

Filiación III
Cultura pagana, religión de Israel,
orígenes del cristianismo

Filiación III
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las V y VI Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»
Instituto de Filología San Justino, Madrid,
19-21 de noviembre de 2007
y 3-5 de noviembre de 2008

Patricio de Navascués Benlloch
Manuel Crespo Losada
Andrés Sáez Gutiérrez
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2011
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Patricio de Navascués Benlloch,
Manuel Crespo Losada y Andrés Sáez Gutiérrez, 2011

ISBN: 978-84-9879-218-8
Depósito Legal: S. xxx-2011

Impresión
Gráficas Varona, S.A.

CONTENIDO

<i>Presentación: Patricio de Navascués Benlloch</i>	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i>	13

CULTURA PAGANA

Aristas de sustrato en la filiación etrusca: <i>Roberto López Montero</i>	17
La filiación en Homero y en Hesíodo: <i>Emilio Crespo</i>	37
Filiación divina en la religión griega: el caso del orfismo: <i>Miguel Herrero de Jáuregui</i>	49
Eternidad, tiempo y divinidad. Las implicaciones filosófico-teológicas del debate en torno a la generación del mundo en el <i>Timeo</i> : <i>Franco Ferrari</i>	59
La filiación en las inscripciones griegas de Asia Menor: <i>María Paz de Hoz</i>	85
Adopción y cristianismo en el imperio romano: <i>Angelo di Berardino</i>	107

RELIGIÓN DE ISRAEL

Filiación divina en el libro de los <i>Jubileos</i> : <i>Jacques van Ruiten</i>	129
---	-----

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

El hijo y los hijos. Filiación y sufrimiento a propósito de Hb 5, 8 y 12, 1-11: <i>César Augusto Franco Martínez</i>	155
Jesús υἱός-τέκνον. Proveniencia del Mesías y asociación de funciones mesiánicas en el Apocalipsis de Juan: <i>Luca Arcari</i>	183
La filiación divina de Cristo en el judeocristianismo: <i>Daniel Vigne</i>	203
La filiación en los gnósticos «setianos». Una aproximación: <i>Fernando Bermejo Rubio</i>	223

CONTENIDO

El hijo antes de la creación del mundo en la obra de san Justino: <i>Juan José Ayán Calvo</i>	257
El camino de la filiación: Jesús, el Hijo, en Justino Mártir: <i>José Granados</i>	279
La filiación en Justino Mártir: los cristianos: <i>Giuseppe Visonà</i>	315
¿Cómo se integra el tema de la filiación en la obra y en el pensamiento de Justino? [Filiación divina de Cristo y filiación divina de los cristianos en los escritos de Justino Mártir]: <i>Philippe Bobichon</i>	337
Filiación por <i>gnome</i> (γνώμη): <i>Patricio de Navascués</i>	379
<i>Índice bíblico</i>	395
<i>Índice onomástico</i>	399

PRESENTACIÓN

Patricio de Navascués Benlloch

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Madrid)

Se presenta el tercer volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, que recoge las Actas de las Jornadas celebradas en el entonces Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino (Madrid) en los años 2007 y 2008. Motivos de diversa índole han provocado este retraso a la hora de la publicación. Uno de ellos y no pequeño: la transformación del citado Instituto en Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino.

La nueva Facultad, por supuesto, asumirá este proyecto de indagar acerca de la filiación y todos sus aspectos relacionados en la Antigüedad clásica y cristiana. De hecho, el proyecto iniciado por el Instituto en el año 2003 sigue adelante. Las Jornadas han cumplido con su cita anual de cada mes de noviembre y esperamos poder publicar, el año próximo el siguiente volumen (con las actas de los años 2009 y 2010).

La división de este tercer volumen es la adoptada ya para los dos precedentes: cultura pagana, religión de Israel y orígenes del cristianismo. En primer lugar, se aborda en este volumen el estudio del concepto de filiación a través de la epigrafía etrusca a cargo de uno de los pocos especialistas en la materia (López Montero). La cultura etrusca, se comporta como tantas otras, pero no deja de tener sus peculiaridades. Conoce la filiación natural y la positiva, utiliza indistintamente los mismos términos ya sea para hombres como para dioses, reconoce, en fin, el significado biológico y también jurídico, tanto del padre como de la madre.

Entramos en ámbito griego de la mano de la literatura de Homero y Hesiodo (Crespo Güemes) analizando la formación de los patronímicos en ambos autores y las circunstancias históricas que les ayudaron a configurarse de ese modo, para pasar después a una exposición de los tipos de filiación en los mitos registrados por ambos poetas. Muy emparentada con esta última se nos brinda la siguiente colaboración acerca del orfismo (Herrero de Jáuregui) extendiendo el estudio del concepto a los ámbitos

de la teología, antropología y cosmología, y deteniéndose de modo especial en el caso de Dioniso, hijo de Zeus, tan relevante en los primeros siglos cristianos de cara al encuentro o confrontación, según los casos, entre fe cristiana y tradición griega.

Como en otras ocasiones, dedicamos también nuestro espacio a la filosofía pagana, tan decisiva a la hora de suministrar categorías a los primeros intentos de reflexión cristiana. Los debates sobre la interpretación de la cosmogénesis del *Timeo* platónico fueron abundantes en los primeros siglos cristianos. En esta ocasión se analizan conceptos clave como ‘eternidad’, ‘tiempo’, ‘tiempo desordenado’ y sus relaciones con lo divino y el cosmos (Ferrari), insustituibles si uno quiere entender el pensamiento relativo a la generación del Verbo entre cristianos. A este mismo período cronológico *grosso modo* se refiere el siguiente estudio acerca de la epigrafía minorasiática (de Hoz), que ofrece interesantes datos que nos permiten conocer de cerca las relaciones entre el lenguaje y los distintos tipos de filiación, el uso figurado del concepto en clave política y referido al emperador o a héroes griegos, el papel preponderante, dentro de lo divino, de la gran diosa madre así como otras implicaciones (afectivas, jurídicas, sociales) asociadas a la filiación.

Por último, en esta sección de cultura pagana se ofrece un estudio acerca de la adopción en los tiempos del Imperio (Di Berardino), de donde se desprenden las serias consecuencias que implicaba para un pagano pasar a ser, por medio del bautismo, hijo de Dios, al tiempo que renunciaba a sus dioses domésticos.

La parte dedicada a la religión de Israel en este volumen cuenta con el análisis del concepto de filiación *divina* en el libro de los Jubileos (van Ruiten), entreteniéndose en los hijos de Israel como «hijos del Dios vivo» y en Jacob como «hijo primogénito de Dios». Dicho escrito, que no da cabida a una comprensión real del término, autoriza, sin embargo, por medio de una interpretación metafórica a presentar la relación entre Dios y su pueblo con unos lazos muy estrechos (consagración, elección, obediencia...) e irrompibles.

Inauguramos esta vez la sección cristiana con el estudio dedicado a la carta a los Hebreos (Franco Martínez), poniendo de relieve algunos aspectos cristológicos, soteriológicos y antropológicos con los que se relaciona el concepto clave de la filiación. El autor se centra en dos pasajes: Hb 5, 8 y 12, 4-11. El sufrimiento, el dolor, juegan un papel perfectivo nada desdeñable que ha de aplicarse según los casos, con unas connotaciones a Cristo y su misión como sacerdote, con otras a los cristianos y su condición de hijos de Dios. A continuación, centramos nuestra mirada en el libro del Apocalipsis (Arcari), en el que se afronta la figura del Mesías y la cuestión de su proveniencia a partir de Israel. La representación de Israel como mujer (importante en la mentalidad hebrea por las funciones asociadas a la filiación materna) y como figura santa y sacerdotal, a un tiempo, podría ponerse en relación con la polémica acerca del linaje

sacerdotal de Jesús, delatada por algunos testimonios de la primera literatura cristiana.

Exploramos también el concepto de filiación en los testimonios primitivos del judeocristianismo (Vigne), los cuales no dudan en enfatizar el momento del bautismo en el Jordán. El panorama que se ofrece, reconstruido con dificultad por el estado fragmentario de las fuentes, es lo suficientemente complejo como para trazar una única conclusión. Aun así, podríamos distinguir entre un intento más antiguo y respetable que no cuestiona el carácter naturalmente divino del Hijo encarnado y ungi-do (nazarenos) y otro más reciente que lo rechaza (ebionismo y formas derivadas). Por otro lado, dentro del vasto cuadro de credos cristianos de los primeros siglos, los gnósticos setianos (Bermejo Rubio) podrían haber configurado su doctrina acerca de la filiación de los hombres espirituales a partir de la experiencia de autoconciencia divina, poniendo así de manifiesto la insuficiencia de las explicaciones de la Gran Iglesia (plasmación, adopción), y rompiendo con postulados básicos de la ortodoxia como el vínculo existente entre filiación y encarnación (anulando la realidad y unicidad de esta última) o filiación y sacrificio.

La figura de san Justino concentra cuatro colaboraciones. Se aborda el dominio cristológico en su momento de la preexistencia anterior a la creación (Ayán Calvo), encontrando notables paralelos con la concepción valentiniana, salva la sobriedad del santo mártir: generación del Hijo provocada por el querer paterno con vistas a los misterios salvíficos de la historia futura de salvación, punto de arranque de la reflexión del santo. Los diversos misterios de la vida de Jesús (Granados) dan luz para percibir más de un título de filiación en el único Jesús (Hijo de Dios, nacido del Padre y nacido virginalmente de María; hijo del hombre, entroncado en la descendencia de los patriarcas gracias al nacimiento de María). La dimensión humana requiere del dinamismo del Espíritu que conducirá a la carne de Jesús a lo largo de una historia de filiación que culmina en el ofrecimiento sacerdotal, por medio del sacrificio, de toda la creación al Padre. En dominio antropológico (Visonà) se pone oportunamente de relieve el valor de las categorías de adopción, linaje, elección con que el Santo se presenta ante paganos y judíos, así como el concepto gozne de ‘semillas del Logos’, capaz de aunar las diversas especies de filiación en torno a Cristo Logos, padre de los hombres. Finalmente a propósito de Justino se ofrece una visión de conjunto (Bobichon) que pone de relieve la intensidad tan alta con que la cuestión acerca de la filiación de Cristo es tratada en el *Diálogo con Trifón*, distinguiéndose así del resto de la obra del propio Justino y de otros Padres apologetas.

Por último, se analiza, a partir de un testimonio del gnóstico Heraclión y en el resto de la primera literatura cristiana (Navascués) la especie de filiación por *gnome* o consejo, según la cual el Hijo, por ser tal, es la expresión personalizada del consejo paterno, al cual se ajusta siempre amorosamente. Poseer este consejo paterno y ajustarse a él de

modo concorde por parte de los hombres que forman la Iglesia, iguales en sus juicios internos, es un signo de la filiación divina a la que están llamados.

De buen gusto concluyo esta presentación agradeciendo la ayuda prestada por la Archidiócesis de Madrid, así como por la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, de cara a la celebración de estas Jornadas, cuyo fruto podemos tener ahora por escrito. La labor siempre es conjunta. Imprescindible, el trabajo de los otros dos editores: los profesores Manuel Crespo Losada y Andrés Sáez Gutiérrez. El apoyo de los profesores Ayán Calvo y Aroztegui Esnaola sigue siendo una ayuda inestimable para el desarrollo de este proyecto que empezó hace unos cuantos años. Y, por supuesto, es menester reconocer también el entusiasmo y cercanía del claustro de profesores de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, así como la labor incansable de Marta Soto y María del Carmen Pajuelo en la Secretaría, y de Raquel Oliva, en la preparación de estas actas.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

ABR	Australian Biblical Review
AncB	Anchor Bible
AncSoc	Ancient Society. Louvain
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BibRes	Biblical Research
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EA	Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographic Anatoliens. Bonn
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EMP	Edizioni Messaggero Padova
Epigraphica	Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia. Faenza
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
EtB	Études bibliques
EthSt	Erfurter theologische Studien
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FGrH	Fragmenta der griechischen Historiker
FuP	Fuentes Patrísticas
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen
HAR	Hebrew Annual Review
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, Massachusetts
HTHR	Harvard Theological Review. Cambridge, Massachusetts
ICC	The International Critical Commentary
IG	Inscriptiones Graecae
IK	Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien. Bonn, Habelt
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hellenic Studies. London
JIES	Journal of Indo-European Studies. Hattiesburg, Mississippi

ABREVIATURAS UTILIZADAS

JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LavalTP	Laval Théologique et Philosophique
Lediv	Lectio divina
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiquae, London 1928-1993
MDAI(A)	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Athenische Abt.). Berlin
MDAI(I)	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Abt. Istanbul). Tübingen
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
RSR	Recherches de science religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrésiennes
SE	Studi Etruschi. Roma
SEG	Supplementum Epigraphicum Graecum
SGO	Merkelbach, R. - Stauber, J., Steinepigramme aus dem griechischen Osten, Munich, Saur, 1998-2004
SNTS.MS	Studiosorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series
SPh	Studia Philologica
SPIB	Scripta Pontifici Instituti Biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	Dörner, F. K. - von Strizky, M. B. (eds.), Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae, Wien 1978
TAM V	Keil, J.-Herrmann, P. (eds.), Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae, Wien 1989
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tübingen
ThS	Theological Studies
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
Tyche	Tyche. Beiträge zur alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik. Wien
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

EL HIJO ANTES DE LA CREACIÓN DEL MUNDO EN LA OBRA DE SAN JUSTINO

Juan José Ayán Calvo

Facultad de Teología San Dámaso (Madrid)

Justino, hijo de Prisco, nieto de Bacquio, natural de Flavia Neápolis en la Siria Palestina, uno de aquellos hombres injustamente odiados y perseguidos, según la presentación que él mismo hizo de sí en su *Apología mayor*¹, recorrió las vías del Imperio dispuesto a dar razón de su fe. Las obras que de él han llegado hasta nosotros, las *Apologías* y el *Diálogo con el judío Trifón*, nos permiten conocer su diálogo y discusión con los ambientes paganos y judíos, ciertamente bien distintos, aunque a fin de cuentas, tanto ante unos como ante otros, se alzaba como piedra de escándalo la fe en un crucificado. Dar razón del misterio que se encerraba en aquel hombre ajusticiado con sus brazos extendidos en la cruz era tarea primordial. En su *Primera Apología* confesaba Justino que a los cristianos se les tacha de locura cuando, después del Dios inmutable y eterno, dan el segundo lugar a un hombre crucificado². Por su parte, el judío Trifón y sus acompañantes, tras escuchar el relato de la conversión de Justino a Cristo, le manifiestan entre carcajadas y sonrisas: «Más te hubiera valido seguir profesando la doctrina de Platón o de otros que haber abandonado a Dios para poner tu esperanza en un hombre, Cristo, que os está conduciendo a la muerte»³. Y ya avanzado el diálogo, el judío Trifón le espeta: «Decir que ese Cristo vuestro preexiste como Dios no sólo me parece paradójico sino necio»⁴. Dar de ello una explicación a paganos y judíos fue empresa a la que ciertamente Justino hubo de hacer frente a lo largo de su enseñar peregrinante por los caminos de aquel Imperio.

1. Cf. 1 *Ap* 1, 1.

2. Cf. 1 *Ap* 13, 4.

3. *Dial* 8, 3-4.

4. *Dial* 48, 1.

I. ADORADORES DEL PADRE, DEL HIJO Y DEL ESPÍRITU SANTO

Cuando Justino hace frente a la acusación de ateísmo dirigida contra los cristianos, afirma que efectivamente son ateos respecto a lo que el paganismo considera dioses. Por el contrario, los seguidores de Cristo veneran, adoran y honran al Dios verdaderísimo, padre de la justicia, de la prudencia y de las demás virtudes, sin mezcla de maldad, al Hijo y al Espíritu profético⁵. El Dios de los cristianos, en la presentación que hace Justino en las *Apologías*, aparece jerarquizado: 1) el Dios en verdad (ὁ ὄντως θεός)⁶, inmutable y que siempre es (ἀτρεπτος καὶ ἀεὶ ὢν)⁷; 2) el Hijo en segundo lugar (ἐν δευτέρῳ χώρῳ)⁸; 3) y el Espíritu Santo en el tercer rango (ἐν τρίτῃ τάξει)⁹, sin que en estas afirmaciones Justino vea contradicción con el mandamiento seguido por los cristianos de adorar solamente a Dios (ὁ θεὸς μόνος)¹⁰. Esta presentación de la confesión cristiana evoca fácilmente la jerarquización del mundo divino que la lectura del Timeo platónico provocó en algunos filósofos medioplatónicos como Numenio y Alcinoo¹¹. Numenio llegó a hablar incluso de una tríada divina (abuelo, hijo, nieto), que Proclo consideraba una manera de hablar poco filosófica por lo que se debían preferir los términos de Padre (primer Dios), Creador (segundo Dios) y Creación (tercer Dios)¹². Por su parte, Alcinoo distinguía tres principios: el Primer Dios o Padre y causa de todas las cosas, las Ideas y la Materia¹³. El mismo Justino, aludiendo al Timeo¹⁴ y a pesar de señalar que Platón no comprendió adecuadamente los pasajes veterotestamentarios en que se apoyó, reconoce que el filósofo distinguía: el Primer Dios (ὁ πρῶτος θεός)¹⁵; en segundo lugar

5. Cf. 1 Ap 6, 2.

6. Cf. 1 Ap 13, 3. La expresión se encuentra también en Arístides, *Apologia* 4, 1; Atenágoras, *Supplicatio* 13, 3 (aquí, como en el caso de Justino, en un contexto donde la expresión sirve para distinguirlo del Verbo); 15, 4; Teófilo de Antioquía, *Ad Autolyicum* 1, 11, 1; 2, 3, 6; 2, 8, 8. Con anterioridad a los autores cristianos la encontramos en Filón, *De decalogo* 8; Íd., *De cherubim* 27.

7. Cf. 1 Ap 13, 4.

8. Cf. 1 Ap 13, 3.4.

9. Cf. 1 Ap 13, 3.

10. Cf. 1 Ap 16, 6.

11. Cf. F. Ferrari, «La filiación en la teología medioplatónica», en J. J. Ayán Calvo, P. de Navascués Benlloch y M. Aroztegui Esnaola (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo (Actas de las I y II Jornadas de estudio «La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»)*, Madrid 2005, 55-72.

12. Cf. Numenio, *Fragmenta* 21, É. des Places (ed.), París 1973, 60.

13. Cf. Alcinoo, *Didaskalikos* 9 (H. 163, 11, 14), John Whittaker (ed.), París 1990, 20.

14. Cf. 1 Ap 60, 1. 4.

15. Cf. 1 Ap 60, 5. La expresión ὁ πρῶτος θεός está ampliamente atestiguada en el mundo filosófico (Alcinoo, *Didaskalikos* 10 [H. 164, 22.31]; 23 [H. 176, 9], 22. 23. 45; Numenio, *Fragmentos* 11.12.13.15 et *passim*, 53.54.55.56 et *passim*; Filón, *De migratione* 181 y 194; Íd., *De Abrahamo* 75; Plutarco, *Quaestiones platonicae* 1007 E). El uso de la expresión por parte de Filón no implica que admitiese la existencia de varios dioses: cf. C. Termini, *Le potenze di Dio. Studio su δύναμις in Filone di Alessandria*, Roma 2000, 21-24; G. Reale y R. Radice, «Monografia introduttiva», en *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*,

(δευτέραν χώραν)¹⁶, la Potencia que viene después del Primer Dios (ἡ μετὰ τὸν πρῶτον θεὸν δύναμις)¹⁷ o también el Logos que procede de junto a Dios (ὁ παρὰ θεοῦ λόγος)¹⁸; y en tercer lugar (τὴν δὲ τρίτην [χώραν])¹⁹, el tercero (τρίτον)²⁰ que es el Espíritu²¹.

Así pues, la manera de expresar Justino la relación entre el Padre y el Hijo manifiesta una subordinación que aparece formulada mediante otras expresiones como «después del Padre»²² o «después de Dios»²³. Esta jerarquización, que estaba presente en algunos círculos filosóficos, Justino la descubre presente en la Sagrada Escritura. En las palabras de Gn 19, 24 (*El Señor hizo llover fuego de parte del Señor desde el cielo*), así como en los acontecimientos a que se refieren, descubre a dos Señores: «uno, el que está en la tierra, que dice haber bajado para ver el clamor de Sodoma; y el otro, el que está en los cielos, el cual es el Señor del que está en la tierra, como Padre y Dios y causa de que el otro sea poderoso, Señor y Dios»²⁴. Y después de haber recordado varias teofanías veterotestamentarias, concluye la subordinación del Hijo respecto al Padre: «Está situado bajo el Padre y Señor (ὑπὸ τῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ τεταγμένος)»²⁵. Si propio del Padre es que no existe otro Dios por encima de Él²⁶, propio del Hijo es estar situado bajo el Padre.

II. DEL INDECIBLE A LA PALABRA

El Dios en verdad (ὁ ὄντως θεός) se caracteriza por no tener origen, por ser ingénito: es el único ἀγέννητος²⁷. No nos detenemos en lo que ya se ha venido repitiendo: cómo en esta época la confusión e intercambio entre ἀγέννητος y ἀγέννητος resulta proverbial²⁸, hasta que, pasada la

Milano 2005, LXXVII-LXXVIII. Para más testimonios sobre la expresión ὁ πρῶτος θεός, cf. John Whittaker, *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, Paris 1990, 102 n. 181.

16. Cf. 1 Ap 60, 7.

17. Cf. 1 Ap 60, 5.

18. Cf. 1 Ap 60, 7.

19. Cf. 1 Ap 60, 7.

20. Cf. 1 Ap 60, 6.

21. Sin pretender detenernos porque no es asunto de nuestra ponencia, Justino (cf. 1 Ap 60, 7) para el tercero, el Espíritu, cita un pasaje de Platón (*Epistula* 2, 312e) en una recensión similar a la que presentarán luego Proclo (*Teología platónica* 2, 8) y Plotino (*Enneadas* 5, 1, 8).

22. «Es la primera Potencia después del Padre de todas las cosas»: 1 Ap 32, 10.

23. «Adoramos y amamos al Verbo después de Dios»: 2 Ap 13, 4. Cf. también 1 Ap 12, 7.

24. *Dial* 129, 1.

25. *Dial* 126, 5; cf. también 56, 4.

26. Cf. *Dial* 56, 4.11.

27. Cf. 1 Ap 14, 1.2; 25, 2; 49, 5; 53, 2; 2 Ap 6 (5) 1; 12, 4; 13, 4. A pesar de ser una obra bastante más extensa que las *Apologías*, el término aparece con menos frecuencia en el *Diálogo con Trifón*: *Dial* 5, 4; 114, 3; 126, 2; 127, 1.

28. Cf. J. Lebreton, «Αγέννητος dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du I^{er} siècle», en Id., *Histoire du dogme de la Trinité des origines au Concile de Nicée*, II, Paris 1928, 635-647.

crisis arriana, el primer término acabó significando increado (y, por tanto, es aplicable tanto al Padre como al Hijo), y el segundo inengendrado (por lo que sólo se puede aplicar al Padre). El anciano²⁹ del comienzo del *Diálogo* llega a afirmar: «Solamente Dios es ingénito e incorruptible³⁰; y por eso es Dios»³¹, expresión que choca con la pluralidad de principios ingénitos e incorruptibles, propios de la filosofía medioplatónica³². La ἀγεννησία, en Justino, frecuentemente va acompañada por la caracterización de la inefabilidad o indecibilidad de Dios (ἄρρητος)³³. Y es que el Dios ἀγέννητος, por ser tal, carece de nombre: es ἀωνόματος³⁴. Es cierto que lo llamamos Padre, Dios, Creador, Señor, Dueño, pero no son nombres en sentido propio sino denominaciones (προσθήσεις) que tienen su origen en los beneficios y obras que de Él proceden³⁵. Esta distinción entre nombre (ὄνομα) y denominación (προσθήσις), presente

29. En este punto los últimos editores divergen: M. Marcovich la pone directamente en labios del anciano (cf. *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, Berlin-New York 2005, 80); P. Bobichon pone la afirmación en boca de Justino que la estaría atribuyendo al anciano (cf. *Iustin Martyr. Dialogue avec Tryphon*, I, [Paradosis 47/1], Fribourg 2003, 200). Escribe P. Bobichon: «C'est toujours la thèse du Vieillard qui est directement ou indirectement rapportée»: *Ibid.*, II, [Paradosis 47/2], Fribourg 2003, 593.

30. La caracterización de Dios como ingénito e incorruptible aparece asimismo en Filón, *Legum allegoriae* I, 51; Íd., *De sacrificiis* 101; Íd., *De vita Mosis* II, 171. Tampoco faltó en el gnosticismo: cf. *Sabiduría de Jesucristo* 94.

31. *Dial* 5, 4. Para lo antiplatónico de la afirmación y su carácter cristiano, cf. N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, Kopenhagen 1966, 210; J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho chapter one to nine*, Leiden 1971, 95-96.

32. Cf. Alcinoos, *Didaskalikos* 25 (H. 178, 17-21) 50.

33. Cf. 2 *Ap* 12, 4; 13, 4; *Dial* 126, 2; 127, 1. Ha sido habitual recurrir a *Timeo* 28 c (texto citado por Justino en 2 *Ap* 10, 6) para referirse a la inefabilidad de Dios. Pero en ese pasaje, más que de la inefabilidad de Dios, Platón habla de la dificultad para conocerlo y darlo a conocer a todos. Sin embargo, ya Cicerón había comprendido el pasaje en el sentido de inefabilidad o imposibilidad de dar un nombre a Dios: cf. *De natura deorum* 1, 12, 30. Alcinoos subrayaba el carácter inefable del Primer Dios: cf. *Didaskalikos* 10 (H. 164 31), 23. Pero el tema fue también ampliamente desarrollado por el gnosticismo: cf. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* I, 1, 1; A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos*, I/1, (Analecta Gregoriana 99), Roma 1958, 3-99. Por su parte, Filón también utiliza la expresión para referirse a Dios: cf. *De mutatione* 15; *De somniis* 1, 67; *Quis rerum* 170. Como ha escrito C. Termini, «Filone sembra connettere ἄρρητος al nome divino (cf. *Mutat.* 14-15) più che ad una radicale teologia negativa»: *Le potenze di Dio*, 48 n. 36.

34. Cf. 1 *Ap* 63, 1. La expresión se encuentra asimismo en Taciano, *Oratio ad graecos* 4. Para el uso de expresiones similares en otros autores puede verse C. Noce, «Giustino. I- Il nome di Dio»: *Divinitas* 23 (1979) 228 n. 22. Pero Ireneo de Lyon testimonia cómo la expresión ya había sido utilizada por el gnosticismo: cf. *Adversus haereses* 1, 11, 1; 1, 11, 3; 3, 5, 1; 3, 16, 1; A. Orbe, *Hacia la primera teología*, 3-99. Filón recurre a la expresión ἀκατονόματος: cf. *De somniis* 1, 67; *Legatio ad Gaïum* 353; y *supra*, n. 33.

35. Cf. 1 *Ap* 6 (5), 2. La misma idea la encontramos en Clemente de Alejandría: «Y si lo nombramos alguna vez, no es sino de una manera impropia, pues al llamarle Uno, Bien, Intelecto, Ser en sí, Padre, Dios, Demiurgo, Señor, no lo decimos como quien profiere su nombre sino que, por la dificultad, nos servimos de nombres hermosos...»: *Stromateis* 5, 82, 1. La idea de que Dios no tiene un nombre propio se puede ver asimismo en Filón, *De mutatione* 11-13; Íd., *De uita Mosis* 1, 75-76, aunque con el fin de que el género humano no se vea privado de una denominación (προσθήσεως) le ha sido permitido llamarlo Señor Dios: cf. *De mutatione* 12.

en otros autores cristianos, era bien conocida por el estoicismo, por Filón e incluso por Flavio Josefo para distinguir el tetragrama divino y su pronunciación³⁶. Justino parte de la concepción según la cual el nombre expresa la naturaleza de las cosas, concepción presente en el Antiguo Testamento pero no menos en el judaísmo helenístico y en la filosofía griega³⁷. El Ingénito no puede tener un nombre impuesto (ὄνομα θετόν)³⁸, porque ello exigiría alguien anterior que, conociendo la naturaleza o la realidad divina, se lo impusiera³⁹. Y «no hay nadie que pueda imponer un nombre al Padre inefable»⁴⁰; más aún, estaría irremediablemente loco quien se atreviera a decir que ese nombre existe⁴¹.

Tanto la filosofía medioplatónica preeminente en el siglo II como el judaísmo helenista subrayaban con fuerza la trascendencia del Dios inefable. Por su parte, la doctrina neotestamentaria había hecho también su aportación: Nadie conoce al Padre sino el Hijo (cf. Mt 11, 27; Lc 10, 22); nadie ha visto jamás a Dios (cf. Jn 1, 18; 6, 46; 1 Jn 4, 12); a Dios no lo ha visto ningún ser humano ni lo puede ver (1 Tm 6, 16)⁴². Justino, según el cual la región del Padre es el universo que está por encima del cielo (τὰ ὑπὲρ οὐρανὸν ἀπάντα)⁴³, presenta al judío Trifón la trascendencia del Padre de esta manera: «El Padre inefable y Señor de todas las cosas no va a ningún lugar ni pasea ni duerme ni se levanta sino que permanece siempre en su propia región (ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ), donde quiera que esté, mirando y escuchando con agudeza, no con los ojos ni con los oídos sino con una potencia indecible. Lo ve y lo conoce todo, y ninguno de nosotros le permanece oculto. Tampoco se mueve el que no puede ser contenido no por un lugar sino ni siquiera por el cosmos entero, porque existía además antes de que el cosmos existiese... Por tanto, ni Abraham ni Isaac ni Jacob ni ningún otro hombre vio al Padre y Señor inefable»⁴⁴. Se equivocan los maestros judíos —dice Justino— cuando, al atribuir las teofanías veterotestamentarias al Padre ingénito, lo piensan como un ser vivo compuesto de manos, pies, dedos y alma⁴⁵.

¿Cómo romper esa trascendencia e inefabilidad para que el hombre

36. Cf. Termini, *Le potenze di Dio*, 52 n. 51.

37. Cf. Noce, «Giustino. I.- Il nome di Dio», 223-224 n. 7.

38. Cf. 1 Ap 10, 1; 61, 11; 2 Ap 6 (5) 1.

39. Cf. 2 Ap 6 (5), 1. La misma idea podemos encontrar en PseudoJustino, *Cohortatio ad gentiles* 21; Clemente de Alejandría, *Stromateis* 5, 82, 1-4; 5, 83, 1. Pero en los círculos gnósticos fue asimismo muy frecuente: *Evangelio de la Verdad* 39-40; *Sabiduría de Jesucristo* 94; *Apócrifo de Juan* 3.

40. 1 Ap 61, 11.

41. Cf. 1 Ap 61, 11.

42. Estos textos me parece que obligan a matizar la afirmación de G. Aeby cuando escribe a propósito del pensamiento de Justino sobre la trascendencia de Dios: «Platonicienne également cette idée du Dieu absolument transcendant»: *Les missions divines de saint Justin à Origène*, Fribourg 1958, 9.

43. Cf. *Dial* 60, 2.

44. *Dial* 127, 2.4.

45. Cf. *Dial* 114, 3.

pueda acceder de alguna manera al mundo de lo divino? La filosofía medioplatónica, ya fuese mediante la jerarquización del mundo de lo divino (Numenio y Alcino), ya por la consideración de Dios como organizador del cuerpo del mundo y padre del alma del mundo (Plutarco), intentó explicar el tránsito de la trascendencia al mundo⁴⁶. Por otro lado, en el tratado pseudoaristotélico *De mundo* se puede leer: «Según una antigua doctrina transmitida a todos los hombres de padre a hijo, todas las cosas proceden de Dios y han sido constituidas por obra de Dios, y ninguna realidad, tomada en sí o por sí, se basta a sí misma si se ve privada de la conservación que deriva de Dios. Por este motivo, algunos de los antiguos filósofos se han visto impulsados a afirmar que todo lo que se manifiesta a nuestros ojos, oídos y demás sentidos está lleno de Dios, añadiendo un razonamiento que conviene a la potencia (δύναμις) de Dios pero no a la esencia (οὐσία) de Dios. Dios es el conservador y engendrador de todo lo que sucede en el mundo, pero no realizando la tarea de un ser viviente que trabaja con sus propias manos y se somete al cansancio, sino utilizando una potencia (δύναμις) indefectible mediante la cual domina incluso aquellas realidades que parecen serle muy lejanas»⁴⁷. Por su parte, Filón de Alejandría para salvar el abismo de la trascendencia desarrollará su doctrina sobre el Logos y las potencias (δυνάμεις) como procedimiento para explicar su actuación en el mundo así como posibilidad para conocer y nombrar a Dios⁴⁸. El pensamiento de Filón se inserta en la corriente del judaísmo helenístico que con frecuencia había recurrido a la distinción entre Dios y su potencia (δύναμις) para explicar su actuación en el mundo. Así, en la *Carta de Aristeas*, el Sumo Sacerdote Eleazar se expresa de esta manera: «En primerísimo lugar (Moisés) enseñó que Dios es uno y que su potencia (δύναμις) se manifiesta a través de todas las cosas, ya que todo lugar está lleno de su poder y no se le oculta nada de lo que hacen los hombres a escondidas en la tierra, sino que le es patente todo lo que hacemos y lo que va a suceder»⁴⁹. En la misma línea se expresa Aristóbulo: «El universo es gobernado por la potencia divina y por ella las cosas engendradas subsisten y la divinidad lo domina todo»⁵⁰; «me parece que se ha demostrado claramente que la potencia de Dios permea todas las cosas»⁵¹. Y también Flavio Josefo: «Dios es uno, ingénito, inmutable por la eternidad, superior en belleza a cualquier forma mortal, conocido para nosotros por la potencia, desconocido en su esencia»⁵².

46. Cf. F. Ferrari, «La filiación en la teología medioplatónica», en Ayán, Navascués y Aroztegui (eds.), *Filiación*, 60-65.

47. Pseudo-Aristóteles, *De mundo* 397 b.

48. De enorme interés la tesis de Termini, *Le potenze di Dio*, 39-136.

49. *Carta de Aristeas* 5, 1, N. Fernández Marcos (ed.), en A. Díez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II, Madrid 1983, 39.

50. Aristóbulo, *Fragmentum* 4, 4.

51. Aristóbulo, *Fragmentum* 4, 7.

52. Flavio Josefo, *Contra Apión* 2, 167.

En este clima intelectual y, más aún, después de que Pablo hablara de Cristo como potencia de Dios (θεοῦ δύναμις: 1 Co 1, 24), nada podían extrañar las palabras de Justino, tanto en las *Apologías* como en el *Diálogo*, cuando presenta al Hijo como la Potencia del Padre inefable⁵³, la Potencia procedente del (παρὰ τοῦ) Padre de todas las cosas⁵⁴, la primera Potencia después del Padre⁵⁵, Potencia engendradora del Padre⁵⁶. Esa Potencia aparece adjetivada en alguna ocasión: «Como principio, antes de todas las criaturas, Dios ha engendrado de sí una Potencia *lógica* (δύναμιν τινα λογικήν)»⁵⁷. Ya el P. Antonio Orbe subrayó la ambigüedad de la fórmula δύναμις λογική, a la hora de precisar cuál es el sustrato y cuál es la forma: ¿se trata de una potencia con logos o de un logos con potencia⁵⁸? Sea lo que sea, Justino la presentará como el engendrado de Dios, como Palabra de Dios⁵⁹, el Príncipe (ἄρχων) —quizás también podría traducirse por poder o potencia— más regio (βασιλικώτατον) y justo después de Dios que lo engendró⁶⁰. El Inefable engendra de sí la Palabra,

53. Cf. 2 Ap 10, 8; 1 Ap 23, 2; 33, 6; Dial 105, 1.

54. Cf. Dial 128, 2.

55. Cf. 1 Ap 32, 10.

56. Cf. Dial 128, 4.

57. Dial 61, 1. Cf. Dial 62, 2. La expresión δύναμις λογική será luego usada por Taciano (cf. *Oratio ad graecos* 5.7), aunque para el sirio parece significar el Logos interno o immanente al Padre antes de su generación.

58. Cf. Orbe, *Hacia la primera teología*, 577 n. 57, donde señala un pasaje de Tertuliano (*De carne Christi* 19) que invitaría a pensar que la δύναμις sería forma más que sustrato. Por su parte, Philippe Henne considera que la expresión δύναμις λογική es la que más se acerca a la idea de persona divina: cf. «Pour Justin, Jésus est-il un autre Dieu?»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 8 (1997) 64-65 y 68. En esa misma línea se expresó Lebreton, *Histoire du dogme*, II, 433.

59. Cf. 1 Ap 22, 2; 23, 2. A. Wartelle considera que el pasaje no se refiere a la generación preexistente sino al nacimiento virginal por la comparación inmediata con Hermes como Logos anunciador (cf. *Saint Justin. Apologies*, Paris 1987, 260). Sin embargo, el hecho de que, para Justino, la función reveladora del Logos no comienza con la Encarnación (cf. 1 Ap 63) así como el paralelismo con 1 Ap 23, 2, nos induce a pensar que se está refiriendo a la generación preexistente. No entramos en el problema del origen del término logos en Justino. Mucho se ha hablado de su origen estoico, pero la concepción panteísta y materialista del logos estoico es absolutamente incompatible con el pensamiento de Justino donde es principio fundamental la distinción entre el Creador y la criatura y el carácter espiritual del Logos. Sobre las diferencias entre el logos de Justino y el de Filón, cf. *infra*. En el platonismo medio la concepción del logos de Justino no encuentra precedentes a no ser que se recurra al fragmento 11 de Numenio de Apamea donde se puede leer: «Tras invocar a Dios para que como intérprete de sí mismo muestre con su palabra (logos) el tesoro de sus pensamientos...»; o a Plutarco que en ese caso parece depender de fuentes no platónicas (cf. R. M. Price, «Hellenization and Logos Doctrine in Justin Martyr», *Vigiliae Christianae* 42 (1988) 20. La idea, en cambio, tenía un desarrollo mucho más nítido y elaborado en el Antiguo Testamento (cf. J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir*, (Analecta Gregoriana 296), Roma 2005, 29-31), en la literatura targúmica donde adquirió perfiles riquísimos la expresión *Memrá* (palabra) de Yahveh (cf. D. Muñoz León, *Dios-Palabra. Memrá en los Targumim del Pentateuco*, Granada 1974; Íd., *Palabra y Gloria. Excursus en la Biblia y en la Literatura intertestamentaria*, Madrid 1983) y, sobre todo, en el evangelio de san Juan. Lo que se puede afirmar con certeza es que Justino, que conocía todas estas presentaciones previas (tanto paganas como judaicas y cristianas), elabora un pensamiento sólo asumible desde la fe cristiana.

60. Cf. 1 Ap 12, 7. Filón de Alejandría en alguna ocasión presenta al Logos como rey subordinado a Dios: cf. *De fuga* 110-111. Y entre las potencias de Dios menciona Filón la

haciendo el hecho más significativo al tratar de allanar su pensamiento ante el mundo pagano mediante la comparación con Hermes a quien los paganos consideraban el Logos que anuncia de parte de Dios⁶¹, el Logos intérprete y maestro de todas las cosas⁶². La búsqueda de paralelos con el pensamiento pagano no implica que la fuente de su pensamiento sea también pagana. Por el contrario, el fundamento de este pensamiento viene de las palabras del mismo Cristo, citadas por Justino: «Nadie conoció al Padre sino el Hijo, ni nadie conoció al Hijo sino el Padre y aquellos a quienes el Hijo lo haya revelado»⁶³. A propósito dejamos fuera de nuestro estudio el tema de la revelación del Hijo por parte del Padre⁶⁴. Ese Hijo de Dios, el único que conoce al Padre, no es otro que el Logos de Dios⁶⁵, el cual es llamado Ángel y Apóstol: Ángel en cuanto anuncia lo que se ha de conocer y Apóstol en cuanto es enviado para dar a conocer cuanto es anunciado⁶⁶. Se equivocan los judíos cuando piensan que fue el Padre, Dios ingénito e inefable, quien habló o se relacionó directamente con los patriarcas veterotestamentarios. En el Logos, en la Palabra de Dios, es escuchado el Padre, afirmación que Justino fundamenta también en la enseñanza de Jesús: «El que me escucha a mí, escucha al que me ha enviado»⁶⁷. Y esto no sólo a partir de la encarnación sino como principio absoluto desde que fue engendrado como Logos, porque «era y es el Logos que está en todo»⁶⁸ y, en cuanto tal, lleva a los hombres el mensaje del Padre (τὰς παρὰ τοῦ πατρὸς ὁμιλίαις)⁶⁹.

III. LA PALABRA COMO HIJO DE DIOS

Al inicio de nuestro trabajo señalábamos la jerarquización del mundo divino de la filosofía medioplatónica en la que se llegan a distinguir tres dioses, pero en el fondo no se trata más que de alteridades noéticas.

δύναμις βασιλική: cf. *De mutatione* 15; 28; *De Abrahamo* 121. Cf. Termini, *Le potenze di Dio*, 39-59.

61. Cf. 1 Ap 22, 2.

62. Cf. 1 Ap 21, 2.

63. 1 Ap 63, 3.13. Puede verse también *Dial* 100, 1. Estas palabras atribuidas a Jesús, aunque con variantes, corresponden a Mt 11, 27 (Lc 10, 22). Justino, cuyo texto es más cercano al usado por el gnosticismo que al utilizado por Ireneo, se muestra ajeno a la polémica y en línea con el pensamiento de Ireneo: cf. A. Orbe, *Teología de san Ireneo. IV: Traducción y comentario del libro IV del «Adversus haereses»*, Madrid 1996, 51-57.

64. Para el asunto puede verse Granados, *Los misterios de la vida de Cristo*, 289-293.

65. Cf. 1 Ap 63, 4. Para el nombre de Ángel, cf. además *Dial* 56, 4.10.

66. Cf. 1 Ap 63, 5.14.

67. 1 Ap 63, 5. Las palabras citadas por Justino no corresponden con exactitud a ningún pasaje de los evangelios, aunque es una enseñanza que subyace a Mt 11, 27; Lc 10, 16; Jn 14, 24.

68. 2 Ap 10, 8.

69. Cf. *Dial* 128, 2. Aunque estas palabras son utilizadas dentro de un desarrollo en el que presenta un pensamiento criticable, Justino no tendría inconveniente en hacer suyas las que hemos citado. La distinción entre lo criticable y aceptable es incluso indicada filológicamente. Véase el análisis de Granados, *Los misterios de la vida de Cristo*, 34.

El primer Dios se piensa a sí mismo y a la totalidad unificada e indiferenciada del mundo de las ideas; ese mundo indiferenciado de las ideas se convierte en una multiplicidad articulada e inteligible gracias al segundo dios. «La actividad generativa del primer Dios es de naturaleza noética»⁷⁰. Por su parte, Filón de Alejandría⁷¹ presenta al logos como el engendrado, como hijo primigenio (πρωτόγονος), evitando en todo momento el término πρωτότοκος, quizás con el fin de evitar el antropomorfismo que sugiere el parto. Aunque la designación de hijo primigenio es un título honorífico a manera de metáfora para indicar los conceptos de prioridad, pertenencia íntima y procedencia, la relación de filiación «no debe entenderse como si el logos fuera una hipóstasis que ocupa un grado ontológico inferior respecto a la Causa primera, sino como una solución metafórica que busca tutelar la trascendencia misteriosa de Dios respecto a su rostro revelado, sintetizado en el logos»⁷².

El recurso de Justino a la Palabra como nacida de Dios no es un procedimiento noético ni una metáfora, sino la presentación de una alteridad en el mundo propio de Dios previa a la creación del mundo. Se trata de una alteridad exigida por la historia de la salvación.

Justino, en un contexto en que polemiza con los paganos a propósito de los que ellos llaman hijos de Zeus, llama a la Palabra πρωτον γέννημα θεου⁷³. La expresión γέννημα resulta difícil de traducir en su aplicación al Logos. Los diccionarios nos ofrecerán significados como «lo producido», «lo nacido», «niño», «brote». Sea cual sea la opción, Justino está hablando de lo primero que Dios engendró en un contexto donde no quiere que esa generación se asimile a la de los llamados hijos de Zeus. Pero la expresión la encontramos también en el *Diálogo con Trifón*, en dos pasajes donde Justino, para mostrar que el Padre engendró a alguien antes de la creación, recurre a Pr 8, 21-25, texto llamado a un destacado protagonismo en la reflexión trinitaria posterior⁷⁴: *Si os he anunciado lo que sucede cada día, me acordaré de contaros lo que sucede desde siempre. El Señor me creó (ἐκτισέ με) principio de sus caminos para sus obras. Antes del tiempo me cimentó, en el principio, antes de hacer la tierra, antes de hacer los abismos, antes de que brotasen las fuentes de las aguas, antes de que los montes fuesen establecidos. Antes de las colinas me engendró (γεννᾶ με)*. La Sabiduría, que Justino identifica con el Logos⁷⁵, se presenta como la creada y la engendrada por Dios, aunque sin utilizar el tér-

70. Cf. Ferrari, «La filiación en la teología medioplátónica», en Ayán, Navascués y Aroztegui (eds.), *Filiación*, 70.

71. Seguimos lo escrito por Termini, «Tipologías de filiación en Filón de Alejandría», en Ayán, Navascués y Aroztegui (eds.), *Filiación*, 153-155. Aquí se encontrarán las referencias de lo que decimos ahora a propósito de Filón.

72. Termini, «Tipologías de filiación en Filón de Alejandría», en Ayán, Navascués y Aroztegui (eds.), *Filiación*, 153-154.

73. Cf. 1 Ap 21, 1. La expresión es usada asimismo por Atenágoras, *Supplicatio* 10, 3.

74. Cf. M. Simonetti, *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, 9-87.

75. Cf. *Dial* 62, 4.

mino υἱός, razón quizás por la que nuestro autor prefiera hablar de γέννημα subrayando la generación y obviando la alusión a la creación o entendiendo ésta a la luz de aquélla. En cualquier caso, Justino quiere subrayar con la expresión la alteridad del engendrado: «Es un brote (γέννημα) emitido en verdad del Padre»⁷⁶, «un brote (γέννημα) engendrado por el Padre»⁷⁷ y, en cuanto tal, distinto: «La Palabra (= Pr 8, 21-25) mostraba que el Padre ha engendrado este brote (γέννημα)... y cualquiera confesará que el engendrado (τὸ γεννώμενον) es distinto (ἕτερον) del que engendra (τοῦ γεννῶντος) en cuanto al número»⁷⁸.

Fuera de los contextos y casos mencionados, Justino habla habitualmente de υἱός θεοῦ y sólo en una ocasión recurre al término τέκνον⁷⁹. El Padre, Dios ingénito e inefable, tiene un Hijo, no un simple pensamiento de Dios ni una metáfora de Dios: «El Padre del universo tiene un Hijo que, siendo Logos y Primogénito de Dios, es también Dios»⁸⁰.

La paternidad de Dios —aunque problemática para un judío como Trifón— no tenía que extrañar en diálogo con paganos, pues «todos los escritores —escribe Justino en la *Primera Apología*— llaman a Dios padre de hombres y de dioses»⁸¹. Homero había llamado así a Zeus⁸², pero la caracterización hubo de pasar al acervo común, de modo que Cicerón presenta así a Júpiter recurriendo para ello a Ennio⁸³, y la cita homérica quedaría reflejada en autores cristianos⁸⁴. A Justino «el Dios padre de hombres y dioses» de Homero le sirve para introducir el tema de un nacimiento (γένεσις) propio o particular (ιδίως), fuera de lo común (παρὰ τὴν κοινήν γένεσιν), el de la Palabra como Hijo de Dios⁸⁵, el único que de un modo propio o particular (ιδίως) ha nacido de Dios⁸⁶, el único que con propiedad (κυρίως) puede ser llamado Hijo de Dios⁸⁷, el Unigénito (μονογενής) que de un modo propio o particular (ιδίως) ha nacido del Padre como Palabra y Potencia⁸⁸.

El término Unigénito (μονογενής), de indudable inspiración joáni-

76. *Dial* 62, 4.

77. *Dial* 62, 4.

78. *Dial* 129, 4.

79. Cf. *Dial* 125, 3.

80. 1 *Ap* 63, 15.

81. 1 *Ap* 12, 1.

82. Cf. Homero, *Iliada* 1, 544, a manera de ejemplo, pues la expresión se repite.

83. Cf. Ennio, *De natura deorum* 2, 2, 4.

84. Cf. Minucio Félix, *Octavio* 19, 1; PseudoJustino, *Cohortatio ad gentiles* 2; Clemente de Alejandría, *Protréptico* 2, 32, 4.

85. Cf. 1 *Ap* 22, 2. A. Wartelle considera que el pasaje no se refiere a la generación preexistente sino al nacimiento virginal por la comparación inmediata con Hermes como Logos anunciador (cf. *Saint Justin. Apologies*, 260). Sin embargo, el hecho de que, para Justino, la función reveladora del Logos no comienza con la Encarnación (cf. 1 *Ap* 63) así como el paralelismo con 1 *Ap* 23, 2 nos induce a pensar que se está refiriendo a la generación preexistente.

86. Cf. 1 *Ap* 23, 2.

87. Cf. 2 *Ap* 6 (5), 3.

88. Cf. *Dial* 105, 1.

ca (cf. Jn 1, 14.18; 3, 16.18), que Justino sólo utiliza en una ocasión⁸⁹, indica la relación única, exclusiva, del Hijo con respecto al Padre. El mártir prefiere el término πρωτότοκος: por un lado, expresa su peculiar relación con el Padre en cuanto primogénito de Dios⁹⁰, lo que pone de manifiesto también con expresiones como primera Potencia (ἡ πρώτη δύναμις)⁹¹ y primer brote (τὸ πρῶτον γέννημα)⁹²; por otro, en consonancia con Col 1, 15, su proyección sobre la creación en cuanto primogénito de toda la creación⁹³ o de todas las criaturas⁹⁴, expresado también de otra manera cuando lo llama Principio (ἀρχή)⁹⁵, inspirado en Pr 8, 22⁹⁶. Quizás merezca la pena señalar de pasada que, si Filón aplicó al logos el calificativo de πρωτόγονος y evitó el de πρωτότοκος⁹⁷, Justino prefiere este último y sólo en una ocasión⁹⁸ recurre a aquél.

Para expresar cómo el Padre es origen del Hijo, Justino no se enroca en una expresión sino que recurre a fórmulas variadas. Hay alguna ocasión en que se limita a expresar la procedencia del Padre mediante la fórmula tenue ó παρὰ τοῦ πατρὸς⁹⁹; en otra ocasión acude a una construcción similar donde se subraya más la idea de descendencia e incluso de una peculiar causalidad¹⁰⁰: ὁ ἀπὸ θεοῦ¹⁰¹. En cuanto a los verbos utilizados para expresar la relación de filiación, Justino recurre en una ocasión al verbo προέρχομαι¹⁰² construido con la preposición ἀπὸ; y, en otra ocasión, acudirá a un verbo que, aunque ampliamente utilizado

89. Cf. *Dial* 105, 1. El título *Monogenes*, sin embargo, tuvo un importante desarrollo en la teología gnóstica: cf. P. de Navascués, «Unigenitus filius factus. En torno a la cristología de Ptolomeo y Teódoto», en J. J. Ayán Calvo, P. de Navascués Benlloch y M. Aroztegui Esnaola (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo (Actas de las III y IV Jornadas de estudio «La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»)*, II, Madrid 2007, 338-342.

90. Cf. 1 *Ap* 23, 2; 32, 2; 33, 6; 46, 2; 53, 2; *Dial* 100, 2; 116, 3.

91. Cf. 1 *Ap* 32, 10.

92. Cf. 1 *Ap* 21, 1.

93. Cf. *Dial* 85, 2; 138, 2.

94. Cf. *Dial* 84, 2; 125, 3.

95. Cf. *Dial* 61, 1; 62, 4. Esas dos dimensiones del Hijo, hacia el Padre y hacia la creación, estaban presentes en la teología gnóstica: cf. A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma-Salamanca 1988, 70-73; Íd., *Teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos*, IV, (Analecta Gregoriana 158), Roma 1966, 117-143.

96. El Hijo como principio estuvo muy presente en la teología valentiniana, hasta el punto de considerar que es a él a quien corresponde en propiedad el nombre de Padre, pues éste propiamente es Propadre: cf. Orbe, *Introducción a la teología*, 58-59; P. de Navascués, «Unigenitus filius factus», en Ayán, Navascués y Aroztegui (eds.), *Filiación*, II, 331-333.

97. Cf. *supra*.

98. Cf. 1 *Ap* 58, 3 (Primogénito de Dios).

99. Cf. *Dial* 7, 3. La fórmula aparece asimismo en *Dial* 128, 2, pero en un lugar donde está dando a conocer el pensamiento de quienes defendían una especie de monarquianismo.

100. Cf. *infra*.

101. Cf. 2 *Ap* 13, 4.

102. Cf. *Dial* 100, 4. El texto de san Justino pasó desapercibido al P. Antonio Orbe que llegó a pensar que el mártir obviaba intencionadamente la expresión: cf. A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos*, 1/2, (Analecta Gregoriana 100), Romae 1958, 587 y 602. El término ya lo había usado Ignacio de Antioquía (cf. *A los magnesios* 8, 2) referido a la generación del Hijo en la preexistencia y tendría una considerable presencia en la

por la primera teología cristiana, no dejó de encontrar rechazo por parte de algunos¹⁰³ como fue *προβάλλω* construido asimismo con *ἀπό*¹⁰⁴. Pero, en consonancia con Pr 8, 25, la expresión que Justino utiliza con más frecuencia para referirse a la generación preexistente es *γεννάω*¹⁰⁵ (engendrar), construido en una ocasión con la preposición *ὑπό* (*ὑπό τοῦ πατρὸς*)¹⁰⁶, algunas veces construido con la preposición *ἐκ* (engendrado de Dios)¹⁰⁷, y otras con la preposición *ἀπό* (engendrado del Padre)¹⁰⁸. Hemos de llamar la atención sobre este uso de las preposiciones, particularmente de la que resulta más frecuente, *ἀπό*. El P. Antonio Orbe¹⁰⁹ puso de manifiesto cómo los valentinianos, muy tempranamente, consagraron un tecnicismo preposicional, capaz de expresar las diversas causalidades, especialmente en ámbito trinitario. Las preposiciones *ἐκ* y *ἀπό* acabaron significando, la primera, la procedencia y, la segunda, que lo causado es de la misma sustancia que la causa o, de otro modo, la consustancialidad¹¹⁰. Años más tarde, aunque en este caso no lo estaba aplicando a las relaciones trinitarias, escribiría san Agustín: «La expresión *ex ipso* no significa lo mismo que *de ipso*, pues todo lo que es *de ipso* puede ser dicho *ex ipso*; pero no todo lo que es *ex ipso* puede ser dicho con rectitud que es *de ipso*. En efecto, el cielo y la tierra son *ex ipso*, porque Él los hizo, pero no *de ipso*, porque no son de su sustancia»¹¹¹.

Es bien conocida la dificultad que encontraron los primeros teólogos cristianos para explicar la idea de generación en Dios: ¿Cómo puede tener Dios un hijo? Por un lado, se hacía necesario eliminar la idea de que Dios pudiese engendrar al estilo de las criaturas; por otro, urgía subrayar que no estamos ante una metáfora ni ante un simple procedimiento noético para permitir la transición de la trascendencia a la inmanencia. Se trataba de explicar la alteridad en el mundo divino mediante el nacimiento de otro que es asimismo Dios, divinidad del Hijo machaconamente afirmada por Justino¹¹².

reflexión trinitaria: cf. J. J. Ayán, «Jesucristo, hijo del hombre e Hijo de Dios, según Ignacio de Antioquía», en Ayán, Navascués y Aroztegui (eds.), *Filiación*, 313-316.

103. El P. Antonio Orbe puso de manifiesto la importancia de la *probolé* en la teología de los valentinianos y el rechazo que sufrió por parte de algunos eclesiásticos que no comprendieron y desfiguraron el verdadero pensamiento valentiniano. Cf. *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos*, I/1-2.

104. Cf. *Dial* 62, 4. En *Dial* 61, 2 se puede ver cómo Justino puede intercambiar los verbos *προβάλλω* y *γεννάω*: «Al emitir (*προβάλλοντες*) una palabra, estamos engendrando (*γεννώμεν*) una palabra».

105. Cf. 1 Ap 12, 7; 22, 2; 32, 2; 2 Ap 6 (5), 3; *Dial* 61, 1.3; 62, 4; 105, 1; 128, 4; 129, 4.

106. Cf. *Dial* 129, 4.

107. Cf. 1 Ap 22, 2; *Dial* 61, 1.

108. Cf. *Dial* 61, 3; 100, 4; 128, 4.

109. Cf. *En los albores de la exegesis iohannea* (Ioh. 1, 3). *Estudios Valentinianos*, II (Analecta Gregoriana 65), Romae 1955, 191-209.

110. Cf. Bobichon, *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon*, II, 746 n. 11.

111. *De natura boni* 27.

112. Cf. 1 Ap 6, 2; 13, 1-4; 63, 15; *Dial* 34, 2; 36, 2; 48, 1.2; 50, 1; 55, 1; 56, 4.8.9.10.11; 56, 22; 58, 3.9; 60, 2.3.4; 65, 7; 87, 2; 113, 4; 115, 4; 126, 1.2.5-6; 128, 1.

El mártir se desmarca de una posible explicación que podríamos calificar de modalista¹¹³: «Sé que algunos quieren salir al paso de estas cosas y decir que la potencia (δύναμις) procedente del Padre de todas las cosas que se apareció a Moisés o a Abraham o a Jacob es llamada ángel en su salida (ἐν τῇ προόδῳ) hacia los hombres, porque por medio de ella se anuncia a los hombres lo que viene del Padre, y es llamada Gloria porque se aparece con una apariencia incircunscrible, y es llamada Varón y Hombre porque se aparece revestido de tales formas, las que el Padre quiere; y lo llaman Logos porque también lleva a los hombres los mensajes del Padre. Dicen que esta potencia (δύναμις) es indivisible (ἀτμητος) e inseparable (ἀχώριστος) del Padre, de la misma manera que la luz del sol sobre la tierra es indivisible e inseparable del sol que está en el cielo. Y cuando el sol se oculta, se lleva consigo la luz. Así, según ellos, el Padre, cuando quiere, hace que brote (προπηδᾶν) de sí su potencia y, cuando quiere, la hace volver de nuevo hacia sí mismo. Enseñan que de esta manera hace también a los ángeles. Ahora bien, que existen ángeles que permanecen siempre y no se disuelven en aquello a partir de lo cual existieron, está demostrado. Y que esta potencia (δύναμις), a la que el Espíritu profético llama Dios... y Ángel no es sólo computable por el nombre como ocurre con la luz del sol sino que es distinto numéricamente»¹¹⁴.

Esta presentación monarquiana manifiesta un notable paralelismo con la concepción filoniana de las potencias (δυνάμεις) y, de algún modo, recuerda la actividad del Dios segundo de Numenio de Apamea, tal como es presentada en el Fragmento 12¹¹⁵. En el fondo, la explicación dada no sería más que un lenguaje metafórico para hablar del actuar de Dios en el mundo. Justino la rechaza porque no explica la alteridad en Dios, absolutamente necesaria para dar razón de la historia de la salvación acontecida y testimoniada por las Escrituras. Se requiere a alguien numéricamente

113. Ya en la *Primera Apología* (63, 15) Justino, en un contexto en que se está refiriendo a los judíos, había fustigado a quienes afirman que el Hijo es el Padre, «los cuales desconocen al Padre y no saben que el Padre tiene un Hijo». En cuanto a los mencionados en este pasaje del *Diálogo*, A. Orbe se inclinaba a considerarlos judíos: cf. *Hacia la primera teología*, 580 n. 61. Por su parte, Manlio Simonetti lo considera un monarquianismo *ante litteram*: cf. «Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo», en *Íd.*, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, 80. Otros ven un precedente del posterior modalismo defendido por Noeto, Praxeas y Sabelio: cf. Visonà, *S. Giustino. Dialogo con Trifone*, Milano 1988, 360-361 n. 3; Bobichon, *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon*, II, 970-971. G. Uríbarri lo llama monarquianismo premonarquiano: cf. «Las teofanías veterotestamentarias en Justino, *Dial* 129 y Tertuliano, *Prax.* 11, 13»: *Miscelánea Comillas* 52 (1994) 307.

114. *Dial* 128, 2-4.

115. Numenio, *Fragmenta* 12: «El Dios primero es inactivo en toda la obra de la creación y es rey; pero el Dios demiúrgico gobierna yendo a través del cielo. Por medio de él tiene también lugar nuestro viaje (= nuestra vida) cuando el Intelecto es enviado hacia abajo a través de las esferas a todos los que están destinados a participar. Así cuando el Dios mira y se vuelve hacia cada uno de nosotros, sucede que los cuerpos viven y son animados por sus radiaciones a las que se unen; pero si el Dios se vuelve a su observatorio, aquellos se extinguen pero el Intelecto continúa viviendo gozando de una existencia bienaventurada».

distinto del Padre¹¹⁶. Nuestro autor, lejos de la extremada prudencia que poco después manifestará un autor tan ligado a él como Ireneo de Lyon, no quiere sumirse en el silencio sino explicar de alguna manera el misterio de la generación en Dios. Para ello recurrirá a la analogía, a lo que vemos que sucede entre nosotros¹¹⁷. En dos ocasiones a lo largo del *Diálogo* recurrirá Justino a ilustrar la generación del Hijo mediante ejemplos tomados de las realidades creaturales, aunque evidentemente sólo para subrayar algún aspecto —no la totalidad— de esa generación. En un primer momento¹¹⁸ recurre al ejemplo de la palabra y el fuego.

Al exponer la analogía del nacimiento de la palabra quiere mostrar que en la generación divina no se da un corte entre el que engendra y el engendrado, de modo que el engendrado se lleve parte del que engendra o, de otra manera, de modo que el engendrado disminuya o empobrezca al que engendra: «Al emitir (προβάλλοντες) una palabra, estamos engendrando (γεννώμεν) una palabra, no por un corte (οὐ κατὰ ἀποτομήν) de modo que disminuya la palabra que hay en nosotros cuando la emitimos (προβαλλόμενοι)»¹¹⁹. Cuando el hombre emite una palabra, no disminuye su palabra interior. De la misma manera, cuando el Padre engendra al Hijo, no pierde nada de lo suyo. Este primer ejemplo referido por Justino era muy apto no sólo para explicar lo ya mencionado sobre la no disminución del Padre, sino también para dar razón de la inmaterialidad de la generación. Pero la analogía se mostraba incapaz de explicar la alteridad. Quizás por eso, Justino subrayará con más fuerza la analogía del fuego: «Vemos también que algo semejante sucede con el fuego, pues el fuego del que se enciende una llama no disminuye sino que permanece el mismo. Y el que se ha encendido de otro aparece también existiendo en sí (αὐτὸ ὄν), sin disminuir aquél del que fue encendido»¹²⁰. Este ejemplo del fuego da un paso más respecto al de la palabra, pues permite hablar de la aparición de otro que existe en sí (αὐτὸ ὄν)¹²¹; en definitiva sirve para ilustrar la alteridad en Dios.

Al ejemplo del fuego vuelve Justino en otro momento del *Diálogo*, precisamente cuando se refiere a la presentación monarquiana a la que hace poco nos referíamos. Aquí, frente a una concepción modalista, no le interesa ofertar el ejemplo de la palabra, incapaz de explicar la alteridad. Por ello se centra en la analogía del fuego: «También antes expuse la razón brevemente al decir que esta potencia (δύναμις) ha sido engendrada del Padre por su poder y voluntad pero no por un corte (οὐ κατὰ ἀποτομήν) como si la sustancia (οὐσία) del Padre fuese dividida

116. Cf. además *Dial* 56, 11.

117. Cf. *Dial* 61, 2.

118. Cf. *Dial* 61, 2-3.

119. *Dial* 61, 2.

120. *Dial* 61, 2.

121. Cf. Numenio, *Fragmenta* 17, É. des Places (ed.), 1973, 58; Ferrari, «La filiación en la teología medioplatónica», en Ayán, Navascués y Aroztegui (eds.), *Filiación*, 67.

(ἀπομερίζω), a la manera que todas las demás realidades, al ser divididas y cortadas, ya no son las mismas que antes de ser cortadas. Y puse un ejemplo: vemos fuegos distintos (ἕτερα) encendidos de un fuego, sin que disminuya en nada aquel del que pueden encenderse muchos, sino que permanece el mismo»¹²². Nuevamente, la analogía del fuego le sirve para ilustrar que el Padre no pierde nada de lo suyo al engendrar y, además, que el engendrado es otro. La analogía del fuego encendido de otro fuego, como ilustración de la participación en las realidades divinas sin que suponga disminución de éstas, es utilizada por Numenio de Apamea¹²³. Pero Justino busca una ulterior utilidad en el ejemplo: la alteridad.

La insistencia de Justino en el tema de la generación y filiación del Logos, así como el acento puesto sobre la analogía del fuego, era una manera de evidenciar y subrayar la alteridad en Dios, algo fundamental en el pensamiento de Justino que se afana en mostrar que, además del Dios Padre y Creador, hay otro que es también Dios y Señor, el Hijo¹²⁴. De no ser así, no se podría explicar la forma en que Dios ha venido actuando y revelándose a lo largo de la historia¹²⁵.

IV. DEL QUERER DEL PADRE

Nos hemos referido antes a cierta ideología modalista según la cual Dios, cuando quiere, hace salir de sí su potencia para que actúe en el mundo y, cuando quiere, la retrae hacia sí. El resultado, una metáfora para expresar el actuar de Dios en el mundo. De manera contraria a esa voluntad pasajera e inconsistente de Dios, Justino había opuesto la generación del Hijo como otro con existencia propia (αὐτὸ ὄν), pero había señalado cómo fue engendrado del Padre por su poder y voluntad (ἀπὸ τοῦ πατρὸς, δυνάμει καὶ βουλήν αὐτοῦ)¹²⁶. La expresión, en principio,

122. *Dial* 128, 4.

123. Fragmento 14: «Todo lo que se da como don pasa de quien lo da a quien lo recibe (por ejemplo, servidores, propiedades, rica vajilla o moneda), pero esto es perecedero y humano; las cosas divinas, en cambio, son tales que, cuando son dadas, pasan de allí arriba aquí abajo sin irse de allí, y estando aquí han aprovechado al destinatario sin haber perjudicado al que las da, y le han sido útiles también para recordarle lo que sabía. Y este bello tesoro es la ciencia bella, de la que el receptor se ha beneficiado, sin que el que la da la haya perdido. Del mismo modo que es posible ver que una lámpara encendida tiene su luz de otra lámpara diferente, y no se la ha quitado a la primera, sino que su combustible se ha inflamado con el fuego de aquélla. Lo mismo sucede con el patrimonio de la ciencia: dada y recibida permanece en el donante y coexiste la misma en el que la recibe. La razón de esto, extranjero, no es humana: la esencia de la ciencia es la misma en el Dios que da y en mí y en ti que la recibimos. Por esto también Platón dijo que la sabiduría ha venido a los hombres por Prometeo junto con un fuego clarísimo» (trad. de F. García Bazán, en *Oráculos caldeos. Numenio de Apamea: Fragmentos y testimonios*, Madrid 1991, 247-248).

124. Cf. 1 *Ap* 63, 15; *Dial* 50, 1; 55, 1; 56, 4.11.14.23. Cf. Henne, «Pour Justin, Jésus est-il un autre Dieu?», 57-68.

125. Cf. *Dial* 56; 127, 4; 129, 1-3.

126. *Dial* 128, 4. Cf. además 100, 4. Este recurso a la voluntad de Dios a propósito de la generación del Hijo fue habitual en la primera teología cristiana: cf. Orbe, *Introducción a la*

se opone a la voluntad divina, pasajera e inconsistente, de los adversarios que denuncia, pero en absoluto podría significar simplemente que el Hijo fue engendrado de manera consistente y definitiva porque Dios lo quiso. Ya en la filosofía de la época se pueden encontrar afirmaciones como la de Albino: «Según la naturaleza de las cosas, sin la voluntad y el poder de Dios (ἀνευ θεοῦ βουλήσεως καὶ δυνάμεως) no es posible concebir que lo nacido (τὸ γενόμενον) sea incorruptible, ni que lo que no se corromperá haya nacido (γενητόν)»¹²⁷. No ha de extrañar, pues, que Justino insista en que el Hijo es también Dios por voluntad de su Padre (κατὰ βουλήν τὴν ἐκείνου)¹²⁸. ¿Hay otros textos de Justino que puedan arrojar algo más de luz? Partamos de *Diálogo* 61, 1: «Como principio, antes de todas las criaturas, Dios ha engendrado de sí una Potencia *lógica* (δύναμιν λογικὴν) que es llamada también Gloria del Señor por el Espíritu Santo, otras veces Hijo, otras Sabiduría, otras Ángel, otras Dios, otras Señor y Logos, y ella se llama a sí misma Jefe supremo del ejército cuando se aparece en forma de hombre a Jesús, el hijo de Navé. En efecto puede recibir todos esos nombres por servir a la voluntad paterna (τῷ πατρικῷ βουλήματι) y por haber sido engendrado del querer del Padre (ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει)». La δύναμις λογικὴ que Dios engendró recibe nombres como Gloria del Señor, Hijo, Sabiduría, Ángel, Dios, Señor, Logos, e incluso él mismo se denomina a sí Jefe supremo del ejército; y todos esos nombres los puede recibir no sólo porque sirve a la voluntad paterna, sino también porque ha sido engendrado del querer del Padre¹²⁹. El querer del Padre constituye a la δύναμις λογικὴ de manera tal que pueda recibir no sólo esos nombres, sino otros muchos como se desprende de otro pasaje en donde la afirmación de la generación por poder y voluntad del Padre le conduce también a recordar los muchos nombres del Hijo de Dios: «Cuando nosotros lo llamamos Hijo, entendemos que Él existe y que antes de todas las criaturas procedió del Padre por su poder y voluntad (δυνάμει αὐτοῦ καὶ βουλήν), el cual es llamado en los dichos de los profetas Sabiduría, Día, Oriente, Espada, Piedra, Vara, Jacob, Israel...»¹³⁰. Extensísimo sería simplemente enumerar la multitud de títulos o nombres que Justino otorga al Hijo de Dios: Testamento eterno, Ley eterna, Sacerdote eterno, Señor de las potencias, Rey de la gloria...¹³¹. Lo interesante es señalar cómo los nombres puede

teología, 46-50; Navascués, «Unigenitus filius factus», en Ayán, Navascués y Aroztegui (eds.), *Filiación*, II, 333-338.

127. Ático, *Fragmenta* 4, É. des Places (ed.), 52 l. 61-64. Cf. F. Alesse, «Generación por voluntad divina en las corrientes filosóficas de época imperial», en Ayán, Navascués y Aroztegui (eds.), *Filiación*, II, 87-101.

128. Cf. *Dial* 127, 4.

129. La comparación entre *Dial* 60, 2 y *Dial* 61, 1 no parece permitir distinciones entre βούλημα y θέλησις.

130. *Dial* 100, 4.

131. Un listado puede verse en Bobichon, *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon*, II, 978-1015.

recibirlos por haber sido engendrado del querer del Padre. No se trata solamente de que la voluntad del Padre haya querido que existiese, sino que el querer paterno de alguna manera lo constituye, le hacer ser lo que es y como es¹³², porque todos esos nombres del Hijo no hacen sino manifestarlo como servidor del Padre del universo¹³³.

Un paso más podemos dar si recurrimos a otro pasaje del *Diálogo* en el que Justino quiere subrayar que el Hijo es otro respecto al Creador y Padre, pero inmediatamente matiza: «otro en cuanto al número, no en cuanto al querer (ἄριθμῶ λέγω ἀλλὰ οὐ γνώμη)»¹³⁴. El vocablo γνώμη, que hemos traducido como «querer», es de difícil traducción, porque aúna los significados de mente y voluntad¹³⁵. Ignacio de Antioquía había caracterizado a Jesucristo como τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, el designio querido del Padre¹³⁶. Para Justino no cabe distinguir entre el Padre y el Hijo en cuanto a la γνώμη, «porque sólo hizo y habló lo que el Creador del mundo, por encima del cual no hay otro Dios, quiso (βεβούληται) que hiciera y hablara»¹³⁷. En definitiva, el querer del Padre constituyó al Hijo, el Amado de su Señor y Dios¹³⁸, de manera tal que fuese el revelador de ese querer, el Ángel o Anunciador del gran querer¹³⁹, el servidor del querer del Padre¹⁴⁰.

V. LA UNCIÓN DEL HIJO

La enseñanza de Justino sobre la generación del Hijo de Dios se ve completada por un aspecto que, aunque expuesto de manera sobria, se revela de consecuencias decisivas para la presentación de la actuación creadora y salvífica del Hijo. Ya hemos señalado a propósito del título de πρωτότοκος cómo el Hijo representa, por un lado, una peculiar y única relación con el Padre y, por otro, implica una proyección o designio so-

132. Antonio Orbe, apoyado en la emisión de la potencia racional (δύναμις λογική) por voluntad del Padre y en las analogías utilizadas por Justino para explicar la generación del Hijo, consideró que Justino compartía de algún modo la ideología de Tolomeo sobre la procesión del Verbo o, de otra manera, el esquema que luego también mantendría Orígenes de la procesión del Hijo «tamquam a mente voluntas»: cf. *Hacia la primera teología*, 574-583.

133. Cf. *Dial* 58, 3.

134. *Dial* 56, 11.

135. De «consiglio e volontà», según M. Simonetti, «Il problema dell'unità di Dio», en *Íd.*, *Studi sulla cristologia*, 81.

136. Cf. Ayán, «Jesucristo, hijo del hombre e Hijo de Dios», en Ayán, Navascués y Aroztegui (eds.), *Filiación*, 333.

137. *Dial* 56, 11.

138. Cf. *Dial* 93, 2.

139. Cf. *Dial* 76, 3; Granados, *Los misterios de la vida de Cristo*, 34-41.

140. Cf. *Dial* 60, 2 (τῆ τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων θελήσει ὑπηρετῶν); 113, 4 (τῶ τοῦ πατρὸς θελήματι ὑπηρετῶν); 125, 3 (ἐκ τοῦ τῆ τοῦ πατρὸς βουλή ὑπηρετεῖν); 126, 5 (ὑπηρετῶν τῆ βουλή αὐτοῦ); 127, 4 (ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῆ γνώμη αὐτοῦ). Fácilmente se puede ver que los términos βούλημα, θέλημα, βουλή y γνώμη aparecen como sinónimos. Cf. además n. 109.

bre la creación. Ambas dimensiones aparecen íntimamente unidas en la unción del Hijo preexistente.

Escribe el mártir: «Toda unción, ya sea de óleo, ya de unguento perfumado con mirra, ya de cualquier unguento con mezcla de perfume, se refiere a Él (= a Cristo), como dice la palabra: *Por eso te ungió, oh Dios, tu Dios con óleo de alegría por encima de los que participan de ti* (Sal 44, 8). Todos los reyes y todos los ungidos participaron de Él el ser también llamados reyes y ungidos, a la manera que Él recibió del Padre el ser Rey, Cristo, Sacerdote, Ángel y todo cuanto tiene o tuvo»¹⁴¹. Señala Justino cómo todas las unciones hacen referencia a Cristo, el Ungido; más aún, son participación de la unción manifestada en Sal 44, 8, donde el salmista se dirige a alguien que es Dios (ioh Dios!) y que ha recibido de su Dios una unción por encima de los que de Él participan. No se trata sino del Hijo que en la preexistencia es ungido como primogénito de toda la creación por encima de todos los que luego participarán de Él, es decir, por encima de todas las criaturas. Se trata de una unción recibida del Padre para que luego las criaturas la puedan recibir del Hijo. No me detengo en fundamentar lo que ya otros han puesto de manifiesto con suficiencia¹⁴²: la unción que recibe el Hijo no es otra cosa que el Espíritu, de modo que en la preexistencia es constituido como fuente del Espíritu para la creación. La unción del Espíritu culmina al Hijo o, si se quiere, lo plenifica y habilita para su misión soteriológica de hacer partícipe a la creación de todo lo que recibió del Padre. Como ha escrito J. Granados, «la posesión del Espíritu no es una característica más al lado de otras, sino que es la propiedad que hace comunicable todo lo que el Hijo tiene»¹⁴³.

Esa unción constituye al Hijo, ya en la preexistencia, como el Cristo, el Ungido. «Su Hijo, el único que es llamado con propiedad Hijo, el Logos que antes de las criaturas estaba con Él (= el Padre) y fue engendrado, cuando al principio, por medio suyo, creó y ordenó el universo, es llamado Cristo por haber sido ungido»¹⁴⁴. Cristo es nombre del Hijo preexistente en virtud de una unción que tuvo lugar antes de la creación del mundo. Pero Justino añade algo más a propósito del nombre Cristo: «Ese nombre contiene una significación incognoscible (ἄγνωστον σημασίαν), a la manera que la expresión Dios no es un nombre sino que es una noción (δόξα)¹⁴⁵ de un asunto difícil de explicar, noción ingénita en la naturaleza de los hombres»¹⁴⁶. El nombre de Cristo encierra el misterio trascendente

141. *Dial* 86, 3.

142. Cf. A. Orbe, *La Unción del Verbo. Estudios Valentinianos*, III, (Analecta Gregoriana 113), Roma 1961, 30-94; J. P. Martín, *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo. Estudio sobre I Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino mártir*, Zürich 1971, 231-243; Granados, *Los misterios de la vida de Cristo*, 41-50.

143. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo*, 49.

144. *2 Ap* 6 (5), 3.

145. Para la relación de esta δόξα con el Logos *spermatikos* puede verse Orbe, *La Unción del Verbo*, 83-94.

146. *2 Ap* 6 (5), 3.

del Padre mismo, pero misterio destinado a ser comunicado a los hombres por el Ungido para ello. El Dios que no tiene nombre impuesto, da un nombre al Hijo, pero no un nombre cualquiera sino el nombre que encierra en sí el misterio profundo e indecible de Dios, comunicable y participable a los hombres aunque quizás sólo por su concreción en la historia de la salvación¹⁴⁷. José Granados ha puesto de manifiesto cómo la teología del Nombre en Justino es paralela a la del Espíritu Santo¹⁴⁸.

VI. EL CUÁNDO DE LA GENERACIÓN

Cuando en la *Primera Apología* Justino trata de caracterizar al Padre respecto al Hijo y al Espíritu profético, lo llama $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\ \acute{\omega}\nu$ ¹⁴⁹, el que existe siempre, con lo que la eternidad parece ser una prerrogativa propia del Padre. No obstante, en el *Diálogo* Justino afirma que Jesús existe siempre ($\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota$)¹⁵⁰. Sin embargo, el contexto impide que podamos ver en ello una contradicción, pues Justino está contraponiendo el carácter pasajero y transitorio de Josué con la perennidad de Jesús en cuanto éste no es un simple hombre. Tampoco hay que dejarse llevar a engaño cuando Justino afirma que Cristo es la Ley eterna¹⁵¹, el Testamento eterno¹⁵², el Rey eterno¹⁵³ o el Sacerdote eterno¹⁵⁴. El adjetivo usado es $\alpha\iota\acute{\omega}\nu\iota\omicron\varsigma$, que el mártir utiliza habitualmente para aquello que tiene un origen temporal pero no tendrá fin: la profecía que, viniendo después de Moisés, será eterna¹⁵⁵; Cristo que será (en futuro) rey o sacerdote eterno¹⁵⁶; castigo eterno¹⁵⁷; fuego eterno¹⁵⁸; sensibilidad eterna de los condenados¹⁵⁹.

147. Antonio Orbe escribió a propósito del pasaje que nos ocupa: «El nervio lo constituye el término ‘Cristo’ aplicado al Hijo de Dios. El santo, por un lado, parece darle categoría de ‘nombre estricto’ ($\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omega\varsigma\ \acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha$). Pero agrega: ‘un nombre también él ($\kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}$) que encierra una recóndita significación’. Al decir esto no parece descubrir en él ningún privilegio sobre el término ‘theos’ aplicado al Padre. *Christos* entra en la categoría de nombre ‘positivo’ ($\theta\epsilon\epsilon\tau\acute{o}\nu$) del Hijo de Dios, aunque como nombre *impuesto* por el Padre, esconda una significación misteriosa; tan incógnita al menos y tan inenarrable como la idea innata de Dios. A la postre, mejor que nombre estricto y esencial, reducése a la categoría de apelativo; y por lo mismo, se deja sentir en sus efectos externos, dando lugar al conocimiento $\kappa\alpha\tau'\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon\alpha\iota\nu$, por parte del hombre»: *La Unción del Verbo*, 64. Según Filón de Alejandría, las $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$, a pesar de su carácter teofánico, no son aferrables en su esencia: tienen, a la vez, carácter de manifestación y ocultamiento. Cf. Termini, *Le potenze di Dio*, 45-46.

148. Cf. Granados, Los misterios de la vida de Cristo, 50-60 y 335-347.

149. Cf. 1 *Ap* 13, 4.

150. Cf. *Dial* 113, 4.

151. Cf. *Dial* 11, 2; 43, 1.

152. Cf. *Dial* 118, 3.

153. Cf. *Dial* 46, 1; 118, 2; 34, 2; 96, 1; 135, 1.

154. Cf. *Dial* 113, 5; 42, 1; 96, 1.

155. Cf. *Dial* 33, 1.

156. Cf. *Dial* 19, 4; 33, 2; 36, 1.

157. Cf. 1 *Ap* 8, 4; 12, 1; 18, 2; 45, 6.

158. Cf. 1 *Ap* 17, 4; 21, 6; 52, 3; 2 *Ap* 1, 2; 2, 2; *Dial* 117, 3.

159. Cf. 1 *Ap* 52, 3.

Se podrían multiplicar los ejemplos que impiden considerar el adjetivo αἰώνιος como expresión de una estricta eternidad.

La reflexión de Justino sobre el cuándo de la generación del Hijo depende sustancialmente de Pr 8, 21-25, pasaje que refiere explícita e implícitamente en diversas ocasiones: «Si os he anunciado lo que sucede cada día, me acordaré de contaros lo que sucede desde siempre (ἐξ αἰῶνος). El Señor me creó principio de sus caminos para sus obras. Antes del tiempo (πρὸ τοῦ αἰῶνος) me cimentó, en el principio (ἐν ἀρχῇ), antes de hacer la tierra, antes de hacer los abismos, antes de que brotasen las fuentes de las aguas, antes de que los montes fuesen establecidos. Antes de las colinas me engendró»¹⁶⁰. Asimismo recurre a una especie de midrash de Sal 109, 3 y 71, 5, que Justino aplica tanto a la generación preexistente como a la generación histórica¹⁶¹. Justino, en consonancia con esos pasajes bíblicos, hablará de que el Hijo estaba con el Padre antes de las criaturas (πρὸ τῶν ποιημάτων) y fue engendrado cuando al principio creó y ordenó el cosmos por medio de su Hijo¹⁶², de que existía antes que la estrella de la mañana (cf. Sal 109, 3) y la luna (Sal 71, 5)¹⁶³, de que preexistía (προϋπάρχειν) como Dios antes del tiempo (πρὸ αἰώνων)¹⁶⁴, de que simplemente preexistía (προϋπῆρχεν) como Dios¹⁶⁵, de que era Dios antes de la creación del mundo (πρὸ ποιήσεως κόσμου)¹⁶⁶, de que existía antes que el sol (πρὸ τοῦ ἡλίου, cf. Sal 71, 17)¹⁶⁷, de que existía antes que el universo (πρὸ πάντων)¹⁶⁸, antes que todas las criaturas (πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων¹⁶⁹, πρὸ πάντων ποιημάτων¹⁷⁰), afirmaciones a las que habríamos de sumar las anteriormente referidas cuando lo presentábamos como primogénito de la creación.

Justino no manifiesta interés a propósito de lo que se ha dado en denominar el doble estadio del Logos: el de la Palabra inmanente y el de

160. *Dial* 129, 3; 61, 3-4.

161. Cf. Orbe, *La Unción del Verbo*, 23-24. Para la utilización que Justino hace del Salmo 109, cf. G. Otranto, *Esegesi biblica e Storia in Giustino (Dial 63-84)*, Bari 1979, 43-51; C. Basevi, «La generazione eterna di Cristo nei Ps. 2 e 109 secondo s. Giustino e s. Ireneo»: *Augustinianum* 22 (1982) 138-139. Para el uso del Salmo 109, 3 en el judaísmo tardío para presentar al Mesías como ser celeste anterior a la creación, puede verse F. Parente, «Πρὸ ἑωσφόρου ἐγεννήσατο»: *Studi classici e orientali* 22 (1973) 175-199. Para el uso que hicieron los primeros exegetas cristianos, cf. Íd., «Πρὸ ποίου ἑωσφόρου ἐγεννήθη ἡμῶν ὁ Κύριος. L'interpretazione cristiana di Salmo 109, 3 c LXX da Giustino ad Origene»: *Studi classici e orientali* 24 (1975) 197-210.

162. Cf. 2 *Ap* 6 (5), 3.

163. Cf. *Dial* 45, 4.

164. Cf. *Dial* 48, 1 (afirmación puesta en boca de Trifón que recoge lo dicho por Justino).

165. Cf. *Dial* 48, 2.

166. Cf. *Dial* 56, 10.

167. Cf. *Dial* 64, 5.

168. Cf. *Dial* 96, 1.

169. Cf. *Dial* 100, 2; 129, 4.

170. Cf. *Dial* 100, 4.

la Palabra proferida¹⁷¹. No obstante, no han faltado quienes han visto esa enseñanza en un pasaje¹⁷² en que el mártir refiriéndose a la preexistencia del Logos antes de la creación afirma que estaba con el Padre (συνών) y fue engendrado (γεννώμενος). La alusión al estar con el Padre (συνεῖναι) antes de afirmar la generación ha conducido a algunos¹⁷³ a distinguir los dos estadios. Pero no conviene olvidar que, en *Diálogo* 62, 4, vuelve a aparecer la expresión estar con el Padre, aunque se afirma explícitamente no del Logos inmanente sino del brote emitido (προβληθὲν γέννημα)¹⁷⁴. En realidad, ese estar con el Padre posiblemente no sea más que un reflejo de Pr 8, 27 y 30¹⁷⁵, como en su día mostró el P. Antonio Orbe¹⁷⁶. Que no se pueda justificar con recurso a estos pasajes, no quiere decir que Justino desconozca la enseñanza de los dos estadios del Logos. Por el contrario, el ejemplo de la palabra aducido para hablar de la generación del Hijo da a entender que no sólo la conocía, sino que muy posiblemente la aceptaba: «Al emitir una palabra, estamos engendrando una palabra, no por un corte de modo que disminuya la palabra que hay en nosotros cuando la emitimos»¹⁷⁷. Con claridad distingue entre la palabra emitida y la palabra interior, pero por alguna razón que se nos escapa Justino no estuvo interesado en explicitar la enseñanza sobre el doble estadio del Logos. Quizás por no hacer hincapié en una analogía cuyo fruto, la palabra, aparecía a fin de cuentas sin consistencia propia ni alteridad.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Comenzábamos señalando la necesidad que, ante judíos y paganos, sintió Justino de explicar el carácter trascendente del Crucificado. Hemos tratado de exponer cuál fue su reflexión sobre la divinidad de Jesús o, mejor, su filiación divina preexistente, explicación fundante del misterio que encerraba la vida de Jesús, el hijo de María. Han sido muchos los intentos de afiliar la reflexión del mártir a los esquemas paganos del platonismo medio o a los del judaísmo helenista de Filón. Y ciertamente no se puede negar que nuestro autor usa expresiones y ejemplos que pueden encontrar paralelos tanto en unos como en otros, pero su explicación no se amolda a ninguno de ellos, porque la guía de esa reflexión no es otra que los misterios de la vida de Jesús, a la luz de los cuales explora el mundo

171. Cf. Teófilo de Antioquía, *Ad Autolyicum* 2, 10.

172. Cf. 2 Ap 6 (5), 3.

173. Cf. Aeby, *Les missions divines*, 13-14; C. T. Otto, *S. Iustini philosophi et martyris opera*, I/1, Ienae ²1897, 182-183 n. 4; G. Archambault, *Justin. Dialogue avec Tryphon*, I, Paris 1909, 293-295 n. 4.

174. Cf. *Dial* 62, 4.

175. Citados por Justino en *Dial* 61, 4.

176. Cf. *Hacia la primera teología*, 570-571; Bobichon, *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon*, II, 748-749.

177. *Dial* 61, 2.

de su preexistencia divina. Tengo para mí que hay un pasaje, Mt 11, 27, citado por el mártir en varias ocasiones, tanto en las Apologías como en el Diálogo, que está en la raíz de sus explicaciones sobre la preexistencia del Hijo: «Todo me ha sido entregado por el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo, y nadie conoce al Hijo sino el Padre y a quienes el Hijo lo revele»¹⁷⁸. La cantinela de este pasaje a la luz de la economía que se despliega en los misterios de la vida de Jesús son los fundantes de su reflexión sobre la preexistencia del Hijo, para lo cual recurrió a todo material, idea, analogía o expresión que le ayudase a explicitarlo. Pensar la preexistencia del Hijo no fue sino el fruto de una larga reflexión sobre la revelación del Hijo a lo largo de la historia de la salvación, desde la creación a los misterios en carne de la vida de Jesús. Desde esa óptica las expresiones subordinacionistas, en este primer momento de la reflexión trinitaria, eran casi obligadas.

Si la reflexión del mártir se muestra homogénea y paralela a algún otro pensamiento de la época es a la explicación que sobre la preexistencia del Hijo dieron los valentinianos: trascendencia del Padre, generación antes de la creación por el querer del Padre en atención a la creación y salvación, unción preexistente. Sólo se me ocurre una diferencia: la ausencia del lenguaje mítico, en definitiva, la sobriedad.

178. *Dial* 100, 1; 1 *Ap* 63, 3.13.