

Dios, mundo y hombre en San Justino Mártir

God, World, and Man in Saint Justin Martyr

Jacob Buganza

Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana

jbuganza@uv.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7382-9723>

Resumen: Este trabajo expone cómo San Justino integra la razón helénica con la fe revelada, identificando a Cristo con el Logos divino preexistente (engendrado eternamente del Padre inefable e ingénito). El Logos es mediador, revelador y ordenador de la realidad; los filósofos griegos (como Sócrates, Heráclito y Platón) participaron parcialmente de él, por lo que vivieron como cristianos *avant la lettre*, aunque con verdades fragmentarias y contradictorias. El mundo, a su vez, es criatura dependiente, creada por bondad divina, ordenada por la Providencia hacia el bien del hombre. El hombre, *imago Dei*, porta la semilla del Verbo que lo impulsa a buscar la verdad absoluta; posee libre albedrío esencial para la responsabilidad moral. El cristianismo supera toda filosofía humana porque presenta el Verbo entero encarnado en Cristo, revelación plena accesible a todos. Estas pautas se desarrollan, posteriormente, en la filosofía patristica, razón por la cual germinalmente sus temas se hallan en las propuestas de este primer filósofo cristiano.

Palabras clave: San Justino, filosofía patristica, Dios, mundo, hombre.

Abstract: This work explains how Saint Justin Martyr integrates Hellenistic reason with revealed faith, identifying Christ with the pre-existent divine Logos (eternally begotten from the ineffable and unbegotten Father). The Logos serves as mediator, revealer, and orderer of reality; Greek philosophers (such as Socrates, Heraclitus, and Plato) participated partially in it, and thus lived as Christians *avant la lettre*, though their truths were fragmentary and often contradictory. The world, in turn, is a dependent creature, created out of divine goodness and ordered by Providence toward the good of humanity. Man, as *imago Dei*, bears the seed of the Word that impels him to seek absolute truth and possesses free will as essential to moral responsibility. Christianity surpasses all human philosophy because it presents the entire Word incarnate in Christ, offering full revelation accessible to everyone. These foundational ideas are later developed in patristic philosophy, which is why their seminal themes are already present in the proposals of this first Christian philosopher.

Keywords: Saint Justin Martyr, patristic philosophy, God, world, man.

Fecha de recepción: 12/02/2026

Fecha de aceptación: 10/03/2026

Introducción

En una sola afirmación, Ilaria Ramelli sintetiza la importancia que tiene, en el siglo II, la asimilación del *lóγος* en las entrañas del cristianismo para rechazar las acusaciones de irracionalidad sobre las que versan, en buena medida, los discursos y escritos de los apologistas:

Para que los cristianos pudieran afirmar que el logos estaba de su lado de modo que nadie pudiera acusarlos de irracionalidad, también tuvieron que fundamentar sus doctrinas filosóficamente y desarrollar una teología plena del Logos, que identificaba a Cristo con el Logos preexistente de Dios. Esta operación en el cristianismo comenzó con el Evangelio de Juan, y particularmente su Prólogo, y continuó con Justino, la mayoría de los valentinianos, Clemente y especialmente Orígenes, y toda la filosofía patristica, que depende en gran medida de Orígenes (sobre todo Gregorio de Nisa). (2015, p. 152)

En este marco, San Justino Mártir es una figura central del siglo II por varias razones, dos de ellas primordiales. La primera es que resulta ser un filósofo convertido al cristianismo, maestro en Roma y mártir decapitado hacia el año 165; la segunda, es que representa el momento preciso en que la inteligencia cristiana toma consciencia de sí misma, es decir, no rechaza la razón helénica ni se disuelve en ella: la asume con decisión, la purifica y la transfigura desde dentro mediante la Revelación evangélica. En su síntesis, ya se hallan, en estado germinal, los tres grandes ejes que estructuran toda la filosofía medieval: Dios como Padre trascendente y *lóγος* eterno, el mundo como creación ordenada por la Providencia divina, y el hombre como imagen abierta al Verbo, esto es, a Cristo. San Justino establece, de esta manera, el fundamento de la tradición posterior, donde fe y razón convergen plenamente en Cristo, la Verdad misma (Chadwick, 1984; De Vogel, 1978). Además, junto a Girgenti, puede decirse que

Justino es el primero que se preocupa por dar cuenta de la fe de manera racional, si excluimos a los apologistas más antiguos (Cuadrato y Arístides), cuya estatura es sin duda muy inferior; Justino es el pionero de la apologética cristiana y, en este sentido, se puede hablar de él como el pri-

mer filósofo cristiano; los estudiosos están de acuerdo en afirmar que el pensamiento teórico dentro de la Iglesia, y por tanto la filosofía cristiana, comenzó con Justino. (1990, pp. 215-216)

Su posición procede de una visión profunda y unitaria según la cual la razón misma, en cuanto participación del Verbo divino, halla su plenitud y su verdad última precisamente en la Encarnación. El Apologista, efectivamente, no duda en afirmar que los filósofos griegos, en la medida en que hablan con rectitud, discernen algo de la verdad eterna, y esto es así porque lo hacen por participación en el λόγος σπερματικός, o sea, en la semilla del Verbo que, sembrada por Dios en todo, constituye el rayo inteligible que ilumina al entendimiento y mueve a la voluntad hacia lo bueno. De ahí que Sócrates, Heráclito y cuantos siguen la recta razón puedan, aun sin conocerlo expresamente, ser llamados cristianos *avant la lettre*, pues obran conforme a la Razón divina que luego se manifiesta plenamente en Cristo Jesús.

Dios

El punto de partida y el eje fundante de toda la filosofía de San Justino es Dios. Para él, el Padre es el absoluto ingénito, inefable, y por lo mismo escapa a todo nombre creado porque cualquier denominación lo reduciría, esto es, lo limitaría. Más bien, el Padre es el origen sin origen, el principio de todo sin ser principio de sí mismo: es el Principio en el sentido más radical del término. Sin embargo, el Padre no permanece en un silencio absoluto e inaccesible; por el contrario, de Él procede eternamente el Hijo, el λόγος, la Segunda Persona divina. El Verbo, aunque procede del Padre, no es creado, sino engendrado antes de toda criatura, antes de toda obra, esto es, de manera eterna. Por ello, para San Justino, como para en general la totalidad de los filósofos cristianos, el Verbo es el mediador, el revelador y el ordenador de la realidad entera. Así lo expresa con claridad en la *Segunda Apología*:

Porque el Padre del universo, ingénito como es, no tiene nombre impuesto, como quiera que todo aquello que lleva un nombre supone a otro más antiguo que se lo impuso. Los de Padre, Dios, Creador, Señor, Dueño, no son propiamente nombres, sino denominaciones tomadas de sus beneficios y de sus obras. En cuanto a su Hijo, aquel que sólo

propiamente se dice Hijo, el Verbo, que está con Él antes de las criaturas y es engendrado cuando al principio creó y ordenó por su medio todas las cosas, se llama Cristo por su unción y por haber Dios ordenado por su medio todas las cosas, nombre que comprende también un sentido incognoscible, a la manera que la denominación “dios” no es nombre, sino una concepción ingénita en la naturaleza humana de una realidad inexplicable. (*II Apol.*, 6, 1-3)²

Y en la *Primera Apología* añade:

Ahora bien, la primera virtud o potencia después de Dios, Padre y Soberano de todas las cosas, e hijo suyo es el Verbo. Cómo se haya Éste hecho carne y nacido hombre, lo diremos más adelante. Porque a la manera que la sangre de la uva no la hace el hombre, sino Dios, por semejante manera se daba a entender en esas palabras que la sangre de Cristo no procedería de semen humano, sino de virtud de Dios, como ya hemos dicho. (*I Apol.*, 32, 10-11)

Poco después, agrega:

Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que Él es el Verbo, de que todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes (*I Apol.*, 46, 2-3).

San Justino Mártir establece con claridad, como puede verse, que la fuente de toda filosofía y sabiduría es Dios Padre, absoluto, ingénito e inefable. Los nombres o títulos que se le asignan son, en definitiva, denominaciones derivadas de sus obras y beneficios, incapaces de expresar su esencia. Es verdad que se llama a Dios Creador, mas no es ésta su esencia misma, sino que hay algo en Él que está por encima de ser Creador exclusivamente: se le llama Creador en relación con las criaturas, en cuanto produce y

² Para las obras de San Justino, seguimos las versiones castellanas de Ruiz Bueno (1954).

ordena todo lo que no es Él. Pero no es tal únicamente por crear, es decir, no es Dios porque haya producido las criaturas, sino que hay en Él algo más originario y primordial que la creación misma, a saber, su ser eterno e inmutable, su subsistencia absoluta, su bondad supra-esencial, etcétera. El Padre engendra eternamente al Hijo, el λόγος, de guisa que el Verbo es coeterno al Padre; por consiguiente, el Hijo es el mediador ontológico y revelador supremo, el que ordena la realidad entera, el que hace posible el conocimiento de lo divino y la participación racional en la verdad. El Verbo procede eternamente del Padre, no como criatura, sino como Hijo único y primogénito; por Él se crea, se ordena y se revela todo; su encarnación efectuada por virtud divina confirma su divinidad y su misión salvífica. Se llama Cristo por su unción y por haber Dios ordenado por su medio, nombre que comprende también un sentido incognoscible, a la manera que la denominación “Dios” no es un nombre en sentido propio, sino una concepción ingénita en la naturaleza humana de una realidad inexplicable. En otras palabras, se le llama Dios porque es insondable, porque no hay capacidad humana para penetrar en su naturaleza, no hay manera de conocer directamente lo inescrutable de Dios. Lo insondable quiere decir la hondura misma de Dios: se puede tener algún resquicio, alguna intuición remota de lo que es Dios, pero no es posible penetrar en su esencia. Además, el carácter de Cristo está por encima de cualquier caracterización humana: incluso cuando se habla de la sangre de Cristo, no es propiamente una criatura. Efectivamente, la sangre de Cristo no es criatura; por eso es que sólo la sangre de Cristo puede apagar el pecado original, porque no tiene carácter creatural, sino trascendente, eterno. Por eso se dice asimismo que no procede del semen humano. Como es claro, en la mentalidad antigua, la sangre procede del semen, y el semen es sangre. La sangre de Cristo no debe entenderse en este registro: no tiene carácter de criatura como el semen, sino que es precisamente lo que ofrece para pagar el pecado original, y lo puede ofrecer de tal manera que, siendo tan grave tal pecado, sólo la sangre de Dios mismo puede limpiarlo.

El último de los textos de san Justino hasta ahora tiene consecuencias importantes, a saber, que todo el género humano participa del λόγος; por tanto, quienes viven conforme a Él, incluso antes de Cristo, participan del Verbo y son, en sentido verdadero, cristianos. Esto es así porque Cristo es la “primera virtud o potencia después del Padre”, esto es, quien une lo divino y lo creado.

El clímax de esta doctrina aparece cuando afirma que Cristo, al encarnarse, se hace el λόγος entero:

Así, pues, nuestra religión aparece más sublime que toda humana enseñanza, por la sencilla razón de que el Verbo entero, que es Cristo, aparecido por nosotros, se hizo cuerpo y razón y alma. Porque cuanto de bueno dijeron y hallaron jamás filósofos y legisladores, fue por ellos elaborado, según la parte de Verbo que les cupo, por la investigación e intuición; mas como no conocieron al Verbo entero, que es Cristo, se contradijeron también con frecuencia unos a otros. Y los que antes de Cristo intentaron, conforme a las fuerzas humanas, investigar y demostrar las cosas por razón, fueron llevados a los tribunales como impíos y amigos de novedades. Y el que más empeño puso en ello, Sócrates, fue acusado de los mismos crímenes que nosotros, pues decían que introducía nuevos demonios y que no reconocía a los que la ciudad tenía por dioses. Mas la verdad es que, expulsando de la república a Homero y a los otros poetas, enseñó a los hombres a rechazar a los malos demonios que cometieron las abominaciones de que hablan los poetas, a par que los exhortaba al conocimiento de Dios, para ellos desconocido, por medio de la investigación de la razón, diciendo: “Al padre y artífice del universo, no es fácil hallarle, ni, hallado que le hayamos, es seguro decirlo a todos” (*Tim.*, 28c). Que fue justamente lo que nuestro Cristo hizo por su propia virtud. Porque a Sócrates nadie le creyó hasta dar su vida por esta doctrina; mas a Cristo, que en parte fue conocido por Sócrates —pues Él era y es el Verbo que está en todo, y Él fue quien por los profetas predijo lo por venir y quien, hecho de nuestra naturaleza, por sí mismo nos enseñó estas cosas—; a Cristo, decimos, no sólo le han creído filósofos y hombres cultos, sino también artesanos y gentes absolutamente ignorantes, que han sabido despreciar la opinión, el miedo y la muerte. Porque Él es la virtud del Padre inefable y no vaso de humana razón. (*II Apol.*, 13)

Como puede verse, lo nuclear del argumento se halla en la participación parcial y fragmentaria de los filósofos y legisladores en el λόγος divino: cuanto de bueno han dicho o encontrado lo han efectuado por la porción del Verbo que les ha correspondido; de ahí que, al no conocer al Verbo entero (que es Cristo), incurrieran en contradicciones mutuas y

en persecuciones como innovadores impíos, tal como acaece a Sócrates, quien exhorta al conocimiento del Padre desconocido por la razón. Sócrates, aunque alcanza una verdad parcial, no logra comunicarla con total nitidez; mas Cristo, que es el Verbo entero y universal, presenta la verdad revelada sin ambages (cf. Young, 1989, pp. 161-165). De lo anterior se desprende asimismo que hay una evidente superioridad de la religión cristiana: no por superioridad humana, sino porque posee al Verbo entero (Cristo), mientras la filosofía sólo participa parcialmente del λόγος, lo que explica sus contradicciones y limitaciones. Pero esto último permite extraer a flote que existe continuidad entre razón natural y Revelación: los mejores filósofos (Sócrates, Heráclito, Platón) viven conforme al Verbo parcial y son, en sentido verdadero, cristianos, pues el Verbo está en todo y precede a toda criatura. Esto último incluye la afirmación de la universalidad de la fe cristiana: su adhesión no depende de la cultura o la erudición, sino de la virtud divina del Verbo encarnado, que vence la razón limitada y atrae a todos, a sabios e ignorantes, según el texto, a la verdad plena. Y esta verdad plena se concreta en Cristo: Sócrates prepara el camino exhortando al conocimiento del Padre desconocido, mas sólo Cristo, hecho hombre, lo revela plenamente.

San Justino, entonces, expresamente señala la superioridad de la religión cristiana sobre cualquier enseñanza humana, incluida la filosofía helénica. La razón de esta superioridad no radica en la cantidad o en el refinamiento intelectual, sino en la naturaleza misma de lo que el cristianismo presenta y predica. Efectivamente, el cristianismo no ofrece una verdad parcial, ni una doctrina elaborada por el hombre con sus solas fuerzas, limitada a algún aspecto determinado o a un fragmento de la realidad. Antes bien, presenta la verdad entera, la verdad plena y total, sin fragmentación ni limitación alguna. Por eso habla san Justino del “Verbo entero” (ὁ πᾶς λόγος), que es Cristo: en la doctrina cristiana no habla el hombre con sus inevitables parcialidades y limitaciones, sino el Logos entero, la Razón divina misma hecha carne. La diferencia capital entre el cristianismo y las demás doctrinas consiste, pues, en esto: en las otras, el hombre habla con su razón finita, captando sólo una parte del Verbo, un fragmento de la verdad; en el cristianismo, es el Verbo entero quien habla y se revela. Los filósofos y legisladores, aun cuando han dicho cosas verdaderas y valiosas, sólo participaron parcialmente del Logos: han apresado una porción de la verdad, un rayo de luz divina, pero no la ver-

dad completa, porque no conocieron al Verbo en su totalidad ni se les reveló plenamente como en Cristo.

¿Cómo logran, entonces, los filósofos y legisladores decir algo verdadero? Porque participan, aunque de modo parcial e imperfecto, del Logos que es la Verdad misma. Todo lo que un individuo afirma y es verdadero no lo produce por sus propias fuerzas exhaustivas, sino porque participa de la verdad increada, de la verdad que trasciende infinitamente la subjetividad humana y sus limitaciones. La condición humana es limitada, fragmentaria, frágil; la verdad, en cambio, posee carácter imperecedero e indestructible. El hombre puede investigar la verdad, pero cuando la apresa, está captando algo que lo trasciende, algo que no es él mismo, sino que lo supera y que, además, ha sido puesto por Dios en el mundo. La filosofía pagana y la legislación no están exentas de contradicciones y disputas precisamente porque sus doctrinas son incompletas: no poseen la revelación definitiva del Logos. Les falta la solidez plena que se halla en el cristianismo, donde la verdad no es fruto de esfuerzos parciales, sino donación total del Verbo encarnado.

El mundo

El mundo no es una realidad eterna ni autónoma, como afirman sobre todo los aristotélicos de su tiempo. Para Aristóteles, el cosmos es eterno, carece de comienzo y se explica por sus propias causas internas; en su vértice se encuentra, es cierto, algo trascendente, a saber, el Motor inmóvil, que mueve eternamente al cosmos como causa final, pero sin intervenir en su generación ni en su duración. El mundo aristotélico es, por tanto, un ciclo sin principio ni fin, eterno en su movimiento y autosuficiente en su estructura. San Justino, haciendo eco de la perspectiva cristiana ya plenamente asumida, afirma que el cosmos tiene carácter dependiente y, por tanto, es una criatura: tiene un origen temporal, no ha sido siempre, sino que ha sido producido en el tiempo por un acto libre y bondadoso de Dios. Mientras que para Aristóteles el cosmos no exige un principio de generación (aunque sí un principio teleológico), para el apologista el cosmos está fundado en algo más, y sólo Dios es ingenerado, sin principio alguno. Tampoco se trata, en San Justino, de la producción de un dios inferior o maligno, como a la sazón es habitual en ciertos círculos del siglo II, especialmente en el gnosticismo. Allí se postula un demiurgo, entendido como una entidad

inferior, celosa y egocéntrica, que fabrica el cosmos material a partir de una materia preexistente o de un principio caótico, asociándolo a menudo con el Dios del Antiguo Testamento, presentado como voluble, iracundo y vengativo. Frente a este demiurgo maligno, en las coordenadas del pensamiento gnóstico, se opone el Dios del amor revelado por Cristo, superior y ajeno a la creación material. San Justino rechaza categóricamente la visión dualista y gnóstica. El cosmos ha sido creado por la pura bondad divina, por sobreabundancia del Bien mismo, y no por un dios inferior. Ha sido producido por mediación del Verbo, y ordenado desde el principio para el bien del hombre. No sólo eso: es sostenido continuamente por la Providencia, en la que se manifiesta asimismo el aspecto teleológico. La Providencia divina tiene como características la inteligencia y la misericordia: Dios, por su inteligencia, observa las carencias, la fragmentariedad y las limitaciones de sus criaturas; por su misericordia, se apiada de ellas y las conduce hacia su fin. Lo declara explícitamente en la *Primera Apología*:

También se nos ha enseñado que Él, al principio, por ser bueno, fabricó todas las cosas de una materia informe por amor de los hombres; los cuales, como por sus obras se muestren dignos del designio de Dios, nosotros hemos recibido la creencia que se les concederá la convivencia con Él, participando de su reino, hechos incorruptibles o impasibles. Porque a la manera que al principio nos hizo no siendo, así creemos que a quienes han escogido lo que a Él es grato, concederá, en premio de esa misma elección, la incorrupción y convivencia con Él. Hemos sido enseñados que Él, en el principio, por su bondad, en favor del hombre, creó todas las cosas de la materia informe. Si los hombres no lo entienden así, es porque no conocen la Escritura ni la naturaleza de Dios. (*I Apol.*, 10, 2-3)

Se aprecia aquí cómo san Justino plasma en términos filosóficos el tema de la creación: mientras que las criaturas no siempre fueron, por un acto de pura bondad divina son producidas (si bien no afirma explícitamente *ex nihilo*, sino con el concurso de la materia informe); y el resto de las cosas del cosmos han sido creadas en vistas del hombre, para que éste pueda servirse de ellas. Nada más que es preciso agradecer a Dios para que, a la postre, se conceda al hombre la incorrupción y la convivencia con Él. En la *Segunda Apología* continúa describiendo este orden cósmico providencial:

Habiendo Dios hecho el mundo entero, sometido las cosas terrestres a los hombres y ordenado los elementos del cielo, a los que puso también una ley divina para crecimiento de los frutos y variación de las estaciones —elementos que aparecen también haber Él hecho por amor a los hombres—, entregó la providencia de éstos, así como de las cosas bajo el cielo, a los ángeles que para esto señaló. Mas los ángeles, traspasando este orden, se dejaron vencer por su amor a las mujeres y engendraron hijos, que son los llamados demonios. Y además hicieron más adelante esclavo suyo al género humano, unas veces por medio de signos mágicos, otras por terrores y castigos que infligían, otras enseñándoles a sacrificar y a ofrecerles inciensos y libaciones de que tienen necesidad después que se sometieron a las pasiones de sus deseos. Y, en fin, ellos son los que sembraron entre los hombres asesinatos, guerras, adulterios, vicios y maldades de toda especie. (*II Apol.*, 4, 2-4)

San Justino ofrece así una explicación, indudablemente mitológica en parte, del origen de los demonios y del desorden cósmico: los ángeles rebeldes, al transgredir su misión providencial, precipitan al hombre hacia el pecado. No obstante, la Providencia sigue presente: todo fue creado en vistas del hombre y al servicio del hombre; y todo hombre que agrade a Dios podrá convivir con Él. La Providencia no es un mecanismo ciego ni un fatalismo: Dios demora el juicio final por misericordia, porque preconoce que algunos hombres se convertirán y se salvarán por el arrepentimiento:

Y si alguno no cree que Dios se cuida de estas cosas, una de dos, o tendrá que confesar sofisticadamente que no existe o que, existiendo, se complace en la maldad o permanece insensible como una piedra. Virtud y vicio serían puros nombres y por sola su opinión tendrían los hombres unas cosas por buenas y otras por malas, lo que es la más grande impiedad e iniquidad. (*I Apol.*, 28, 4)

Se encuentra, pues, de manera siempre latente la Providencia de Dios, y cada individuo habrá de arrepentirse y convertirse a Él para convivir con Él. Lo central aquí es la convivencia posible entre los hombres y Dios. Tanto en la cultura griega como en la judía hay una suerte de pedagogía cósmica e histórica dispuesta por Dios para preparar la manifestación del Logos encar-

nado. Existe, según se ve en estos textos, una pedagogía para que el hombre, en su individualidad, pueda remontarse por sí mismo hacia su conversión con Dios, puesto que el Logos es considerado como pedagogo. Cristo es el pedagogo que enseña al hombre a volver a la Patria celestial, a retornar hacia la Unidad. Y precisamente la virtud es la conversión que lleva a cabo el individuo humano inserto en el cosmos.

El hombre

La antropología de san Justino nace de la profunda insatisfacción que experimenta con las doctrinas filosóficas paganas y del encuentro decisivo con la revelación cristiana. Él mismo expone su itinerario doctrinal, o sea, los pasos sucesivos que lo llevan al cristianismo. En primer lugar, estudia al estoicismo, pero no le satisface el panteísmo materialista que encierra esta doctrina: la confusión entre Dios y el fuego que atraviesa toda la materia y niega la trascendencia del Creador. Después estudia el peripatetismo, y no le satisface que la Providencia no se extienda a los entes sublunares: Dios no se ocupa de los individuos humanos; además, en el peripatetismo no queda del todo claro que el alma sea inmortal. Luego pasa al pitagorismo, pero considera que los estudios preparatorios eran excesivamente largos e insatisfactorios. Finalmente recurre al platonismo, entendido en el sentido medio-platónico de su tiempo, y le impresiona la doctrina del mundo inteligible y la defensa de la inmortalidad del alma: desde el punto de vista filosófico, el platonismo medio le parece más conveniente que el resto de las escuelas (cf. Andresen, 1952-1953; Edwards, 1991; Nahm, 1992). Como señala Luigi Alfonsi en su estudio sobre la tradición platónico-aristotélica en san Justino, este motivo clásico se encuentra explícitamente en su obra, lo cual evidencia cómo el santo integra elementos de la escuela antigua en su antropología cristiana (cf. Alfonsi, 1942). Empero, el punto de inflexión es el encuentro que narra en su *Diálogo con Trifón*: un anciano le enseña que la verdadera filosofía consiste en el conocimiento del Logos eterno, del Logos divino que se revela en las Escrituras (cf. Van Winden, 1971; Löhr, 2010, pp. 168-170). Desde dicho momento, el apologeta considera que el cristianismo es la única filosofía segura y provechosa.

Pues bien, san Justino sostiene que el hombre es, por esencia, un ente que busca a Dios. Explica Girgenti con claridad: “la razón, con sus fuerzas

naturales, va a la búsqueda de la verdad, y llega a postular la necesidad de la existencia de Dios, pero luego, por sí sola, no logra ir más allá” (Girgenti, 1990, p. 233). Lo que motiva profundamente al ser humano, o sea, lo que impulsa su inquietud más radical, es precisamente la búsqueda de algo que posea tal consistencia, tal solidez y plenitud ontológica, que no requiera buscar nada más allá de ello. Y lo que se busca y que no depende de nada más, que es autosuficiente y absoluto, es justamente Dios. Para explicar esta inclinación constitutiva del hombre, san Justino recurre al concepto de *λόγος σπερματικός*, reinterpretándolo en clave cristiana (cf. Holte, 1958; Osborn, 1993). Las semillas del Verbo (*σπερματικοί λόγοι*) se hallan presentes en todas las criaturas, dispersas como gérmenes de racionalidad y orden divino que impregnan el cosmos entero. Sin embargo, de manera preeminente y eminente se encuentran en el hombre, donde el *λόγος σπερματικός* se manifiesta como la semilla de la verdad sembrada en el alma humana. En toda inteligencia humana existe este núcleo originario (esta chispa divina) que impulsa al individuo a buscar a Dios. No se trata de un impulso arbitrario ni de una mera curiosidad intelectual, sino de un anhelo profundo inscrito en la misma estructura del ente racional: el hombre, por poseer esta semilla del Verbo, está naturalmente ordenado hacia la Verdad absoluta, hacia Aquel que es la fuente misma de toda racionalidad. El *λόγος σπερματικός* no se reduce a ser un principio cosmológico impersonal, como en los estoicos, sino que resulta la presencia activa y personal del Verbo divino (Cristo) que actúa en el interior de cada hombre, despertando en él el deseo de Dios y orientándolo hacia la verdad plena revelada en la Encarnación.

Recordando lo dicho en torno a que quienes buscan la verdad en cualquier tiempo y lugar, incluso antes de la venida de Cristo, han sido perseguidos, como lo son ahora los seguidores de Cristo, y que Sócrates es el paradigma eminente en este sentido, san Justino establece que lo que le ha sucedido a Sócrates por buscar la verdad es lo mismo que ahora acaece a los cristianos por poseerla plenamente en Cristo. Los filósofos antiguos, al vivir conforme al Verbo parcial que les ha correspondido, han sido ya, en cierto modo, cristianos. Por eso Sócrates, Heráclito y Platón pueden ser llamados cristianos antes de Cristo: participan parcialmente del mismo Verbo que se reveló plenamente en Jesús. Dice todavía sobre Sócrates:

Mas la verdad es que, expulsando de la república a Homero y a los otros poetas, enseñó a los hombres a rechazar a los malos demonios que cometieron las abominaciones de que hablan los poetas, a par que los exhortaba al conocimiento de Dios, para ellos desconocido, por medio de la investigación de la razón, diciendo: «Al padre y artífice del universo, no es fácil hallarle, ni, hallado que le hayamos, es seguro decirlo a todos». Que fue justamente lo que nuestro Cristo hizo por su propia virtud. Porque a Sócrates nadie le creyó hasta dar su vida por esta doctrina; mas a Cristo, que en parte fue conocido por Sócrates —pues Él era y es el Verbo que está en todo, y Él fue quien por los profetas predijo lo por venir y quien, hecho de nuestra naturaleza, por sí mismo nos enseñó estas cosas—, a Cristo, decimos, no solo le han creído filósofos y hombres cultos, sino también artesanos y gentes absolutamente ignorantes, que han sabido despreciar la opinión, el miedo y la muerte. (*II Apol.*, 10, 6-8)

Argumenta con gran fuerza apologética al presentar a Sócrates y Platón como figuras representativas de la búsqueda racional de la verdad en la antigüedad pagana. Lo que los hace paradigmáticos, según él, es su rechazo explícito de la mitología tradicional y su esfuerzo por purificar la concepción de la divinidad. En primer lugar, tanto Sócrates como Platón (y especialmente Platón en la *República*) expulsan de la ciudad ideal a los poetas (Homero y otros), porque la poesía pagana desvirtúa la naturaleza de la divinidad: presenta a los dioses como volubles, pasionales, envidiosos, vengativos y capaces de cometer abominaciones, lo cual corrompe la idea del Bien y de lo divino. San Justino ve aquí un paralelo directo con la crítica cristiana a la idolatría y a los mitos politeístas: los poetas alimentan la creencia en “malos demonios”, es decir, en los dioses del panteón pagano, que en realidad son demonios o potencias inferiores que engañan a los hombres. Platón, al enseñar a rechazar estos malos demonios, exhorta a concentrarse en un único principio supremo: el Bien en sí, trascendente y puro, por encima de todas las imaginaciones antropomórficas de los poetas. Al mismo tiempo, estos pensadores invitan a buscar al verdadero Dios (un Dios desconocido para los paganos, un Dios al que se accede por la investigación racional y la purificación del alma), tal como lo expresa el célebre pasaje del *Timeo* que cita san Justino: “Al Padre y artífice del universo no es fácil hallarle, ni hallado, declararlo a todos”. Este texto del *Timeo* muestra, según san Justino, que incluso el mejor filósofo pa-

gano reconoce los límites insuperables de la razón humana: aunque busca al Dios verdadero, las limitaciones racionales no permiten conocerlo ni expresarlo plenamente. Si Platón, con su mente excepcional, confiesa que no alcanza a comprender ni a declarar completamente al Padre del universo, ¿qué le quedará al resto de los hombres, más rudimentarios en comparación? La inteligencia humana, por sí sola, llega hasta cierto punto, pero no puede penetrar la hondura plena de lo divino.

—Sin embargo, Cristo supera evidentemente cualquier capacidad humana. Cristo revela por completo cuál es la verdad: dice con palabras claras y definitivas lo que Platón es incapaz de expresar con plena certeza. Cristo realiza plenamente, por su propia virtud divina, esta revelación. La razón es simple: Cristo es el Verbo entero, no un rayo parcial de luz, sino la Luz en toda su integridad, la Razón divina hecha carne que manifiesta al Padre sin velo ni restricción. Además, el texto pone de relieve un contraste histórico y existencial: a Sócrates nadie le cree masivamente (salvo algún pequeño grupo de discípulos), y termina condenado a muerte por sus ideas. En cambio, a Cristo le creen masivamente, y no sólo filósofos y hombres cultos, sino todo tipo de personas: artesanos, ignorantes, gentes sencillas que desprecian la opinión pública, el miedo y la muerte por adherirse a Él. Esta universalidad de la fe cristiana que atraviesa todas las clases sociales y niveles de cultura es, para san Justino, signo evidente de su origen divino y de su superioridad sobre cualquier doctrina humana.

Como filósofo cristiano, explora todavía más las consecuencias de su planteamiento y afirma que la semilla del Verbo no actúa de modo autónomo, sino que requiere, para fructificar plenamente, de la respuesta libre del hombre. El hombre, en efecto, trae esta semilla inscrita en su alma, como enseña el Evangelio de san Juan: “era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo” (Jn 1:9), pero no basta con tenerla: hace falta que el individuo ponga de su parte, que responda afirmativamente con su libertad, para que esa semilla germine y dé fruto en su vida. De ahí que el libre albedrío sea, para san Justino, una característica esencial y distintiva de la filosofía cristiana: mientras que los filósofos paganos, aunque intuyen algo del logos y buscan la verdad, no lo pusieron en el centro con la misma nitidez, los cristianos lo consideran innovadoramente como la estructura misma del hombre, como la constitución propia de la persona creada a *imago Dei*.

De lo anteriormente por nosotros dicho no tiene nadie que sacar la consecuencia de que nosotros afirmamos que cuanto sucede, sucede por necesidad del destino, por el hecho de que decimos ser de antemano conocidos los acontecimientos. Para ello, vamos a desatar también esta dificultad. Nosotros hemos aprendido de los profetas, y afirmamos que ésa es la verdad: que los castigos y tormentos, lo mismo que las buenas recompensas, se dan a cada uno conforme a sus obras; pues de no ser así, sino que todo sucediera por destino, no habría en absoluto libre albedrío. Y, en efecto, si está determinado que éste sea bueno y el otro malo, ni aquel merece alabanza, ni éste vituperio. Y si el género humano no tiene poder para huir por libre determinación de lo vergonzoso y escoger lo bello, es irresponsable de cualesquiera acciones que haga. Mas que el hombre es virtuoso y peca por libre elección, lo demostramos por el siguiente argumento: Vemos que el mismo sujeto pasa de un contrario a otro. Ahora bien, si estuviera determinado ser malo o bueno, no sería capaz de cosas contrarias ni se cambiaría con tanta frecuencia. En realidad, ni podría decirse que unos son buenos y otros malos, desde el momento que afirmamos que el destino es la causa de buenos y malos y que obra cosas contrarias a sí mismo, o habría que tomar por verdad lo que ya anteriormente insinuamos, a saber, que virtud y maldad son puras palabras y que solo por opinión se tiene algo por bueno o por malo. Lo cual, como demuestra la verdadera razón, es el colmo de la impiedad y de la iniquidad. Lo que sí afirmamos ser destino ineludible es que a quienes escogieron el bien les espera digna recompensa; y a los que lo contrario, les espera igualmente digno castigo. Porque no hizo Dios al hombre a la manera de las otras criaturas; por ejemplo, árboles o cuadrúpedos, que nada pueden hacer por libre determinación; pues en este caso no sería digno de recompensa o alabanza, no habiendo por sí mismo escogido el bien, sino nacido ya bueno; ni, de haber sido malo, se le castigaría justamente, no habiéndolo sido libremente, sino por no haber podido ser otra cosa que lo que fue. (*I Apol.*, 43)

San Justino expone en este pasaje una defensa del libre albedrío humano, presentándolo como la estructura misma de la persona creada a imagen de Dios y como fundamento indispensable de la responsabilidad moral. Los puntos esenciales que destacan en su argumentación son los siguientes: en primer lugar, la capacidad de libre determinación es el asien-

to mismo del mérito; sin libre albedrío no habría recompensa ni castigo justo, porque el hombre no sería responsable de sus obras. Si todo estuviera predeterminado por un destino ineludible, la virtud y el vicio serían meros nombres vacíos, y la moralidad se reduciría a opinión subjetiva, lo que san Justino califica como “la más grande impiedad e iniquidad”. Segundo, refuta la interpretación fatalista de la Providencia divina: aunque Dios conoce de antemano todos los acontecimientos y los profetas predicen lo futuro, este conocimiento no equivale a una determinación que suprima la libertad. La presciencia divina no causa los actos libres, sino que los contempla como libres. Por tanto, hay que rechazar la necesidad del destino como lo entienden los paganos (un poder irremediable que predetermina todo), porque esa necesidad haría imposible la imputación moral. Tercero, la prueba más luminosa de que el hombre es libre radica en la experiencia cotidiana: un mismo individuo cambia muchas veces de posición; pasa, por ejemplo, del bien al mal y viceversa. La mutabilidad moral demuestra que el destino no es causa de lo bueno ni de lo malo; la elección libre sí lo es. Cuarto, Dios creó al hombre diferente de las otras criaturas, las cuales actúan por necesidad natural (vegetales) e instinto (animales). Al hombre le ha dado la capacidad para escoger libremente (τὸ ἐφ’ ἡμῖν, que es literalmente “lo que depende de nosotros”); sólo por eso, puede merecer alabanza o vituperio. La libertad es, pues, don constitutivo de la dignidad humana: sin ella, el hombre sería como los vegetales o los animales, a saber, carecería de la responsabilidad moral. Por último, lo inevitable es que quienes escogen el bien reciben digna recompensa, y quienes hacen lo contrario reciben digno castigo.

En síntesis, san Justino defiende el libre arbitrio como la estructura ontológica y moral del hombre: libertad que lo hace responsable de sus actos, capaz de mérito y digno de premio o castigo justo. Tal libertad no se opone a la Providencia que conoce los futuros sin causarlos, sino que más bien se integra en ella: Dios preconoce las elecciones libres y las recompensa o castiga conforme a ellas. Tal es la hondura con que san Justino, en pleno siglo II, establece la libertad humana como don divino esencial, a saber, como capacidad real de autodeterminación que refleja la imagen de Dios libre y soberano. El hombre no es esclavo del destino ni marioneta de la Providencia, sino criatura racional capaz de responder libremente al Verbo que lo ilumina, y en esa respuesta libre encuentra su dignidad moral y su destino eterno.

La antropología de san Justino se caracteriza por el equilibrio admirable en el que los elementos de la filosofía helénica se integran armónicamente, mas siempre dentro del marco de la revelación cristiana, que les otorga su sentido pleno y definitivo. El hombre lleva en sí la semilla del Logos (λόγος σπερματικός), la cual lo diferencia de las demás criaturas y lo orienta constitutivamente hacia Dios. El hombre es, pues, racional porque participa del Verbo eterno, y esa participación lo vuelve capaz de verdad, de virtud y de búsqueda de lo absoluto. Asimismo, Cristo ocupa el centro absoluto de toda la antropología justiniana. Sólo Él es la revelación plena del Verbo; sólo en Él se da el Logos entero, no fragmentado ni parcial como en los filósofos paganos. La semilla del Verbo que está en todo hombre encuentra su cumplimiento y su verdad definitiva en la Encarnación. Finalmente, un tercer rasgo esencial es que el hombre no está cerrado en sí mismo, sino abierto a la alteridad, y sobre todo abierto a Dios. El cristianismo pone de relieve con toda nitidez esta apertura constitutiva del ser humano: el hombre está distendido hacia el Otro absoluto, hacia Dios, en un dinamismo de búsqueda y respuesta que constituye su ser más íntimo. Esta apertura no se encuentra con igual claridad en los filósofos paganos. En Platón, el Bien (o el Uno) aparece como algo trascendente, separado del mundo material y sin comercio real con él; en Aristóteles, Dios es Motor inmóvil que ni siquiera tiene interés por los asuntos humanos particulares. En ambos falta la dimensión personal y relacional que el cristianismo introduce.

Referencias

- Alfonsi, L. (1942). Giustino nella tradizione platonico-aristotelica. *Rivista di Storia della filosofia*, 1, 229-234.
- Andresen, C. (1952-1953). Justin und mittlere Platonismus. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 44, 157-195.
- Chadwick, H. (1984). *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen*. Oxford University Press.
- De Vogel, C. J. (1978). Problems concerning Justin Martyr. Did Justin find a certain continuity between Greek philosophy and Christian faith? *Mnemosyne*, 31, 360-388.
- Edwards, M. J. (1990). On the platonic schooling of Justin Martyr. *The Journal of Theological Studies*, 42, 17-34.

- Girgenti, G. (1990). Giustino Martire, il primo platonico cristiano. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 82(2-3), 214-255.
- Holte, R. (1958). Logos spermatikos. Christianity in ancient philosophy according to St. Justin's apologies. *Studia theologica*, 12, 109-168.
- Löhr, W. (2010). Christianity as Philosophy: Problems and Perspectives of an Ancient Intellectual Project. *Vigiliae Christianae*, 64(2), 160-188.
- Nahm, C. (1992). The debate on the "Platonism" of Justin Martyr. *The Second Century: A Journal of Early Christian Studies*, 9, 129-151.
- Osborn, E. F. (1993). Justin Martyr and the Logos Spermatikos. *Studia Missionalia*, 42, 143-159.
- Ramelli, I. (2015). "Ethos" and "Logos": A Second-Century Debate Between "Pagan" and Christian Philosophers. *Vigiliae Christianae*, 69(2), 123-156.
- Ruiz Bueno, D. (1954). *Padres apologistas griegos (s. II)*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Van Winden, J. C. M. (1971). *An early christian philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho*. Brill.
- Young, M. O. (1989). Justin, Socrates and the Middle Platonists. *Studia Patristica*, 18, 161-165.



Publicado bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional