite ver cuatro aspectos similares de gran importancia en las relaciones fe-razón, y contribuye a una mejor inteligencia de Justino.

Los puntos comunes son, según Holte, los siguientes: a) decisión firme de no separarse de la autoridad de Cristo y de ser sobre todo un cristiano; b) aceptación sin reservas del Credo de la Iglesia y recono-

69. *Justinus Martyr in seiner Stellung zum Glauben und zur Philosophie*, ZKTh 26 (1902), 560-570. LIESE afirma que el texto de *Apol. I*, 46,4 («los que han vivido conforme a la razón y siguen viviendo así son cristianos») no autoriza a confundir en Justino la razón y la fe. El apologista no pretende decir en este lugar cómo o bajo qué condiciones se salvan los paganos. Dice sólo que los paganos no se hallan excluidos de la economía salvífica divina.

70. W. SCHMID ha señalado la función propedéutica que la ontología del platonismo desempeña en Justino para llevarle al descubrimiento y aceptación de los profetas y con ellos del Evangelio. «Die Brücke, die Justin von der Wahrheit der Platoniker zur Wahrheit der Propheten führte, war die Gewissheit der *nous noeta ora kai noeton akouei* in der Sinngebung der zeitgenössischen Platodeutung». *Frühre Apologetik und Platonismus*, 1952, 181.

71. El texto de Justino elegido para la comparación es *Apol. II*, 13, que a partir del n. 2 dice así: «Yo confieso que mis oraciones y mis esfuerzos todos tienen como fin mostrarme cristiano, no porque las doctrinas de Platón sean ajenas a Cristo, sino porque no son del todo semejantes, como tampoco las de los otros filósofos... 3. Porque cada uno habló bien, viendo lo que con él tenía afinidad, por la parte del Verbo seminal divino que le cupo; pero es evidente que quienes en puntos muy principales se contradijeron unos a otros, no alcanzaron una ciencia infalible ni un conocimiento irrefutable. 4. Ahora bien, cuanto de bueno está dicho en todos ellos nos pertenece a nosotros los cristianos, porque nosotros adoramos y amamos, después de Dios, al Verbo, que procede del mismo Dios ingénito e infenable; pues El se hizo hombre por amor nuestro, para ser partícipe de nuestros sufrimientos y curarlos. 5. Y es que los escritores (paganos) todos sólo pudieron ver oscuramente la realidad, gracias a la semilla del Verbo en ellos innata. 6. Una cosa es, en efecto, el germen e imitación de algo que se da conforme a la capacidad natural, y otra aquello mismo cuya participación e imitación se da, según la gracia que de aquél también procede».

72. El texto de S. Agustín es el siguiente: «Cuál fuese la doctrina de los Académicos, Dios lo sabe, Yo creo que fue la de Platón. Mas para que conozcáis brevemente mi plan, sea cual fuere la humana sabiduría, veo que aún no la he alcanzado yo. Con todo, aun hallándome ya en los 33 años de mi vida, creo que no debo desconfiar de alcanzarla alguna vez, pues despreciando los bienes que estiman los mortales, tengo el propósito de consagrar mi vida a su búsqueda. Y como para esta labor me impedían con fuerza los argumentos de los Académicos, me he fortalecido contra ellos con la presente discusión. Pues a nadie es dudoso que una doble fuerza nos impulsa al aprendizaje: la autoridad y la razón. Y para mí es cosa ya cierta que no debo apartarme de la autoridad de Cristo, pues no encuentro otra más firme. En los temas que exigen arduos razonamientos —pues tal es mi condición que deseo con impaciencia conocer la verdad no sólo por la fe, sino por comprensión de la inteligencia— confío entre tanto hallar entre los platónicos la doctrina más conforme con nuestra revelación» *Contra Academicos* III, 20,43.

cimiento de su coincidencia parcial con algunas doctrinas filosóficas; c) estima especial hacia la filosofía platónica; d) intención de usar eclécticamente a los filósofos platónicos<sup>73</sup>. Para Holte, Justino ha comenzado como cristiano un comportamiento hacia la filosofía que tiene un cierto punto de llegada en S. Agustín.

Hay que añadir que, en base al texto capital de *Diálogo* 2,1<sup>74</sup>, Holte considera que el aprecio de Justino hacia la filosofía pagana es mucho menor de lo que a simple vista parece. Este texto debe ser leído, en su opinión, en el marco que suministra *Diálogo* 8,1-2<sup>75</sup>, donde Justino tiene al Cristianismo por la única segura y útil filosofía. Holte concluye que la *Filosofía* de *Diálogo* 2,1 es el Antiguo Testamento<sup>76</sup>.

N. Hyldahl sigue con algunas modificaciones la senda marcada por Holte. Piensa que Justino no llevaba vestimenta de filósofo antes de ser cristiano y que el hecho de que la lleve en el *Diálogo* (Cfr. 1,2) no significa una alianza entre la filosofía griega y el Cristianismo (Cfr. *Philosophie und Christentum* 1966, 102 s.)<sup>77</sup>. Justino no sostiene que la doctrina cristiana sea la perfección verdadera de la filosofía (Cfr. p. 233). Piensa más bien, según Hyldahl, que «el Cristianismo es la Filosofía primordial hallada de nuevo» (Cfr. p. 234). Lo que declara Justino en *Diálogo* 8,1-2 no es que el Cristianismo sea una *filosofía* o la única filosofía verdadera —lo cual es obvio—, sino que «la filosofía primordial» (Urphilosophie), de la que derivó la degenerada filosofía griega, ha sido reencontrada y se halla accesible a todos, de modo que la filosofía griega ha devenido supérflua<sup>78</sup>.

73. *Béatitude et Sagesse*, Paris 1962, 112-114. «La relation credere-intelligere se trouve intimement liée chez Augustin à l'eclecticisme philosophique dont Justin jeta les bases. Ceci montre que depuis Justin..., la pensée a fait l'objet d'un important développement» 114.

74. «La filosofía es efectivamente el mayor de los bienes y el más precioso ante Dios, al cual ella es la única que nos conduce y recomienda. Y santos en verdad son aquellos que a la filosofía consagran su inteligencia. Ahora bien, qué sea en definitiva la filosofía y por qué les fue enviada a los hombres escapa al común de las gentes; pues de otro modo, siendo como es ciencia una, no habría platónicos, ni estoicos, ni peripatéticos, ni teóricos, ni pitagóricos».

75. «Dicho esto... marchóse el anciano... Mas sentí inmediatamente que se encendía un fuego en mi alma y se apoderaba de mí el amor a los profetas y a aquellos hombres que son amigos de Cristo, y reflexionando conmigo mismo sobre los razonamientos del anciano, hallé que ésta sola es la filosofía segura y provechosa. 2. Por esto soy yo filósofo, y quisiera que todos los hombres, con el mismo fervor que yo, siguieran las doctrinas del Salvador. Pues hay en ellas un no sé qué de sobrecogedor y son capaces de conmover a los que se apartan del recto camino, además de convertirse en dulcísimo descanso para quienes las meditan».

76. Cfr. *Logos Spermatikos*, 164-165.

77. HYLDAHL atribuye, con HOLTE, gran importancia al texto de *Diálogo* 2,1, y lo interpreta como referencia a una revelación primitiva que ha sufrido una decadencia y dejado sólo fragmentos de Verdad. Justino habría experimentado en este punto una influencia del Protréptico de Posidonio, leído quizás a través de la Epístola 90 de Séneca. La conclusión es que la revelación primitiva sólo se conserva pura en los escritos proféticos.

78. «Das Christentum ist daher die wiedergefundene Urphilosophie!... Die griech-

La intención principal de Hyldahl estriba en mostrar la vinculación de Justino con la tradición de la Iglesia. Lo compara con los Padres apostólicos y encuentra entre ellos un acuerdo total (en contra de los juicios de Engelhardt, Harnack, etc.). (Cfr. pp. 259, 272). Sus conclusiones básicas son las siguientes: a) sólo sabemos que Justino era platónico antes de convertirse; b) Justino conoce algo de las discusiones filosóficas de la época y es posible que participase en ellas; c) la filosofía platónica no es para el apologista capaz de soportar sin grave daño una crítica minuciosa; d) el Cristianismo de Justino no es un barniz religioso aplicado a una sólida y precedente base de platonismo, sino algo independiente y primario en su concepción global (cfr. p. 273)<sup>79</sup>.

Van Winden sostiene que —a causa de la unidad de la Verdad—, la existencia de *una sola filosofía* (cfr. *Diálogo* 1,6-2,1) es correlativa a la de *un solo Cristianismo* (Cfr. *Diálogo* 35,5) y que los profetas son más antiguos que los filósofos (Cfr. *Diálogo* 7,1-2)<sup>80</sup>. Aunque reconoce que la filosofía griega tiene para Justino —como para Filón de Alejandría y diversos escritores cristianos del siglo IV en adelante— un cometido preparatorio a la entera Verdad y a la vida virtuosa, piensa que Justino está dominado más bien por la convicción de que los sistemas filosóficos de su tiempo se han desviado de la verdadera Filosofía<sup>81</sup>. Opina que el anciano de la introducción al *Diálogo* no representa la Filosofía primordial (Hyldahl), sino la Sabiduría enviada a los hombres en los primeros tiempos y presente ahora en el Cristianismo<sup>82</sup>.

Las interpretaciones expuestas por Holte, Hyldahl y Van Winden presentan rasgos comunes que —al margen de discrepancias menores— permiten unificarlas y resumirlas en las tesis siguientes: a) la doctrina cristiana es el elemento decisivo en Justino, y no ha sido desvirtuada

---

ische Philosophie ist damit überflüssig geworden» 234. Según HOLTE, la Filosofía primordial es el Antiguo Testamento, y de éste han tomado los filósofos griegos lo que poseen de Verdad. HYLDAHL piensa en cambio que la Filosofía primordial se halla pura en el A. Testamento y desvirtuada en la Filosofía griega.

79. H. von CAMPENHAUSEN escribe que «la intención de Justino no era interpretar filosóficamente el mensaje cristiano ni fundir en una sola doctrina la filosofía de Platón y el Evangelio de Cristo. Piensa que no hay más verdad filosófica que el Cristianismo». *Los Padres de la Iglesia*, 19. H. CHADWICK habla del *optimismo* de Justino acerca de la armonía entre el Cristianismo y la filosofía griega, pero se limita a afirmar la existencia en sus escritos de una cordial yuxtaposición de ambos. En Clemente y Orígenes, la actitud externa hacia la filosofía griega es más fría y distante que en Justino, pero la fusión intelectual es mayor y más profunda, y también más peligrosa. Cfr. *Early Christian Thought*, 10, 101.

80. Cfr. *Le Commencement du dialogue entre la foi et la raison*, 205 s.

81. «Another idea predominates(in) this introduction, namely, that the Greek philosophical systems deviated from the true philosophy». *An Early Christian Philosopher*, 121. Cfr. *Le portrait de la philosophie grecque dans Justin, Dialogue I*, 4-5, VigChr 31 (1977), 181-190.

82. «The old man represents the wisdom, and leads and guides someone else to it. In actual fact, that wisdom is the only true philosophy 'sent down' to mankind in early times and now rediscovered in Christianity», 117-118.

por un influjo ilegítimo de la filosofía griega; b) el Cristianismo no sólo es complementario respecto a la verdad de la filosofía sino también y sobre todo crítico y correctivo; c) la filosofía griega no es nunca en Justino una preparación o propedéutica del Cristianismo como lo es el Antiguo Testamento: Justino comienza absolutamente por los Profetas, que son para él los únicos escritores indispensables para entender el Evangelio; d) no puede hablarse de *continuidad* entre filosofía pagana y Cristianismo.

3. *Doctrina sobre Dios.* Justino se refiere por lo menos dos veces a Dios en términos abstractos. En *Diálogo* 3,5 parece definir a Dios como «lo que siempre existe del mismo modo e invariablemente, y es causa del ser de todo lo demás»<sup>83</sup>.

En 4,1 afirma que el ojo de la inteligencia «nos ha sido dado para contemplar con él —por ser puro y sencillo— aquello mismo que es y que es causa de todo lo inteligible, sin color, sin figura, sin tamaño, sin nada de cuanto el ojo corporal ve, sino que es el ser mismo, situado más allá de toda esencia, ni decible ni explicable; lo sólo bello y bueno que de pronto aparece en las almas de excelente naturaleza, a causa de lo que con El tienen de parentesco, y de su deseo de contemplarlo».

A pesar de la presencia del Logos, la doctrina de Justino lleva en su conjunto una poderosa impronta monoteísta, propia de los apologistas del siglo II. La idea de Dios adquiere en él un extraordinario significado. Dios es el «spiritus rector» de toda la vida religiosa y el fin y principio motor de la vida moral. Esta perspectiva domina los doce primeros capítulos de la primera *Apología*<sup>84</sup>.

Se ha hecho notar que la noción teológica que Justino tiene de Dios se encuentra influenciada —tanto en las *Apologías* como en el *Diálogo*— por el concepto trascendente platónico de la divinidad y que esta recepción del platonismo va acompañada de un repudio de la materialista noción estoica<sup>85</sup>.

N. Hyldahl y C. de Vogel mantienen, sin embargo, opiniones dife-

83. Existe un problema textual no resuelto en relación con este lugar. La pregunta inicial del pasaje, que provoca la definición que recogemos, puede leerse: «theon de sy tí keleis;» (¿a qué llamas tú Dios?); o bien: «to on de sy tí aleis;» (¿a qué llamas tú el Ser?). GOODENOUGH, SCHMID, HYLDAHL y Van WINDEN, entre otros, se inclinan por la segunda lectura. Ruíz BUENO y recientemente C. De VOGEL aceptan sin reservas la primera: Cfr. *De sog. Mittelplatonismus, eine Philosophie der Diesseitigkeit? Platonismus und Christentum*, Münster 1983, 288.

84. «Die Bezugnahme auf Gott, auf die Gottheit einfachhin, ist primär; die Bezugnahme auf Christus tritt nur einigemale und da meistens sekundär auf». J. LORTZ, *Das Christentum als Monotheismus*, 320.

85. Cfr. *Diálogo* 2,3; C. ANDRESEN, ZNW 1952-53, 157, 160. «According to Justin, the God of Abraham, is the God of Socrates (A 1, 46.3), transcendent, immutable, nameless, without body, parts or passions (A 1, 9-10; 13.4;25.2;49.5;53.2;61.11;63.1; A 2,6.1;12.4; D 5,4 127.2)». H. CHADWICK, BJRLib. 47 (1965), 293-94.

rentes acerca del grado de recepción por parte de Justino de las concepciones platónicas sobre la divinidad. De acuerdo con sus presupuestos de fondo (vide supra), Hyldahl adopta una postura reservada y más bien negativa. Para De Vogel, en cambio, el influjo platónico es amplio y patente. Gran parte de la discusión se centra en el modo de interpretar *Diálogo* 3,5. Justino —afirma la autora holandesa— ha recibido del platonismo una excelente base metafísica para esbozar una teología del Dios trascendente, inmutable, impassible e incorpóreo<sup>86</sup>.

Hyldahl ve en el texto citado una alusión a la noción filosófica del Ser (=Dios) —*tou einai pasi tois alois aition*—, que es sometida por Justino a una severa crítica y prácticamente eliminada después en sus escritos (Cfr. pp. 284-85).

Los dos puntos de vista no se compaginan fácilmente pero cabe una aproximación si tenemos en cuenta que Hyldahl no rechaza la influencia platónica en Justino y que De Vogel parece desconocer un tanto la existencia de una tensión dentro del apologista entre la noción filosófica de Ser (=Dios) y las concepciones bíblicas que penetran profundamente sus obras.

Es innegable que la noción *teológica* de Justino acerca de Dios no es todavía una noción depurada, aunque su correcta y vibrante fe cristiana le libra de todo eclecticismo y posible malentendido. El apologista acentúa, sin embargo, por influjo platónico, la trascendencia de Dios, de modo que la concepción de un Dios platónico que habita en las regiones supracelestes se acumula y refuerza en él con una idea bíblica según la cual Dios actúa en el mundo por medio de su Logos (Cfr. *Apología* I, 33,9; 36,1; *Diálogo* 56,1).

Pero la recta perspectiva se halla siempre presente, y la trascendencia divina consiste para Justino, no en que Dios no ejerza acción alguna sobre el mundo, sino en que no se revela directamente a los hombres: lo hace siempre a través del Logos<sup>87</sup>. El Dios de los filósofos nunca causa en Justino el olvido del Dios misericordioso y providente (Cfr. *Diálogo* 60,2; 127,2) que es Padre de Jesucristo. Nuestro apologista es consciente en todo momento de la diferencia entre el Dios personal creador del mundo y la abstracta divinidad platónica<sup>88</sup>. Dios interviene en la historia con voluntad soberana, y esta tesis cristiana, bien repre-

86. «Wir haben hier (in Dial. 3,5) einen rein platonischen Gottesbegriff». *Platonismus und Christentum*, 288.

87. Cfr. A. PUECH, *Les Apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, 1912. Justino parece usar a veces la doctrina platónica de la trascendencia divina para argumentar contra Trifón que Cristo es el Logos divino preexistente, que se apareció ya a los patriarcas del AT. No fue por tanto el Padre sino el Hijo el sujeto de las teofanías veterotestamentarias.

88. Cfr. E. v. IVANKA, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964, 95.

sentada en Justino, es totalmente ajena al pensamiento griego, tal como aparece, por ejemplo, expresado por Celso<sup>89</sup>.

Aunque la concepción bíblico-cristiana de Dios domina el pensamiento de Justino, hay en sus escritos una yuxtaposición de nociones —bíblicas y platónicas— que han exigido de apologistas posteriores una clarificación y un perfeccionamiento *técnico*, al menos en la terminología. Esta tarea ha sido abordada por Taciano y sobre todo por Teófilo de Antioquía.

Con Justino como punto de referencia, Heinrich Dörrie ha mostrado en un excelente estudio<sup>90</sup> la contribución de Teófilo al diseño teológico de la doctrina cristiana sobre Dios. En base a los capítulos 10 y 22 del *Libro primero a Autólico*, Dörrie expone la claridad con la que Teófilo define la personalidad divina (Cfr. p. 140) y la decisión con que se opone a la idea helénica de que el hombre puede conocer a Dios con sus solas fuerzas.

4. *El Logos divino*. La doctrina de Justino sobre el Logos es uno de los aspectos más interesantes de su pensamiento. La consideración del *Logos* reviste en él toda la originalidad propia de la Revelación cristiana de la que deriva. Al mismo tiempo, no pueden desconocerse determinadas conexiones con el pensamiento griego, que conoce también una noción de Logos. La originalidad cristiana de Justino se advierte precisamente cuando se consideran sus ideas en el contexto intelectual y religioso de su tiempo.

A pesar de las diferencias entre platonismo y estoicismo, se observa una estrecha relación entre ambos sistemas: sus seguidores están de acuerdo en afirmar que el *Logos* es un principio activo, positivo y creador. Pero la Stoa concibe el Logos como immanente al mundo y de ningún modo supramaterial. Ha sido el platonismo el que al incorporar a su estructura la noción estoica de Logos ha conseguido superar sus límites<sup>91</sup>. El Logos no es ya solamente una cualidad o elemento interior,

89. «Trotzdem klafft zwischen Kelsos und Justin eine Kluft. Dem Gottesbild einer platonischen Seinmetaphysik steht eine Gottesauffassung gegenüber, die völlig ungrisch ist. Für sie ist Gott absoluter und souveräner Wille, der mit seinen Willenskundgebungen immer wieder in das Erdengeschehen eingreift. Als Instrument seines Willens bedient er sich des Logos». *Logos und Nomos*, 335.

90. *Der Prolog zum Evangelium nach Johannes im Verständnis der älteren Apologeten. Kerygma und Logos: Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*. Festschrift für Carl Andresen, Herausgegeben von A. M. Ritter, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1979, 136-152. Este volumen contiene además los siguientes estudios con interesantes observaciones sobre Justino: Kurt ALAND, *Methodische Bemerkungen zum Corpus Paulinum bei den Kirchenvätern des II. Jah.*, 29-48; W. RORDORF, *Christus als Logos und Nomos. Das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu Justin*, 424-434; B. STUDER, o.s.b., *Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des M.*, 435-448; R. JOLY, *Notes pour le moyen platonisme*, 311-321.

91. «Darf man sich den Logos der Stoa keinesweges als übermateriell vorstellen, und darum ist er einer 'eigentlichen' Theologie vorerst gar nicht zugänglich». H. DÖ-

común al hombre y a la divinidad immanente al mundo. Es concebido ahora por los platónicos de los primeros siglos de la era cristiana como una *función* a través de la cual actúa una Divinidad trascendente al universo y dirige todo lo creado <sup>92</sup>.

Los presupuestos y concepción de Justino son como es lógico muy diferentes. El *Logos* del apologista es de origen bíblico-cristiano, es parte esencial de una teología trinitaria en formación, y posee carácter *personal* <sup>93</sup>, preexistente y trascendente <sup>94</sup>.

Este Logos personal cumple una función creadora (Cfr. *Diálogo* 61,1; *Apología* I, 55,2 s.; 59,1-5); hace conocer *toda* la Verdad; y permite reclamar como cristiano todo lo bueno y noble que se halla en el paganismo: la presencia del Logos convierte de algún modo toda la historia humana en historia de la salvación. Justino modifica el antiguo esquema judío, presente también en algunos autores cristianos, de Profecía-Cumplimiento, porque no solo el Judaísmo y su historia sagrada, sino también el espacio cultural helénico pertenecen virtualmente a la prehistoria del Cristianismo <sup>95</sup>.

Puede afirmarse con Dörrie <sup>96</sup> que Justino es el autor que introduce en la teología cristiana, mediante su doctrina del Logos, la visión de la economía salvífica como desarrollo gradual en la historia de los planes divinos. El pensamiento griego ha permanecido en todo momento ajeno a la idea de una manifestación histórica y creciente del Logos divino <sup>97</sup>. Se concibe éste por el paganismo culto como algo racional e inmutable, dado de una vez para siempre. No cabe hablar de una manifestación temporal de ese *Logos* y mucho menos de una encarnación. El Logos griego no tiene historia humana. Para esta concepción, la Verdad equivale a

RRIE, *Spätantike Metaphysik als Theologie*, 1974, 269 (*Die alte Kirche*, Bd I, Münster, Hergb. von H. Frohnes und U. W. Knorr).

92. «Von nun an ist Logos die entscheidende Funktion, durch welche die die Welt transcendierende Gottheit alles Erschaffenen lenkt». H. DÖRRIE, RAC XI, 947.

93. Justino usa, referidas al Hijo, expresiones como «arithmo eteron ti» (*Diálogo* 128,4) o «arithmo onta eteron» (id. 62,2), para señalar la existencia individual de Personas en la Divinidad. En *Diálogo* 56,11 escribe: «Volviendo a las Escrituras, voy a intentar convenceros de que este Dios que se dice y escribe haber aparecido a Abrahán, Jacob y Moisés, es otro que el Dios creador del universo: otro, afirmo, numéricamente (arithmo lego), no en sentir y pensamiento».

94. «Los escritores todos pudieron ver sólo oscuramente la realidad gracias a la semilla del Verbo innata en ellos. Porque una cosa es el germen e imitación de algo que existe conforme a la propia capacidad, y otra aquello cuya participación e imitación se da, según la gracia que de aquél procede» (*Apol. II*, 13,5-6).

95. Cfr. *Logos und Nomos*, 343.

96. Cfr. *Entwicklung*, RAC V, 1962, 477 s.

97. «Antikes Denken wertet die Dinge nur nach ihrem Verhältnis zum Sein und zum Seinsgrund. Auf allen Gebieten begegnet die ungemeine Hochschätzung des Ursprünglichen; der Abstand des Jetzt vom Einst kann immer nur als Entartung gewertet werden; nie hat sich das Griechentum einen Fortschritt vorstellen können; denn die Vollkommenheit hat man stets im Vergangenen, Unwiederbringlichen erblickt» RAC v, 481.

antigüedad, y todo desarrollo o manifestación empíricos en la historia del logos verdadero significan su degradación y corrupción<sup>98</sup>.

Para Justino y la teología cristiana, la salvación se vincula a la muerte y Resurrección de Cristo, y estos hechos, susceptibles de fijación histórica, imprimen un sentido preciso a todo acontecer. A partir de Justino resulta necesario al Cristianismo realizar algo que el platonismo de todos los tiempos juzgaba negativo e imposible: elaborar una teología de la historia. Porque sólo en el Cristianismo —afirma Dörrie— obtiene un hecho histórico (es decir, algo sujeto a devenir) significado ontológico permanente como realidad salvadora<sup>99</sup>.

El Logos de Justino se origina en el *noús*. Si éste es el Padre ingénito, el Logos encarnado es Cristo. Una *parusia* en la carne (Cfr. *Apología* I, 52,3) debe seguir a la primera de las teofanías del Antiguo Testamento para que el Logos se manifieste plenamente. Plan salvador y creación se hallan relacionados, hasta el punto de que la creación del mundo contiene ya la redención que habrá de realizarse en el futuro. Justino apoya su concepción en la idea radicalmente no-griega del carácter irreplicable y no cíclico del universo. Rechaza tanto la noción estoica de los períodos (Cfr. *Apología* II, 7,3) como el *dogma* platónico de la perennidad del mundo (Cfr. *Diálogo* 5,4). Que el paganismo contenga fragmentos de Verdad no significa en Justino que la sabiduría helénica pueda considerarse una etapa preparatoria de lo cristiano. Ningún desarrollo propiamente dicho ha preparado el Cristianismo<sup>100</sup>.

Aparte de ciertas imprecisiones de pensamiento<sup>101</sup>, la doctrina del *Logos personal* no presenta en Justino grandes dificultades de interpretación. No ocurre así con su idea de *Logos Spermaticos*<sup>102</sup>, que desde

98. Cfr. RAC V, 487.

99. «Einzig im Christentum erlangte ein historische Faktum (ein Gewordenes) ontologische Bedeutung, und zwar durch seine Heilswirksamkeit» RAC V, 499.

100. «Die stoische Weltperiodenlehre lehnt Justin A 2,7,3 ebenso ab wie Dial. 5.4 die platonische Lehre von der Unvergänglichkeit der Welt. Aber auch diese Kosmologie (Vollendung in der Zukunft) kann nicht als echte Entwicklung-Lehre angesehen werden. Der Logos selbst hat sich in alten Zeiten den Propheten vollkommen offenbart (Dial. 7.1-2), diese sind an die Stelle der poseidonischen Urweisen getreten. «Die hellen. Weisheit ist nicht etwa Vorstufe, sondern widerspruchsvollen Teilwissen (apomerous, A 2,13,3), und der Nomos der Hellenen ist durch den Christi überwunden (A 1, 53,3), ebenso also, wie der Nomos der Juden überwunden ist, nur dass der der Hellenen den Wert als Vorstufe nicht hat. Denn der Standpunkt des Apologeten lässt solche Vorstufen nicht zu, Ihm ist das Christentum als Erkenntnis und als Ethik so revolutionär, das seine Entwicklung beides nicht wohl vorbereiteter haben kann» RAC V, 500-501.

101. Leo SCHEFFCZYK señala que diversos textos de Justino dan la impresión de que el Logos procede del Padre sólo con la finalidad de crear el mundo. Cfr. *Historia de los Dogmas, vol. II. Creación y Providencia*, Madrid 1974 (1963) 34. Lo mismo han observado anteriormente B. AUBÉ (1875), y G. AEBI (Cfr. *Les Missions divines, Paradosis*, 1958, 12). Justino usa a veces expresiones que parecen subordinacionistas.

102. «Sabemos que incluso algunos que profesaron la doctrina estoica han sido odiados y muertos, pues al menos en ética se muestran moderados, lo mismo que los poetas en determinados puntos, a causa de la semilla del Verbo (sperma tou logou),

finales del siglo pasado ha recibido amplia consideración por los autores en busca de una definición clara.

Pfädtisch estima que el Logos Spermatikos es idéntico a Cristo. Pohlenz y Andresen lo conciben respectivamente como una disposición religiosa o moral en el hombre. Los tres autores hablan sin embargo de una conexión interna entre el Logos divino y el ser humano. Andresen mantiene en concreto que el Logos Spermatikos de Justino es una emanación del Logos, que Andresen identifica con el Alma universal platónica (Cfr. ZNW 1952-53, 170 s.).

El carácter difuso e insatisfactorio de estas interpretaciones, que sugieren —especialmente en Pohlenz y Andresen— una cierta visión panteísta de la doctrina de Justino, ha sido puesto de relieve y criticado por Holte (vide supra).

Holte presenta su propia interpretación, según la cual la terminología, al menos, de Justino en este tema procede de Filón de Alejandría. Tampoco descarta una posible influencia de la parábola evangélica del sembrador (Cfr. Mt. 13,3)<sup>103</sup>. El autor trata de determinar la presencia en la tradición cristiana de algunos elementos de la concepción del apolo-gista —y en la línea de Bertil Gärtner, 1955— cree advertirlos en las ideas sobre religión natural subyacente a Rom 1,18 s.; Hech 17,16 s.; y Juan 1,9.10 (Cfr. p. 128 s.).

Lo más original y característico de Holte es, sin embargo, su tesis de una completa distinción entre la *semilla del Logos* y el *Logos Spermatikos* en sí, que hasta el momento eran tenidos como idénticos por los comentaristas. Basado en *Apología* II, 13,6, donde lee la diferencia mencionada<sup>104</sup>, Holte reduce el discurso del apolo-gista sobre el Logos Spermatikos a *Apol.* II, 8,3 y 13,3<sup>105</sup>. «Logos Spermatikos —nos dice— es entendido por Justino como trascendente, y el epíteto *Spermatikos*, que en ningún caso puede significar 'diseminado', se refiere al Logos en su especial actividad de sembrar su *sperma* en una iluminación actual de carácter religioso y moral».

La tesis de Holte supone una etapa de gran importancia en nuestro asunto y un necesario correctivo a las opiniones de Pohlenz y Andre-

que se halla innata en todo el género humano... Porque los demonios han manifestado siempre empeño en hacer odiosos a cuantos han querido vivir conforme al Logos. Nada tiene de extraño entonces si, desenmascarados, tratan también de hacer odiosos, y con más empeño, a los que viven no ya según una parte del Verbo seminal (ou kata spermatikou logou meros), sino conforme al conocimiento y contemplación del Verbo total, que es Cristo» (*Apol.* II, 8, 1-3). «Cuanto de correcto dijeron y hallaron filósofos y legisladores fue elaborado por ellos según la parte del Verbo (kata logou meros) que les correspondió» (id. 10,2). «Los escritores todos pudieron ver sólo oscuramente la realidad gracias a la semilla del Verbo (tou logou sporas) innata en ellos» (id. 13,5).

103. Cfr. *Logos Spermatikos*, 127-128.

104. «In Ap. 13,6, Justin described the seed of Logos and Logos 'himself' as completely distinct from each other (eteron-eteron)» 147.

105. Cfr. id. 147 s.

sen. Jan Waszink y Nils Hyldahl han expresado no obstante algunas reservas.

Waszink advierte en el concepto de *Logos Spermatikos* la triple influencia sobre Justino de a) una terminología estoica, b) Filón Alejandrino, y c) la parábola evangélica de Mt. 13,3<sup>106</sup>. Se muestra así bastante de acuerdo en este punto con Holte. Pero juzga que la estrecha relación entre los textos de *Apol.* II, 8,3; 10,2 y 13,3, nos obliga a reconocer que Justino afirma la existencia en cada hombre que ha vivido antes de Cristo, de una parte del *logos seminal* que es idéntico con Cristo y con la Verdad que Cristo representa y encarna (Cfr. Io 14,6)<sup>107</sup>. Justino sostiene, según Waszink, la presencia de una parte del Logos en el hombre<sup>108</sup>.

Hyldahl apoya a Waszink e insiste en que no puede hablarse en Justino de una presencia generalizada del Logos personal, independiente de la experiencia humana. «Justino asume por el contrario la presencia de un *sperma tou logou* en la entera humanidad precristiana, y su posesión equivale al conocimiento de una parte de la Verdad» (Cfr. p. 79). Para Hyldahl lo central en Justino no es la teoría del *Logos Spermatikos* sino la noción del *sperma tou logou* (Cfr. p. 84). A pesar de algunas críticas<sup>109</sup>, puede decirse que la interpretación de Waszink ha logrado una aceptación casi general entre los comentadores de nuestro apologista.

5. *La Creación*. Justino enseña sobre la creación del mundo una doctrina ortodoxa (no gnóstica) de inspiración bíblica, impregnada de elementos platónicos<sup>110</sup>. El conjunto ofrece dificultades de interpretación que explican, aunque no justifican del todo, las diversas exégesis defendidas por los autores. Una línea interpretativa extrema pretende que Justino no ha enseñado una doctrina propiamente cristiana sobre la creación, sino una doctrina platónica; o que si ha enseñado el dogma cristiano, se trata de una enseñanza que en su tiempo no estaba todavía suficientemente desarrollada. Se alega en concreto, como punto crucial, que Justino no habla de la *creatio ex nihilo*, quintaesencia de la

106. *Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos*, Mullus (Festschrift Theodor Klauser), Münster 1964, 384, 390.

107. Cfr. p. 387.

108. Es lo que HOLTE niega: «The term to sperma tou logou does not mean that logos or some part of him is sown in Man» 146.

109. Cfr. L. W. BARNARD, TRE 3, 1978, 377 s.

110. Los textos más importantes son los siguientes: «Dios, por ser bueno, creó al principio todas las cosas de una materia informe, por amor a los hombres» (*Apol. I*, 10,2). «Del Verbo que habló por los profetas tomó Platón lo que dijo sobre que Dios creó el mundo, transformando una materia informe. Para convencernos de ello escuchad lo que literalmente dijo Moisés... 'en el principio hizo Dios el cielo y la tierra...'» (id. 59, 1-3). «Si el mundo es creado, forzoso es que también lo sean las almas, y que haya un momento en que no existan» (*Diálogo 5,2*).

noción revelada de creación y nota diferenciadora respecto a la noción platónica de *Timeo* 51A<sup>111</sup>.

Este punto de vista ha sido argumentado recientemente con cierto detalle por el teólogo luterano alemán Gerhard May<sup>112</sup>, *Schöpfung aus dem Nicht. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex Nihilo*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1978, 196 p. May defiende la tesis de que la doctrina de la creación de la nada no aparece en la teología cristiana hasta San Ireneo. Apoyado acriticamente en un trabajo de G. Schmuttermayr<sup>113</sup>, que reinterpreta en un sentido no tradicional el texto de 2 Mac 7,28, considera que para los autores cristianos anteriores al obispo de Lyon, la obra creadora de Dios es más un suceso histórico que un hecho de orden natural o cosmológico (Cfr. p. 28 s.), y que Justino en particular entiende Gen 1, 2 como referido a una materia desordenada y preexistente (Cfr. p. 124 s.). Habría reflejado por tanto la noción platónica.

La opinión de May parece, sin embargo, más bien exagerada y apriorística. La relativa oscuridad de los textos de Justino exige cautela en la interpretación. La usa, por ejemplo, H. Chadwick cuando escribe que «a veces Justino emplea un lenguaje que sugiere que la creación fue la ordenación de una materia preexistente...; pero Justino —dice— no se expresa con plena claridad en este punto, y la evidente falta de intencionalidad con que usa frases ambiguas hace pensar que no había elaborado aún sistemáticamente la cuestión»<sup>114</sup>.

Hyldahl estima que si Justino es leído en el contexto que sus presupuestos de fondo y su eclesialidad exigen no se le puede negar la doctrina de la *creatio ex nihilo*<sup>115</sup>. Eric Osborn señala que, a pesar de la letra de *Apol.* I, 10,2, no debe sostenerse que Justino hable de una materia coeterna con Dios y se exprese consiguientemente en términos dualistas. El apologista insiste en que sólo Dios es *agénnetos*. La materia también ha sido creada por El, aunque haya preexistido tal vez por un tiempo a la ordenación-creación del mundo<sup>116</sup>.

Hay que hacer notar asimismo que también el libro de la Sabiduría habla de la «informe materia» de la que Dios creó el mundo, y es evidente que la expresión platónica se usa aquí para expresar un pensamiento muy diferente al de Platón. El autor sagrado no se refiere a la eter-

111. Cfr. B. AUBÉ, *Saint Justin*, 125, 129 s.; C. ANDRESEN, *Logos und Nomos*, 335; E. MEIJERING, *ThR* 1971, 313.

112. *Schöpfung aus dem Nicht. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex Nihilo*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1978, 196 p.

113. *Schöpfung aus dem Nichts in 2 Makk, 7,28?*, *BZ* 17 (1973), 203-228.

114. Cfr. *Early Christian Thought*, 12. En otro lugar escribe: «Justin is ambiguous but could be taken to suggest, like Tatian, that the Logos first created needed matter as raw material and then ordered it into cosmos» 47.

115. Cfr. *Philosophie und Christentum*, 282 s.

116. Cfr. *Justin Martyr*, 1973, 46 s.

nidad de la materia, sino a la ordenación divina del mundo a partir de un caos primordial.

La postura de May parece no distinguir suficientemente entre la Fe cristiana acerca de la creación y la formulación teológicamente depurada y reflejada de este artículo de Fe. Justino posee como es lógico la fe ortodoxa, pero se esfuerza todavía en encontrar la terminología adecuada para expresarla. Se apoya para ello en el platonismo que conoce, y a la vez procura no ser dominado por las nociones y categorías que percibe como opuestas a la Fe cristiana <sup>117</sup>.\*

J. Morales  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

---

117. W. FRENK ha señalado precisamente que Justino es el primer autor cristiano que propone una formulación de la doctrina sobre la Creación como alternativa ortodoxa a los escritos de Basílides. Cfr. *Journal of Eccl. History* 1981, 79-80.

\* En el próximo número de *Scripta Theologica* seguirá un estudio del autor sobre las relaciones entre fe y demostración racional en San Justino.