

La recepción del platonismo en la teología de Justino mártir

Resumen: San Justino suele considerarse el primero de los representantes de la patrística que hizo una recepción cristiana del platonismo. El pensamiento del fundador de la Academia llegó a nuestro autor mediado por las transformaciones operadas por los platónicos de la antigüedad tardía, hoy llamados platónicos medios. En este trabajo intentaremos hacer una aproximación al modo en que Justino incorpora el platonismo de su tiempo en la elaboración de su doctrina sobre Dios, tanto respecto de los atributos divinos como de las especulaciones trinitarias, con el objetivo de poder reconocer el alcance de esa influencia y valorar los beneficios y límites que implicó su recepción.

Palabras clave: Justino, platonismo medio, teología, naturaleza divina, cristianismo, helenismo.

Abstract: St. Justin is usually considered one of the first representatives of Patristics that made a Christian reception of Platonism. The founder of the Academy's thought that reached St. Justin had been mediated by the transformations brought about by the Platonics in the late antiquity, now known as middle-Platonics. This research attempts to inquire about the way St. Justin incorporates the Platonism of his time into the elaboration of his doctrine about God concerning both the divine attributes and the speculations about the Trinity with the purpose of recognizing the outreach of this influence and evaluating the benefits and limitations that its reception implied.

Keywords: Justin Martyr, Middle Platonism, Theology, Nature of God, Christianity, Hellenism.

En la elaboración de su teología, Justino recoge dos tradiciones respecto de la concepción de Dios: la bíblica y la griega. Del encuentro de ambas en nuestro autor, consideraremos especialmente los elementos de la teología platónica presentes en su exposición. La teología platónica a la que referimos es la desarrollada por los llamados platónicos medios, que supone en sí misma una recepción particular del discurso acerca de lo divino propuesto por el fundador de la Academia, que llegará al Apologista a través de la mediación de los primeros.

Organizamos la exposición según los siguientes ítems: conocimiento de Dios, atributos, hipóstasis divinas.

1. Conocimiento de Dios

Justino recibe de los platónicos una concepción de Dios en la que se acentúa la trascendencia del Primer Principio de cara al inmanentismo estoico. En los medioplatónicos, esa afirmación de la trascendencia limitaba el alcance de la razón en el conocimiento de Dios, sin negar de modo absoluto su posibilidad. En esta línea, encontramos las siguientes afirmaciones del *Didaskalikos* aplicadas al Primer Principio: “Es inefable y captable por el sólo intelecto” (Ἄρρητος δ’ ἐστὶ καὶ νῶ μόνῳ ληπτός) (*Didask.*, X, 4), y al inicio del mismo capítulo se afirma: “Platón considera [a Dios] como casi inefable [ἄρρητος]. Podríamos, empero, alcanzarlo...” (X, 1)¹. Y a continuación, enuncia las vías del conocimiento de Dios. El Dios supremo en el medioplatonismo es una divinidad trascendente, pero inteligible en algún sentido, puesto que es Intelecto y sede de las Ideas, a diferencia del neoplatonismo, donde lo divino supremo está más allá de las Ideas, y por lo tanto, fuera del alcance de la razón, sólo accesible mediante el éxtasis místico. El acceso noético a Dios es sistematizado a través de las tres vías. Este tipo de concepción es la que encontramos enunciada en boca del Justino platónico en el Prólogo del *Diálogo con Trifón*. Así se puede observar en la descripción de su anhelo al concurrir con el maestro platónico:

“La consideración de lo incorpóreo me cautivaba; la contemplación de las ideas daba alas a mi espíritu²; me imaginaba haberme hecho sabio en un santiamén, y mi necedad me hacía esperar que de un momento a otro iba yo a contemplar al mismo Dios. Porque tal es la finalidad de la filosofía de Platón” (*Dial.*, 2, 6).

Justino atribuye a su necedad la creencia en que podría contemplar con cierta facilidad a Dios con el uso natural de la razón. Este juicio que hace sobre su período como platónico, bien puede extenderse como la valoración que hacía del platonismo en general respecto de este punto. Consecuentemente, en boca del anciano cristiano pone cuestión esta creencia:

¹ ἄρρητον ἡγεῖται ὁ Πλάτων· ἐπαχθείμεν δ’ ἂν περὶ αὐτῆς τοῦτον τὸν τρόπον, *Didask.* X, 1 (p. 164, 8-9). Edición citada a lo largo del trabajo: Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1990. En adelante, será citada como *Didask.*, sin referencia al autor por ser de atribución discutida. La traducción es nuestra.

² Cf. PLATÓN, *Fedro*, 249c; 255d.

“¿Luego –me dijo–, es que nuestro pensamiento está dotado, en cualidad y en capacidad, de una tal fuerza, ya que anteriormente no pudo percibir por los sentidos? ¿O es que la inteligencia humana jamás será capaz de ver a Dios, sin estar adornada por el espíritu de santidad?” (*Dial.*, 4, 1).

Es posible considerar al anciano como una ficción literaria de la que Justino se sirve para criticar o, por lo menos, distanciarse de la posición platónica respecto de algunos temas, entre ellos, la posibilidad natural del hombre para el conocimiento de Dios. Efectivamente, a lo largo de la conversación él pondrá en cuestión esa posibilidad, pero sin rechazarla totalmente. El primer punto que aborda es el fundamento antropológico que hace posible ese conocimiento: la *συγγένεια* con lo divino. Justino presentaba la concepción platónica del siguiente modo:

“Platón, en efecto –contesté yo–, afirma que tal es el ojo del espíritu³ y que justamente nos ha sido dado para contemplar, con ese mismo ojo, siempre que sea puro y sencillo⁴, al ser mismo [...]; es súbitamente⁵ que las almas que están naturalmente bien dispuestas, tienen la intuición, por su afinidad y su deseo de verlo *διὰ τὸ συγγενὲς καὶ ἔρωτα τοῦ ἰδέσθαι*” (*Dial.*, 4, 1).

En su respuesta, el Justino platónico afirma la capacidad del espíritu humano para ver a Dios: hay una capacidad natural, fundada en la afinidad/parentesco de naturaleza, que necesita ser completada por las correctas disposiciones y el deseo de verlo.

La refutación del anciano comienza por indagar acerca de la naturaleza de ese parentesco:

“Cuál es, entonces –me dijo–, nuestro parentesco con Dios? ¿Es que el alma es también divina e inmortal y una partícula de aquel soberano espíritu? Y como aquella ve a Dios, ¿también podremos nosotros, con nuestro espíritu, alcanzar a comprender la divinidad y gozar desde ahora la felicidad?” (*Dial.*, 4, 2).

³ Cf. PLATÓN, *República*, 533d; *Fedón*, 66b-67c.

⁴ Cf. PLATÓN, *Fedón*, 65e-66a.

⁵ Cf. PLATÓN, *República*, 210e-211a.

Pero tomando pie en la respuesta de Justino, se enfocará en negar la inmortalidad y la transmigración del alma humana, mostrando lo absurdo del supuesto de que las almas humanas son iguales a las de los animales, y que la diferencia residiría en el cuerpo en el que se hallasen. En el contexto del Prólogo, la afinidad de naturaleza, si bien es cuestionada, no es negada, y en otro contexto claramente cristiano, es afirmada:

“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” (*Apol.*, II, 13, 3. 5 y 6).

Según este párrafo, podríamos afirmar que Justino como cristiano tiene la convicción de que en el hombre hay una afinidad de naturaleza con el Logos divino, que es la que posibilita a todo hombre el conocimiento de la verdad de modo parcial y en grados según la capacidad de cada uno, y un modo distinto de participación de lo divino, el de la gracia, que permite alcanzar a todos los hombres el conocimiento pleno. Esto supone una capacidad natural dada a todo hombre, cuya presencia se verifica en mayor grado en filósofos y poetas, pero la mayoría de los seres humanos, a causa de los demonios, y de la misma dificultad objetiva que implica el conocimiento de Dios, necesitan de la gracia para alcanzar su objetivo. De esto da cuenta en otro pasaje de la *Apología*, donde presenta como un acierto de Sócrates lo siguiente: “...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’” (*Apol.*, II, 10, 6). El texto es de *Timeo*, 28c, cita ampliamente difundida entre los autores medioplatónicos⁶. Justino la utiliza con un sentido específicamente cristiano: esa dificultad desaparece con la venida de Cristo Λόγος, quien hace posible el conocimiento de Dios para cualquier tipo de persona. La encarnación del Logos sería la instancia superadora de los límites manifestados en las filosofías, incluida la platónica. En la cita del *Timeo*

⁶ Por ejemplo: Albino, Ático, Apuleyo, Celso. Ver J. DANIÉLOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, Madrid, Cristiandad, 2002, p. 112.

se evidencia otro rasgo de la particular recepción medioplatónica del maestro ateniense que es recogido por Justino: la transposición de sujeto. Platón atribuía la dificultad de conocimiento al Demiurgo, la segunda instancia de lo divino, mientras que Justino se la atribuye al Dios supremo, no al Logos. Esta transposición había sido operada por los medioplatónicos, como lo podemos observar en el *Didaskalikos* donde es aplicada al Sumo Bien⁷.

Podríamos decir que en la concepción de Justino, el aporte de la filosofía al conocimiento de Dios es válido pero insuficiente, completado por la revelación total del Logos en la encarnación, que no sólo facilita ese conocimiento a los que no desarrollaron la capacidad de modo suficiente, sino que permite el acceso a lo desconocido de Dios. Por lo tanto, el Logos es mediador de todo conocimiento de Dios, incluso del filosófico, puesto que el Dios trascendente sólo es accesible gracias a la acción del Logos. Que el Justino cristiano continúa convencido de la capacidad de la razón filosófica para conocer a Dios se confirma al considerar los atributos divinos presentes en sus obras, entre los cuales, si bien algunos son tomados de las Escrituras, varios remiten a la fuente platónica, que él asume e integra. Los consideraremos a continuación.

2. Atributos de Dios

Justino tomará del platonismo principalmente atributos negativos, aunque también algunos afirmativos de línea causal.

De la teología negativa medioplatónica provendría *árretos*, que usa en varias ocasiones, buscando denotar la trascendencia de Dios respecto de lo sensible y distanciándose de cualquier concepción materialista de la divinidad. Así lo encontramos en el siguiente párrafo de *Apol.*, I: "Lo cual no sólo lo tenemos por cosa irracional, sino que se hace con insulto a Dios, pues teniendo Él gloria y forma inefable, se da nombre de Dios a cosas corruptibles"⁸.

En el medioplatonismo, *árretos* es el término privilegiado para indicar la trascendencia divina⁹, en polémica con la concepción estoica de la inma-

⁷ Cf. *Didask.*, XVII, 1 (p. 180, 32-4).

⁸ JUSTINO, *Apol.*, I, 9, 3. También lo usa en el capítulo 61, 10-11: "Porque nadie es capaz de poner nombre al Dios inefable [τῷ ἀρρητῷ θεῷ]; y si alguno se atreviera a decir que ese nombre existe, sufriría la más imprudente locura".

⁹ Cf. R. GARCÍA, "La concepción de Albino y Apuleyo de los atributos divinos con especial referencia al término 'arretos'", *Revista Agustiniiana*, Madrid (1999) pp. 103-132; A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV, Paris, J. Gabalda et Cie. Éditeurs, 1949-1954 ; H. A. WOLFSON, "Albinus and Plotinus on Divine Attributes", *Harvard Theological Review*, XLV (1952) pp. 115-130.

nencia y materialidad de lo divino. Así lo podemos observar en el *Didaskalikos*, cuyo capítulo teológico repite tres veces que Dios es inefable, siendo el atributo más remarcado por el autor¹⁰. Justino lo tomaría de esta escuela y con un sentido semejante. En *Apol.*, II, 12, 4 usa este apelativo unido al atributo ingénito: "...tenemos al Dios ingénito e inefable por testigo [θεὸν τὸν ἀγέννητον καὶ ἄρρητον]"; ambos atributos negativos designan la trascendencia respecto del mundo sensible. Sobre el atributo ἀγέννητος y el uso de esta dupla volveremos más adelante.

Justino, hablando como cristiano, describe a Trifón su concepción de Dios:

"Porque el Padre inefable y Señor de todas las cosas [ἄρρητος πατήρ καὶ κύριος τῶν πάντων] ni va a ninguna parte, ni se desplaza, ni duerme ni se levanta, sino que permanece siempre en su propio lugar -dondequiera que éste se halle-, mirando con penetrante mirada, oyendo agudamente, pero no con ojos ni orejas, sino por una potencia inexpresable. Todo lo vigila, todo lo conoce, y nadie de nosotros le está oculto, sin que tenga que moverse. Él, que no puede ser circunscrito en ningún lugar, ni siquiera en el mundo entero, y era antes de que el mundo existiera"¹¹.

Aquí, *Árretos* es vinculado a la inmutabilidad. El párrafo está inserto en la demostración que hace Justino de que no fue Dios Padre quien se manifestó en las teofanías del Antiguo Testamento, sino Cristo, el Logos, puesto que el Padre es invisible, y no puede ser circunscrito por ningún lugar. Nuevamente, aparece el acento en la trascendencia del Padre, inaccesible a los ojos humanos, que se manifiesta a través de su mediador, el Logos. La inmutabilidad aquí es afirmada como negación de movimiento local, según Goodenough apoyándose en la inespacialidad de Dios, negada por existir Dios antes que el mundo que lo debería circunscribir, y este argumento se-

¹⁰ Cf. *Didask.*, X, 3 (p. 164, 27) y 4 (p. 165, 5-16).

¹¹ Justino, *Dial.*, 127, 2: ὁ γὰρ ἄρρητος πατήρ καὶ κύριος τῶν πάντων οὔτε ποῦ ἀφίκεται οὔτε περιπατεῖ οὔτε καθεῦδει οὔτε ἀνίσταται, ἀλλ' ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ, ὅπου ποτέ, μένει, ὁξὺ ὄρων καὶ ὁξὺ ἀκούων, οὐκ ὀφθαλμοῖς οὐδὲ ὠσίν ἀλλὰ δυνάμει ἀλέκτωρ καὶ πάντα ἐφορᾷ καὶ πάντα γινώσκει, καὶ οὐδεὶς ἡμῶν λέληθεν αὐτόν· οὔτε κινού μενος, ὁ τόπω τε ἀχώρητος καὶ τῷ κόσμῳ ὅλω, ὅς γε ἦν καὶ πρὶν τὸν κόσμον γενέσθαι.

ría de origen filoniano¹². Pero en realidad, la inmutabilidad simplemente es afirmada por Justino, sin vincularla con la inespacialidad, demostrada esta última con un argumento que, si bien está en Filón, se encuentra de modo semejante en el *Didaskalikos*, para afirmar que Dios debe ser incorpóreo por el carácter absurdo de considerar a Dios posterior a la materia¹³. El contexto de esta argumentación en el manual de platonismo, es la afirmación de un conjunto de atributos negativos no obtenidos por la vía *aphairética* propuesta en el capítulo teológico, sino recogidos de la tradición metafísica clásica. Esto nos conduce a afirmar que se trata de un patrimonio común de la época, del cual se servían tanto Filón como los medioplatónicos y así lo recibe Justino. En esta línea nos advierte Daniélou que no siempre es fácil discernir la fuente de donde toman los apologistas los atributos negativos, puesto que varios de ellos, aunque presentes algunos en los medioplatónicos, podrían haber sido extraídos de la apologética y escritos misionales judíos¹⁴.

La inmutabilidad es atribuida a Dios por Justino, tanto en sentido de movimiento local como de cambio de naturaleza. Este segundo aspecto él mismo lo atribuye a la concepción platónica de Dios: “Lo que siempre es del mismo modo e invariablemente, y es causa de la existencia de todos los demás, esto es propiamente Dios” (*Dial.*, 3, 5). En la afirmación se puede observar la característica transposición medioplatónica de lo que Platón dice acerca de las Ideas aplicado al Dios supremo. Justino manifiesta haber asumido como cristiano esa convicción en *Apol.*, I, 20, 2:

“y los filósofos llamados estoicos tienen por dogma que Dios mismo ha de resolverse en fuego y afirman que nuevamente, por transformación, volverá a nacer el mundo. Pero nosotros tenemos a Dios, creador de todas las cosas, por algo superior a todos los seres que experimentan transformaciones”.

¹² Cf. E. GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr*, Amsterdam, Phyllo Press, 1968, p. 125.

¹³ Cf. *Didask.*, X, 7-8.

¹⁴ Señala, por ejemplo, que los términos ἀνευδής, ἀπροσδεής y ἀνεπιδεής son característicos de la apologética judía, pero no son extraños a filosofía griega: PLATÓN, *Tim.*, 33 d; en *Didask.*, X, 3, ἀπροσδεής aparece como uno de los rasgos del primer principio. Por lo tanto, además de la fuente griega, tendrían otra fuente: discursos misioneros judíos (Josefo, *Carta a Aristean*). Cf. JUSTINO, *Dial.*, XXIII, 2 y *Apol.*, I, 13, 1. Daniélou destaca el importante desarrollo de la teología negativa del platonismo medio y afirma que éste actúa sobre los apologistas, pero ellos lo desbordan. También señala en esta línea otros ejemplos de la doble fuente: ἄσρητος, presente en el platonismo medio y en Filón. Cf. J. DANIÉLOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, pp. 318-321.

El contexto de polémica con la concepción estoica de divinidad y la atribución al platonismo, no nos permiten dudar del origen medioplatónico de este atributo que Justino integra en su teología.

Otro atributo en el que se evidencia la recepción particular del platonismo es ἀγέννητος (ingénito). Este término será aprovechado por la teología trinitaria posterior para distinguir al Padre del Hijo, existiendo ἀγέννητος (incausado) para expresar con mayor propiedad el carácter de principio absoluto propio de Dios, causa de todo lo demás. Este último término es muy usado por Filón y por Aristóteles; sin embargo, no aparece en Justino, que siempre utiliza para referirse a Dios ἀγέννητος. Nuevamente, disentimos con Goodenough, para quien el uso inoportuno por parte de Justino de ἀγέννητος cuando correspondería ἀγέννητος, y especialmente como αντίθεσις de ἀθάνατος en relación al alma, se debía a su pobre formación filosófica que no le permitía distinguirlos, ya que sólo conocería el término de οἶδο¹⁵. El juicio de este estudioso está condicionado por el presupuesto de que en la síntesis que Justino hace entre filosofía y Escritura, particularmente en su teología, tiene como fuente principal a Filón. Sin embargo, el filósofo judío no dice de Dios que es ἀγέννητος; utiliza siempre ἀγέννητος, mientras que es común en el medioplatonismo referirse a Dios como ingénito, y en composición con ἀθάνατος o ἄφθαρτος, como lo podemos observar en Plutarco y Galeno –y en este último autor con el sentido de lo que no tiene ni principio ni fin¹⁶–. Este es el sentido que también tiene para Justino, y lo toma de sus contemporáneos platónicos. Daniélou llama la atención respecto del particular uso que Justino hace del término en relación al medioplatonismo: lo reserva al Padre y en algunos casos en oposición al Hijo¹⁷; así en *Apol.*, II, 13, 4: “nosotros adoramos y amamos, después de Dios, al Verbo, que procede del mismo Dios ingénito e inefable”¹⁸. El término no designaría sólo algo que caracteriza lo inteligible como en los medioplatónicos, sino una propiedad exclusiva del Padre, y lo mismo sucedería con ἄρρητος y

¹⁵ Cf. E. R. GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr*, pp. 129-130. Tampoco nos parece correcta la interpretación de Otto –referida por el primero–, para el cual se trataría de un error del copista.

¹⁶ Cf. GALENO, *In Hippocratis de natura hominis librum commentarii*, III, 15, 29 y 37; PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 359 D.

¹⁷ Cf. J. DANIÉLOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, pp. 321-322.

¹⁸ τὸν γὰρ ἀπὸ ἀγεννήτου καὶ ἀρρήτου θεοῦ λόγον μετὰ τὸν θεὸν προσκυνοῦμεν καὶ ἀγαπῶμεν.

ἀχώρητος (incontenible en un lugar)¹⁹. Según Daniélou, habría que ver en esto un esbozo de teología trinitaria.

El párrafo de *Apología*, II que acabamos de citar pone en relación “ingénito” con “inefable”. Unos capítulos antes, Justino había fundamentado la inefabilidad de Dios apoyándose en su carácter de ingénito:

“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/designaciones [προσθήσεις] tomadas de sus beneficios y de sus obras” (*Apol.* II 5[6], 1-2)²⁰.

El mismo argumento que había utilizado para negar que Dios pudiera tener ubicación en el espacio, aparece ahora para negar su nominabilidad: tendría que afirmarse que existe algo antes que Dios, y esto es absurdo porque es ingénito, no hay nadie anterior que le imponga nombre. Por lo tanto, ninguno de los “nombres” que le atribuimos lo son propiamente, sino sólo designaciones por analogía o vía causal; la esencia del Padre permanece desconocida en cuanto no manifestada por un nombre. Ni siquiera “Dios” es nombre, sino “una noción implantada en la naturaleza humana para designar una realidad difícil de explicar” (*Apol.*, II, 5 [6], 3)²¹. “Noción implantada” (ἔμφυτος δόξα) en Justino es equivalente a “semilla del Logos”. La presencia de nociones innatas en el hombre es una doctrina que se encuentra en la teoría del conocimiento del *Didaskalikos*: las *physikai ennoia*, presentes en la mente del hombre desde su nacimiento, son participación de las Ideas en el pensamiento de divino, pero dentro de una explicación del conocimiento como reminiscencia.

Manteniendo la trascendencia del Padre, muestra una diferencia con el Hijo, pues éste sí tiene nombre:

¹⁹ Cf. JUSTINO, *Dial.*, 127, 2.

²⁰ JUSTINO, *Apol.*, II 5[6], 1-2: Ὄνομα δὲ τῷ πάντων πατρὶ θετόν, ἀγεννήτω ὄντι, οὐκ ἔστιν ᾧ γὰρ ἂν καὶ ὄνομά τι προσαγορεύηται, πρεσβύτερον ἔχει τὸν θέμενον τὸ ὄνομα. τὸ δὲ πατήρ καὶ θεὸς καὶ κτίστης καὶ κύριος καὶ δεσπότης οὐκ ὀνόματα ἔστιν, ἀλλ’ ἐκ τῶν εὐποιοῦν καὶ τῶν ἔργων προσθήσεις.

²¹ JUSTINO, *Apol.*, II, 5 [6], 3: τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.

“En cuanto a su Hijo, aquel que sólo propiamente se dice Hijo, el Verbo, coexistente con él, engendrado [γεννώμενος] por Él antes que las criaturas, cuando al principio creó y ordenó por su medio el universo, se llama Cristo por su unción y por haber Dios ordenado por su medio todas las cosas; este nombre comprende también un sentido incognoscible [...]. ‘Jesús’, en cambio, es un nombre que significa al mismo tiempo hombre y salvador” (*Apol.*, II, 5 [6], 3)²².

El Hijo, por su carácter de mediador, comparte algo del aspecto misterioso del Padre, pero también un aspecto de accesibilidad; el Hijo es engendrado y, siguiendo la lógica planteada antes, puede tener nombres; aquí aparecen dos: *Cristo*, explicado en clave de mediación –y, por lo tanto, con un aspecto de incognoscibilidad–, y *Jesús*, que remite a la dimensión más manifiesta. En el *Diálogo*, reafirma esta idea: “Así que todas estas denominaciones le vienen por estar al servicio del designio del Padre y por haber sido engendrada [la potencia] por voluntad del Padre” (*Dial.*, 61, 1). El Hijo tiene nombres porque es engendrado, y la multiplicidad se debe a los distintos modos en que sirve al Padre, puesto que es propiamente su “potencia lógica [verbal/racional]” (δύναμιν λογικήν), por medio de la cual se relaciona el Padre con el mundo tanto en la creación, como en la revelación y en la salvación. Así, Justino recoge algo del esquema hipostático del medioplatonismo: Dios trascendente inefable, Padre de todo; el segundo Dios, Hijo/Logos, mediador entre Dios y el Mundo, que difiere de aquel en los aspectos de la mediación. El segundo Dios medioplatónico, en dependencia del Primero, es mediador en la ordenación del cosmos, y modelo de la asimilación ética, puesto que sólo él es accesible al hombre, mientras que el Hijo, además de ser mediador en la creación y en la revelación del Padre, y según quien deben vivir los hombres, es el mediador de la salvación, con una mediación que supone un mayor punto de contacto con el mundo. El Dios/hijo también es hombre: la identificación de la segunda hipóstasis con Jesús, y su rol salvador, representan la novedad absoluta respecto de las especulaciones medioplatónicas en relación a las hipóstasis divinas (como de la doctrina del Logos filoniano) y que Justino recibe de la revelación. Pero esas especulacio-

²² JUSTINO, *Apol.*, II, 5 [6], 3: ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνῶν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι’ αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρῖσθαι καὶ κοσμησαὶ τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται, ὄνομα καὶ αὐτὸ περιέχον ἀγνωστον σημασίαν, ὃν τρόπον καὶ [...]. Ἰησοῦς δὲ καὶ ἀνθρώπου καὶ σωτήρος ὄνομα καὶ σημασίαν ἔχει.

nes son las que le van a permitir esbozar una teología trinitaria a la par de los sistemas gnósticos.

Su conocimiento de la teología platónica, mediada por el platonismo medio, se hace evidente desde la exposición que hace en el Prólogo del *Diálogo*: “el ser mismo, que es causa de todo lo inteligible, sin color, sin forma, sin tamaño, sin nada de cuanto el ojo ve; sino que es el ser mismo, más allá de toda esencia, inefable e inexplicable; único bello y bueno” (*Dial.*, 4, 1).

El uso de atributos negativos tomados del platonismo es abundante en sus obras. Pero no sólo recoge la teología negativa, sino también atributos positivos de Dios. Aquí afirma que es bello y bueno. En varios pasajes lo encontramos nombrado como Padre y artífice: “...pero no queremos vivir en la mentira, pues deseando la vida eterna y pura, aspiramos a la convivencia con Dios, padre y artífice del universo [πατρός καὶ δημιουργοῦ]” (*Apol.*, I, 8, 2). La denominación también nos remite a la fuente medioplatónica y no a las Sagradas Escrituras. La expresión “padre y artífice del universo” es tomada del *Timeo*, 28, c., aunque la dupla en Platón es ποιητὴν καὶ πατέρα. El cambio de términos fue operado por los medioplatónicos, entre los cuales la cita tuvo amplia difusión²³. Justino, por lo menos seis veces más en la *Apología*, llama a Dios hacedor y en dos de esas (I, 63, 11 y II, 10, 6) vuelve a aparecer la expresión conjunta “padre y hacedor del universo”, como modo privilegiado para designar la relación causal de Dios respecto del mundo.

A modo de conclusión

A partir de lo considerado, nos parece que se podrían afirmar los siguientes puntos:

Hay una amplia recepción del platonismo en la teología de Justino, con una presencia especialmente importante en su teología negativa, de la que la filosofía platónica es su principal fuente.

No parece tener una lectura directa de Platón; sus conocimientos están claramente mediados por florilegios que circulaban entre los platónicos escolares, dependiendo de ellos tanto en las citas como en la interpretación del fundador de la Academia.

²³ Ver *Didask.*, IX, 1 (p. 163, 13s); X, 3 (p. 164, 40); XVI, 2 (p. 171, 33s); MÁXIMO DE TIRO, *Diss.* 35. 1 (p. 403. 2-10 H), quien explica que el título de padre aplicado a Zeus por Homero tiene el sentido de ser causa de la existencia y conservación de las estirpes, designado con el más venerable de los nombres del afecto; PLUTARCO, *Quaest. Plat.*, II, 1000 E-1001 C.

También recoge, pero con significativas modificaciones, la doctrina hipostática de los medioplatónicos, doctrina que le permitirá esbozar, en polémica con grupos gnósticos, una teología trinitaria.

Si bien en algunos casos la recepción de la teología platónica aparece como yuxtapuesta a la teología bíblica, en líneas generales, nos hallamos frente a un fructífero intento de diálogo entre platonismo y cristianismo, del que resultará una recepción creativa y motivadora para otros Padres.

Viviana Laura FÉLIX