

La relación entre razón y revelación en la antropología de Justino mártir

Viviana Laura Félix

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

En el prólogo del *Diálogo con Trifón*, Justino se presenta a sí mismo como filósofo¹. Esta condición de filósofo se puede verificar a través de la lectura de las dos obras que de él nos han llegado. En este trabajo nos proponemos mostrar cómo en la reflexión antropológica Justino integra la filosofía de su tiempo con la nueva fe asumida.

Justino no expone una antropología sistemática. Su reflexión acerca del hombre no tiene como centro describir la estructura ontológica del mismo, sino al hombre inserto en la economía de salvación. Esta perspectiva nos sugiere dos consideraciones preliminares: por un lado, respecto de la estructura ontológica, como señala Figueiredo², los elementos provistos por Justino son muy rudimentarios; intentaremos precisarlos a partir de las referencias presentadas por el apologista. La segunda consideración es que la perspectiva histórico-salvífica asumida por Justino nos indica que la matriz de su antropología será la concepción bíblica del hombre, en la que Justino insertará los elementos filosóficos, y no al revés. Teniendo en cuenta estos elementos, organizaremos la exposición en un intento de sistematización del siguiente modo: origen del hombre, naturaleza y destino.

¹ Cf. *Diál.* 1-2. Lo hace a través de una imagen, describiéndose en su encuentro con Trifón como alguien que porta el *manto de filósofo*, y a través del relato autobiográfico, donde se presenta como buscador de la verdadera filosofía. Cuanto de histórico o de redaccional tiene el relato es un tema ampliamente debatido sobre el que no nos pronunciaremos, pero aun cuando se considerara el itinerario relatado una ficción, no se puede negar la convicción que Justino tiene de sí mismo como filósofo.

² Cf. F. FIGUEIREDO, *O homem na visão histórica do mártir Justino* (Petrópolis 1978) 18.

Origen del hombre

Tomaremos como punto de partida dos párrafos del *Diálogo* donde Justino refiere a los relatos bíblicos de la creación del hombre de Gn 1,26 y Gn 2,7:

«[...] la figura que Dios plasmó (ἔπλασεν), es decir, Adán, se convirtió en casa del espíritu que Él le infundiera»³.

«El Dios que nos manifestó, habló en ese mismo sentido en la creación del hombre, al decir estas palabras: “*Hagamos (ποιήσωμεν) al hombre a nuestra imagen y semejanza*” [...]»⁴.

Justino no intenta explicar el sentido de la presencia de dos relatos de la creación del hombre, como lo había hecho Filón⁵, ni señala diferencias técnicas entre los verbos *plassein* y *poiein*. Esto se evidencia en la explicación que Justino hace en el capítulo 62 del plural «hagamos» del texto bíblico. Entre las interpretaciones que rechaza de los maestros judíos propone «que habló con los elementos, es decir, con la tierra y demás de que sabemos se compone el hombre» (62, 2), esta afirmación de que el hombre está hecho de tierra y otros elementos, noticia tomada de Gn 2,7 y aplicada al relato de Gn 1,26 excluye la teoría de la doble creación. Ajeno a la exégesis filoniana, unifica la comprensión de los relatos en una sola creación. En esta idea de creación única hace especial énfasis en el verbo plasmar que vuelve a aparecer en *Diálogo* 29, 3, donde afirma que el cuerpo fue plasmado (πλάσσω) por Dios, descartando cualquier tipo de apreciación negativa sobre el mismo (el contexto es el rechazo a la ne-

³ *Diál.* 40, 1.

⁴ *Diál.* 62,1.

⁵ Filón afirma que el hombre creado en Gn 1,26-27 es perfecto e incorruptible, destacando la grandeza del hombre entre las creaturas, se distingue del hombre plasmado de Gn 2,7, del que resalta su distancia de Dios «Después de esto dice: “Extrajo Dios un montón de la tierra para moldear al ser humano y le insufló en su rostro el hálito de vida” (Gn 2,7). Con total claridad representa también a través de esto que la diferencia entre el hombre plasmado ahora y el nacido antes a imagen de Dios es inmensa. En efecto, el moldeado sensible, porque participa ya de esa cualidad, está compuesto de alma y cuerpo, varón o mujer, es de naturaleza mortal, mientras que el hecho a imagen es una cierta idea, género o sello, inteligible, incorpóreo, ni varón ni mujer, incorruptible por naturaleza» (*De Opificio mundi*, IV 46, 134). La idea de la doble creación será asumida por otros autores como Orígenes, quien tomará la distinción filoniana pero interpretándola según el paradigma paulino de hombre viejo-hombre nuevo, presentando al hombre del primer relato como el hombre interior renovado por el bautismo, mientras que el de Gn 2 es del hombre exterior, sensible.

cesidad de circuncisión)⁶. Para Justino espíritu y cuerpo del hombre son el resultado de una única acción creadora, no se contraponen y ambos realizan la imagen y semejanza divinas.

¿Cuál es el modelo divino del que el hombre es imagen? Según Justino el «hagamos» remite al Padre y a «alguien numéricamente distinto y de existencia racional/verbal»⁷, el Logos preexistente, llamado también Principio y Sabiduría, siguiendo a Prov. 8,22⁸. Encontramos una incipiente interpretación trinitaria que será perfeccionada por Ireneo⁹; pero en Justino el acento está puesto en la presencia del Logos/Sabiduría que junto al Padre participa en la creación. El λογικόν es el rasgo que comparten y que sería plasmado en el hombre en cuanto imagen. Esta idea se completa con lo que Justino expresa en *Apología* I «Al principio, creó Él al género humano racional y capaz de elegir (αἰρεῖσθαι) la verdad y obrar el bien [...] todos han sido creados racionales λογικοί y capaces de contemplar la verdad» (28,3): a la racionalidad añade la conciencia moral y la libertad, λογικός designaría en el hombre la inteligencia pero también la facultad de discernir el bien y el mal, dada a todos los hombres¹⁰. Estas son «semillas del Logos» implantadas en la creación, en las que se funda la relación de semejanza respecto del Logos: «Una cosa es, en efecto, la semilla y semejanza de algo que se da a los hombres conforme a su capacidad, y otra el ser mismo cuya participación e imitación se realizan en virtud de la gracia que procede de Él (Logos)» (*Apol.* II 13, 6). Por lo tanto, para Justino es principalmente el Logos el modelo según el cual es creado el hombre y del cual recibe una perfección participada.

Completando esta concepción de la creación única del compuesto humano, aparece el rechazo explícito que hace en el prólogo del *Diálogo* a la doctrina platónica de la preexistencia del alma respecto del cuerpo¹¹.

Respecto del origen del hombre, podemos decir entonces que la sustancia de su doctrina es esencialmente bíblica, considerando al hombre como una totalidad corpóreo-espiritual en la que se realiza la imagen del

⁶ Cf. también 19, 3.

⁷ 62, 2.

⁸ Cf. *Diál.* 62, 4.

⁹ Cf. G. VISONÀ, *Dialogo con Trifone* (Milano 1988) 220-221.

¹⁰ Cf. C. MOUNIER, *Apologie pour les chrétiens* (Paris 2006) 20; cf. también *Apol.* II 10, 1ss. y *Diál.* 93, 3.

¹¹ Cf. *Diál.* 5, 2.

Logos plasmada en la creación. No toma elementos de la interpretación del judaísmo helenizado, ni asume el dualismo platónico, pero para explicar la relación entre el Logos y sus semillas presentes en el hombre recurre la noción de participación de la metafísica platónica, y en la afirmación de la racionalidad del Padre y del Hijo, puede encontrarse un reflejo de la doctrina hipostática del medioplatonismo encabezada por dos hipóstasis intelectuales¹².

Naturaleza del hombre

A partir de la presentación de la creación del hombre ya se han puesto en evidencia algunos rasgos de su naturaleza, principalmente su carácter esencialmente compuesto de un principio material y uno espiritual y su semejanza con Dios. Para explicitar otras características de la naturaleza humana nos detendremos en la discusión que el Justino platónico entabla con el anciano cristiano respecto de la concepción platónica de la inmortalidad del alma en los capítulos 4-6 del *Diálogo*. Aun si admitiéramos la historicidad de la conversación, esta aparece estilizada con rasgos propios de la literatura de su tiempo, por lo que es probable que, al modo de los diálogos platónicos que no reproducían conversaciones reales, pero reflejaban temas de discusión en el ámbito de la Academia, Justino la utilizara como ocasión para expresar sus ideas respecto del hombre en relación al platonismo. Se puede pensar que las ideas puestas en boca del anciano pertenecen al Justino converso, pero también la conversación podría ser el reflejo literario del discurrir interior de nuestro autor, en quien dialogan la razón filosófica y la fe asumida¹³. La refutación se centra en tres núcleos: imposibilidad de la visión de Dios por afinidad de naturaleza, carácter absurdo de la metempsicosis y la vida como perfección participada en el alma.

1) El Justino platónico sostiene que el alma, a través del ojo de la inteligencia, puede contemplar lo divino, por su parentesco y su deseo: «διὰ τὸ συγγενὲς καὶ ἔρωτα τοῦ ἰδέσθαι»¹⁴. Que lo divino es captado por la

¹² Cf. ALBINO, *Didaskalikos*, X, 2, 164, 16 ss.

¹³ J. MORALES «Fe y demostración en el método teológico de San Justino», *Scripta Theologica*, 17 (1985) 225 afirma que «las tensiones exteriores de la discusión que narra Justino en el prólogo del *Diálogo con Trifón* son reflejo de auténticas tensiones interiores». Para este autor podría decirse que «en la obra dialogan la fe y la razón como dos aspectos de una misma personalidad».

¹⁴ *Dial.* 4, 1.

inteligencia es ciertamente una doctrina platónica¹⁵, y la trasposición teológica de la misma en tiempos de Justino la encontramos documentada en el *Didaskalikos*¹⁶. El parentesco entre el alma y lo divino también es una concepción presente en Platón, puede encontrarse en el *Fedón*, donde argumenta a favor de la inmortalidad del alma a partir de su afinidad (συγγενές) con las esencias¹⁷, afinidad no solo de naturaleza sino también de deseo, ya que la asimilación y convivencia con lo divino es la mayor felicidad a la que puede aspirar el alma humana, alcanzada mediante la realización práctica de lo dado en la naturaleza¹⁸. En un contexto cercano a Justino encontramos esta idea del parentesco entre el alma y lo divino en el platónico medio Máximo de Tiro¹⁹.

El anciano interroga a Justino acerca de la naturaleza de este parentesco:

«¿Cuál es, pues –me dijo– nuestro parentesco con Dios? ¿Es que el alma es también divina e inmortal y una partícula de aquella soberana inteligencia, y como aquella ve a Dios, también ha de serle hacedero a la nuestra comprender la divinidad y gozar la felicidad que de ahí se deriva?»²⁰.

El modo de proponer el parentesco no parece remitir a Platón²¹. Nos encontramos con una formulación que podría ser más cercana al panteísmo estoico o también, como señala Festugière, el verbo συλλαβεῖν es usual en el hermetismo para expresar que se posee simiente divina²². Sin embargo, la idea de un segundo Dios intelecto, inferior al primero y que lo contempla, es característica de autores medioplatónicos, como lo testimonia el *Didaskalikos*, del segundo Dios intelecto participaría la

¹⁵ Cf. *Fedón* 65e-66a, *Fedro* 247c.

¹⁶ Cf. *Didask.* X 4 (p. 165, 4s).

¹⁷ Cf. *Fedón* 79d y 80b.

¹⁸ Cf. *Fedón* 81a.

¹⁹ Cf. M. DE TIRO, *Disertaciones filosóficas* XI, 9. J. L. López en su traducción para Gredos de esta obra señala que según el testimonio de Diógenes Laercio VIII 27, el origen de la doctrina del parentesco del alma humana con la divinidad se remonta a los pitagóricos, pero fue asimilada por platónicos y estoicos cf. (Madrid 2005) 288, n. 45.

²⁰ *Diál.* 4, 2.

²¹ Cf. *Fil.* 30d. Sólo aquí encontramos una expresión semejante, donde habla de una «inteligencia real» en Dios.

²² Cf. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III (Paris 1949-1954) 168.

inteligencia humana²³ y nuevamente Justino podría estar aludiendo a la concepción medioplatónica de las hipóstasis divinas²⁴. La interpretación en línea estoica supondría que el alma es de la misma naturaleza que Dios por ser parte de la divinidad; en línea medioplatónica el parentesco es respecto del segundo Dios, manteniendo la trascendencia del primero. El anciano podría haber resumido en una única pregunta distintas posturas acerca del parentesco con Dios²⁵, con un eclecticismo característico de esa época, o la síntesis podría venirle del medioplatonismo el cual no es ajeno a la tendencia ecléctica de su tiempo.

Justino no responde aquí a la pregunta por la naturaleza del parentesco, se limita a la segunda cuestión planteada acerca de si podemos contemplar a Dios con nuestro espíritu en esta vida, solo más adelante retomarán la cuestión de la divinidad del alma. En consecuencia, la *συγγένεια* con lo divino es cuestionada pero no es directamente objetada en esta disputa. En la *Apología*, la encontraremos afirmada en un contexto claramente cristiano:

«Porque cada uno habló bien, viendo lo que con él tenía afinidad (*συγγένεια*), por la parte del Logos seminal que le cupo; [...] Y es que los escritores todos sólo oscuramente pudieron ver la realidad gracias a la semilla del Logos en ellos ingénita. Una cosa es, en efecto, el germen e imitación de algo que se da conforme a la capacidad, y otra aquello mismo cuya participación e imitación se da, según la gracia que de Aquel también procede»²⁶.

Los escritores paganos pueden conocer algo de la verdad gracias a la participación en el Logos, que consiste en una afinidad o parentesco²⁷ con Él, una participación natural, mientras que, a los cristianos esa posibilidad se les da mediante la gracia. Como señalamos antes y subraya Figueire-

²³ Didask. X 2, 164, 18ss) y ver también X 3,164, 36-165, 4).

²⁴ Sobre la discusión en torno a la interpretación del βασιλικός νοῦς se puede ver N. HYLDAHL, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins* (Acta Theologica Danica IX; Kopenhagen 1966) 195.

²⁵ Según Eusebio de Cesarea, Justino escribió un manual donde daba cuenta de las opiniones de los griegos sobre el alma, por lo que la pregunta del anciano podría ser una expresión sintética del mismo. Cf. *Historia eclesiástica*, IV, 18, 5.

²⁶ *Apol.* II 13, 3.5 y 6.

²⁷ N. HYLDAHL niega que se trate de un parentesco, el sentido sería de connaturalidad con la Razón divina diseminada en el mundo (cf. *Philosophie und Christentum*, 195).

do²⁸, el Logos participa en la creación del hombre con una intensidad mucho mayor que la de la simple presencia, causando esta *συγγένεια* en todos los hombres, que les permite, si viven según el Logos, ser llamados cristianos²⁹. Y como convicción cristiana propone que «[...] los virtuosos y que han vivido de modo semejante a Cristo han de vivir impasibles³⁰ con Dios»³¹. El hombre, creado semejante a Dios, debe vivir según esa semejanza. Desde estas afirmaciones sería posible sostener que pertenece a las convicciones de Justino una posible visión de Dios/Verdad en los hombres gracias a la mediación del Logos, e incluso la posibilidad de una aptitud natural para la inmortalidad. Waszink sugiere que lo sostenido por el anciano cristiano podría ser una postura tardía de Justino³². A nuestro entender, la ausencia de rechazo explícito de la misma permite suponer que Justino conservó esa concepción aún en la época en que escribió el *Diálogo*, doctrina que por otra parte, como Waszink mismo reconoce, fue fecunda para el Justino cristiano.

La discusión se concentra en la visión de Dios. Justino propone dos requisitos para que esta capacidad de ver a Dios se haga efectiva: el primero, que el alma esté en un cuerpo de hombre, el segundo, una vida virtuosa. Para el Justino platónico, la aptitud de ver a Dios pertenece por naturaleza a toda alma y lo que hace la diferencia es el cuerpo al cual el alma se haya unida, solo en un cuerpo humano puede lograrlo. Ambos requisitos son aludidos por Platón en el *Fedón*. La condición de estar en un cuerpo humano, aunque no es explícita, pareciera estar supuesta por otra condición que pone el ateniense para la contemplación pura de las ideas: el haber practicado filosofía, actividad que solo puede darse en un cuerpo humano. En Justino es una condición explícita, solo en un cuerpo humano se puede acceder la visión de Dios. El ojo de la inteligencia es el que tiene la potencialidad de ver lo divino pero esa potencia solo se actualiza en un cuerpo humano.

²⁸ Cf. F. FIGUEIREDO, *O homem na visão histórica do mártir Justino*, 43-46.

²⁹ Cf. *Apol.* I 46, 2.

³⁰ Figueiredo señala que, si bien la noción de impasibilidad es de raíz estoica, en Justino tiene un sentido diferente: es aplicada principalmente a Dios para subrayar su trascendencia, y el hombre participa según su medida de esa *apatheia*, en su asimilación con Dios (cf. 45).

³¹ *Apol.* II 1, 2.

³² Cf. WASZINK, «Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum», *Vigiliae Christianae*, 19 (1965) 148.

La segunda condición está claramente atestiguada en el *Fedón*: la afinidad de naturaleza con las Ideas debe ser llevada a la práctica, a través de la vida virtuosa³³. La semejanza ontológica habilita para la asimilación moral, que aparece reclamada desde la primera. Esto es también una convicción para Justino, pero la vida virtuosa solo puede darse en tanto el alma esté en un cuerpo humano, porque solo en ese estado puede ser consciente de esa orientación a Dios y así ordenarse virtuosamente (libremente) hacia Él³⁴. Esta concepción es semejante a la que referimos en *Apol.* II 1, 2.

Este acento en la corporeidad está en consonancia con lo que presentamos en torno a los relatos de la creación y considerándolos desde esta óptica nos permiten completar la visión de Justino sobre la naturaleza del hombre. Para nuestro autor la *συγγένεια* corresponde al compuesto, no solo al alma, porque la imagen de Dios es realizada por el cuerpo plasmado y el soplo del cual es casa. Por lo tanto es el compuesto el que debe realizar la asimilación mediante la vida moral y es el compuesto el que está llamado a la visión de Dios, la unidad de los componentes del hombre en la creación es expresión de la concepción antropológica de Justino, que tendrá su confirmación en la soteriología por la encarnación del Logos, y manifiesta su continuidad en la escatología: el premio, la visión de Dios, es para el compuesto y no para el alma separada del cuerpo como afirma el platónico³⁵. El anciano propone una tercera condición para la visión de Dios: el adorno del Espíritu³⁶. Este adorno consistiría en una infusión del Espíritu en la inteligencia que la habilita en última instancia para ver a Dios, una comunicación de la riqueza interior de Dios que también santifica al hombre, por lo que implica tanto el aspecto gnoseológico como el soteriológico³⁷. La visión de Dios supone la connaturalidad entre el hom-

³³ Cf. *Fedón* 81e-84b

³⁴ A. ORBE «Definición de hombre en la teología del siglo II» *Gregorianum*, 48 (1968) 535, señala que «sólo el conciente de vivir con rectitud, es capaz de purificarse con la justicia y las demás virtudes, llevando adelante el parentesco con Dios y sobre todo su semejanza».

³⁵ Cf. *Dial.* 4, 5.

³⁶ Cf. *Dial.* 4, 1.

³⁷ Cf. J. P. MARTÍN, *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo. Estudio sobre I Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino Mártir* (Zürich 1971) 311. Este autor afirma que el Espíritu es recibido por el hombre en la creación, pero reconoce que esto plantea una dificultad: «¿el Espíritu donado por Dios según Gén 2,7 es el Espíritu Santo de *Dial.* 4, 1, o es el alma del hombre, de *Dial.* 40, 1 y de *De Res.* 8?», concluyendo que la oscilación es causada por la concurrencia de dos esquemas antropológicos en Justino: uno dico-

bre y Dios obrada por el Logos, pero esta no es suficiente, es necesaria la vida virtuosa y la acción de la gracia. En sentido propio, la visión de Dios estaría reservada para el tiempo futuro³⁸.

2) A continuación el anciano cuestiona la concepción platónica de la metempsicosis. Justino rechazará, la metempsicosis no sólo como filósofo por motivos de orden racional, sino y principalmente, como cristiano, aunque en el diálogo con el anciano sólo se hacen referencias a los motivos de orden racional. Veamos el texto:

«—Entonces —repuso él—, ¿qué provecho han sacado de verlo, o qué ventaja tiene el que vio sobre el que no vio, cuando de ello no queda ni recuerdo?

—No sé qué responderte —le dije.

—Y ¿qué pena sufren —me dijo— las que son juzgadas indignas de esta vista?

—Viven encarceladas en cuerpos de bestias, y esto constituye su castigo.

—Ahora bien —me replicó—, ¿saben ellas que por esta causa viven en tales cuerpos, en castigo de algún pecado?

—No lo creo.

—Luego, según parece, tampoco estas —concluyó— sacan provecho alguno de su castigo, y aun diría yo que ni castigo sufren, desde el momento que no tienen conciencia de ser castigadas.

—Así es, en efecto.

—En conclusión —me dijo—, ni las almas ven a Dios, ni transmigran a otros cuerpos; pues sabrían que es ese su castigo y temerían en lo sucesivo cometer el más ligero pecado. Ahora, que sean capaces de entender que existe Dios y que la justicia y la piedad son un bien, también yo te lo concedo»³⁹.

tómico (cuerpo-alma), y uno tricotómico (cuerpo-alma-espíritu). Sobre la presencia y significado de estos esquemas cf. también M. MARITANO, «Giustino Martire di fronte al problema de la metempsicosis», *Salesianum*, 54 (1992) 253-262; A. ORBE, *Definición de hombre en la teología del siglo II*, 537; y el mismo J. P. MARTÍN, 305-307.

³⁸ La idea de la contemplación del primer Dios más allá de esta vida entendida como fin supremo, no es ajena a los medioplatónicos, cf. *Didask.* XXVII, 1ss, 179, 34ss. Este fin se va alcanzando en esta vida mediante la *ὁμοίωσις θεῶν* que consiste en una asimilación virtuosa al segundo Dios demiúrgico. Cf. *Didask.* XXVIII, 1ss (p. 181, 17ss).

³⁹ *Dial.* 4, 5-7.

El modo de exponer la metempsicosis refleja las discusiones de su época en torno a la misma. Sintéticamente, la doctrina, tal como es presentada por Justino, supone un transmigrar indefinido (porque no cesa con la contemplación de Dios), en diversos cuerpos, incluso de animales, con el olvido de la condición anterior, y esta tiene un valor punitivo.

La idea de una transmigración indefinida se opone directamente a la concepción escatológica cristiana, que propone un premio o castigo definitivo. Además se funda en una visión del mundo, del hombre y de su salvación radicalmente diferente: la idea del eterno retorno, una concepción dualista del hombre y que puede alcanzar la salvación por sí mismo.

La transmigración en cuerpos de animales no era aceptada de modo unánime en los términos expuestos por Justino en el medioplatonismo: en *Didaskalikos* XXV es considerada una opinión controvertida la afirmación de que las almas irracionales son también inmortales como las racionales, expidiéndose de modo negativo respecto a la inmortalidad de las almas irracionales⁴⁰. Por lo tanto, la objeción que expone Justino en boca del anciano, estaría presente en algunos platónicos contemporáneos suyos⁴¹. El tercer elemento objetado por el anciano es el olvido que acaece al alma al reencarnarse. Este olvido hace que desaparezca toda la eficacia del castigo y sea inútil como motivación para alcanzar una vida virtuosa. Esto le parece suficiente para rechazar la doctrina. Lo único que admite que el hombre pueda alcanzar con sus fuerzas naturales es el conocimiento de que Dios existe y la conveniencia de una vida moral.

3) En *Diálogo* 5, 1-2 el anciano rechaza la inmortalidad natural del alma, partiendo de que si el alma es inmortal debe ser increada. Para mostrar esto introduce una comparación con el mundo: siendo este en devenir, tiene que haber tenido un comienzo, no puede ser increado, y las almas tampoco. Si son creadas, dejaran de existir en algún momento como todo lo creado. Detrás del argumento del anciano está la disputa entre platónicos y aristotélicos; para estos últimos el mundo es sin principio y sin

⁴⁰ Cf. *Didask.* XXV 5 (p. 178, 25-31).

⁴¹ Esta dependencia de los platónicos de su tiempo podría verificarse también en el término utilizado por Justino para designar la transmigración el participio *μεταμείβουσιν*. Según Hylidal se trataría del término técnico para designar la transmigración; este no se encuentra atestado en Platón, pero sí encontramos uno semejante en el *Didaskalikos*, el verbo *διαμείβω*, y que recoge el *διαμείβεται* de *Timeo* 92c (cf. N. HYLIDAL, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, 119).

fin⁴², mientras que para los platónicos tiene principio, pero no tiene fin, el anciano se estaría apoyándose en la distinción aristotélica entre lo engendrado y destructible, y lo inengendrado e indestructible⁴³. Aun si mantuviera la tesis platónica de que las almas fueron creadas separadas de los cuerpos, debe admitir que son perecederas, porque fueron creadas para un mundo que no es eterno, tal como Platón señala en el *Timeo*⁴⁴.

El alma no es vida sino que recibe la vida por participación de Dios, en tanto Él quiera comunicarla.

«Porque no es el vivir propio de ella como lo es de Dios; como el hombre no subsiste siempre, ni está siempre el alma unida con el cuerpo, sino que, como venido el momento de deshacerse esta armonía⁴⁵, el alma abandona al cuerpo, y deja el hombre de existir; de modo semejante, venido el momento de que el alma tenga que dejar de existir, se aparta de ella el espíritu vivificante, y el alma ya no existe, sino que va nuevamente allí de donde fue tomada»⁴⁶.

En este párrafo aparece la concepción pitagórica del alma como armonía y una alusión el esquema antropológico tricotómico (cuerpo-alma-espíritu) de origen bíblico que coexiste en la obra de Justino con el esquema dicotómico alma-cuerpo de origen helenista. Justino oscila en la utilización de los esquemas terminológicos según sea el tema tratado, pero la concepción de fondo de Justino parece ajustarse a un esquema dicotómico.

Destino del hombre

Si bien rechaza la inmortalidad natural del alma, acepta que ella puede ser inmortal por un don de Dios a los justos. Para Visonà, la doctrina acerca de la inmortalidad del alma en Justino se presenta contradictoria, ya que en estos capítulos del *Diálogo* habla de la muerte del alma, mientras que en la *Apología* parece propugnar su inmortalidad⁴⁷. El elemento discrimi-

⁴² Cf. ARISTÓTELES, *De cael.*, 1, 9-12.

⁴³ Cf. P. BOBICHON, en nota de su traducción al *Dialogue avec Triphon*, 2 (Fribourg 2003) 591.

⁴⁴ Cf. *Timeo* 41e-42a.

⁴⁵ Cf. *Fedón* 92-94.

⁴⁶ *Dial.* 6, 2.

⁴⁷ Cf. *Apol.* I 18, 2-3, donde Justino propone todas las prácticas paganas en relación a los muertos como un argumento *ad hominem* para afirmar la supervivencia del alma después de la muerte.

nante es la resurrección, de cara a la cual el alma sufriría una disolución temporal⁴⁸; considerando esto, se podría decir que el anciano habla de la muerte del alma sin nombrar la resurrección, mientras que Justino habla de la inmortalidad del alma resucitada, callando la muerte⁴⁹.

Joly observa que habría entre los platónicos de ese tiempo algunos que niegan la inmortalidad natural del alma, como Juncus y Plutarco, para quien la inmortalidad era donada al alma y al mundo⁵⁰. Por lo tanto, la postura del anciano también pertenecería al ámbito de las discusiones del medioplatonismo. Pero la diferencia entre Justino y los platónicos contemporáneos suyos es que para nuestro autor la inmortalidad no es sólo del alma sino del compuesto.

La inmortalidad es un premio que Dios otorga a los buenos y coincide con la beatitud. Esto es confirmado en *Apología* I 10, 2-3. En el caso de los malos, su supervivencia y castigo también dependen de la voluntad de Dios⁵¹. La afirmación del anciano parece no ser coherente con otras de Justino acerca de la duración de ese castigo (cf. *Dial.* 35, 8; 45, 4; *Apol.* I 8, 4; 21, 6) donde es presentado como eterno. Bobichon⁵² señala que es necesario tener en cuenta la segunda parusía y la resurrección, aquí implí-

⁴⁸ Según ORBE, Justino asigna al alma humana una composición de elementos, cualidades no corpóreas ni incorpóreas, por eso afirmaría que el alma disociada del cuerpo en la muerte física vuelve a sus componentes. [Cf. A. ORBE, *Antropología de San Ireneo* (Madrid 1969) 439, 442].

⁴⁹ Cf. G. VISONÀ *Dialogo con Trifone*, 99.

⁵⁰ Cf. R. JOLY, «Notes pour le Moyen Platonisme» en ANDRESEN, C. (ed.) *Kerigma und Logos: Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum* (Göttingen 1979) 312-315. En la primera parte del artículo responde a las objeciones hechas por Young a los textos sugeridos por Andresen para mostrar que existían algunos platónicos que negaban la inmortalidad, cf. C. ANDRESEN «Justin und der mittlere Platonismus», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 44 (1952-3) 162. Los tres textos son desestimados por Young, solo el de Ático, mantendría abierta la posibilidad de que hubiera algún platónico que afirmara la inmortalidad del alma, dependiendo de cómo se traduzca, cf. M. O. YOUNG, «Did Some Middle Platonists Deny the Immortality of the Soul», *The Harvard Theological Review*, 68 (1975) 58-60.

⁵¹ Orbe señala que la suerte de los condenados no es ni mortal ni inmortal: Justino sólo subraya dos aspectos: conciencia eterna y castigo sin fin. Los condenados vivirán en compuesto de cuerpo y alma, perpetuando la maldición divina, en un estado de sentimiento y pena indefinidos, un sufrimiento sin muerte (cf. *Antropología de San Ireneo*, 408).

⁵² Cf. PH. BOBICHON, *Dialogue avec Triphon*, 592-593.

citas, para comprender lo propuesto por el anciano (antes o después del juicio). Podría tratarse de la primera resurrección al comienzo del milenio, temporal, y una segunda, definitiva y eterna que se da con el juicio⁵³. Pero la primera solo afecta a los justos, por lo que la diferencia respecto de la duración del castigo en los textos de Justino no puede ser resuelta con esta referencia.

Justino, manteniéndose fiel al dato de la Escritura afirmará varias veces la resurrección de los cuerpos: *Apol.* I 18, 6-19 donde, si bien apela a la fe en que «nada es imposible para Dios», muestra la razonabilidad de creerlo, como cuando se propone que del semen humano pueden salir todas las partes del cuerpo. Dos textos nos pueden ilustrar sobre su convicción respecto de la resurrección: uno de *Apología* I

«[...] cuando venga con gloria de los cielos acompañado de su ejército de ángeles, que es cuando resucitará también los cuerpos de todos los hombres que han existido, y a los que sean dignos los revestirá de incorrupción, y a los inicuos los enviará, junto con los perversos demonios, al fuego eterno, para un sufrimiento eterno»⁵⁴.

Y uno del *Diálogo*

«[...] aun cuando un hombre estuviere mutilado en su cuerpo, cumpliendo las enseñanzas que por Él nos fueron transmitidas, le resucitará íntegro en su segunda venida, y además le hará inmortal, incorruptible e impasible»⁵⁵.

Aquí habla claramente de resurrección de los muertos, ellos serán revestidos de incorrupción, serán inmortales e impasibles. Nada de negativo hay en el cuerpo, que junto con el alma participa de los bienes escatológicos. Aquí aparecen tres de esos bienes: inmortalidad, ἀθάνατος; impasibilidad, ἀλύπητος e incorruptibilidad, ἀφθαρτος. En otro pasaje sumará la falta de dolor. Y en *Diálogo* 124,4 afirma que se tornarán semejantes a Dios: impasibles e inmortales. La plenitud de la semejanza según la cual el hombre fue creado será alcanzada en la resurrección como premio. Además de estas propiedades negativas propone dos elementos positivos al describir la felicidad esencial de la vida eterna:

«[...] que se les concederá habitar con Él, hechos incorruptibles e impasibles, participando de su reino. Porque a la manera que al principio

⁵³ Cf. *Dial.* 81, 4.

⁵⁴ *Apol.* I 52,3.

⁵⁵ *Diál.* 69, 7.

creó los seres que no existían, así creemos que a quienes han escogido lo que a Él es grato, les concederá, a causa de esa misma libre elección, la incorrupción y convivencia con Él. Porque el hecho de ser creados no fue mérito nuestro; pero ahora Él nos persuade y nos lleva a la fe, para que busquemos, por libre elección, por medio de las potencias racionales que Él mismo nos regaló, lo que le es agradable»⁵⁶.

La convivencia con Dios y la participación de su reino completan la lista. El pasaje pone en evidencia como en el designio de Dios todo fue creado para el hombre íntegro, y él desde su libertad está llamado a una participación de los bienes propiamente divinos al final de los tiempos, cuando Cristo venga en gloria.

Justino acentúa de modo constante la corporeidad como parte esencial del hombre y del designio de Dios sobre él. El trasfondo de este acento sería la polémica antignóstica; marcando una línea que será característica de la teología asiática.

Conclusión

A partir de lo expuesto podemos señalar algunos puntos que se desprenden de la concepción antropológica de Justino:

En su doctrina antropológica se verifica la coherencia en relación a la afirmación de la corporeidad como parte esencial del compuesto humano, rechazando cualquier tipo de doctrina que vaya en contra de la integridad humana: la corporeidad es parte constitutiva del hombre, no sólo su alma: el hombre fue creado cuerpo y alma en un único acto creador, a imagen y semejanza de Dios, el compuesto humano es el que libremente desarrolla o rechaza semejanza presente en él, y por lo tanto es el compuesto el responsable de su destino futuro. Es el compuesto el que ha sido salvado por la encarnación de Cristo/Logos, y mediante la resurrección, el hombre íntegro recibirá el premio o castigo que ha merecido en esta vida. El premio es la vida eterna junto a Dios recibida como don.

A nuestro parecer Justino no rechaza el platonismo en cuanto tal, del que se sirve ampliamente, sino que rechaza aquello que supone una antropología dualista contraria a la visión bíblica del hombre. En este sentido explícitamente se distancia de la doctrina de la metempsicosis, pero con objeciones que estaban entre los platónicos de su tiempo, y también en esta línea toma lo que Platón dice acerca del alma y se lo aplica al com-

⁵⁶ *Apol.* I 10, 2-4.

puesto. Podría decirse que la semejanza del hombre íntegro con el Logos es un hilo conductor de su antropología: creado según su semejanza, la debe ir realizando a lo largo de la vida, con sus opciones libres y la ayuda de la gracia, y la alcanzará en plenitud como premio en la vida eterna. Así nos encontramos con una primera formulación cristiana de la platónica *ὁμοίωσις θεῶ*, ejemplo de un diálogo fecundo entre razón y revelación, en el que el dato bíblico constituye el fundamento y la doctrina filosófica la explicación del mismo.

Resumen: En este artículo la autora se propone mostrar cómo se integran la filosofía y la revelación en el pensamiento antropológico de Justino, el cual no tiene como centro una mera descripción ontológica, sino más bien la inserción del hombre en la economía de la salvación. De esta manera asume los aportes del platonismo, aunque rechazando aquello que suponga una antropología dualista: la semejanza al Logos del hombre íntegro será el hilo conductor de toda su antropología.

Palabras clave: Justino, fe y razón, antropología.

Abstract: The author of this article aims to show how philosophy and revelation are integrated in the anthropological thought of Justin, which is not based on a mere ontological description, but rather the insertion of man in the economy of salvation. He thus assumes Plato's contributions, while rejecting that which supposes an anthropological duality; the similarity of Logos to the full or integrated man will be the common thread of all of his anthropology.

Key words: Justin, faith and reason, anthropology.