



Actas del II Simposio Internacional Helenismo Cristianismo (II SIHC)

2010

Alesso, Marta y Miranda, Raquel (editoras)

EdUNLPam

Universidad Gral. Sarmiento-Universidad Nacional de La Pampa

Los Polvorines, Buenos Aires, Argentina

Publicación online

ISSN 1853-0621

Inmortalidad del alma y escatología en Justino

VIVIANA LAURA FÉLIX
Universidad Católica Argentina

Introducción

Justino aborda el tema de la inmortalidad del alma al inicio del *Diálogo con Trifón*, en la conversación que mantiene con el anciano cristiano que lo conducirá, según el relato, a la conversión al cristianismo.

Nuestro autor la utiliza como ocasión para expresar sus propias convicciones como cristiano acerca de los puntos en los cuales el cristianismo se distancia y supera a la filosofía platónica, a la cual él mismo atribuye su formación filosófica principal.

En este trabajo intentaremos mostrar cómo esta toma de posición contraria a la doctrina platónica del alma responde principalmente a la adhesión de Justino a la soteriología y escatología cristianas, mientras que las objeciones de la razón a distintos aspectos de la doctrina, si bien aparecen en primer plano en la discusión con el anciano, no en todos los puntos serán objeto de rechazo en el resto de la obra del apologista.

Contexto de la refutación: la mirada del moralista

Nos parece oportuno contextualizar la refutación de la doctrina hecha por Justino en los capítulos 4-6 del *Diálogo con Trifón*. El contexto amplio lo constituye la obra en la que se inserta la discusión. El tema central de la obra es la justificación (la cuestión de la salvación) y su finalidad es mostrar la diferencia y superioridad del camino cristiano de salvación respecto del camino del judaísmo. Este último propondría una salvación por medio

del cumplimiento de la ley y la circuncisión, y el primero a través de la adhesión a Cristo. El punto de partida es la búsqueda común por parte de todos los hombres de la verdad/felicidad, en la que las diferentes filosofías se presentan como caminos hacia ese fin y en relación a ellas la propuesta cristiana aparecerá como superadora de las otras. Este punto nos pone en el contexto inmediato, los primeros capítulos del *Diálogo* en los que Justino conversa con Trifón acerca de la filosofía, emitiendo un juicio negativo respecto del cumplimiento del objetivo de esta disciplina, hablar de Dios y su providencia: “[...] la mayoría de los filósofos ni se plantean siquiera el problema de si hay un solo Dios o hay muchos, ni si tienen o no providencia de cada uno de nosotros” (*Dial.* 1, 4). Al describir las distintas escuelas filosóficas a lo largo del capítulo segundo del *Diálogo*, todas coinciden en que, como ha señalado Van Winden (1975: 188-189), no hay que temer ni tener esperanza en que Dios castigue o premie en la otra vida. Es decir, se unifican en la negación práctica del tema de Dios en relación a la vida ética del hombre y, por consiguiente, a su destino escatológico. En el capítulo tercero describirá su encuentro con el platonismo, donde creía haber hallado la verdadera filosofía — “ciencia del ser y conocimiento de lo verdadero” — por la que alcanzaría la felicidad entendida como “la recompensa de esta ciencia y de esta sabiduría” (*Dial.* 3, 4). Justino explica que esta ciencia se identifica con el conocimiento de Dios al que puede acceder por

la inteligencia. Esta idea de felicidad filosófica, alcanzada por la sola virtud natural de la razón, es la que va a ser cuestionada por el anciano y, desde esta óptica, procederá a refutar la doctrina de la inmortalidad del alma (cf. 3, 5.7).

Refutación de la doctrina de la inmortalidad natural del alma

Los dos capítulos siguientes de *Diálogo* expondrán la discusión sobre la inmortalidad del alma; Justino defenderá la doctrina platónica y el anciano lo irá refutando. Podríamos suponer que buena parte de lo aparece en boca del anciano responde a las concepciones del Justino converso. Pero también es probable que no todo pertenezca a sus convicciones, y por eso se sirve de una figura distinta a la de él mismo para expresarlas en este contexto, o que el desdoblamiento le permita expresar su propio discurrir interior entre el filósofo platónico y la nueva fe asumida.

La refutación tendrá tres núcleos: la imposibilidad de la visión de Dios por afinidad de naturaleza, el carácter absurdo de la metempsicosis y la vida como perfección participada en el alma. Los tres suponen implicancias escatológicas que intentaremos resaltar.

Respecto de la posibilidad de la visión de Dios por parte de la inteligencia, que había sido presentada como fin de la filosofía en platónica en el capítulo anterior del *Diálogo*, el anciano llevará la afirmación de Justino *ad absurdum*. Justino 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). Que lo divino es captado por la inteligencia es ciertamente una doctrina platónica¹, y la trasposición teológica de la misma en tiempos de Justino la encontramos documentada en el *Didaskalikos* (X 4; 165, 4 y ss.). La idea del parentesco con lo divino, sobre la cual se fundamenta la visión, también pertenece a Platón (*Fedón* 79d y 80b), para quien se trata no solo de una afinidad ontológica sino también de deseo, puesto que la convivencia con Dios es la mayor felicidad a la que puede aspirar el hombre y que resulta de llevar a la vida lo dado en la naturaleza del alma (81a). El anciano indaga acerca de la naturaleza de ese parentesco: “¿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?” (*Dial.* 4, 2). Lo plantea de un modo que no remite a Platón; su divinidad estaría dada por formar parte “de la inteligencia soberana” (τοῦ βασιλικοῦ νοῦ) que ve a Dios. Esta inteligencia divina, inferior a Dios y que lo contempla, podría remitir a la concepción de las hipóstasis divinas presente en el medioplatonismo, donde el segundo Dios o inteligencia es actualizado por el primer Dios a causa de su obrar eterno (cf. *Didask.* X 2; 164, 18 y ss.). El anciano probablemente ha recogido en una única pregunta posturas que circulaban entre los filósofos de su tiempo. Justino no responde sobre la naturaleza del parentesco, se limita a la cuestión 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 no será directamente objetada en el contexto de esta disputa. Si ampliamos la mirada al resto de la obra de Justino nos encontramos con una afirmación de la misma hecha en un contexto claramente cristiano.

Porque cada uno habló bien, viendo lo que con él tenía afinidad συγγενὲς, por la parte del Logos seminal que le cupo; [...] Y es que los escritores todos solo 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)

La participación en el Logos, que consiste en una afinidad o parentesco con Él, es la que les posibilita conocer la verdad a los escritores paganos, una participación natural, mientras que a los cristianos esa posibilidad se les da mediante la gracia. Como señala Figueiredo (1978: 43-46), el Logos participa en la creación del hombre con una intensidad mucho mayor que la de la simple presencia. Este parentesco causado por el Logos en todos los hombres es el que les permite, si viven según el Logos, ser llamados cristianos (cf. *Apol.* I 46, 2). Waszink (1965: 148) plantea la cuestión de si lo ex-

presado por el anciano cristiano no podría representar posturas tardías de Justino. A nuestro entender, la ausencia de rechazo explícito de la misma permite suponer que Justino conservó esa concepción aun en la época en que escribió el *Diálogo*, doctrina que, por otra parte, como el mismo Waszink reconoce, fue fecunda para el Justino cristiano.

La discusión se concentra en la posibilidad del alma de ver a Dios. Justino afirma que todas las almas pueden ver a Dios si se dan dos condiciones: estar en un cuerpo humano y llevar una vida virtuosa. La segunda condición está claramente atestiguada en el *Fedón*, donde Platón afirma que la afinidad de la naturaleza con las Ideas debe ser llevada a la práctica a través de la vida virtuosa (*Fedón* 81e-84b). La semejanza ontológica habilita para la asimilación moral, que aparece reclamada desde la primera. La condición de estar en un cuerpo humano, aunque no es explicitada, pareciera estar supuesta en el argumento platónico, 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. Para Justino no hay diferencia entre las almas de los animales y las de los hombres, la diferencia, paradójicamente, la hace el cuerpo. Además, la segunda condición para la visión de Dios —llevar una 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 Él².

Este acento en la corporeidad responde a la fuente bíblica de la antropología justiniana, Gn 1, 26 y 2,7, que aparece desarrollada en *Dial.* 40 y 62. Justino afirma que la figura de Adán fue plasmada para ser “casa del soplo de Dios”³. En la línea de la teología asiática, según Orbe (1969), ve sobre todo la imagen y semejanza de Dios en el cuerpo⁴. Pero en 62, 3 Justino explica que la semejanza pasa por conocer el bien y el mal. Por lo tanto, ambas partes están implicadas. A la luz de estas afirmaciones, podemos tener una mayor comprensión de la *συγγένεια* en Justino; esta corresponde al com-

puesto y 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 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 desprendida del cuerpo, como afirma el platónico (cf. *Dial.* 4, 5). El anciano propone una tercera condición para la visión de Dios: el adorno del Espíritu (cf. *Dial.* 4, 1), una infusión del Espíritu en la inteligencia que la habilita en última instancia para ver a Dios, y, a la vez, es una comunicación de la riqueza interior de Dios, por lo que implica tanto el aspecto gnoseológico como el soteriológico⁵. La visión de Dios supone la connaturalidad entre el hombre y Dios obrada por el Logos, pero esta no es suficiente, es necesaria la vida virtuosa y la acción del Espíritu. En sentido propio estaría reservada para el tiempo futuro⁶.

Refutación de la doctrina de la metempsicosis

Justino rechazará la doctrina platónico-pitagórica de la metempsicosis por motivos racionales y en razón de su fe cristiana. En el contexto de la conversación con el anciano se explicitarán principalmente los motivos de orden racional, estando supuestos los propiamente cristianos: la doctrina de la metempsicosis se opone absolutamente a la soteriología cristiana. Por este motivo, no hallaremos en ninguna parte de la obra de Justino la más mínima concesión al respecto. La presentación que hace de la metempsicosis en esta sección del *Diálogo* (4, 4-7) refleja discusiones de la época en torno a la misma. Los elementos con los que es caracterizada son los siguientes:

Posibilidad de que las almas transmigren a cuerpos de animales como un castigo por sus vicios: doctrina que aparece en Platón (*Fedón* 81e-82a), con un valor esencialmente catártico. Los animales en que reencarnan son el reflejo de los vicios cometidos en la vida anterior, y así se constituyen de algún modo en su infierno. Entre los platónicos del tiempo de Justino no hay acuerdo

en la interpretación de la doctrina platónica: algunos la entienden literalmente y otros la toman en sentido metafórico, apoyándose en el uso que hace Platón del lenguaje mitológico. Albino presenta múltiples dudas respecto de la misma, dice que el alma reencarna en almas humanas no humanas, pero niega que las almas irracionales sean inmortales, admitiendo que es una opinión controvertida (*Dikask.* XXV 5; p. 178, 25-31). La mayoría de los platónicos del siglo II sostenía que todas las almas eran racionales, incluso las de los animales, como la presenta el Justino platónico⁷. La objeción hecha por el anciano no era ajena al ámbito medioplatónico con el que Justino estaba vinculado⁸.

Consiste en un castigo que es repetible al infinito: esta concepción propone una expiación ligada a esta historia, por lo que excluye el juicio y la sanción definitiva. Este elemento de la doctrina entra en conflicto con la concepción cristiana de la responsabilidad ética en esta vida y su consecuencia definitiva en la otra. Además, supone una metafísica del eterno retorno, en lugar de la visión lineal que caracteriza a la concepción bíblica de la historia en la que los eventos son decisivos e irrepetibles y la historia tiende hacia un fin, el juicio final y reinado de Dios en plenitud, a través de etapas, con centro en la encarnación del Logos o primera venida. Justino elabora propiamente una teología de la historia, fundada en la identificación de Cristo con el Logos, y la designa con el término οἰκονομία, la historia entendida como designio de salvación⁹.

Postula la ausencia de recuerdo y de conciencia por parte del alma: la teoría de la anamnesis está ligada en ambiente platónico a la inmortalidad del alma¹⁰. Justino la refuta mostrando que vuelve absurda la metempsicosis: si el alma al retornar a un cuerpo no recuerda que vio a Dios, eso no le trae ninguna ventaja sobre la que no lo vio (*Dial.* 4, 5). Y lo mismo sucede con el castigo, al estar en cuerpos de animales no tienen conciencia, por lo tanto, no saben que ese estado es un castigo, y este pierde toda eficacia, el alma no puede ser adecuadamente castigada. Justino se distancia de la doctrina de la retribución o castigo supuesta en la metempsicosis: culpable no es solo el alma sino el compuesto, por lo tanto, es el compuesto el que debe ser sujeto de premio o castigo. Como señala Maritano (1992: 268-269), en los cuerpos de bestias faltan

las condiciones esenciales para que haya verdadera retribución: la presencia de una parte conciente y el medio adecuado (un cuerpo humano donde el hombre pueda practicar la virtud), la continuidad e identidad entre el hombre que ha vivido y el hombre que es retribuido después de la muerte. El cuerpo no puede ser abandonado después de la existencia terrena para asumir otro completamente diverso. El anciano concluye que el alma no transmigra a otros cuerpos, alma y cuerpo forman al único sujeto (*Dial.* 4, 7). Es convicción de Justino que solo el hombre dotado de razón y conciente es libre, responsable y sujeto de retribución, como lo muestra al final del *Diálogo*:

Dios, queriendo que ángeles y hombres siguieran su voluntad, determinó crearlos libres para practicar la justicia, dotados de razón para conocer de quién tienen el ser y por quién existen, cuando antes no existían, y les impuso una ley por la que han de ser juzgados por Él si no obran conforme a la recta razón. (*Dial.* 141, 1)

En una concepción donde el hombre está sometido a una purificación indefinida, y la retribución se vuelve vana, esta vida pierde su valor escatológico. Si, como señalamos en la primera parte, el punto de vista de Justino es el de un moralista, su rechazo a esta doctrina platónica está en la misma línea de su crítica a las otras escuelas filosóficas: no ocuparse de Dios en relación a nuestras vidas. La metempsicosis supone una autoredención en la que Dios no tiene nada que ver, acontece en un plano inmanente que diluye la responsabilidad moral y sus consecuencias a una etapa, que, en el mejor de los casos, tiene apenas una conciencia limitada de su condición y, por lo tanto, ni siquiera es del todo culpable o meritoria. En consecuencia, se diluye la escatología. Como señala el documento de la Comisión teológica internacional “en la unicidad de la vida humana se ve claramente su seriedad. La vida humana no puede repetirse. Como la vida terrena es camino para las realidades escatológicas, el modo como procedemos en ella tiene consecuencias irrevocables” (CTI 1990: 491).

Finalmente, el anciano refuta que el alma sea inmortal por naturaleza, afirmando que solo lo increatedo puede ser inmortal, y el alma, al igual que

el mundo, es creada (de lo contrario sería igual a Dios). Detrás del argumento del anciano está la disputa entre platónicos y aristotélicos; para estos últimos el mundo es sin principio y sin fin, mientras que para los platónicos tiene principio, pero no tiene fin; el anciano se estaría apoyando en la distinción aristotélica entre lo engendrado y destructible, y lo inengendrado e indestructible (Bobichon 2003: II, 591, n. 5). El alma no es vida sino que recibe la vida por participación de Dios en tanto Él quiera comunicarla. Si bien rechaza la inmortalidad natural del alma, acepta que pueda ser inmortal por un don de Dios a los justos. Para Visonà (1988), 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 inmortalidad¹¹. El elemento discriminante es la resurrección, de cara a la cual el alma sufriría una disolución temporal¹²; 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 muerte¹³.

Joly (1979)¹⁴ observa que habría entre los medioplatónicos algunos que negaban la inmortalidad natural del alma. Por lo tanto, la postura del anciano también pertenecería al ámbito de las discusiones del medioplatonismo.

Consecuencias escatológicas

Hemos visto que Justino apela a argumentos de la razón para cuestionar la inmortalidad natural del alma, no es un rechazo del platonismo sino de aquello del platonismo que va contra la doctrina cristiana de la salvación. La afirmación de la mortalidad natural del alma tiene como objetivo mostrar la gratuidad salvífica de la resurrección del hombre en su totalidad y la participación libre y conciente del hombre en su salvación donada.

La inmortalidad no es por la naturaleza del alma, sino que depende de la voluntad divina:

Sin embargo, yo no afirmo que todas las almas mueran, lo que sería una verdadera suerte para los malvados. ¿Qué digo, pues? Que las de los piadosos permanecen en un lugar mejor, y las injustas y malas, en otro peor, esperando el tiempo del juicio.

Así, unas que han aparecido dignas de Dios ya no mueren; otras son castigadas mientras Dios quiera que existan y sean castigadas. (*Dial.* 5, 3)

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 Dios¹⁵. La afirmación del anciano parece no ser coherente con otras de Justino acerca de la duración de ese castigo (*Dial.* 35, 8; 45, 4; *Apol.* I 8, 4; 21, 6), donde es presentado como eterno. Bobichon (2003: 592-593) señala que es necesario tener en cuenta la segunda parusía y la resurrección —aquí implícitas— para comprender la propuesta del 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 juicio (*Dial.* 81, 4). 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 y para “escándalo de los gentiles”, 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. Podemos ver su convicción respecto de la resurrección también en: *Apol.* I 52, 1-5 y en *Dial.* 69, 7

[...] 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.

Aquí habla claramente de la resurrección de los cuerpos; ellos serán revestidos de incorrupción, serán inmortales e impasibles. Nada de negativo hay en el cuerpo; junto con el alma participa de los bienes escatológicos. Aparecen tres: “inmortalidad” (ἀθανασία), “impasibilidad” (ἀπάθεια) e “incorruptibilidad” (ἀφθαρσία). En otro pasaje sumará la “falta de dolor” (ἀλυσία). Pero estas propiedades negativas no llegan al expresar la feli-

cidad esencial de la vida eterna. En *Apol.* I 10, 2-4, agrega dos elementos positivos: habitar con Dios y participar de su reino. El pasaje pone en evidencia cómo 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.

Inserto en el siglo II está dominado por la tensión del ya pero todavía no, sin generarle preocupación el retraso de la Parusía, segunda venida de Cristo¹⁶. En dos pasajes de la *Apología* II 6 (7), 1 y I 28, 2 hace referencia al tema hablando al mundo no cristiano para explicar el retraso de la destrucción del mundo: en *Apol.* II 6 (7) el motivo es la semilla de los cristianos, semillas del Logos presentes en todos los hombres que los hacen capaces de vicio o virtud y libremente optan: *Apol.* II 7(8) y 10.

En *Apol.* I 28, 2 Justino propone como motivo el bien de la raza humana: Dios espera a los que “han de salvarse por la penitencia, de los que algunos tal vez no han nacido todavía”. A continuación explica que Dios al crear al hombre lo ha dotado de capacidad para conocer la verdad y obrar el bien, en la misma línea de las semillas de virtud que hemos señalado en el párrafo anterior. Dios espera el arrepentimiento libre de los hombres.

En estos textos no manifiesta ninguna preocupación por el retraso de la parusía, solo intenta explicar a la racionalidad pagana la importancia de la decisión libre en el cristianismo; este tiempo es la oportunidad de la opción por la salvación (tengamos en cuenta que el platonismo medio destacaba también el lugar de la libertad en el hombre, frente a la *heimarmene* estoica), relegando a un segundo plano la consideración apocalíptica.

Como señala Barnard (1965: 92), la variación del lenguaje en Justino depende no de una evolución en el pensamiento de nuestro autor sino del contexto o destinatarios de sus escritos. Algo similar constata respecto a las referencias al milenio en Justino. El milenarismo, ausente en la *Apología*, es desarrollado en el *Diálogo*. En esta obra enfatiza el carácter colectivo de la Parusía, describiéndola en varios pasajes como el momento en que se producirá la resurrección de los santos, el juicio y la renovación del cielo y la tierra, estableciendo un reino eterno en Jerusalén. Esta descripción está en la

línea de la escatología del Nuevo Testamento y es susceptible de una interpretación espiritual. Pero paralelamente encontramos otros textos en los que Justino habla de que Jerusalén sería físicamente reconstruida y el reinado durante mil años de los santos en ella. Así lo encontramos, por ejemplo, en el siguiente pasaje:

Yo, por mi parte, como todos los cristianos perfectamente ortodoxos, no solo admitimos la futura resurrección de la carne sino también mil años en Jerusalén reconstruida, adornada y engrandecida como lo prometen Ezequiel, Isaías y los otros profetas (80, 5).

Y más adelante afirma:

Juan, uno de los Apóstoles de Cristo, el cual en el “Apocalipsis” que le fue hecho profetizó que los que hubieren creído a nuestro Señor, pasarían mil años en Jerusalén; y que después de esto vendría la resurrección universal y, para decirlo brevemente, eterna, unánime, de todo el conjunto de los hombres, así como también el juicio (81, 4).

La concepción de un milenio terrenal en la Jerusalén reconstruida, a juicio de Barnard (1965), podría estar influida por los acontecimientos vinculados a la gran guerra judía¹⁷. Cuando Justino inicia su conversación con Trifón, este dice haber huido de la guerra (cf. *Dial.* 1,3 y 9.3). La destrucción de Jerusalén en el año 70, la gran guerra y las pretensiones mesiánicas de Bar Kokba forman parte del contexto del *Diálogo*¹⁸. En este contexto se inserta la afirmación de Justino de una reconstrucción de Jerusalén para Cristo. Las circunstancias aparecen influyendo en su escatología y se expresan en el lenguaje cuasifísico y mítico de la apocalíptica (Barnard 1965: 95).

Existe otro interlocutor no presente en la conversación narrada en el *Diálogo* pero sí en el ámbito de las comunidades del cristianismo primitivo y es aludido en la obra: el gnosticismo. El acento en la corporeidad como partícipe del destino final en fidelidad al dato revelado es un elemento a tener en cuenta al considerar el milenarismo de Justino. Como hace notar Celada Luengo (1999: 530-531), su milenarismo, como los de Ireneo y

Melitón, “tiene claros acentos polémicos contra el espiritualismo escatológico de los gnósticos”. El gnosticismo rechaza la participación de cuerpos en la salvación, entendiendo la resurrección como una iluminación de la verdad en el orden espiritual. “En este contexto, el acento material que proponía el reino milenarista de los justos en la tierra con Cristo antes del juicio final sería de contrapeso a la escatología espiritualista de los gnósticos” (Celada Luengo 1999: 530)¹⁹. Más allá del ropaje mítico, este es el valor de la escatología milenarista de Justino frente a las presentaciones espiritualistas: el mundo que viene tiene que ver con el mundo actual, que está llamado a ser transformado²⁰.

Ambas propuestas pueden ser válidas y no se contraponen. Una confirmación de esto la encontramos en Daniélou (2004: 392-394). Este autor destaca que en el milenarismo que presenta Justino en su interpretación de Is 65, 22 aparecen todos los temas del milenarismo asiático: Jerusalén renovada, reconciliación de los animales, longevidad (*Dial.* 80, 5). Justino presenta sus creencias al respecto en plural, como testigo de una tradición anterior que se inserta en el judeo cristianismo vinculado con la apocalíptica judía²¹. Pero el texto en el que Justino presenta al milenarismo defiende esta postura de las interpretaciones espirituales de los gnósticos.

Las variaciones en el lenguaje escatológico de Justino pueden deberse, como hemos sugerido, a las distintas circunstancias o destinatarios, pero también hay que tener en cuenta que no había un desarrollo dogmático de la doctrina cristiana. Es clara la convicción de Justino sobre la segunda venida de Cristo y una salvación que incluye la resurrección de los cuerpos como parte constitutiva del hombre. Las fluctuaciones aparecen respecto de las representaciones concretas de las convicciones escatológicas²². Justino mismo reconoce que su opinión no es compartida por todos: “Yo y otros muchos compartimos estos puntos de vista, de suerte que sabemos perfectamente que así ha de suceder; pero también te he indicado que hay muchos cristianos de doctrina pura y piadosa que no admiten esas ideas” (*Dial.* 80, 2). Y los distingue claramente de los otros que no merecen llevar el nombre de cristianos porque “se atreven a blasfemar del Dios de Abraham, del Dios de Isaac y

del Dios de Jacob, y dicen que no hay resurrección de los muertos, sino que en el momento de morir son sus almas elevadas al cielo”²³. En *Dial.* 35, 6 estos últimos son identificados con grupos gnósticos, mientras que, con los que llama cristianos de pura y piadosa doctrina, comparte la creencia en la resurrección de los muertos y el Dios del Antiguo Testamento, lo que reforzaría la tesis de que la disputa antignóstica está en el transcurso del milenarismo de Justino como claramente lo está en el de Ireneo.

Conclusión

A partir de lo expuesto podemos señalar algunos puntos que se desprenden de la concepción antropológica de Justino en relación a su escatología.

Tanto en su doctrina antropológica como en su escatología se verifica la coherencia en relación a la afirmación de la resurrección de los muertos, rechazando cualquier tipo de doctrina que vaya en contra de la integridad humana: la corporeidad es parte constitutiva del hombre, no solo su alma: el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios en cuerpo y alma, el compuesto humano es el que libremente desarrolla o rechaza la imagen 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 recibirá el premio o castigo que ha merecido en esta vida. El premio consistirá en la vida eterna, dada como don al hombre íntegro, junto a Dios.

Por otra parte, hemos visto que Justino acentúa o silencia temáticas en relación al contexto y los destinatarios de su obra: esto se verifica tanto en su doctrina del alma como en su escatología. Por lo tanto, sus “incoherencias” no serían el resultado de una mente de cristiano simple que asume acriticamente tradiciones recibidas, sino el resultado de un esfuerzo de diálogo con interlocutores poseedores de diferente bagaje cultural. Es verdad que no todos los elementos de su doctrina son perfectamente conciliables, pero su contexto, el siglo II, es el de una teología en elaboración, sin el desarrollo y fijación dogmática de los siglos posteriores como guía del pensamiento. Sin embargo, es manifiesta su fidelidad a la revelación cristiana, aun cuando esa fidelidad implique el rechazo de doc-

trinas caras para él, como el platonismo, del que recibió su principal formación filosófica y al cual valora positivamente.

Su milenarismo es también expresión de su búsqueda de fidelidad a la Escritura y la revelación. La creación, guiada por el Logos hacia su plenitud, está llamada a la transformación escatológica, las etapas de esta transformación propuestas por la doctrina del milenio muestran la continuidad de la materia transformada, de la misma manera que la resurrección de los cuerpos manifiesta la continuidad del sujeto humano redimido y glorificado con el que vivió en la vida sujeta a la corrupción. La materia está incluida en el designio de Dios y también es llamada a participar de su gloria.

Notas

¹ Cf. *Fedón* 65e-66a, *Fedro* 247c.

² Como señala Orbe (1968: 535), “solo 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”.

³ Cf. *Dial.* 40, 1: ὅτι γὰρ τὸ πλάσμα, ὃ ἐπλασεν ὁ Θεὸς τὸν Ἀδάμ, οἶκος ἐγένετο τοῦ ἐμφυσηματος τοῦ παρὰ τοῦ Θεοῦ.

⁴ Cf. Orbe (1969:13-15). Este autor pone en relación este pasaje con *De resurrectione* 7, y afirma que Justino, sin interés por el alma, proyecta mediante la *plasis* su primera idea del hombre, el cual antes que soplo era cuerpo configurado con barro.

⁵ Cf. Martín (1971: 311). Para este autor la συγγένεια se funda en el soplo divino, elemento espiritual que varía de significación según Justino use un esquema tricontómico o dicontómico para su antropología (cf. Martín 1971: 310, 312).

⁶ La idea de la contemplación del primer Dios más allá de esta vida entendida como fin supremo no es ajena a los medioplatónicos (*Didask.* XXVII, 1 y ss.; 179, 34 y ss.). Este fin se va alcanzando en esta vida mediante la ὁμοίωσις θεῶν que consiste en una asimilación virtuosa al segundo Dios demiúrgico (*Didask.* XXVIII, 1 y ss.; 181, 17 y ss.).

⁷ Cf. Maritano (1992: 248-249) Hasta Plotino es de esta opinión, aunque la atenuaba con la afirmación de que la parte superior de las almas no arribaba a las bestias. Porfirio y Jámblico solo admiten el pasaje de hombre a hombre.

⁸ Nemesio de Émese en *De natura homini* 50 dará cuenta de las diferentes posiciones de los platónicos respecto al alma. Cf. Maritano (1992: 151).

⁹ Cf. Visoná (1988: 43-44) y Girgenti (1995:133).

¹⁰ Cf. *Fedón* 72e-77a En este pasaje la reminiscencia es propuesta como argumento para la demostrar la inmortalidad del alma. Entre los platónicos del tiempo de Justino la unidad estrecha entre ambas doctrinas se verifica en Albino (*Didask.* XXV 1-4; p.177, 15 ss.).

¹¹ 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.

¹² Según Orbe (1969: 439. 442), 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..

¹³ Cf. Visonà (1988: 99, n. 1).

¹⁴ Cf. Joly (1979: 312-315), quien responde a las objeciones hechas por Young a los textos que propone Andresen para afirmar la existencia de platónicos que niegan la inmortalidad del alma. Joly afirma que Juncus y Plutarco pertenecerían a este grupo. Para Plutarco alma y mundo tendrían una “*immortalité donative*”, el alma es inmortal por la voluntad de Dios.

¹⁵ Orbe (1969: 408) señala que la suerte de los condenados no es ni mortal ni inmortal: Justino solo subraya dos aspectos: conciencia eterna y castigo sin fin. Los condenados y pena indefinidos, un sufrimiento sin muerte.

¹⁶ Cf. Barnard (1965: 89).

¹⁷ La guerra sucedida entre los años 132 y 135.

¹⁸ Cf. *Dial.* 9, 3. En 16, 4 historia y profecía son reunidas, Justino subraya la continuidad entre la actitud y los castigos infringidos a Israel por la Providencia divina. Como señala Bobichon (2003: II, 631-632, n. 17 y 18), su preocupación es más teológica que histórica, y eso explicaría las imprecisiones respecto de las persecuciones recientes.

¹⁹ Bobichon (2003: 968) señala una opinión similar en Barnard, presente en otro artículo de este autor, pero no la hemos podido constatar.

²⁰ Cf. Celada Luengo (1999: 531).

²¹ Daniélou (2004: 393), quien afirma que el pasaje del *Dial.* 81, 3-4 “reúne toda la documentación y argumentos sobre los mil años: Sal 90 (89), 4 (que se encuentra en el libro de los *Jubileos* IV, 30, y en II Pe 3, 8), Gn 2, 17 e Is 65, 22 de los LXX”. Para la tradición asiática el reino mesiánico es considerado un regreso al paraíso, mil años es la duración que hubiese debido tener la vida de Adán, por lo cual más que un cálculo cronológico designa un estado paradisiaco.

²² Fluctuaciones que Bobichon (2003:966, 968), siguiendo a Gry, atribuye a la tolerancia de Justino sobre esta cuestión. Esta se manifiesta en el reconocimiento de opiniones diversas y la reserva que tiene respecto de esta cuestión en la *Apología*. 23 *Dial.* 80, 4. Estos de los que dice ya haber manifestado “que solo enseñan blasfemias, impiedades e insensateces” (80, 3), son los que en 35, 6 afirma que son conocidos por “marcionitas, otros valentinianos, otros basilidianos, otros saturnilianos y otros por otros nombres”.

Ediciones y traducciones

ALBINO: Dillon, J. (1995). *Alcinous. The handbook of platonism*. Oxford: Clarendon Press.

ALBINO: Invernizzi, G. (1976). *Il Didaskalikos di ALBINO e il medioplatonismo*. Roma: Abete.

ALBINO: Wittaker, J. (1990). *Enseignement des doctrines de Platon*. París: Les Belles Lettres.

JUSTINO MÁRTIR: Mounier, C. (2006). *Apologie pour le Chretien*. París: Cerf.

JUSTINO MÁRTIR: Bobichon, P. (2003). *Dialogue avec Triphon*. Fribourg: Academic Press Fribourg.

JUSTINO MÁRTIR: Ruiz Bueno, D. (1954). “Justino. Apologías I y II y Diálogo con Trifón”, en *Padres Apologistas griegos (siglo II)*. Madrid: BAC.

JUSTINO MÁRTIR: Visonà G. (1988). *Dialogo con Trifone*. Milán: Paoline.

PLATÓN: Burnet, J. (1900-1907). *Platonis opera*. 5 Vols. Edición bilingüe griego-inglés. Oxford: Oxford University Press.

Bibliografía

Andresen, C. (1952-1953). “Justin und der mittlere Platonismus”: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 44. Berlín-Nueva York; pp.157-195.

Barnard, L. W. (1965). “Justin Martyr’s eschatology”: *Vigiliae Christianae* 19; pp. 86-98.

Celada Luengo, G. (1999). “El milenarismo antiguo: fragmen-

to de la esperanza cristiana...”: *Ciencia tomista Salamanca*, 410 a.90, V.136, No.410; pp.513-542.

Comisión Teológica Internacional (1990). “Algunas cuestiones actuales de escatología” en *Documentos 1969-1996*. Madrid: BAC.

Daniélou, J. (2004). *Teología del judeocristianismo*. Madrid: Cristiandad.

Figueiredo, F. (1978). *O homem na visão histórica do mártir Justino*. Petrópolis: Vozes.

Girgenti, G. (1995). *Giustino martire. Il primo cristiano platonico*. Milán: Vita e pensiero.

Joly, R. (1979). “Notes pour le Moyen Platonisme” en Andresen, C. (ed.). *Kerigma und Logos: Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht; pp. 311-321.

Maritano, M. (1992). “Giustino Martire di fronte al problema de la metempiscosi”: *Salesianum* 54. Roma; pp. 231-281.

Martín, J. P. (1971). *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo. Estudio sobre I Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino Mártir*. Zurich: Pas-Verlag.

Orbe, A. (1968). “Definición de hombre en la teología del siglo II”: *Gregorianum*, pp. 525-537.

Orbe, A. (1969). *Antropología de San Ireneo*. Madrid: BAC.

Van Winden, J. C. M. (1977). “Le portrait de la philosophie grecque dans Justin, Dialogue I 4-5”: *Vigiliae Christianae* 31; pp. 181-190.

Waszink, J. H. (1965). “Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum: *Vigiliae Christianae* 19; pp. 129-162.