

REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES (U.L.A.)
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

EL PAPEL DE LA FILOSOFÍA EN LA BIFURCACIÓN ENTRE JUDÍOS Y
CRISTIANOS: UNA VISIÓN DESDE EL *DIÁLOGO*
CON TRIFÓN DE JUSTINO MARTIR

Trabajo de Grado Presentado en Cumplimiento Parcial de los
Requisitos para la Obtención del Título
Magister Scientiae en Filosofía

Realizado por: Lic. Manuel Ospino
Mérida, 2019

C.C.Reconocimiento

A Manuel Rómulo Alberto

Quien fue engendrado a la par de estas páginas

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS.....	i
INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO	
I. ESTATUS DE LA RELACIÓN ENTRE JUDÍOS Y CRISTIANOS A COMIENZOS Y MEDIADOS DEL SIGLO II D.C.....	5
Antecedentes de la Bifurcación.....	9
El Concilio de Jerusalén del 49/50 d. C.....	10
La Academia de Yavneh y la Formación del Judaísmo Rabínico.....	19
Bifurcaciones Percibidas y Requeridas.....	25
Percepción Romana de la Relación entre Judíos y Cristianos.....	25
Cristianismo Joánico y la Posible Expulsión de la Sinagoga.....	28
La Segunda Revuelta y su Relación con los Judíos Cristianos.....	32
Relación entre Judíos y Cristianos en los Primeros Escritos Patristicos.....	35
II. ACTITUD DEL JUDAÍSMO Y DEL CRISTIANISMO HACIA LA FILOSOFÍA: REPASO HISTÓRICO EN TORNO AL SIGLO II D.C.....	48
El Judaísmo de acuerdo con la Mirada Griega.....	49
Teofrasto y la Raza Filosófica.....	49
Hecateo y el Judío Fundador.....	53
Análisis de la Literatura Judía en Griego.....	57
Septuaginta o Versión de los LXX.....	57
Filón de Alejandría.....	64
Actitud del Judaísmo Rabínico hacia la Filosofía y Cultura Griegas.....	71
Actitud del Cristianismo Temprano hacia la Filosofía Griega.....	80
Los Primeros Encuentros según el Nuevo Testamento.....	80
El Testimonio Tardío del Nuevo Testamento.....	85

Clemente Romano y el Pseudo-Bernabé.....	92
Los Apologistas Griegos.....	99
III. LA FILOSOFÍA EN EL PRÓLOGO DEL <i>DIÁLOGO CON TRIFÓN</i> .	115
El Diálogo como Género Literario del Prólogo del <i>Diálogo con Trifón</i>	115
Estructura del Prólogo del Diálogo.....	120
Análisis de la Estructura del Prólogo.....	121
La Noción de Justino acerca de la Filosofía.....	125
Relato de un Encuentro Motivado por la Filosofía.....	125
Respuesta de Justino sobre su Pensamiento Filosófico.....	129
La Filosofía como la más Grande Posesión.....	131
La Filosofía: lo más Honroso ante Dios, a quien solo ella nos conduce y une.....	135
La Filosofía como un solo Conocimiento.....	139
Dialogando conmigo mismo las Palabras del Anciano, Descubrí esta Única, Firme y Provechosa Filosofía.....	142
Por consiguiente, de esta manera y por causa de estas Cosas yo soy Filósofo.....	149
IV. EL PAPEL DE LA FILOSOFÍA EN LA BIFURCACIÓN ENTRE JUDÍOS Y CRISTIANOS DURANTE EL SIGLO II D.C.: UNA VISIÓN DESDE EL <i>DIÁLOGO CON TRIFÓN</i>	151
La Noción de Filosofía de Justino y su Filosofía de la Religión.....	152
La Noción de Filosofía de Justino y su Exégesis de las Escrituras...	160
La Noción de Filosofía de Justino y su Cristología como <i>Filología</i> .	173
Implicaciones y Consecuencias Históricas de la Visión de Justino en el <i>Diálogo</i>	180
BIBLIOGRAFÍA.....	196

AGRADECIMIENTOS

Mi ser entero se rinde en adoración y gratitud al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, quien ha impartido fuerza y facultad para concretar todos los pasos requeridos para la finalización exitosa de este presente trabajo. ¡A Dios sea la gloria!

A mi esposa, Mariajosé, por su incondicional amor y apoyo en todos los ámbitos de mi vida, sin los cuales la realización de este trabajo hubiera resultado imposible.

A mis padres, Manuel y Yenys, por inspirarme ganas y motivos de superación personal con su intachable ejemplo de vida humana y amor.

A mis suegros, Rómulo y Margot, por su constante apoyo y sostenimiento durante la realización de este trabajo.

A mi tutor, Luis Vivanco, por su apoyo abnegado y excelente acompañamiento durante todo el trabajo.

A mi amigo y jurado, Carlos Mattera, por la sincera expresión de cariño hacia mi persona y agrado por el tema de estudio de este trabajo.

INTRODUCCIÓN

Al filosofar pertenece la labor de indagar sobre los orígenes y los principios. Cuando se trata de preguntar, pues, sobre los orígenes del judaísmo y del cristianismo, no se encierra el tema al entorno de las religiones, ni siquiera al de la historia de ellas. Al tratarse el tema de los orígenes de ambos fenómenos religiosos, y explorar las posibles causas por las cuales nos han llegado precisamente como *dos* y *no uno*, se habita con toda justicia en el ámbito del filosofar, pues se trata aquí de dos fuerzas ideológicas que han contribuido notablemente a la formación del pensamiento occidental.

En este sentido, comentando sobre aquella amalgama cultural que daría forma a nuestro pensamiento, Sánchez Caro afirma,

...mientras que el judaísmo se alineó, por lo general, en confrontación con la cultura y religión helenística, y el pueblo romano no se lo tomó demasiado en serio, quizá por su consideración de vencedor—, el cristianismo se convirtió en el verdadero campo de batalla intelectual y espiritual, en el que helenismo, judaísmo y hasta en cierto modo la romanidad crearon una peculiar amalgama cultural, que en gran parte ha decidido lo que hoy es Europa¹.

Siendo el pensamiento occidental resultado de semejante amalgama, pertinente es al filosofar la pregunta sobre la ocasión y los procesos que llevaron al cristianismo a constituirse como una religión *separada e independiente* de su matriz judía, y

¹ SÁNCHEZ CARO, en *Biblia y Helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Antonio PIÑERO, ed. (El Almendro: El Almendro de Córdoba, 2006), 389.

describir mediante el análisis, la posible función histórica que la filosofía griega—en el contexto amplio de la paideia griega durante el helenismo—tuvo sobre aquella constitución.

Con el propósito de intentar ofrecer una respuesta a esta interrogante, se ha seleccionado la primera obra de la literatura occidental donde una posible función de la filosofía griega sobre la disputa entre judíos y cristianos puede estudiarse: *El Diálogo con Trifón el Judío*, de Justino Mártir. Escrita a mediados del siglo II d. C., esta obra ofrece la posibilidad de describir la influencia que la filosofía griega ejerció en la formación del pensamiento cristiano, en el contexto histórico del desarrollo de una identidad cristiana temprana en oposición al judaísmo.

El Diálogo con Trifón constituye la primera obra en la que se representa el proceso dialógico de disputa entre ambas tradiciones religiosas, proceso que resultará en la constitución de dos religiones independientes y separadas ya para el cuarto siglo de nuestra era. La principal razón de la elección de esta obra, en el contexto de la presente investigación, radica en que a la representación de dicho proceso dialógico le anticipa en la obra un *prólogo filosófico dialógico*, donde Justino describe, de manera autobiográfica, la razón por la cual ha llegado a ser un *filósofo cristiano*.

¿Cuál es, pues, la posible función histórica que desempeñó la filosofía griega en la bifurcación entre judíos y cristianos, bifurcación que establece sus fundamentos teóricos durante el siglo II d.C.? ¿De qué manera la influencia de la filosofía griega moldeó el pensamiento cristiano que generó los textos que representan el proceso dialógico de la disputa entre judíos y cristianos, ambos envueltos en una búsqueda identitaria originaria?

Con la finalidad de intentar arrojar luz sobre estas preguntas, se ha procedido adoptando el siguiente orden. En un primer capítulo, se ha propuesto estudiar el estatus histórico de la disputa entre judíos y cristianos durante los momentos finales del primer siglo y mediados del segundo. Hacia el final del capítulo se muestra desde la misma obra de Justino que, si bien es cierto las fronteras identitarias de ambas tradiciones religiosas no estaban totalmente esclarecidas para mediados del segundo siglo, ambos grupos en formación se consideran independientes uno de otro ya para aquel momento.

En un segundo capítulo, se estudia la recepción de la filosofía por parte del judaísmo y el cristianismo por separado, o mejor dicho, la actitud que estas tradiciones religiosas tuvieron hacia la filosofía griega. Se mostrará que, fundamentalmente, la actitud del judaísmo rabínico—judaísmo del cual se distancia el cristianismo eclesiástico en formación—hacia los elementos extranjeros de la *paideia* griega fue de cautela y rechazo, para preferir el repliegue hacia lo interno y propiamente judío. Por su parte, se observará que el cristianismo apeló desde los mismos inicios de su actividad misionera a los elementos que podía compartir con la cultura griega, esto es, su lengua y su sabiduría. De esta manera, se asentaban las bases para una profundización del proceso de diferenciación de ambas religiones.

En un tercer capítulo, se intenta describir de manera delimitada la noción de filosofía que poseía Justino Mártir, realizando un estudio interpretativo de lo dicho por éste en el prólogo del *Diálogo con Trifón*. Justino mostrará, a primera vista, una crítica de la filosofía griega que, habiéndose desviado de su supremo y unitario objeto de estudio, requiere una reconducción hacia el elemento divino que la filosofía de

Cristo le puede ofrecer. Como contenido y método, la filosofía tal como Justino la entiende preparará el camino para el desarrollo del pensamiento religioso del creador del *Diálogo*, afectando así su visión de la contraparte judía en el proceso de la disputa.

Finalmente, en un cuarto capítulo, se analizan las tres principales áreas en las que la noción de filosofía de Justino afecta su pensamiento religioso: su *filosofía de la religión*, su *exégesis de las Escrituras* y su *crisología entendida como filología*. Al finalizar dicho análisis, se intentará mostrar las posibles implicaciones históricas que la visión religiosa de Justino tuvo en el desarrollo posterior de la bifurcación entre el judaísmo rabínico y el cristianismo eclesiástico.

Es el propósito del autor del presente estudio, que el mismo contribuya al entendimiento histórico de las relaciones entre judíos y cristianos, para que habiendo comprendido mejor sus orígenes, se pueda repensar un futuro acercamiento.

CAPITULO I

ESTATUS DE LA RELACION ENTRE JUDIOS Y CRISTIANOS A COMIENZOS Y MEDIADOS DEL SIGLO II D.C.

La reflexión histórica acerca de las relaciones antiguas entre el judaísmo y el cristianismo debe siempre comenzar con una nota aclaratoria: en realidad *no sabemos* cuándo comenzaron ambas religiones como entidades separadas y bien definidas. Lo que *sí podemos saber* con cierta seguridad es que ambas religiones, tal como actualmente las conocemos, procedieron históricamente del Judaísmo del Segundo Templo. Este período de la historia de Israel estuvo conformado por diversos fenómenos religiosos: facciones, sectas y escuelas caracterizadas por creencias y prácticas recibidas por el período y auto-comprendidas como manifestaciones legítimas de judaísmo¹.

Al hablar, pues, de ‘judaísmo’ y ‘cristianismo’ en la actualidad, nos referimos a religiones que fueron resultado de desarrollos posteriores que se originaron en un mismo seno, sin una consciencia religiosa independiente la una de la otra en sus más tempranos inicios². Es importante, por consiguiente, aclarar que los términos ‘judaísmo’ y ‘cristianismo’ obedecen a comprensiones asistidas por una mirada

¹ Cf. “Introduction” en B. CHILTON y J. NEUSNER, *Judaism in The New Testament: Practices and beliefs* (New York: Routledge, 1995).

² Cf. “Estado actual de la cuestión” en Mario J. SABAN, *Causas y Consecuencias de la Ruptura entre el Judaísmo y el Cristianismo en el Siglo II* (Universitat de Lleida: Tesis Doctoral, 2016).

retrospectiva a los eventos históricos, o lo que es lo mismo, son categorías *a posteriori* que no dicen nada sobre el cómo debieron haber sucedido los hechos, sino solo implican lo sucedido.

Conviene, entonces, pensar en los inicios del judaísmo y el cristianismo en términos semejantes a la noción de inicio que plantea Hans-Georg Gadamer en el contexto de su reflexión sobre los inicios de la filosofía occidental:

Existe, sin embargo, otro significado de ‘inicio’, que es, en mi opinión, el más productivo y adecuado para nuestro intento. Para expresar este significado, hablaré, no de lo que se inicia, sino de inicialidad (*Anfänglichkeit*). Llamamos ser inicial (*Anfänglichsein*) a algo que aún no está orientado en este o aquel sentido, hacia este o aquel fin, ni tampoco de acuerdo con esta o aquella representación. Esto significa que aún son posibles muchas continuaciones—dentro de ciertos límites, por supuesto—. Quizá sea éste, y ningún otro, el verdadero sentido de ‘inicio’³.

Decimos, pues, en armonía con lo anterior, que la aparición de Jesús de Nazaret en medio del Judaísmo del Segundo Templo no significó una inmediata bifurcación del cristianismo de su matriz judía. Más bien, la desaparición de Jesús dejó tras sí una comunidad de seguidores que estaban en medio de una *inicialidad*, un período formativo y generador de posibilidades al que sólo la interpretación posterior de sus miembros daría dirección.

Como ejemplo de lo anterior, podemos citar la pregunta hecha por los apóstoles a Jesús en el contexto de su despedida, tal como ésta está registrada en *Hechos de los Apóstoles* 1:6, “Οἱ μὲν οὖν συνελθόντες ἡρώτων αὐτὸν λέγοντες. κύριέ εἰ ἐν τῷ

³ Hans-Georg GADAMER, *El Inicio de la Filosofía Occidental*, 2da ed. Rev. (Barcelona: Paidós, 1999) versión digital por Biblioteca FAYL, pág. 9.

χρόνω τούτω ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ”⁴. La inquietud de la pregunta es acerca del tiempo de la *restauración del reino a Israel* y lo que sea que esa pregunta signifique, una cosa es cierta: está formulada en términos de una esperanza escatológica común al Judaísmo del Segundo Templo⁵. No se observa en esta fase del movimiento de seguidores de Jesús una desvinculación del judaísmo; todo lo contrario, su inquietud indica una perspectiva común de futuro.

Durante los primeros momentos que siguieron a la desaparición de Jesús, como puede verse, el grupo de sus discípulos no se proyectaba conscientemente hacia la independencia religiosa. Lo máximo que podría decirse, con respecto a este punto, es que la independencia era una de las muchas posibilidades de esta *inicialidad*, una de sus múltiples posibles continuaciones.

De la misma manera, al mirar el contexto más amplio del período que hemos venido llamando como Judaísmo del Segundo Templo, lo primero que se evidencia es la imposibilidad de determinar un único judaísmo. En este sentido, Chilton y Neusner declaran, “No one has succeeded in so defining a single Judaism everywhere ascendant, unifying all the Jews and excluding everybody else, as to account for all of the conflicting evidence”⁶. En el marco de esta diversidad de *judaísmos* y en medio de una terrible lucha contra Roma, que traería como consecuencia la destrucción del templo de Jerusalén en el 70 d.C., la reacción hacia el movimiento de Jesús por parte

⁴ [Entonces los que se habían reunido le preguntaron, diciendo: Señor, ¿restaurarás el reino a Israel en este tiempo?] A menos que se indique de otra manera, las citas del Nuevo Testamento en griego proceden de *Novum Testamentum Graece*, NESTLE-ALAND 27h Edition (Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft, 1993).

⁵ Ver notas n°220 y n°304 en Craig S. KEENER, *Acts an Exegetical Commentary*, vol. I (Grand Rapids, MI: Baker, 2012), 672 y 683.

⁶ B. CHILTON y J. NEUSNER, xv.

de este conglomerado de facciones, solo puede ser pensada en un primer momento como *inicialidad*.

De acuerdo a lo expuesto hasta aquí, nos atrevemos a sugerir que tanto el movimiento de seguidores de Jesús, como aquella parte del Judaísmo del Segundo Templo que sobreviviría a la destrucción de éste último, se encontraban en una situación de *inicialidad* de cara a la segunda mitad del siglo I d.C. Ambos grupos, podían afirmar en este punto de su historia ser una legítima manifestación de Israel, y en efecto, así lo hicieron. Una visión desde el siglo I de nuestra era, por tanto, no mostraría la conciencia de dos religiones distintas y bien demarcadas entre sí; mostraría, más bien, la existencia de dos grupos que prontamente iniciarían una búsqueda de identidad, en medio de diversos factores que parecían demandárselos⁷.

La noción de *inicialidad* con la que hemos comenzado, ofrece así una gran posibilidad para la discusión presente. Se trata de la necesidad de volver a pensar aquel ámbito en común que en una época, compartieron estas dos religiones. Se presenta la posibilidad de cuestionar aquellas voces que, en el desarrollo posterior de ambas, afirmaron la distinción y trabajaron por la diferenciación. Al emprenderse la reflexión histórica sobre el período que precisamente va a ser testigo del inicio de la bifurcación de caminos entre judíos y cristianos, es necesario recordar, entonces, que presenciamos eventos contingentes y no necesarios.

⁷ James H. CHARLESWORTH, “Christians and Jews in the First Six Centuries”, *Christianity and Rabbinic Judaism*, Hershel Shanks ed., (Washington, D.C.: Biblical Archeology Society, 1992), 309 comenta que “Only in the last few decades has it become clear that a monolithic Judaism did not exist before 70 CE, and that the period from the first century to the fifth was a time in which ‘Judaism’ and ‘Christianity’ each developed a coherent self-definition”.

ANTECEDENTES DE LA BIFURCACION

La bifurcación⁸ de caminos entre judíos y cristianos alcanzará finalmente una etapa definida⁹ para el final del siglo IV d.C., sobre todo con respecto a los creyentes ordinarios y practicantes¹⁰. El proceso para llegar a esta definida separación es largo y complejo, involucra personajes y lugares diferentes y obedece a criterios emanados de líderes que demandaron una clarificación de las identidades de ambos grupos. En esta sección, comenzaremos por analizar algunos momentos de la segunda mitad del siglo I de nuestra era, con la finalidad de ver aquellos elementos que tenían la capacidad de marcar cierta tendencia hacia la bifurcación. Avanzaremos, así, de manera cronológica hasta llegar al período específico que nos ocupa y nos detendremos a evaluar la situación de la relación entre judíos y cristianos, alrededor de la escritura del *Diálogo con Trifón*.

⁸ Nos agrada el uso del plural por parte de James D.G. DUNN en *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, 2nd ed. (Canterbury: SCM, 2006). Aunque estamos de acuerdo en el hecho de que no existió un evento único que marque la bifurcación, sino una serie de ‘bifurcaciones’ a través de un largo período, en lugares diferentes y juzgado por distintas personas, utilizamos aquí la palabra en el singular porque nuestra intención en este capítulo es rastrear a través de la mirada retrospectiva, aquella bifurcación que finalmente sucederá de manera inevitable.

⁹ Estamos en conocimiento del trabajo de Adam H. BECKER y Annette YOSHIKO Reed, Eds., *The Ways that Never Parted* (Mohr Siebeck, 2003), pero concordamos más con Shaye J.D. COHEN, *The Ways that Parted: Jews, Christians, and Jewish-Christians ca. 100-150 CE* (Harvard University preprint, 2013) en el cual se argumenta que el contacto o diálogo entre judíos y cristianos en la antigüedad, no prueba que no hubo una bifurcación. Así mismo, concordamos con Dunn en que el trabajo y argumento de la obra de Becker y Reed es una “*over-reaction*”.

¹⁰ DUNN, xxiv.

El Concilio de Jerusalén del 49/50 d.C.

De acuerdo con el registro de *Hechos de los Apóstoles*, capítulo 15, los discípulos de Jesús, reunidos en Jerusalén bajo el liderazgo de Jacobo, discutieron sobre los términos de la inclusión de los gentiles a la fe en Jesús como el Mesías de Israel. La ocasión de la reunión tenía como antecedentes las conversiones de ciertos gentiles, a través de la predicación de Pablo y Bernabé. Tras estas conversiones, de acuerdo con el relato, se produjo la visita de algunos que venían de Judea demandando el rito de la circuncisión sobre los nuevos creyentes. La demanda causó gran contienda entre los venidos de Judea y Pablo y Bernabé, a quienes se les pidió dirigirse a Jerusalén para discutir este asunto con los apóstoles y ancianos (15:2).

Tras mucha discusión y el recibimiento de los informes de Pedro y Pablo en relación con las conversiones de los gentiles, Jacobo juzgó (κρίνω) la sola imposición de algunos elementos mínimos¹¹ de la ley de Moisés sobre los nuevos conversos, sin la necesidad de aplicar la circuncisión. El evento finaliza con la comisión de dos hombres para que fuesen juntamente con Pablo y Bernabé a informar a las congregaciones sobre la decisión del concilio.

Nuestro interés sobre este evento se torna hacia el trasfondo que originó la necesidad de tal reunión, al mismo tiempo que trataremos de ahondar en el significado que la decisión tomada tuvo sobre el tema de la relación entre judíos y cristianos.

¹¹ Apartarse de la idolatría, de la fornicación, de los alimentos ahogados y de sangre (15:20).

Para empezar, es importante comprender que mucho antes de la llegada de los cristianos, judíos y gentiles ocupaban espacios sociales separados¹². De acuerdo con Cohen, “In order to maintain their distinctiveness and identity, most Jews of the ancient world sought to separate themselves from their gentile neighbors”¹³. Esto implicaba muchas veces la constitución de vecindarios de base étnica mayoritariamente judía, la creciente intolerancia—siguiendo los pasos de Esdras¹⁴—hacia los matrimonios con extranjeros e incluso la creación de cementerios separados para mantener la separación tanto en vida como en la muerte¹⁵.

En el marco de esta tensión social, la *Torá* era vista como el documento principal que ordenaba y por cuyo cumplimiento se alcanzaba tal separación. En armonía con esta idea, Dunn comenta

The law so understood became a basic expression of Israel's distinctiveness as the people specially chosen by the one God to be his people. In sociological terms the law functioned as an "identity marker" and "boundary", reinforcing Israel's assumption of distinctiveness and distinguishing Israel from the surrounding nations¹⁶.

Dentro de la *Torá*, entendida como un marcador de identidad y límite con respecto a otras naciones, el rito de la circuncisión ocupaba un lugar privilegiado. El Judaísmo del Segundo Templo se había aferrado a este rito tras la férrea persecución de los helenistas seléucidas durante la primera mitad del siglo II a.C. El rito había

¹² Shaye J.D. COHEN, *The Ways that Parted: Jews, Christians, and Jewish-Christians ca. 100-150 CE* (Harvard University preprint, 2013), 11.

¹³ COHEN, *From the Maccabees to the Mishnah*, 2nd ed. (Louisville: Westminster John Knox, 2006), 37.

¹⁴ Esdras 10:6-44.

¹⁵ COHEN, *From the Maccabees to the Mishnah*, 38.

¹⁶ DUNN, *The New Perspective on Paul*, rev. ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 158.

llegado a ser, de acuerdo con los patriotas Macabeos, distintivo de aquellos que se encontraban *dentro* del pacto, mientras que todo aquel que lo rechazaba o se apartaba de él, se convertía *ipso facto* en un gentil apartado del favor de la elección de Dios. Como era de esperar, en circunstancias amenazantes para la supervivencia del Judaísmo del Segundo Templo—lo mismo que se esperaría en condiciones amenazantes para cualquier grupo minoritario—los marcadores corporales de identidad jugaron un papel *determinante*. Tal como lo expresa Mary Douglas,

When rituals express anxiety about the body's orifices the sociological counterpart of this anxiety is a care to protect the political and cultural unity of a minority group...The anxiety about bodily margins expresses danger to group survival¹⁷.

De esta manera, tras la revolución Macabea de mediados del siglo II a.C., la circuncisión adoptó el estatus de marcador identitario por excelencia. De aquí en adelante, cualquier conversión producida entre los gentiles, demandaba la realización del rito de la circuncisión¹⁸, para que así el converso pudiera adoptar un pleno estatus dentro del judaísmo.

De acuerdo con Cohen, muchos fueron los conversos al judaísmo durante los últimos siglos previos a nuestra era, así como también durante los primeros dos siglos de ella. Sin embargo, mayor era el número de quienes simpatizaban con algunas creencias y prácticas del judaísmo, pero que no formalizaban su inclusión en medio de la comunidad judía. Se les conocía como ‘temerosos de Dios’ y, sin importar el

¹⁷ Mary DOUGLASS, *Purity and Danger* (London: Routledge & Kegan Paul, 1966), 124 citada en DUNN, *The New Perspective*, 123.

¹⁸ De acuerdo con la tradición, también se exigía de los conversos la realización del rito de inmersión. Ver COHEN, *From the Maccabees to the Mishnah*, 46.

grado de cercanía o simpatía hacia las creencias o prácticas judías, una cosa era común a todos ellos: evitaban meticulosamente la circuncisión¹⁹.

Como resultado de esta situación, las congregaciones judías o sinagogas eran compuestas cada sábado por un número—mayor—de nativos judíos que eran plenamente miembros del pacto y gozaban de los favores de la elección, al mismo tiempo que albergaban un número—menor—de ‘temerosos de Dios’, que aunque asistieran cada sábado, no eran aún considerados plenos miembros del pacto. La llegada de la fe en Jesús de Nazaret como Mesías de Israel, no iba en un primer momento a alterar esta situación, pues el mismo Jesús había vivido siempre como un siervo de la circuncisión²⁰ y no había nada en los evangelios que señalara hacia la posibilidad de eliminar este rito dentro de la comunidad de sus seguidores.

De acuerdo con la evidencia, entonces, podemos sugerir que aquellas sinagogas (especialmente las de la diáspora) que abrazaban la fe mesiánica, no experimentaban en su medio la igualdad social o religiosa del grupo de los ‘temerosos de Dios’. Hablando sobre los diferentes espacios sociales que eran así conservados, y en el contexto de su discusión sobre los primeros textos cristianos, Cohen comenta

There is no evidence in any of these texts – or anywhere else in antiquity for that matter – for the existence of a community, whether Jewish or Christian, that included *on equal terms* gentile believers in Christ, Jewish believers in Christ, and Jewish non-believers in Christ²¹.

¹⁹ COHEN, *From the Maccabees to the Mishnah*, 46-7.

²⁰ “Pues os digo, que Cristo Jesús vino a ser siervo de la circuncisión [διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς] para mostrar la verdad de Dios, para confirmar las promesas hechas a los padres” (Romanos 15:8 R60).

²¹ COHEN, *The Ways that Parted*, 9 (énfasis añadido).

Fue precisamente la situación descrita en lo anterior lo que causó el levantamiento de una de las voces más geniales de la antigüedad. Preparado en el seno de la escuela más liberal de la tradición rabínica del Judaísmo del Segundo Templo, educado por la experiencia del contacto personal con diversas poblaciones gentiles, poseedor de la ciudadanía romana y dotado de la independencia de pensamiento propia de las grandes mentes; *Saulo de Tarso*, conocido mejor como Pablo el Apóstol, se convertiría en el arquitecto de la teología que *justificaba* el estatus de los gentiles dentro del judaísmo en *términos iguales* a los nativos judíos. Y como era de esperar, de acuerdo con este contexto histórico, el tema de la *circuncisión* sería el “tema de la obsesión teológica paulina”²².

De acuerdo con la evidencia que ofrece el Nuevo Testamento²³, las principales epístolas paulinas girarán en torno a la resolución de este desequilibrio social. Incluso el tema de la *justificación por la fe*, tan famoso en la historia posterior de occidente a través de la influencia de la Reforma Protestante, fue acuñado para dar respuesta a este desequilibrio. En palabras de Dunn,

In each case Paul is dealing above all with the question: *How is it that Gentiles can be acceptable to God equally as Jews?* Paul's teaching on justification by faith is formulated precisely as an answer to that question²⁴.

¿Entrañaba esta teología paulina, con su especial énfasis en la *justificación* del pleno estatus de los gentiles dentro del judaísmo, algún peligro para el Judaísmo del Segundo Templo? Para responder esta pregunta de manera bien ilustrativa, podemos

²² SABAN, 53.

²³ Véase Gálatas 2, 3 y 4; Romanos 2, 3, 4 y 15; Efesios 2; Colosenses 2; 1 Corintios 7:17-20.

²⁴ DUNN, *The New Perspective*, 200 (énfasis añadido).

recurrir al comentario hecho por Sabán en relación con este problema en comparación con el problema del *mesianismo*.

Ahora, por un momento, imaginemos al judío de Tarso (Saulo) ingresar en las sinagogas proclamando el mesianismo de Jesús de Nazaret. Hasta aquí no existe una problemática que afectará los límites de la identidad religiosa/nacional judía. Sin embargo, el problema de la circuncisión sí es un problema que afectaba la integridad de la identidad religiosa/nacional del pueblo judío [...] Entonces, no nos encontramos con un debate interior dentro del judaísmo, sino que *estamos ante otro problema y es un problema mayor*, porque afecta la identidad religiosa/nacional del pueblo de Israel. Si los gentiles no judíos ingresaban en masa dentro de las sinagogas como “Temerosos de Dios” y no se les exigía la circuncisión, entonces la señal de identidad nacional desaparecería, y *el pueblo judío se transformaría en una religión universal sin su vinculación nacional*²⁵.

Si nuestra lectura de la cita es acertada, para este autor el dilema del *mesianismo* verificado o no en la persona de Jesús de Nazaret, podía considerarse *aún* un debate interno del judaísmo. Pero al tratarse de la circuncisión, el movimiento de seguidores de Jesús *ya habitaba* en un debate amenazante para las fronteras de la identidad del Judaísmo del Segundo Templo. Pero debemos destacar, antes de sacar conclusiones apresuradas, que precisamente al debatir este tema, los seguidores de Jesús se estaban comprendiendo a sí mismos como Israel, como parte del Judaísmo del Segundo Templo. ¿No es, acaso, una discusión acerca de los términos y aplicabilidad de la *Torá* sobre conversos gentiles un debate de naturaleza estrictamente judía?²⁶

Lo que tenemos aquí, como consecuencia de la expansión de la teología paulina a través de las sinagogas de la diáspora, es que el centro de decisiones del

²⁵ SABAN, 17 (énfasis añadido).

²⁶ CHILTON y NEUSNER, 1, “A statement that purports to state the truth about the Torah obviously belongs to Judaism [...]”.

movimiento mesiánico está por *flexibilizar los límites de Israel*, para que pudieran ahora entrar los gentiles ‘temerosos de Dios’ en iguales términos que los judíos nativos. La decisión de aplicar algunos mínimos mandamientos a los conversos gentiles, flexibilizando así la entrada a los favores del pacto, tampoco es una *invención cristiana o paulina*. Existe evidencia de Rabinos que consideraban que los gentiles, para ser tenidos por *gentiles justos*, debían obedecer al menos los preceptos o *mandamientos de Noé*²⁷. Al parecer, no se esperaba en la teología rabínica de entonces, que los gentiles observaran toda la *Torá*, sino que la simple observancia de los mandamientos de Noé podría otorgar algún lugar en el *mundo venidero*²⁸. Por esta razón, de acuerdo con este trasfondo histórico, algunos²⁹ han visto en la decisión del concilio de Jerusalén, la aplicación de los preceptos de Noé para la aceptación de los gentiles conversos.

De cualquier manera, al flexibilizar los límites identitarios de Israel, se pagaba un alto precio en aras la expansión universal de la fe en Jesús como Mesías. “El precio que podía pagarse por este tipo de teología universalista”, afirma Sabán, “era la confusión en los límites de la identidad religiosa del pueblo judío”³⁰. Si los gentiles que aceptaban la fe en Jesús como Mesías, eran aceptados *sin circuncisión* en términos iguales a los nativos judíos como *israelitas*, entonces ¿dónde quedaba la función de la *Torá* como marcador identitario? ¿Cuál era el propósito que tenía para

²⁷ No blasfemar contra Dios, no matar, no incurrir en idolatrías, no fornicar, no comer partes de animal vivo, instituir tribunales de justicia y no robar. SABAN, 23.

²⁸ E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977), 210-11.

²⁹ SABAN, 23; Geza VERMES, *Christian Beginnings from Nazareth to Nicaea* (New Haven: Yale University Press, 2012), 69.

³⁰ SABAN, 21.

los judíos continuar observando la *Torá*? Si los ‘temerosos de Dios’ superaban en número a los prosélitos circuncidados, ¿no superarían pronto incluso a los mismos judíos nativos? ¿Cómo iba a estar constituido étnicamente el judaísmo de los seguidores de Jesús en un par de años?

Cada una de estas preguntas demostró ser nuevos problemas para el movimiento mesiánico a partir de este punto. Sin embargo, a pesar de la resistencia de ciertas facciones como “algunos de la secta de los fariseos, que habían creído” (Hechos 15:5 R60) y del grupo de seguidores de Jesús conocidos por las cartas de Pablo como “judaizantes”³¹, la política liberal de Pablo y la flexibilización de los requerimientos por parte del concilio de Jerusalén prevaleció, facilitando así la expansión a través de los gentiles y del mundo greco-romano³².

¿Estaba, con esto, el movimiento mesiánico creando una nueva religión? De acuerdo con nuestra comprensión, esto jamás pasó por la mente de los asistentes; pues al decidir los términos con base en la *Torá* sobre los cuales se iba a expandir la fe en Jesús como Mesías de Israel, la opción histórica más acertada sería pensar que los dirigentes del movimiento se auto-comprendían como Israel, y por tanto, como parte del Judaísmo del Segundo Templo³³.

No obstante, con la decisión tomada, lo que el concilio de Jerusalén sí hizo fue encaminar el movimiento a través de una senda de soluciones utópicas al problema de

³¹ Del verbo griego *ιουδαΐζειν*, que se encuentra en Gálatas 2:14.

³² VERMES, 69.

³³ Estamos completamente de acuerdo con José MONTSERRAT TORRENS, *La Sinagoga Cristiana* (Madrid: Trotta, 2005), 33, al decir: “Una historia del cristianismo del siglo I es una historia del judaísmo que presta atención a unos aspectos particulares”.

la relación judío/gentil, que representaría en un par de años la transformación étnica de las sinagogas que aceptaban la fe en Jesús como Mesías. En poco tiempo, las sinagogas mesiánicas serán mayoritariamente constituidas por gentiles, la observancia de la *Torá* quedará en un segundo plano y llegará el momento en el cual la conexión con Jerusalén se perderá³⁴, ocasionando un distanciamiento cada vez más pronunciado de la matriz judía³⁵. La decisión tomada por el concilio de Jerusalén, no creará, por consiguiente, al cristianismo; pero sí creará una forma de judaísmo universalista con fuerza expansiva, que tendría la capacidad de apelar tanto a los judíos helenizados de la diáspora—que representaban el grueso del judaísmo³⁶— como a todo aquel gentil que alguna vez se había sentido previamente atraído al

³⁴ SABAN, 83, declara al respecto: “Por otra parte, debemos considerar que cuando es asesinado el judío Jacobo ben Alfeo (Santiago el Menor) en el año 62 y la comunidad mesiánica observante de la *Torá* en Jerusalén se traslada a Pella en la Transjordania, existen casi diez años, entre el 62 y probablemente el 72 donde la autoridad central de San Simeón (el primo de Jesús) se desconecta de todas las congregaciones mesiánicas fundadas por Saulo de Tarso y sus sucesores, y lo que sucedió fue inevitable: estas congregaciones mesiánicas de mayoría judeo-helenista y otras con gran influencia de gentiles se fueron desconectando (lentamente) de la autoridad central de Jerusalén”.

³⁵ Rodney STARK, *The Rise of Christianity* (San Francisco: HarperCollins, 1997), 59, parece no estar de acuerdo con la posición planteada en esta sección: “When the Apostolic Council decided not to require converts to observe the Law, they created a religion free of ethnicity. Tradition has it that the first fruit of this break with the Law was the rapid success of the mission to the Gentiles. But who would have been the first to hear of the break? Who would have had the greatest initial benefits from it? What group, in fact, best fulfills the sociological propositions outlined above? *Christianity offered twice as much cultural continuity to the Hellenized Jews as to Gentiles*” (énfasis añadido). El problema que observamos en esta posición es que ignora el mismo hecho que incluye en su argumentación: el hecho de que a los ‘cristianos’ se les permitiera entrar y presentar su mensaje *en las sinagogas* era porque eran percibidos como judíos, no como ‘cristianos’.

³⁶ *Ibíd.*, 57.

judaísmo. Será el desarrollo posterior de esta apelación y contacto lo que terminará germinando en *cristianismo*.

La Academia de Yavneh y la Formación del Judaísmo Rabínico

Así como el concilio de Jerusalén encaminaría al movimiento mesiánico a través de una senda en la cual iba a germinar el *cristianismo*, el concilio o academia de Yavneh encaminaría a las facciones sobrevivientes de la destrucción del templo de Jerusalén en el 70 d.C., hacia la conformación del *judaísmo rabínico*. La importancia de esta nueva y determinante versión de judaísmo para nuestro estudio se encuentra, en primer lugar y por encima de todo, en que nos ha legado los *únicos textos* que podemos estudiar para conocer la reacción histórica del judaísmo hacia los seguidores de Jesús³⁷ durante el siglo II de nuestra era.

Aunque de acuerdo con la precisión requerida por las disciplinas históricas actuales, el agrupamiento de sabios judíos en Yavneh sea más una leyenda³⁸, que un período accesible a la reconstrucción histórica, la importancia de los textos legados, especialmente la Mishná y la Tosefta, nos presentan el comienzo de un dinámico

³⁷ COHEN, *The Ways that Parted*, 32, “On the Jewish side virtually all of our evidence about Judaism post 100 CE is from the group known as rabbis or sages. We may be sure that there were non-rabbinic Jewish communities in Roman Palaestina, Parthian/Sassanian Babylonia, and the Roman diaspora, but we do not have their texts – we cannot even be sure that they wrote any texts – and we have little information about their communal boundaries. Hence our discussion about Jewish evidence is basically a discussion about rabbinic evidence”.

³⁸ Daniel BOYARIN, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: Penn Press, 2004), 151. En esta línea de pensamiento, se encuentra también Hayin LAPIN, “The Origins and Development of the Rabbinic Movement in the Land of Israel”, *The Cambridge History of Judaism*, vol 4. Steven T. Katz ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 207, “Since it appears only in relatively late texts, it may well have been created exegetically...”

proceso de formación de una especie de *movimiento rabínico* que para finales del siglo V d.C., constituiría la ‘ortodoxia’ judía medieval³⁹.

Nuestro análisis de lo sucedido en torno a la academia de Yavneh, en consecuencia, no girará en torno a la historicidad del evento, sino a la influencia que la literatura posteriormente legada tuvo para la sociedad judía del período posterior a la destrucción del templo de Jerusalén del 70 d.C.

En primer lugar, sin embargo, es necesario comenzar por ese preciso punto histórico: la destrucción del segundo templo en el año 70 de nuestra era. Los efectos de la tragedia y sus impactos fueron recibidos y experimentados de manera distinta por los judíos de entonces, específicamente cuando tenemos en mente la distinción entre los judíos de Judea y los de la diáspora⁴⁰. Con todo, como se verá adelante, la vida social y religiosa de la mayor parte del territorio de Judea fue transformada, incluyendo algunas comunidades de Galilea⁴¹.

De manera resaltante, dada la centralidad del templo para el ejercicio de los sacrificios y la realización de las celebraciones o encuentros anuales de los judíos del segundo templo, sumado a la diversidad de judaísmos originados por las comunidades o facciones como los Esenios, Fariseos, Saduceos y otros grupos revolucionarios como los Zelotes, la desaparición de todo esto debió impactar la vida y práctica judía en un nivel considerable. Como respuesta a las circunstancias consecuentes de la destrucción perpetrada por Roma, se pueden identificar, al menos

³⁹ *Ibíd.*, 152.

⁴⁰ Lee I. A. LEVINE, “Judaism from the Destruction of Jerusalem to the End of the Second Jewish Revolt: 70-135 C.E.”, *Christianity and Rabbinic Judaism*, Hershel Shanks ed., (Washington, D.C.: Biblical Archeology Society, 1992), 126-7.

⁴¹ *Ídem.*

de manera retrospectiva, dos tendencias influyentes en la época post-70. Un *nacionalismo* alimentado aún por las esperanzas de purificar a Jerusalén de todo dominio o influencia extranjera, que va a llevar a la segunda gran rebelión contra Roma iniciada en el 132 d.C., y una lucha por la *estandarización*⁴² y *confinamiento*⁴³ que renovarían la vida judía, con sus normas y valores.

Es precisamente este proceso de *estandarización y confinamiento* la influencia o significado más resaltante de la formación del movimiento rabínico⁴⁴. Sobre este proceso, ¿hasta qué punto influyó el movimiento de los seguidores de Jesús? La respuesta a esta pregunta ha sido muy debatida durante décadas con diferentes propuestas y presuposiciones⁴⁵, pero la mayoría comparte una tendencia en común: cualquiera que sea la medida de influencia del movimiento mesiánico de Jesús sobre la *estandarización y confinamiento* del judaísmo rabínico, debe estar en relación con aquello que se entienda por *minut*⁴⁶.

Para comprender este término, juntamente con *minim*—el sustantivo para designar a aquellos que llevan a cabo cualquier tipo de *minut*—en relación con el tema que nos ocupa, es necesario enfocarnos, como ya se dejó ver arriba, en la

⁴² CHARLESWORTH, 306.

⁴³ Adiel SCHREMER, *Brothers Estranged: Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 144.

⁴⁴ COHEN, “The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism”, *HUCA* 55 (1984), 27–53, comenta: “the major contribution of Yavneh to Jewish history; [is] the creation of a society which tolerates disputes without producing sects. For the first time Jews ‘agreed to disagree’”.

⁴⁵ Ver “Introduction” en Peter SCHÄFER, *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped each other*, (Princeton: Princeton University Press, 2012).

⁴⁶ *Minut* es el término técnico, por así decirlo, que en la literatura talmúdica designa a quienes no pertenecen a Israel y por tanto están fuera de la heredad del mundo venidero. Es el término análogo a *hereje* dentro del cristianismo eclesiástico naciente.

literatura emanada del movimiento iniciado en Yavneh, esto es, la literatura rabínica temprana.

A este trabajo de análisis e interpretación, al menos de manera resumida, de las primeras citas rabínicas que contienen *minut* y *minim* en la Mishná y la Tosefta, se dedica, afortunadamente para nosotros, Cohen⁴⁷. Como prólogo a la presentación de las citas registradas en la Mishná, Cohen aclara que lo primero que resalta de este tratado es su impresionante falta de interés en temas pertinentes a su momento histórico, juntamente con su escasa intención de normar algún tipo de ‘ortodoxia’⁴⁸. Sobre este punto, hay que reconocer que comparada con su tamaño final, la Mishná contiene poco en relación con los *minim* o con aquello que entiende por *minut*. De esta manera, tras el análisis realizado de los pasajes, Cohen concluye que no hay nada en la Mishná, y en la utilización que ella hace de los términos *minim* y *minut* que señale a los ‘cristianos’ como el referente primario de *minim*.

Posteriormente a su análisis de los textos de la Mishná, Cohen prosigue con aquellos pasajes de la Tosefta en los cuales claramente se hace referencia a los ‘cristianos’⁴⁹. ¿Qué implican, de acuerdo con el autor, los relatos de la Tosefta? Implican que *existe o debe existir* evitación o abstención de contacto de los rabinos con los ‘judíos cristianos’. Tan fuerte, incluso, se espera esta abstención en la Tosefta,

⁴⁷ COHEN, *The Ways that Parted*, 13.

⁴⁸ “It is not interested in establishing ‘orthodoxy’ or delineating communal boundaries; it has far more to say about goring oxen than about heretics and heresy, far more about menstruating women than about the core beliefs of Judaism”. *Ibid.*, 12.

⁴⁹ El autor enfatiza que la Tosefta, de acuerdo con su comprensión, contiene solamente dos relatos—sin que sea posible comprobar su historicidad—que reflejan intercambios entre sabios judíos y ‘judíos cristianos’.

que un rabino debe preferir la muerte antes de ceder a una sugerencia de un creyente en Jesús para sanación (*T. Hulin* 2:22-23).

¿Quiénes son, pues, estos *minim* de quienes los rabinos y sabios deben cuidarse? Peter Schäfer cree que es seguro decir que los principales ‘oponentes’ de los rabinos eran ‘paganos’ por un lado (politeísmo greco-romano en toda su variedad), y ‘cristianos’ por el otro (en toda su variedad ‘herética’ y con sus propias luchas para auto-definirse)⁵⁰. De acuerdo con Boyarin, puede verse incluso en el uso de los términos *minut* y *minim*, un cognado cercano, semánticamente hablando, del término cristiano—posteriormente usado y desarrollado—‘herejía’⁵¹. De hecho, Boyarin afirma que la misma noción del término *minut* es un *neologismo hebreo* que los rabinos tomaron de los ‘cristianos’⁵². En contra de esta afirmación, sin embargo, se encuentra Schremer, quien piensa que no debe leerse *cristianamente* la utilización del término *minut* por parte de los rabinos. Al contrario, piensa el autor, debe permitírsele a los rabinos hablar en sus propios términos; términos que para Schremer implican tanto una noción social como teológica. En sus palabras,

What early rabbinic texts teach us is that a sense of social belonging and alliance may be as important to the formation of group identity as the embracing of similar ideas and beliefs. Differences in the latter are much easier to reconcile once a notion of “communal oneness” is acknowledged by all parties⁵³.

Habiendo visto estas distintas interpretaciones, con relación al tema que nos ocupa, no tiene tanta importancia definir con precisión la identidad de quienes son

⁵⁰ SCHÄFER, 9.

⁵¹ BOYARIN, 30.

⁵² *Ibíd.*, 29.

⁵³ SCHREMER, 144.

referidos en la literatura rabínica temprana como *minim*. Creemos, más bien, que es suficiente con saber que existe ya en los textos rabínicos tempranos una inquietante necesidad de determinar las fronteras de la pertenencia social, los límites entre aquellos que son contados como *nosotros* y los *otros*. Esta simple noción, no obstante, es de gran importancia, puesto que no se trata aquí ya de fronteras o límites *entre sectas*—cosa con lo que el Judaísmo del Segundo Templo estaba acostumbrado a tratar—. Se trata más bien de límites propuestos hacia la presencia de aquello que ya no es más *Israel*, que ya no será tomado como una legítima manifestación de judaísmo. Boyarin lo expresa de esta manera,

The epistemic shift marked by the emergence of rabbinic Judaism in the second century included the production of a category of Jewish "outsiders" defined by doctrinal difference. Jewish sectarianism as a form of decentralized pluralism by default *had been replaced* by the *binary opposition of Jewish orthodox and Jewish heretics*. Those who are Jews and say or do the wrong things may, therefore, no longer be called "Israel"—at least in rabbinic intention⁵⁴.

Si la importancia del movimiento iniciado en Yavneh, de acuerdo con Cohen, estriba en el hecho de haber dejado atrás el sectarismo como forma de vida religiosa⁵⁵, para dar lugar a un judaísmo que está de acuerdo en disentir dentro del mismo grupo social-religioso; existe, sin embargo, una categoría de gentes, prácticas o creencias, con las que aquel *judaísmo incipiente* no está dispuesta a transigir. Esta categoría no será considerada más dentro de los límites del grupo social y, al menos de manera retrospectiva, su desarrollo posterior estará en relación directa con el cristianismo.

⁵⁴ BOYARIN, 65.

⁵⁵ COHEN, "The Significance of Yavneh".

De manera consecuente con lo expuesto hasta aquí, puede verse para finales del siglo I de nuestra era y comienzos del II, la generación de una especie de organización o distribución social-religiosa, tanto por parte de los seguidores de Jesús como por parte de los sabios sobrevivientes a la destrucción del segundo templo, que resultaría en la imposición, durante el siglo II, de ciertas fronteras identitarias más claras en procura de la autodefinición.

BIFURCACIONES PERCIBIDAS Y REQUERIDAS

En esta sección, comenzaremos por analizar algunas percepciones y hechos en torno al final del siglo I de nuestra era, que testifican de ciertas bifurcaciones entre el incipiente judaísmo rabínico y el movimiento mesiánico de seguidores de Jesús. Como se verá, al avanzar cronológicamente, los límites entre ambas comunidades—con toda la diversidad interna existente en ellas—no pertenecen ni surgen desde el nivel de los creyentes o practicantes, sino desde sus liderazgos representativos o cada vez más populares.

Percepción Romana de la Relación entre Judíos y Cristianos

Como parte de la respuesta del Imperio Romano hacia la primera revuelta judía del 66-70d.C., se impuso sobre los judíos un impuesto conocido como el *Fiscus Judaicus*, resolución que demandaba el pago de la misma cantidad que los judíos pagaban anualmente para el templo de Jerusalén. La medida era opresiva e insultante,

como lo afirma Levine⁵⁶, porque el dinero era dirigido por el imperio hacia el templo de *Júpiter Capitolinus* en Roma.

Marius Heemstra, en su obra acerca del *Fiscus Judaicus* y su relación con la bifurcación entre judíos y cristianos⁵⁷, argumenta que la dura administración que el *Fiscus* tuvo bajo Domiciano (81-96d.C.) y la reforma experimentada durante Nerva (96-98d.C.), aceleró el proceso de bifurcación entre judíos y cristianos. De acuerdo con este autor, desde el año 96 d.C. las autoridades romanas *usaron*, para propósitos del pago de impuesto, una definición más refinada y religiosa de ‘*judío*’. Esta definición permitía determinar con mayor exactitud aquellos sujetos contribuyentes, que por causas diversas, habían estado exentos mientras retenían alguna costumbre de *origen judío*. Lo que esta definición causó fue una inmediata distinción entre ‘*judíos cristianos*’ y ‘*judíos tradicionales*’, exceptuando del gravamen a gentiles ‘*cristianos*’ y *judíos cristianos*, al mismo tiempo que hizo que estos ‘*cristianos*’ perdieran la protección imperial que el judaísmo tenía como religión oficial.

Aunque esta anterior reconstrucción de hechos pudiese ser debatible, el punto esencial, como afirma Cohen, es que *a ojos romanos*, ya existe en esta fecha temprana una distinción entre ‘*judíos cristianos*’ como algo *separado* del judaísmo⁵⁸.

Este hecho no excluye la posibilidad de que ambos grupos se consideren a sí mismos

⁵⁶ Lee I. A. LEVINE, 128.

⁵⁷ Marius HEEMSTRA, *How Rome's administration of the Fiscus Judaicus accelerated the parting of the ways between Judaism and Christianity: rereading 1 Peter, Revelation, the Letter to the Hebrews, and the Gospel of John in their Roman and Jewish contexts* (Groningen: Tesis Doctoral, 2009), 189. Mi especial gratitud para el Dr. Heemstra por haberme enviado personalmente un link gratuito para poder leer la versión en PDF de su tesis doctoral. Thank you Mr. Heemstra, I'll never forget that kindness. Blessings!

⁵⁸ COHEN, *The Ways that Parted*, 7.

aún como verdaderas manifestaciones de la historia continuada de Israel, o que la percepción de Roma haya sido, a su vez, modificada previamente por la autodefinición de ambos grupos; lo importante aquí, con todo, es que el ojo imperial percibirá, a partir de entonces, a los judíos cristianos como *no-judíos*.

Esta misma percepción de los ‘cristianos’ por parte de los romanos se desprende de la reflexión histórica sobre las primeras *persecuciones*. En relación con la primera persecución iniciada en Roma en el año 64 bajo Nerón, ya Tácito de manera retrospectiva catalogaba a los perseguidos como ‘cristianos’, *una clase “odiada por sus abominaciones”*⁵⁹. Durante Domiciano, el ideal de romanización había consolidado el culto al emperador iniciado por Vespasiano, sobre todo en las provincias orientales del imperio. En estas circunstancias, la “no-conformidad religiosa” no era tolerable; solo los judíos, habiendo pagado el impuesto (*fiscus judaicus*) eran aceptados como “religión legal”⁶⁰. Llama la atención, por tanto, que durante este período, Flavio Clemente—primo del emperador—y Flavia Domitila—sobrina del emperador—fuesen procesados por “ateísmo”, término que posteriormente (alrededor del 156) fuese usado para describir al cristianismo⁶¹.

Aunque de acuerdo con un reporte de Dio Casio y Suetonio⁶², algunos aristócratas ‘cristianos’ fueron procesados bajo Domiciano—ejecuciones y

⁵⁹ Cornelio TACITO, *Anales* 15:44, citado en W. H. C. FRENDE, “Persecutions: Genesis and Legacy”, *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, vol. 1, Mitchell and Young eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 504.

⁶⁰ FRENDE, *Persecutions*, 505.

⁶¹ Ídem.

⁶² Dio CASIO 67:14,12 y SUETONIO, *Domiciano* 15, citados en FRENDE, *Persecutions*, 505.

confiscación de propiedades—por “caer en costumbres judías”, implicando así la superposición de identidades y la obscuridad en los límites, algunos años más tarde bajo Trajano, a Plinio le serán traídos ciertos habitantes del Ponto *tamquam christiani*—“como cristianos”⁶³—. De cualquier manera, puede sugerirse que ya para finales del siglo I e inicios del II, las persecuciones romanas afectarán a los ‘cristianos’, no a los judíos. Así, cuando la protección imperial ampara a unos, mientras que a otros persigue y procesa, la percepción romana testimonia acerca de una noción de ‘cristianos’ y ‘judíos’ como *comunidades separadas*.

Cristianismo Joánico y la Posible Expulsión de la Sinagoga

De acuerdo con Juan 9:16-23, tras la sanación de “un hombre ciego de nacimiento” por parte de Jesús, algunos de los Fariseos interrogaron a los padres del que había recibido la vista para indagar acerca de la identidad del sanador. En respuesta, los padres trataron de desviar la atención de ellos hacia el mismo sanado, pues, argumentaban, “edad tenía para hablar por sí mismo”. Lo que a continuación sigue en el verso 22, es digno de nuestro análisis, pues el autor del evangelio agrega una glosa explicativa acerca de la respuesta de los padres del sanado: “ταῦτα εἶπαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ὅτι ἐφοβοῦντο τοὺς Ἰουδαίους· ἤδη γὰρ συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ χριστόν ἀποσυνάγωγος γένηται” [Esto dijeron sus padres, porque tenían miedo de los judíos, por cuanto los judíos ya habían acordado que si alguno confesase que Jesús era el Mesías, fuera *expulsado de la sinagoga* (énfasis añadido)].

⁶³ PLINIO, *Epistulae* X, 96, citado en *Ibíd.*, 506.

Lo primero que llama la atención del pasaje citado, es que de acuerdo con el autor del Cuarto Evangelio, los “judíos” *habían decidido o acordado* (συνετέθειντο) que si alguno *confesaba o reconocía* (ὁμολογήσει χριστόν) al Cristo, el tal *llegaba a ser un expulsado de la sinagoga* (ἀποσυνάγωγος γένηται). El uso del *adjetivo* para describir la condición de aquel individuo que se atreviera a confesar al Cristo⁶⁴, en vez de la utilización de algún verbo común para denotar la acción de expulsar⁶⁵, testifica de la existencia temprana de un trasfondo que dio origen al término. Por otra parte, el hecho de mencionar un acuerdo previo por parte de los “judíos”—sustantivo usado de manera intercambiable, por ejemplo en los versos 13, 16 y 22 con el término Φαρισαῖοι—requiere preguntarse por la posibilidad de algún referente histórico que haya brindado el contexto o *Sitz im Leben* para la formulación del relato en cuestión.

Sobre este punto, Heemstra piensa⁶⁶ que debe leerse en el Evangelio de Juan, un nivel de referencia histórica que equivaldría a considerar estos pasajes en “dos niveles”, con una conexión “a experiencias reales dentro de la comunidad joánica”⁶⁷, es decir, dentro de la comunidad de creyentes en Jesús a los que Juan en su evangelio representa. Partiendo de esta premisa interpretativa, Heemstra observa que la traducción o entendimiento de la palabra ἀποσυνάγωγος, no debe enfatizar el punto de una expulsión de cristianos de la sinagoga, sino más bien, la creación de un

⁶⁴ También usado en Juan 12:42 y Juan 16:2.

⁶⁵ Por ejemplo ἐκβάλλω, usado en 9:35.

⁶⁶ En armonía con J. Louis MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, 3ra ed. (Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003).

⁶⁷ HEEMSTRA, 199.

distanciamiento formal (legal) de aquellos y la *comunidad judía*, entendida como *congregación de Israel*, haciéndole así mayor justicia a la preposición ἀπο-.

La conclusión de Heemstra sobre la posible conexión histórica entre el evangelio de Juan y la *hipotética* comunidad joánica, va mucho más allá de una sugerencia. El referido autor propone *valientemente* la siguiente reconstrucción:

In the context of this chapter, my hypothesis is the following: after having been labeled ‘heretics’ by other Jews around the year 90, Jewish Christians subsequently lost their legal status as Jews in the year 96, when Nerva came to power and reformed the *fiscus Judaicus*. After that reform they were no longer regarded as Jews by the Romans, which meant that from a Roman perspective they would now be regarded as illegal ‘atheists’. This gives a satisfactory explanation for John 16.2 as well: the ‘expulsion from the synagogue’ was felt to be the first and necessary step to a setting in which Jewish Christians could be executed for their beliefs by Romans⁶⁸.

Como el mismo autor lo reconoce⁶⁹, su anterior hipótesis o reconstrucción histórica está edificada sobre la identificación de la expresión *birkat ha-minim* como una oración de maldición dirigida ya en su fase temprana *sobre los judíos cristianos*. Esta identificación es debatible⁷⁰, sin embargo, puede ser tomada como un muy posible referente histórico a las tensiones evidentes a lo largo del Cuarto Evangelio entre los seguidores de Jesús y los llamados *Ἰουδαῖοι*. Al mismo tiempo, la reconstrucción también implica la datación moderadamente temprana del Evangelio

⁶⁸ *Ibíd.*, 210.

⁶⁹ *Ibíd.*, 189.

⁷⁰ COHEN, *The Ways that Parted*, 24, piensa que esta oración de bendición no comenzó como una formulación anticristiana. En la página 28, comenta: “It is not impossible that the *minim* of the benediction are, or at least include, Christians. As we have seen, in two passages the Tosefta calls Christians *minim*, so it may be doing so here as well. However, the Tosefta uses the same label also for non-Christian heretics, so absent additional evidence the Christian connection *is just a possibility, nothing more*” (énfasis añadido).

de Juan, pero esto está en armonía con el consenso erudito⁷¹, en relación con una fecha que gire en torno a la última década del siglo I de nuestra era.

Con respecto a lo anterior, Harold W. Attridge está de acuerdo en considerar a la comunidad joánica como habiendo tomado características de *secta* con marcadores sociales “bien definidos”⁷², frente a la oposición externa proveniente de diversos círculos judíos. Sin embargo, rechaza como tardía cualquier conexión entre la oración de *birkat ha-minim* y los cristianos joánicos, catalogando a la primera como un producto propio del siglo III d.C⁷³.

De cualquier manera, sea cual sea nuestra opinión sobre la posible conexión histórica entre el Evangelio de Juan y algún referente ‘real’ de oposición sostenida por parte del judaísmo, una idea puede sugerirse: existe *evidencia textual* en el Cuarto Evangelio de fuertes tensiones entre la comunidad que se piensa a sí misma representada en el relato y algún *sector judío*—probablemente de trasfondo fariseo. Sobre la posibilidad de que esta tensión originara *ya* en la comunidad joánica de finales del siglo I algún tipo de consciencia religiosa independiente del judaísmo o de *Israel*, la respuesta habita aún en el terreno de la especulación.

⁷¹ Ver Craig S. KEENER, *The Gospel of John: a Commentary*, vol. 1 (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003), 140.

⁷² Harold W. ATTRIDGE, “Johannine Christianity”, *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, vol. 1, Mitchell and Young eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 132.

⁷³ Ídem.

La Segunda Revuelta y su Relación con los Judíos Cristianos

Las aspiraciones nacionalistas de algunos sectores sobrevivientes de la Primera Revuelta judía contra Roma (66-70d.C.) llevaron a ciertos judíos revolucionarios, liderados por Bar Kojba, a un nuevo levantamiento para alcanzar el ideal de independencia y expulsión del dominio extranjero durante los años 132 al 135 de nuestra era. Aunque mucho de lo sucedido es terreno del más arduo debate que expone la dificultad de reconstruir históricamente los hechos, se puede afirmar con seguridad que los resultados de la revuelta transformaron para siempre la sociedad de Judea, que nunca se recuperó de los efectos de la guerra⁷⁴. Tan desastrosas fueron las consecuencias del levantamiento, que las excavaciones recientes hasta ahora confirman que todas las villas existentes en Judea para el período en cuestión, fueron raídas⁷⁵.

En términos del cambio político-religioso que experimentó la sociedad judía, la mayor consecuencia de la revuelta puede encapsularse en el hecho de que el título hebreo *nasi* (príncipe, líder, dirigente, etc.), que había sido otorgado por última vez a Bar Kojba, fue designado sobre la persona de Rabí Judá Ha-*Nasí*, el editor de la obra rabínica más popular—la Mishná⁷⁶. Este hecho proyectará lo que sería de aquí en

⁷⁴ Hanan ESHEL, “The Bar Kochba Revolt, 132-135”, *The Cambridge History of Judaism*, vol. 4, Steven T. Katz ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 126.

⁷⁵ *Ibíd.*, 125.

⁷⁶ *Ibíd.*, 127.

adelante la esencia del judaísmo: la sustitución de los intereses nacionales por la concentración en el estudio de la *Torá*⁷⁷.

Afortunadamente, los detalles de esta guerra no forman parte de nuestro presente interés. Con respecto a nuestro tema, sin embargo, debemos preguntarnos acerca de la participación de los judíos cristianos en este evento y el grado de afectación de esta comunidad por parte de la respuesta romana a la revuelta. En relación con la posibilidad de que los judíos cristianos hayan participado en esta revuelta, Menahem Mor descarta toda incertidumbre y considera fuera de toda posibilidad cualquier participación *cristiana*⁷⁸. En sus palabras, “From the various sources that refer to Jewish Christians in connection with the Second Revolt, it is clear beyond all doubt that they did not participate in the revolt in any manner”⁷⁹.

Acerca de los motivos para la no participación de los judíos cristianos en la revuelta, Menahem Mor cree que éstos perseguían la separación del judaísmo, mientras que éste buscaba la exclusión de todo tipo de sectarismo, incluyendo a los judíos cristianos. De acuerdo con esta visión, y la evidencia que se tiene de otros grupos judíos que no participaron, que de hecho se opusieron a la revuelta, Menahem Mor considera que no puede explicarse la creciente separación entre judíos y cristianos mediante argumentos políticos nacionalistas, sino mediante la apelación al

⁷⁷ SABAN, 26-7: “El judaísmo nacional (al ser derrotado durante los siglos I y II) intentará sostenerse en forma cerrada, y a través del estudio. De allí que los últimos dos mil años, el judaísmo ha pasado por un proceso de fuerte intelectualización. El estudio de la *Torá* fue la base del sostén de la identidad nacional del pueblo judío a lo largo de la historia, hasta la aparición del sionismo político en el siglo XIX”.

⁷⁸ Menahem MOR, *The Second Jewish Revolt*, BRLJ 50 (Leiden: Brill, 2016), 396.

⁷⁹ Ídem.

proceso de unificación religiosa del período de Yavneh, tras lo cual aquellos grupos que se resistieron a la unificación—judíos cristianos y samaritanos—prefirieron *autodefinirse fuera del judaísmo*⁸⁰.

La reflexión cristiana posterior, incluyendo a Justino, Eusebio y Jerónimo, verían en Bar Kojba un falso mesías, y considerarían las catastróficas consecuencias de la revuelta para Judea como un despliegue del condenado destino que Dios había profetizado para la nación judía⁸¹.

De manera similar, cuando se refiere a la respuesta romana hacia los judíos rebeldes, el imperio no persiguió a los judíos cristianos. “Romans paid no attention to the Christians in this war.” Afirma Cohen, y añade: “In the eyes of the Romans Jews and Christians constituted separate communities”⁸². Como fue visto arriba, es muy probable, de acuerdo con Heemstra, que los romanos ya tuvieran a partir del 96 d.C. una definición de judaísmo orientada hacia la observancia de ciertas costumbres que gran parte de los ‘cristianos’ había dejado atrás para el período.

Sin embargo, como se verá de ahora en adelante mediante el análisis de la literatura emergente en torno al comienzo del siglo II d.C., literatura proveniente de distintas comunidades creyentes en Jesús, las fronteras delimitantes entre judíos cristianos y otras formas no judías de ‘cristianismo’ eran más difusas y penetrables en la práctica, incluso a un mayor grado de lo que los primeros escritores ‘cristianos’ querrían.

⁸⁰ *Ibíd.*, 397-8. GOODBLATT, citado por Menahem MOR (396), concluye: “The break between Judaism and Christianity resulted from the process of self-definition on both sides, and not through the unilateral actions of one side...”

⁸¹ *Ibíd.*, 398-402.

⁸² COHEN, *The Ways that Parted*, 5.

Relación entre Judíos y Cristianos en los Primeros Escritos Patrísticos

En primer lugar, puede observarse en *1 Clemente* (finales del siglo I), capítulo XXXI, cierta continuidad teológica o conceptual entre el autor de la epístola y los judíos. Este elemento de continuidad puede verse en el hecho de ser Abraham llamado “nuestro padre”⁸³, al mismo tiempo en que se presenta a Isaac y a Jacob como ejemplos de justificación. De la misma manera, en el capítulo XXXII el autor lleva a cabo una progresión desde el sacerdocio levítico, pasando por Cristo, hasta los creyentes que forman su audiencia, diciendo que todo ello, y cualquier otro don, ha venido del mismo Dios.

Por su parte, la *Didajé* (finales del siglo I) presenta abundante material de origen judío⁸⁴, sin embargo, en el lugar donde con mayor posibilidad se refiere a los “judíos”⁸⁵, los caracteriza como *hipócritas*, ordenando incluso la observancia de días de ayuno distintos a los de ellos. De la misma manera, establece en contraste con la de los “hipócritas”, una oración distinta⁸⁶: en este caso, la oración de Jesús, tal como se registra en los evangelios.

El mismo sentido de discontinuidad y diferenciación ya se observa en Ignacio de Antioquía, quien escribe en torno a las primeras dos décadas del siglo II de nuestra era. En su *Epístola a los Magnesios*, capítulo VIII, alerta contra la posibilidad de ser “engañados” por “doctrinas extrañas”, añadiendo luego como parte de aquellas, la

⁸³ CLEMENTE de Roma, *The Early Church Fathers: Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, Schaff y Roberts eds. Versión Electrónica de BibleWorks 8 (2009).

⁸⁴ COHEN, *The Ways that Parted*, 7.

⁸⁵ *Didajé* VIII, 1.

⁸⁶ *Ibíd.*, VIII, 2.

vida en armonía con la “ley judía”, cuestión que representaría una *negación* de la gracia recibida⁸⁷. De manera similar, en el capítulo X, Ignacio declara que es absurdo profesar o llevar el nombre de Cristo y al mismo tiempo judaizar, pues, de acuerdo con el autor, el cristianismo no acogió al judaísmo, sino el judaísmo al cristianismo⁸⁸. Cabe resaltar aquí, el claro contraste que ya Ignacio establece entre el ‘cristianismo’ y el ‘judaísmo’, como si se tratase de comunidades bien definidas y excluyentes entre sí. A pesar de ello, el mismo hecho de que Ignacio alertara a su audiencia sobre la posibilidad de *judaizar*, muestra la cercanía de comunidades observantes de la *Torá*—probablemente judíos cristianos—alrededor de los magnesios ‘cristianos’.

En armonía con el sentido de distancia hacia el judaísmo atestiguado por Ignacio, la *Epístola de Bernabé* prosigue con el contraste, añadiendo esta vez un nuevo elemento: *diferenciación por medio de la hermenéutica*⁸⁹. Ya desde el capítulo

⁸⁷ IGNACIO, *Epistle to the Magnesians: Shorter and Longer Versions, The Early Church Fathers: Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, Schaff y Roberts eds. Versión Electrónica de BibleWorks 8 (2009).

⁸⁸ Por la lectura de la versión larga, se puede ver que Ignacio está escribiendo en relación con la primera aparición del nombre ‘cristianos’ en Antioquía, así como lo registra *Hechos de los Apóstoles* 11:26. De acuerdo con esta versión, Ignacio ve en el uso del nombre “cristianos” el cumplimiento de la profecía sobre un nuevo nombre para el pueblo de Dios (Isaías 62) e identifica con un “nosotros” a ese pueblo.

⁸⁹ El elemento es nuevo en la literatura patristica, pero no lo es en la totalidad de la tradición cristiana. Notemos, por ejemplo, el siguiente pasaje del apóstol Pablo: “Así que, teniendo tal esperanza, usamos de mucha franqueza; y no como Moisés, que ponía un velo sobre su rostro, para que los hijos de Israel no fijaran la vista en el fin de aquello que había de ser abolido. *Pero el entendimiento de ellos se embotó; porque hasta el día de hoy, cuando leen el antiguo pacto, les queda el mismo velo no descubierto, el cual por Cristo es quitado. Y aun hasta el día de hoy, cuando se lee a Moisés, el velo está puesto sobre el corazón de ellos. Pero cuando se conviertan al Señor, el velo se quitará. Porque el Señor es el Espíritu; y donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad. Por tanto, nosotros todos, mirando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria en la misma imagen, como por el Espíritu del Señor* (2 Corintios 3:12-18 R60) (énfasis añadido).

II, por ejemplo, el autor establece a un “nosotros” como *poseedores de entendimiento*, lo que permite que la comunidad de creyentes *perciba* que Dios deseaba hablarles *particularmente a ellos*, al momento de manifestar sus exigencias sacrificiales en los escritos de los profetas⁹⁰. Todo esto, de acuerdo con el autor, es porque “nuestro Padre” estuvo deseoso de que no *nos* extraviáramos *como ellos*, sino que supiéramos cómo acercarnos a él. Según Bernabé, al parecer, la audiencia que Dios *tenía en mente* al dar sus oráculos proféticos sobre los sacrificios aceptables, eran los ‘cristianos’, no los judíos⁹¹.

Lo mismo puede verse en el capítulo III, donde el autor presenta un contraste entre el ayuno desechado y el ayuno escogido. Notemos el texto,

He says then *to them* again concerning these things, “Why do ye fast to Me as on this day, saith the Lord, that your voice should be heard with a cry? *I have not chosen this fast, saith the Lord*, that a man should humble his soul. Nor, though ye bend your neck like a ring, and put upon you sackcloth and ashes, will ye call it an acceptable fast.”⁷ *To us* He saith, “Behold, *this is the fast that I have chosen, saith the Lord*, not that a man should humble his soul, but that he should loose every band of iniquity, untie the fastenings of harsh agreements, restore to liberty them that are bruised, tear in pieces every unjust engagement, feed the hungry with thy bread [...] *To this end*, therefore, brethren, He is long-suffering, *foreseeing* how *the people whom He has prepared* shall with guilelessness believe in His Beloved. For *He revealed all these things to us beforehand*, that we should not rush forward *as rash acceptors of their laws*”⁹².

⁹⁰ BERNABE, *The Epistle of Barnabas, The Early Church Fathers: Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, Schaff y Roberts eds. Versión Electrónica de BibleWorks 8 (2009).

⁹¹ Cf. Judith LIEU, “Self-definition vis-à-vis the Jewish Matrix”, *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, vol. 1, Mitchell and Young eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 220.

⁹² BERNABE, *The Epistle of Barnabas*, III (énfasis añadido).

El autor de la epístola, como puede notarse, parece establecer un contraste entre un entendimiento ‘cristiano’, que Dios se había propuesto ya desde el momento de la escritura profética, y un entendimiento ‘judío’, que habita en la literalidad del texto con respecto a sus requerimientos, pero que Dios no acepta. Esto mismo se muestra en el capítulo 16, donde Bernabé analiza la situación del templo para entonces. Allí, el autor acusa a los judíos de vagar en el error de confiar no en Dios, sino en el templo. Seguidamente, se dedica a ‘probar’ cómo Dios se había propuesto su abolición, del cual *ellos*—los judíos—por el hecho de ir a la guerra, son responsables de la destrucción traída por sus enemigos. Bernabé concluye el capítulo afirmando, que “nosotros”, esto es, su audiencia ‘cristiana’ y él, son el templo *espiritual* de Dios, pues él habita en ese “nosotros”.

La *Epístola de Bernabé* alcanza, de esta manera, un punto crucial en la historia de las relaciones entre ‘judíos’ y ‘cristianos’ en el siglo II de nuestra era. Desde el punto de vista del autor, seguir a Jesús y vivir de acuerdo con las costumbres judaicas es un error, no solamente producto de un engaño en el cual *Satanás* está involucrado⁹³, sino producto de una *falencia hermenéutica*, que consiste en no interpretar los requerimientos de Dios en términos *más espirituales que literales*.

De la mano temática de Bernabé, llegamos así a nuestro principal interés: la percepción de Justino Mártir acerca del estatus de la relación entre judíos y ‘cristianos’. Para tener una idea de ello, analizaremos algunas secciones del *Diálogo con Trifón*, especialmente aquellas donde se tematizan las principales cuestiones con potencial divisorio entre judíos y cristianos.

⁹³ *Ibíd.*, II.

En primer lugar, tras la narración de su conversión al cristianismo en el contexto de su búsqueda filosófica de la deidad, Justino recibe en primera instancia mofa por parte de los acompañantes de Trifón⁹⁴. Sonriendo, el judío le presenta a Justino su primera impresión acerca de lo narrado, manifestándole que en su opinión, a aquél le hubiera sido mejor haber permanecido como un gentil platónico, manteniendo una conducta justa de auto-regulación y moderación, que haber creído “palabras falsas” de hombres sin ninguna reputación. De acuerdo con Trifón, el previo estado de vida filosófica de Justino era mucho mejor que su profesión cristiana, pues este último ponía su confianza en un hombre, sin esperanza, por ende, de recibir algún don de parte de Dios. Como sugerencia, con la esperanza de que su interlocutor alcance misericordia por parte de Dios, Trifón recomienda a Justino comenzar a observar “todas las cosas escritas en la ley”, de las cuales menciona la circuncisión, el sábado y sus ordenanzas, las fiestas y las nuevas lunas⁹⁵.

Por su parte, entonces, Justino se propone ‘demostrar’ cómo los seguidores de Jesús no han creído fábulas vacías, sino palabras llenas del poder del Espíritu de Dios y llenas de gracia. Sin embargo, es interrumpido por una nueva ocasión de burla por parte de los amigos de Trifón, ante lo cual el autor propone sentarse de manera apartada para conversar. Seguidamente, Justino menciona que alguno de los acompañantes de Trifón comenta sobre la guerra librada en Judea, siendo lo más

⁹⁴ Justino, *Dialogue with Trypho (Dial.) The Early Church Fathers: Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, Schaff y Roberts eds. Versión Electrónica de BibleWorks 8 (2009), VIII. Todas las citas textuales han sido personalmente traducidas al español tomando en cuenta el texto en griego.

⁹⁵ Ídem.

probable que se haya referido a la Segunda Revuelta del 132-135 d.C., asunto sobre el cual el autor permanece en silencio hasta que *ellos cesaran*⁹⁶.

¿Tiene alguna implicación este silencio por parte de Justino cuando los acompañantes de Trifón mencionan la “guerra librada en Judea”? Mario Sabán cree que sí. El historiador comenta lo siguiente,

Antes de entrar en el dialogo Justino deja que sus amigos judíos terminen de hablar sobre las consecuencias políticas de la terrible tercera guerra judía contra Roma en tiempos del emperador Adriano. Esta no intervención por parte de Justino dentro del debate demuestra cómo el “ser cristiano” presuponia automáticamente que la identidad del nuevo grupo religioso no se relacionaba con la política particular del pueblo de Israel⁹⁷.

De hecho, Sabán va más allá. El historiador argumenta que aquí se encuentra la causa fundamental de la ruptura entre el cristianismo y el judaísmo en el siglo II de nuestra era: “Justino pretendía así que el ciudadano romano leyera en su obra que los cristianos no participaban del debate nacional judío, y que por consiguiente, *no eran traidores al Imperio Romano* sino que eran leales a las autoridades”⁹⁸.

Al entrar nuevamente en el diálogo, Justino revela el principal punto de controversia entre él y sus interlocutores judíos: *la no observancia de la ley mosaica* por parte de los ‘cristianos’. Pregunta así Justino, “¿Existe algún otro asunto, mis amigos, en el cual seamos acusados *aparte de no observar la ley*, de *no circuncidarnos en la carne* como vuestros padres lo fueron y de *no observar el sábado así como vosotros?*”⁹⁹.

⁹⁶ *Dial. IX.*

⁹⁷ SABAN, 101 (énfasis añadido).

⁹⁸ Ídem.

⁹⁹ *Dial. X* (énfasis añadido).

Lo que a continuación significa para Trifón esta *no observancia*, muestra la implicación social-religiosa de esta controversia.

Estoy consciente de que vuestros preceptos contenidos en el llamado *Evangelio* son tan maravillosos y tan grandes, que dudo que alguien pueda guardarlos, pues los he leído cuidadosamente. Pero esto es lo que más nos desconcierta: que ustedes, profesando ser piadosos, y creyéndose mejores que otros, no se separan de ellos en ninguna manera, ni se diferencian en su modo de vida de las naciones, pues no observan fiestas ni sábados, y no tienen el rito de la circuncisión; además, poniendo vuestras esperanzas en un hombre que fue crucificado, esperan aun así obtener algún bien de Dios, mientras no observan sus mandamientos [...]¹⁰⁰.

Si nuestra lectura del pasaje anterior es correcta, lo que más desconcierta a Trifón es la existencia de una comunidad que *profesando vivir píamente*¹⁰¹, *no se separe o segregue* de las naciones u otras comunidades por medio de la *observancia* de ciertos marcadores identitarios, en este caso, *las leyes judaicas*. ¿Cuál es la naturaleza social-religiosa de esta comunidad de creyentes? ¿Cuál es su identidad en relación a Israel y a las demás naciones? ¿Pensando ser diferentes de otros pueblos¹⁰², no existe algún distintivo visible? Trifón reconoce, como puede desprenderse, la existencia de dos tipos de gentes: *Israel y las naciones*; pero estos nuevos creyentes en Jesús, ¿qué son?

Si el desconcierto de Trifón es producto de la obra creadora de Justino, y no una legítima descripción de un diálogo sucedido, el autor quizá esté representando la inquietud del judaísmo contemporáneo ante la dificultad propuesta por la *emergencia*

¹⁰⁰ Ídem, (énfasis añadido).

¹⁰¹ “εὐσεβεῖν λέγοντες”, tomado de S. Justini, *Dialogus Cum Tryphone Judæo*, Rev. W. TROLLOPE ed. y trad., (Cambridge: J. Hall, 1846), 29.

¹⁰² καὶ τῶν ἄλλων οἰόμενοι διαφέρειν, Ídem.

del cristianismo. Al mismo tiempo, se podría decir que Justino persigue un método de identificación independiente para su comunidad: una *identidad construida religiosamente, sin filiación nacional*. Justino estaría proponiendo, sugerimos, una *tercera categoría*, un pueblo que habita en medio de las naciones *sin ser judío*: un *nuevo Israel, espiritual y universal*.

De esta manera, Justino concluye en el siguiente capítulo que los creyentes en Cristo, viviendo en la observancia de una *nueva ley* que incumbe a todas las naciones, y no solo ya a Israel, constituyen el *verdadero Israel espiritual*¹⁰³. Este *nuevo Israel* requiere a su vez, de acuerdo con Justino, una *comprendida delimitación*, pues existen ciertos seguidores de Jesús, que profesando su nombre, viven erradamente. Con respecto a esta tarea de delimitación, el autor se va a situar a sí mismo del lado de los discípulos de la “*verdadera y pura doctrina*” de Cristo, adjudiándose así la tarea de identificar ciertas divisiones, y a sus seguidores, que no se encuentran en armonía con aquella¹⁰⁴.

El principal problema de Justino, en consecuencia, no será tratar de aquí en adelante con elementos externos a los seguidores de Jesús, sino precisamente con aquellas comunidades creyentes en Jesús, que se encuentran fuera de la ‘ortodoxia’. Justino espera de esta manera delimitar aquello que *genuinamente* constituye el ‘*cristianismo*’, precisamente en diálogo con un representante de su matriz judía. Como ya lo vio Sabán,

El problema principal que se puede percibir de esta obra, como así también con toda la línea argumental del cristianismo a partir de Justino,

¹⁰³ *Dial. XI.*

¹⁰⁴ *Dial. XXXV.*

es que el problema más grande para la nueva entidad religiosa recién nacida no era en realidad el judaísmo en sí mismo, *sino los grupos internos del cristianismo que deseaban seguir conectados con la tradición judía*¹⁰⁵.

La existencia de comunidades judeocristianas para el tiempo de Justino en Jerusalén, Siria, Asia Menor e incluso Roma, es un hecho histórico¹⁰⁶. Joel Marcus cree muy probable que Justino haya tenido contacto con ellas en tres de las ciudades recorridas por el autor: Samaria, Éfeso y Roma¹⁰⁷, ciudad desde la cual el *Diálogo* se escribió con mayor probabilidad. A la discusión con respecto a la implicación de la existencia de estas comunidades para la delimitación del “cristianismo”, se dedica Justino en los capítulos XLVI y XLVII.

“¿Pero si algunos” pregunta Trifón a Justino, “aún ahora, *desean vivir en la observancia de las instituciones* dadas por Moisés, y creen, sin embargo, en este Jesús [...] *pueden ellos también ser salvos?*”¹⁰⁸. Justino no responde esta pregunta en el capítulo XLVI, pues allí solamente se enfoca en la dificultad de observar en realidad todos los mandamientos de Moisés. Ante esta aparente reticencia por parte del autor, Trifón vuelve a indagar, “¿Pero si alguno, sabiendo que esto es así, después de reconocer que este hombre es el Mesías, y ha creído en él y le obedece, desea aún observar estas instituciones, será salvo?”¹⁰⁹.

¹⁰⁵ SABAN, 102 (énfasis añadido).

¹⁰⁶ Véase Joel MARCUS, “Jewish Christianity”, *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, vol. 1, Mitchell and Young eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 87-102.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 98.

¹⁰⁸ *Dial.* XLVI (énfasis añadido).

¹⁰⁹ *Ibíd.*, XLVII (énfasis añadido).

La respuesta de Justino revela la inquietud albergada por la comunidad cristiana que él representa. “En mi opinión”, responde el autor, “el tal será salvo si no insiste de ninguna manera en persuadir a otros hombres...a observar las mismas cosas que él mismo, diciéndoles que de no hacerlo no serán salvos”¹¹⁰. Como puede verse, es el elemento *judaizante* de las comunidades judeocristianas hacia los gentiles cristianos el *problema* de Justino. En respuesta, Trifón infiere que debido a que la anterior es la *opinión* de Justino, existan *otras opiniones* entre los creyentes cristianos, opiniones que consideren como excluidos de salvación a aquellos que creyendo en Cristo, observen aún las instituciones de Moisés. Justino en consecuencia, reconoce *tal existencia*, añadiendo que estos creyentes incluso evitan cualquier contacto con los *cristianos aún observantes*, pero aclara que no está de acuerdo con ellos. Finalmente, Justino concluye declarando que si algunos de los de la raza de Trifón, habiendo creído en Cristo, obligan a los gentiles cristianos a vivir como ellos, o eligen no tener contacto o relacionarse íntimamente con ellos, los tales son reprobados por el mismo apologista¹¹¹.

Podemos sugerir, por tanto, de acuerdo a lo anterior, que los límites de demarcación de las distintas comunidades cristianas en relación con las costumbres judías, no están para el tiempo de Justino bien definidos. El reconocimiento por parte de Justino de la existencia de distintas actitudes hacia las comunidades judeocristianas dentro del *cristianismo gentilizado* que él representa, revela la imprecisión de las fronteras delimitantes entre las mismas comunidades. De hecho, es

¹¹⁰ Ídem (énfasis añadido).

¹¹¹ Ídem.

necesario tomar en cuenta aquí lo visto por Judith Lieu acerca de esta borrosidad de límites que se muestra como el trasfondo de estos primeros escritos cristianos.

Christian writers' rigorous efforts to define the 'otherness' of unbelieving Jews [and even believing ones] *may not betray a confident self-sufficiency so much as a fear of an ever-threatening dissolution of difference*, efforts matched also by the rabbis in their own attempt to impose their world-view. Here, *the relationship between the world constructed by the texts, and that of popular living remains ever fraught*¹¹².

Esta tensa relación entre el mundo construido *textualmente* por los ilustrados líderes cristianos y la práctica común de los creyentes populares se evidencia en futuras controversias de finales del siglo II, alcanzando incluso hasta el siglo III de nuestra era. La controversia sobre la pascua, por ejemplo, que derivaría en la llamada *herejía quartodecimana* de tiempos de Víctor I (189-199 d.C.)¹¹³, es testigo de esta realidad. El mismo proceso que muestra cómo desde mediados del siglo II, los obispos romanos adaptaron la fecha pascual judía por adecuación con el calendario solar, testifica la popularidad de la observancia del rito judío entre las comunidades cristianas¹¹⁴. El intento romano de abandono del rito judío y su paulatina adecuación

¹¹² LIEU, 228 (énfasis añadido).

¹¹³ SABAN, 129.

¹¹⁴ Es preciso señalar aquí la existencia de un notable paralelo. De acuerdo con Hayim LAPIN, 212, la segunda mayor área de función del período rabínico de Yavnéh, tal como se reconoce de manera retrospectiva en la Mishná, es la regulación del calendario. Los líderes cristianos de mediados del siglo II, también apuntarán a la adecuación del calendario, pasando de una observancia lunar (seguida por los rabinos) a una solar. Puede verse aquí, se sugiere, una posible evidencia más del proceso de *autodefinición por diferenciación* que afectó tanto al cristianismo como al judaísmo rabínico, siendo las identidades de ambos grupos afectadas la una por la otra.

como *Cena del Señor* muestra también la intención de estos líderes cristianos de diferenciarse del judaísmo¹¹⁵ hacia finales del siglo II.

Otro ejemplo de esta tensión, también vista por Judith Lieu, es la necesidad de Orígenes y Juan Crisóstomo de amonestar a sus feligreses para finales del siglo III y IV de nuestra era, en contra de la *asistencia a sinagogas*¹¹⁶. No sabemos hasta qué punto la práctica era propia de comunidades cristianas aún cercanas a los ritos judíos o era algo más ocasional; lo cierto es que la evidencia cuenta como una muestra de la flexibilidad en la dinámica social de los límites impuestos por líderes cristianos.

Hasta aquí podemos concluir que para mediados del siglo II de nuestra era, las comunidades creyentes en Jesús, tanto de origen judío como gentil, constituían entidades sociales y religiosas *separadas* del judaísmo prevaleciente para la época. Esta separación o diferenciación no ocurre a través de un único evento histórico, sino a través de un largo y dilatado proceso de autodefinición y búsqueda de identidad que tanto el cristianismo como el judaísmo llevaron a cabo. La búsqueda de identidad de ambas entidades religiosas ocurrió en un contexto de interdependencia, en donde la presencia de una, motivó a los líderes de la otra a imponer límites aplicados tanto a creencias como a prácticas. La imposición de estos límites marcó ciertamente una diferencia notable desde el mundo construido por los textos generados, pero en la dinámica social, los creyentes y practicantes comunes tardaron en asimilar una consciencia religiosa independiente. El siglo II de nuestra era, por tanto, muestra el vivo proceso de diferenciación exigida y reforzada por el liderazgo de ambos grupos,

¹¹⁵ SABAN, 127-40.

¹¹⁶ LIEU, 226.

la generación y fundamentación de las ideas encargadas de timonear por senderos distintos, a las dos grandes religiones monoteístas de mayor influencia en occidente. El judaísmo y el cristianismo deben, en consecuencia, al siglo II, la explicitación consciente de las ideas divisorias que crearán historias distintas para ambas religiones.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

CAPITULO II

ACTITUD DEL JUDAISMO Y DEL CRISTIANISMO HACIA LA FILOSOFÍA: REPASO HISTÓRICO EN TORNO AL SIGLO II D.C.

El marco contextual de los primeros encuentros entre el judaísmo y la filosofía griega es el helenismo. Con este término nos referimos aquí simplemente al período histórico que transcurre desde las primeras conquistas de Alejandro en oriente hasta bien entrado el imperio romano. Durante este período, los primeros contactos ocurrieron en el ámbito de lo político, cuando el avance de las tropas griegas en territorios habitados por judíos produjo cambios de mando ante los ojos de un pueblo que vivía ya bajo dominio extranjero. Durante las primeras conquistas de Alejandro, entonces, los judíos fueron espectadores pasivos que presenciaron invasiones extranjeras que no podían evitar, y ante las cuales solamente podían plantearse la pregunta sobre cómo adaptarse a esas nuevas circunstancias. La asimilación o rechazo de la cultura helenista por parte del judaísmo, sometido por así decirlo a la presencia de otros dueños territoriales, serán los polos entre los cuales se plantea la constante y siempre desafiante cuestión de la adaptación judía ante la presencia griega.

Durante el helenismo temprano tiene lugar también otro tipo de contacto entre la cultura griega y la judía; se trata de un acercamiento cultural reportado por figuras de reconocida importancia en la literatura griega como Teofrasto y Hecateo de

Abdera. El reporte de estos primeros contactos se convierte en un elemento indispensable para el estudio de la actitud del judaísmo hacia la filosofía griega, pues al estudiar estos relatos, se hace necesario plantearse la pregunta acerca de los posibles elementos que a ojos de los griegos, representaron ciertos acercamientos o parecidos a la filosofía por parte del judaísmo.

EL JUDAISMO DE ACUERDO CON LA MIRADA GRIEGA

Teofrasto y la Raza Filosófica

Para la muerte de Aristóteles, es Teofrasto el encargado de la escuela peripatética. Por lo que se sabe de su vida, es poco probable que alguna vez haya tenido contacto personal con las tierras orientales habitadas por judíos, o incluso con el mismo Egipto, por lo que se cree que su conocimiento acerca de este pueblo fue adquirido a través de viajeros turistas, navegantes y veteranos de Alejandro¹.

Lamentablemente, entre sus obras sobrevivientes no se encuentra *Peri Eusebeias*, texto en el cual se encuentra la referencia de Teofrasto sobre los judíos; pero ésta ha llegado a nuestro conocimiento gracias a la obra *Abstención de Animales* del filósofo neoplatónico Porfirio—confirmada también por Eusebio de Cesarea². La mención de los judíos se encuentra en el contexto de un intento por parte de Teofrasto

¹ Bazalel BAR-KOCHVA, *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period* (Berkeley: University of California Press, 2010), 17. En contra de la opinión sobre esta forma de recepción del conocimiento de Teofrasto acerca de los judíos se encuentra notablemente Werner JAEGER, “Greeks and Jews: The First Greek Records of Jewish Religion and Civilization”, *The Journal of Religion*, Vol XVIII n°2 (Chicago: University of Chicago, 1938) 127-143. www.journals.uchicago.edu

² *Praeparatio Evangelica*, IX, 2, citado en BAR-KOCHVA, 18.

de explicar el origen de los sacrificios animales, intento que señala el comienzo de dichos sacrificios motivados por la necesidad experimentada tras una hambruna inducida por el disgusto de los dioses.

La referencia a los judíos expresa,

But of [the] Syrians, [the] Jews, because of [their mode of] sacrifice from the very beginning, even now, says Theophrastus, perform an animal sacrifice. If someone were to command us to sacrifice in the same way, we would be repelled from the act. For they (= the Jews) do not eat the sacrificed [animals], but burn them completely at night and by pouring on them much honey and wine they waste away the sacrifice more quickly, lest the all-seeing [sun] becomes a spectator of the terrible [deed]. And they do these things fasting for the days between these. During all this time, since they are philosophers by descent, they speak to each other about the divine, while at night they observe the stars, looking at them and calling on god through prayers. For these (= the Jews) were the first to sacrifice both of other animals and of themselves (i.e., also human sacrifices), having done this out of necessity and not from desire³.

Una lectura superficial del pasaje bastará para notar que el conocimiento de Teofrasto sobre las prácticas rituales judías es bastante inexacto. Sin embargo, dejando al margen esta cuestión, nuestro interés recae sobre los elementos mencionados aquí, que a ojos de Teofrasto significan el título de ‘filósofos’ para los judíos. Es necesario recordar en este punto, que al hablar de Teofrasto no se trata de cualquier personaje, sino que su nombre se encuentra entre los más ilustres filósofos, cuyo conocimiento de la literatura antigua era asombroso, aún para los estudiosos modernos⁴. No en vano en la antigüedad se le reconoció como el sucesor de

³ PORFIRIO, *Abstención de Animales* (2. 26. 1 – 4), provista por BAR-KOCHVA, 22.

⁴ JAEGER, 135.

Aristóteles en la escuela peripatética⁵, y su nombre, al lado de su maestro, aparece como grandemente admirado por los griegos⁶.

Para el ilustre Teofrasto, entonces, tres elementos presentes en el ritual judío le merecen a esta cultura el título de filósofos⁷: hablar acerca de la divinidad⁸, contemplación de las estrellas⁹ y ofrecimiento de oraciones a la divinidad¹⁰. ¿Equivalen, no obstante, estos elementos o alguno de ellos al quehacer filosófico? Difícilmente algún estudioso moderno reconozca hoy alguno de los anteriores como parte de una *práctica filosófica*, sin embargo, para el tiempo del helenismo temprano Aristóteles considera explícitamente a su ‘primera filosofía’ como teología¹¹. De la misma manera, la filosofía de Platón es “highly theological”¹² e incluso a mediados del siglo II d.C., se consideraba la pregunta sobre lo divino como un asunto de estricto rigor filosófico¹³.

⁵ CLEMENTE de Alejandría, “Succession of Philosophers in Greece, *Stromata I, XIV, The Early Church Fathers: Ante-Nicene Fathers*, vol. 2, Schaff y Roberts eds. Versión Electrónica de BibleWorks 8 (2009).

⁶ EUSEBIO de Cesarea, *The Church History of Eusebius, V, XXVIII, The Early Church Fathers: Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 1, Schaff y Roberts eds. Versión Electrónica de BibleWorks 8 (2009).

⁷ Es importante resaltar que no es a un grupo de sacerdotes solamente que se atribuye el título. El texto griego dice “φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες”, lo que hace que de manera colectiva, como cultura o descendencia se le aplique el término a los judíos.

⁸ “περὶ τοῦ θεοῦ”, texto griego provisto por BAR-KOCHVA, 22.

⁹ “τῶν ἄστρον ποιῶνται τὴν θεωρίαν”, Idem.

¹⁰ “τῶν ἐυχῶν θεοκλυτοῦντες”, Idem.

¹¹ Metafísica E I 1026a 19, citado por JAEGER, 129.

¹² JAEGER, 129. “Greek philosophy had been a means of recognizing “the Divine” from its very beginnings, a fact of which our modern history of Greek philosophy has lost sight almost entirely during the era of positivism and naturalism...”

¹³ “¿No tratan de Dios los filósofos en todos sus discursos y no versan sus disputas siempre sobre su unicidad y providencia? ¿O no es objeto de la filosofía el investigar acerca de Dios?” *Dial.*, I.

En armonía con lo anterior, Jaeger piensa que fue la teología el *aspecto unificador* del mundo oriental con el occidental¹⁴. En el caso judío ante la mirada griega, de acuerdo con el mismo autor, aunque las palabras de Teofrasto no lo digan explícitamente, quizá revelen el aspecto del culto judío que más llamara la atención de los griegos: el estricto monoteísmo. Siendo que los griegos habían llegado a una comprensión monista de la divinidad tras un largo período de especulación filosófica, era de esperar que el encuentro de una cultura aferrada al monoteísmo, les ofreciera indicios de una actitud mental filosófica¹⁵.

Por otra parte, el considerar la contemplación de las estrellas como otro indicador de la mentalidad filosófica de los judíos podría ser un paralelo aparentemente extraído de la teología natural de los griegos¹⁶. De acuerdo con Aristóteles, fue mientras miraba al cielo que Jenófanes pensó en la unidad como la misma divinidad¹⁷. También, el orden de los cuerpos celestes forma parte de la demostración de la existencia de Dios en *Las Leyes* de Platón y sería esta ‘astro-teología’ la raíz de la nueva fe del mundo helénico¹⁸.

Finalmente, en relación con el ofrecimiento de oraciones e himnos, parte del ceremonial descrito por Teofrasto, debe destacarse aquí el cambio ocurrido en la forma del culto judío en el contexto de la diáspora, especialmente la de Alejandría. Esta nueva forma de culto representaba un cambio revolucionario en la antigüedad: se trataba de una adoración *puramente verbal*, que incluía oraciones, himnos, lectura e

¹⁴ JAEGER, 129.

¹⁵ *Ibíd.*, 140.

¹⁶ *Ibíd.*, 133.

¹⁷ *Ídem.*

¹⁸ *Ídem.*

interpretación de la ley. En palabras de Hengel, “This non-sacrificial, verbal form of worship with a strongly ethical stamp must have looked to the world of the time very like a philosophy”¹⁹. Es por esta razón, por el hecho de poder ser interpretado por parte de observadores griegos como una *filosofía*, que en Filón y Josefo se declararía al monoteísmo ético proclamado en este tipo de culto judío como la verdadera *religión filosófica*²⁰.

Hecateo y el Judío Fundador

De la misma manera en que Tucídides es considerado como el padre de la historiografía, Hecateo de Abdera es conocido como el fundador de la etnografía. Su obra monumental, en consonancia con el espíritu griego de su época que intentaba describir los orígenes y costumbres de los pueblos de oriente, fue *Aegyptiaca*, texto fundacional de la etnografía, que trazaba los inicios y desarrollo de la civilización egipcia bajo la luz de una reconocida intención de idealización de dicha cultura en términos del ideal platónico²¹.

Lamentablemente, su obra *Aegyptiaca* no sobrevive para nosotros en la actualidad, pero al menos la referencia a los judíos, razón de su consideración en este

¹⁹ Martin HENGEL, *Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period* (Philadelphia: Fortress, 1980), 95.

²⁰ Ídem.

²¹ JAEGER, 137. BAR-KOCHVA, 97, también reconoce el carácter parcial o la influencia de la mentalidad griega sobre la obra al mencionar la modificación de los esquemas históricos mediante el uso de conceptos, términos y nombres griegos provenientes de diversas disciplinas. Esto, por supuesto, no se conformaba con la realidad, pero posiblemente, en el mejor de los casos, era motivado por un deseo de ser entendido por sus lectores griegos.

apartado, nos llega de la mano de Diodoro de Sicilia y su *Biblioteca Histórica*. Específicamente, la versión sobreviviente procede de la *Biblioteca* de Focio, patriarca de Constantinopla, quien cita a Diodoro para mostrar las “mentiras” que aquél relató sobre los judíos²². El excursus sobre los judíos se encuentra en Diodoro precediendo su relato sobre la guerra de los romanos contra Judea por parte de Pompeyo en el 63 a.C.

Considerando apropiado aportar cierta información en cuanto a algunos puntos principales sobre los orígenes y costumbres de los judíos, Diodoro cita a Hecateo (se procederá, a continuación, a citar solamente las partes del excursus consideradas relevantes en relación con el tema):

The man called Moses led the colony (*apoikia*), [he being] greatly superior both in prudence and in courage (φρονήσει τε καὶ ἀνδρείᾳ). On taking possession of the land, this man founded, besides other cities, the one that is now the most outstanding, called Hierosolyma. In addition he built the temple most honored among them, established the offices and rites for the divinity, codified and arranged the things relating to the constitution (*politeia*)... Having picked out the men of most refinement and the most able to head the entire nation, these he appointed as priests; and he ordered their occupation to be concerning the temple, and the offices and sacrifices for the god. These same men he also appointed to be the judges of the greatest disputes, and entrusted to them the guardianship (*phylakē*) of the laws and customs. And for this reason (διὸ καὶ) [there] never [has been] a king of the Jews, but the leadership of the multitude (*plēthos*) is always given to whichever of the priests appears to excel in wisdom (*phronēsis*) and excellence (*aretē*)²³.

Nuevamente, al igual que con Teofrasto, el conocimiento del pueblo judío por parte de Hecateo se muestra bastante inexacto. Sin embargo, cuando dichas inexactitudes son interpretadas como arreglos voluntarios por parte del autor, que

²² BAR-KOCHVA, 99.

²³ FOCIO, *Biblioteca*, cod. 244, 380a-381a.; Diodoro, 40. 3. 1-6. provista por BAR-KOCHVA, 101.

busca presentar los datos etnográficos en lenguaje y formato griego, las mismas se convierten en datos importantes de nuestro estudio.

En primer lugar, Hecateo presenta a Moisés, figura central y fundacional del judaísmo, como un *fundador de polis*. En este sentido, de acuerdo con el autor, Moisés es un colonizador, un embajador de sabiduría cultural que se ha desplazado desde Egipto. Más aún, Hecateo atribuye a Moisés características que han de ser esperadas en un fundador de polis, de acuerdo con la mirada griega: “The qualities ascribed to him are only those required and typical of a Greek founder-leader-legislator”²⁴.

En segundo lugar, como legislador, se dice expresamente sobre Moisés que es el creador de la *politeia*, esto es, la constitución de la polis literalmente²⁵. El funcionamiento de la polis, se dice estar gobernado por los sacerdotes escogidos por Moisés, que de acuerdo con el relato, son tomados *no por descendencia*, como lo establece el texto prescriptivo de la Torá²⁶, sino por sus virtudes de sabiduría y excelencia (*phronēsis* y *aretē*). La función sacerdotal también incluye, de acuerdo con Hecateo, el cuidado de las leyes y las costumbres y la jurisprudencia en casos de grandes disputas.

Finalmente, en relación con la formación de los ciudadanos, Hecateo establece: “The lawgiver gave much forethought to military deeds and used to force the young men to practice both bravery and steadfastness, and in general, the endurance of every

²⁴ *Ibíd.*, 124.

²⁵ *Ídem.*

²⁶ Éxodo 28:1, Números 8.

hardship”²⁷. De acuerdo con Bar-Kochva, lo anterior es típico de la *paideia* griega²⁸, encargada de ejecutar la política de la ciudad-estado en relación con la educación de sus ciudadanos para la supervivencia de sus habitantes en entornos comúnmente bélicos.

La presentación etnográfica del pueblo judío por parte de Hecateo ha dado lugar al esfuerzo de investigadores por hallar los paralelos griegos que corresponderían con dicha adaptación de la información. Si se asume que Hecateo usa conceptos, términos e instituciones griegas como *paradigmas modificadores* de la información obtenida sobre los judíos, entonces, tales paradigmas han de ser verificados. En este sentido, distintos modelos han sido propuestos para el excurso sobre los judíos: idealización platónica consumada, modelo espartano, Esparta egipciaca, modelo híbrido de constitución espartana y platónica e influencia peripatética²⁹.

Encontrar un modelo definitivo, que sea capaz de dar cuenta de cada una de las características atribuidas a los judíos en el excurso de Hecateo, parece imposible. Sin embargo, la importancia del excurso radica en la posibilidad de una *interpretatio Graeca* del pueblo judío y sus costumbres. En otras palabras, con este excurso se pone de manifiesto la capacidad de *traducir* para el mundo helenístico la existencia y forma de vida del pueblo que persiste en las enseñanzas de Moisés. Al llevar a cabo esta traducción, Hecateo asienta las bases históricas para los posteriores intentos judíos de describirse a sí mismos en términos que el mundo griego pudiera

²⁷ FOCIO, *Biblioteca*, cod. 244, 380a-381a.; Diodoro, 40. 3. 1-6. provista por BAR-KOCHVA, 101.

²⁸ BAR-KOCHVA, 125.

²⁹ *Ibíd.*, 120.

comprender, intentos que marcarían para siempre el posterior desarrollo de la vida de este pueblo que, a través de sus clases educadas, trató de exponer sus peculiaridades en armonía con el espíritu universalista del helenismo.

Pero, ¿de qué intentos creemos precursor a Hecateo? ¿De cuáles obras lo hacemos predecesor? Se trata aquí de dos monumentales contribuciones históricas del judaísmo que tuvieron como finalidad hacerlo comprendido ante la mirada del oikumene: *la Septuaginta* o *Versión de los LXX* y el judaísmo filosófico de Filón de Alejandría. Hacia el análisis de lo que ello puede decirnos en relación con la actitud del judaísmo hacia la filosofía dirigimos nuestra atención a continuación.

ANALISIS DE LA LITERATURA JUDIA EN GRIEGO

Septuaginta o Versión de los LXX

La Biblia de los LXX, esto es, la traducción de la Biblia Hebrea al idioma griego, constituye el fenómeno más importante y con mayores implicaciones en la historia de la expansión de la mentalidad judeocristiana hacia occidente. El campo de estudio en relación con esta contribución del judaísmo helenístico es suficientemente amplio como para que corran los ríos de tinta. Sin embargo, por motivos de espacio, limitaremos nuestro análisis a la “cuestión de si este fenómeno de la traducción de la Biblia hebrea al griego representó una cierta acomodación o no a la mentalidad de la lengua término, la helénica”³⁰.

³⁰ Antonio PIÑERO ed., *Biblia y Helenismo*, 175.

El debate sobre esta cuestión está reseñado desde la segunda mitad del siglo XVIII e incluye la participación de respetadísimos personajes como Eduard Zeller y Zacharías Frankel³¹. Diversos han sido los métodos propuestos para responder a la pregunta sobre la medida en la cual la Septuaginta emplea o se adapta a la mentalidad griega o filosófica de la época, entre los cuales los más destacados incluyen el rastreo de distintas palabras presentes en el texto bíblico cuyo peso semántico es de reconocida importancia en la filosofía griega como por ejemplo: ψυχή, αἴσθησις, νοῦς, φρόνησις, ἀρετή, κόσμος y otros³².

El análisis acerca de la influencia de la filosofía o de la mentalidad griega sobre la Septuaginta es, a nuestro modo de ver y en concordancia con lo anterior, un asunto que debe partir desde y aferrarse al ámbito lingüístico. Para ello, es necesario apelar a los mismos inicios de la filosofía en tanto fenómeno que fue posibilitado por el desarrollo del idioma griego y una vez comprendido cierto aspecto sobre la relación entre filosofía y lenguaje helénico, extender lo aprendido hacia la cuestión planteada aquí.

Gadamer es realmente útil en este punto, pues en su reflexión sobre el inicio de la filosofía occidental, presenta a la lengua griega como el “oscuro precursor” de este fenómeno intelectual³³. Antes de la aparición de la tradición épica, y mucho antes de la aparición de las explicaciones racionales de los presocráticos, Gadamer argumenta

³¹ Jacob FREUDENTHAL, “Are There Traces of Greek Philosophy in the Septuagint?”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 2, No. 3 (Abril, 1830), 205-222. <http://www.jstor.org/stable/1450152>.

³² *Ibíd.*, 210.

³³ Hans-Georg GADAMER, *El Inicio de la Filosofía Occidental*, 2da ed. Rev. (Barcelona: Paidós, 1999) versión digital por Biblioteca FAYL, 10.

que la lengua griega “ofrece ya por sí misma posibilidades especulativas y filosóficas de un tipo especial”³⁴.

El aclamado hermeneuta destaca como primordiales dos de esas posibilidades. Se trata en primer lugar de la disponibilidad del neutro, “que permite enunciar como sujeto el objeto intencional del pensamiento”³⁵. Haciendo alusión al trabajo de otros autores, Gadamer comenta que mediante el uso del neutro se “anuncia ya el concepto”, es decir, se indica aquello que “no se encuentra aquí ni allí, y sin embargo es común a todas las cosas”³⁶. Finaliza el intérprete diciendo que mediante el neutro, la poesía griega ha conseguido significar no la “propiedad de un ente”, sino “la propiedad de todo un espacio, «el ser», en el que se muestra todo ente”³⁷.

La segunda posibilidad que ofrece el idioma griego para la filosofía, de acuerdo con Gadamer, tiene que ver con la disponibilidad de la cópula, esto es, “el empleo del verbo «ser» para la conexión de sujeto y predicado que constituye la estructura de la proposición”³⁸. Aunque el filósofo alemán reconoce que no se habla aún aquí de ontología, la implicación del uso de un verbo que señale ‘el ser’ por parte del idioma griego tendría profundas implicaciones para la comprensión del texto bíblico helenizado.

Partiendo de la reflexión de Gadamer acerca de las posibilidades que ofreció el idioma griego para el surgimiento de la filosofía, podemos analizar las implicaciones filosóficas que trajo la traducción al griego de las Escrituras hebreas. Para ello

³⁴ Ídem.

³⁵ Ídem.

³⁶ Ídem.

³⁷ Ídem.

³⁸ Ídem.

bastaría analizar un solo pasaje, pues éste contendría los aspectos señalados por el filósofo alemán como posibilidades para la reflexión filosófica, al mismo tiempo que ocupa un lugar excepcional en la Biblia y la tradición hebrea en general.

Se trata de Éxodo 3:14, el enigmático lugar en el cual el Dios de los hebreos describe su nombre y se identifica ante Moisés. En el texto hebreo, la frase **אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה**

אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה “Ehyeh-Asher-Ehyeh”³⁹, es reconocidamente un juego de palabras construido sobre el verbo hebreo para “ser”, traducida frecuentemente como “Yo soy el que soy”⁴⁰. De acuerdo con el filólogo Antonio Piñero, el significado de la frase habría sido connotar que la divinidad que hablaba no tenía un nombre especial⁴¹. Por otro lado, una lectura del pasaje en el contexto del capítulo tres de Éxodo, que tome en cuenta también la narrativa del libro entero, podría sugerir que el significado de la frase tenía la intención de señalar la constante presencia de la divinidad con el pueblo oprimido, aunque no fuese fácil reconocerlo bajo la opresión egipcia⁴². Por su parte, la tradición interpretativa de Rashi considera que la divinidad aseguraba, por medio de la frase, su compañía durante el tiempo de opresión del momento y de otras por

³⁹ Texto hebreo de Códice Leningradense, Versión Electrónica de BibleWorks 8 (2009). Transliteración de *The Jewish Study Bible*, Adele BERLIN y Marc Zvi BRETTLER eds. (Oxford: Oxford University Press, 2004), 111.

⁴⁰ Así en las versiones Reina Valera 1960, Nueva Biblia de los Hispanos, La Biblia de Las Américas, La Biblia (Versión Castellana de Serafín de Ausejo) y la Nueva Versión Internacional.

⁴¹ PIÑERO, 179.

⁴² Éxodo 3:14 en John I. DURHAM, *EXODUS, Word Biblical Commentary* Vol. 3 (Dallas: Word Books, 1987) en Libronix Digital Library System.

venir⁴³. Finalmente, en su comentario al texto, la *Jewish Study Bible* argumenta que la frase sería mejor traducida como “I Will Be What I Will Be,” y querría significar “My nature will become evident from My actions”⁴⁴.

Como puede verse a partir de las anteriores interpretaciones arraigadas al texto hebreo, la comprensión del sentido de la frase “Ehyeh-Asher-Ehyeh” está siempre en relación con un contexto histórico concreto. Su significado siempre señala un aspecto de Dios en tanto participante de la historia de Israel, en este caso, acompañando al pueblo en las calamidades de la esclavitud egipcia. La frase es vista, entonces, como una respuesta que Moisés puede comprender en términos del momento histórico que se vive, la identidad divina ilumina las circunstancias y ofrece un mensaje ante ellas.

No obstante, cuando la frase en cuestión fue traducida al griego, el resultado obtenido fue una formulación acerca de la identidad divina que ahora ofrecía posibilidades para la reflexión abstracta, universal y *ontoteológica* acerca de la divinidad: todas ellas, aunque productos legítimos del pensamiento, eran *ajenas* al texto hebreo.

“ἐγὼ εἶμι ὁ ὄν”⁴⁵, no puede ya ser “Ehyeh-Asher-Ehyeh”. Ahora la frase enigmática sobre la identidad divina se transforma en una proposición, con la cópula señalando estructuralmente a un predicado que será pensado en términos solamente abstractos, liberado ya de cualquier atadura histórica o realidad momentánea

⁴³ Éxodo 3:14 en *The Complete Jewish Bible with Rashi Commentary*, provisto por https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/9864#showrashi=true.

⁴⁴ *The Jewish Study Bible*, 111.

⁴⁵ LXX Septuaginta (LXT) editada por Alfred Rahlfs, Copyright © 1935 por la Württembergische Bibelanstalt / Deutsche Bibelgesellschaft (Sociedad Bíblica Alemana), Stuttgart. Tomada de Bibleworks 8.0.

concreta. La proposición pasará de ahora en adelante a señalar el misterioso ámbito de la ontología, donde Dios será visto como el poseedor único de los atributos que los filósofos habían atribuido al ser.

La proposición ha hecho posible que la identidad de la divinidad alcance lo que quizá había sido el logro más destacado de la disponibilidad del neutro en el idioma griego: *la abstracción*. A partir de este punto, lo característico en la interpretación de este pasaje girará en torno a la indeterminación del ser del hablante, personaje que será entendido solamente en virtud de su existencia, esto es, su descripción *es ser el que es*. Filón, por ejemplo, en su paráfrasis del pasaje haría decir a la divinidad:

At first say unto them, I am that I am, that *when they have learnt that there is a difference between him that is and him that is not, they may be further taught that there is no name whatever that can properly be assigned to me, who am the only being to whom existence belongs*⁴⁶.

El predicado que se dice de la divinidad abre la puerta de entrada para la universalización del monoteísmo judío, pues aleja al Dios hebreo de toda vinculación con alguna característica perteneciente a una religión histórica, comunicada por un pueblo particular, y lo convierte en accesible desde la reflexión filosófica o la teología natural a todo individuo. En este sentido, Tcherikover ha observado que en el contexto del relato del banquete que, según la *Epístola de Aristeas*, Ptolomeo ofrece a los sabios hebreos traductores, las setenta y dos respuestas dadas por los últimos al rey, no presentan rastros de particularismo judío: no hay aparición de la Torá,

⁴⁶ FILÓN, *On the Life of Moses I (De Vita Moysis I) §75, The Works of Philo Complete and Unabridged*, C.D. Yonge trans. Libronix Digital Library System.

tampoco Moisés, ni Sinaí ni la nación judía⁴⁷. Este hecho es notable, pues aunque dentro del consenso erudito la *Epístola de Aristeas* sea considerada como una simple ficción⁴⁸, al menos se revela aquí la forma en la que cierto grupo del judaísmo alejandrino deseaba que la Septuaginta fuese recibida en el contexto helenístico: como precursora de una *religión universal*.

Finalmente, la traducción al griego de este pasaje es uno de esos ejemplos en los cuales “no es fácil leer en el griego el verdadero sentido del hebreo y el resultado es una cierta intelectualización de la religión”⁴⁹. Con este pasaje, en consecuencia, puede obtenerse una vislumbre de lo que es en general la versión de los LXX, versión que en palabras de Harl

Otorga la prioridad a lo ontológico sobre lo histórico; [...] el esfuerzo por despersonalizar a la divinidad, el rechazo de los rasgos antropomórficos, la sustitución de conceptos dinámicos y espiritualistas por otros estáticos y abstractos indican en la misma superficie una tendencia a sacrificar lo teológico a lo más filosófico, y en profundidad, un replanteamiento de los problemas de las relaciones entre Dios, el mundo y el hombre⁵⁰.

La Septuaginta, por tanto, representa quizá, no la versión filosófica de la Biblia hebrea, pero definitivamente ella provee la ocasión para una penetración a gran escala de la filosofía griega al pensamiento judío helenístico⁵¹. Para Piñero, en conclusión, la Septuaginta es “el testimonio más preclaro de la helenización del judaísmo” y esto gracias a que con el uso de la terminología abstracta del griego, “los contenidos

⁴⁷ TCHERIKOVER, V., “The Ideology of the Letter of Aristeas” citado en David WINSTON, “Hellenistic Jewish Philosophy” en *History of Jewish Philosophy*, Daniel H. Frank y Oliver Leaman eds. (New York: Routledge, 1997), 38.

⁴⁸ WINSTON, 36.

⁴⁹ DODD, *The Bible*, citado en PINERO, 185.

⁵⁰ M. HARL, *La Bible grecque des Septante* (1988), citado en PINERO, 187.

⁵¹ WINSTON, 36.

bíblicos pudieron presentarse bajo una nueva luz y, a la inversa, el nuevo texto griego bíblico comenzó a ampliar y transformar el mundo de las nociones abstractas griegas de cuantos con él se familiarizaban”⁵².

La puerta estaba abierta, entonces, para la formación de una escuela de judíos filósofos exegetas de la Biblia, movimiento que nos sobrevive a través de su más célebre y excelsa figura: Filón de Alejandría.

Filón de Alejandría

Cayo Julio Filón nació en Alejandría alrededor de las dos últimas décadas del siglo I a.C. El único dato seguro que tenemos de su vida es su visita a Roma aproximadamente en el 40 d.C.⁵³, en ocasión de liderar ante Calígula, una embajada judía que procuraba obtener mejores condiciones de vida y seguridad para los judíos de Alejandría y del imperio en general. Como parte de una familia rica alejandrina, obtuvo una elevada educación en el conocimiento de la sabiduría griega, condición sin la cual, su contribución resultante a la historia del judaísmo y la filosofía antigua sería incomprensible.

Filón representa una figura de suma importancia para la filosofía antigua, pues después de Aristóteles, sus escritos constituyen el primer corpus filosófico amplio conservado⁵⁴. Más aún, puede decirse con seguridad que Filón no solamente fue una

⁵² PIÑERO, 175.

⁵³ C. MONDÉSERT, “Philo of Alexandria”, *The Cambridge History of Judaism* Vol. III, Horbury, Davies y Sturdy eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 878.

⁵⁴ Jesús PELÁEZ, “El Judaísmo Helenístico: El Caso de Alejandría”, en PINERO, 124.

autoridad en el conocimiento de la filosofía de sus días, sino que también él mismo ha de ser considerado como uno de sus máximos representantes, junto a Cicerón y a Plutarco⁵⁵. Ya desde Zeller⁵⁶, su aporte filosófico es ampliamente conocido, cosa que Abbagnano⁵⁷ reconoce al verlo como uno de los precursores del neoplatonismo y figura central del platonismo medio.

Aunque la empresa de sintetizar su pensamiento resultaría de por sí sumamente interesante, la meta que nos ocupa en este lugar se limita a analizar su actitud hacia la filosofía griega, cosa que gracias a la amplitud de sus escritos conservados, puede extraerse con relativa facilidad de primera mano.

En términos generales, puede afirmarse que Filón representa en relación con la filosofía griega, el intento más valiente por parte de autor antiguo alguno de llevar a cabo la confrontación y simbiosis del judaísmo con la cultura y filosofía de los helenos⁵⁸. De la mano de Zeller, Schürer propone que en el caso de Filón, se debe admitir que, en comparación con su judaísmo, la filosofía griega viene a ocupar el primer plano en sus escritos. Filón estaba saturado con todo aquello que su época pudiera ofrecer en relación con la sabiduría griega. Conocía ampliamente los escritos poéticos de Homero, Eurípides y otros que ocasionalmente cita; respetaba y admiraba a los grandes filósofos, hasta el punto de moldear su dicción y pensamiento tras ellos;

⁵⁵ MONDÉSERT, 893.

⁵⁶ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* iii. Div. 2 (3era ed. 1881), citado en Emil SCHÜRER, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, sec. div. vol. III (Edinburgh: T&T Clark, 1890).

⁵⁷ Nicolás ABBAGNANO, *Historia de la Filosofía*, vol. I. Estelrich y Ballestar trads. (Barcelona: Hora, 1994), 207-211.

⁵⁸ MONDÉSERT, 877.

para él, Platón, Aristóteles, Parménides, Empédocles, Zenón y Cleantes forman una sociedad sagrada de hombres cercanos a la divinidad; tanto bebió y absorbió de los grandes maestros griegos, que dio forma a todo un sistema filosófico de pensamiento y puede justamente considerársele perteneciente a la serie antigua de filósofos⁵⁹.

No obstante, debe dejarse claro que a pesar de su estrecha relación con la filosofía y cultura griegas, Filón ha de verse ante todo como un judío practicante. Su mente, aunque profundamente afectada por la filosofía, está convencida de la verdad y superioridad de su religión. Si recurre al lenguaje y pensamiento griegos, lo hace con la finalidad de expresar con mayor eficacia su teología, con la finalidad última de comunicar convincentemente su fe⁶⁰. Es en este sentido que debe verse su completa admiración por los Patriarcas, especialmente Moisés, a quien Filón considera como el gran maestro que alcanzó las mismísimas cumbres de la filosofía, y quien sirvió de inspiración a los primeros filósofos griegos⁶¹.

En esencia, entonces, Filón puede ser considerado como el protagonista de una *doble misión*: para sus correligionarios judíos, por una parte, él fue el medio de introducir aquellas enseñanzas valiosas de la filosofía griega que Moisés, según pensaba, ya había enseñado; mientras que para los griegos y paganos, Filón intentaría mostrar la excelencia y profundidad del pensamiento mosaico.

⁵⁹ Emil SCHÜRER, "Philo The Jewish Philosopher", en *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, sec. div. vol. III (Edinburgh: T&T Clark, 1890). Versión de Libronix Digital System.

⁶⁰ MONDÉSERT, 893.

⁶¹ FILÓN, *On the Creation (De Opificio Mundi)*, §8.

Habiendo dicho lo anterior, procuraremos extraer algunos puntos claves de la enseñanza de Filón que muestran su acercamiento, admiración y apropiación de la mentalidad filosófica griega.

Sobre Dios. El principal elemento que resalta en el pensamiento de Filón acerca de la divinidad es la indeterminación de ésta. De acuerdo con él, lo único que puede decirse acerca de Dios es *que es*, pero no lo que es: “For we must conceive that God is free from distinctive qualities, and imperishable, and unchangeable”⁶². No existe, por tanto, nombre que adecuadamente pueda asignársele⁶³, pues la atribución de alguna cualidad lo sujetaría a imperfección. El verdadero conocimiento de Dios, en consecuencia, no puede ser mediado por alguna de sus obras, o por medio de las cosas creadas, sino que éste debe conocerse o ser percibido por sí mismo, como la luz es percibida por la luz⁶⁴. Winston observa en este punto un muy cercano paralelo con la fórmula establecida por Plotino más tarde, cuando habla acerca de la aprehensión de la luz, que es ella misma el medio de verla⁶⁵.

Sobre el Logos y la Creación. Siendo que la teología de Filón establece un directo obstáculo de aprehender a Dios o acercarse al conocimiento de su esencia, se genera la necesidad de un agente intermedio que ofrezca de manera oblicua, al menos, un acercamiento a la mente divina: *el logos*. Este agente, definido en Filón como cierta razón universal, es al mismo tiempo la ‘causa activa’, el ‘intelecto del universo’, superior a toda virtud y conocimiento, incluso superior a todo bien y

⁶² FILÓN, *Allegorical Interpretation I (Legum Allegoriae I)* §51.

⁶³ FILÓN, *On the Life of Moses I (De Vita Moysis I)* §75.

⁶⁴ FILÓN, *On Rewards and Punishments (De Praemiis et Poenis)* §46.

⁶⁵ WINSTON, 41.

belleza abstractos⁶⁶; es el medio por el cual Dios crea el mundo ejerciendo su poder sobre la materia inmóvil, pasiva e inanimada.

De manera similar a lo que ocurre con un arquitecto, en cuyo pensamiento habilidoso es diseñada con anticipación la obra antes de su ejecución, así Dios ha ideado previamente toda su creación mediante un modelo, un mundo solamente perceptible por el intelecto divino, que es al mismo tiempo el modelo arquetípico, la idea de las ideas, el logos de Dios⁶⁷.

Así, este logos es aquella idea o razón universal de la cual participa como sombra el mundo perceptible de los sentidos. Filón establece que esta razón invisible, perceptible solamente por el intelecto divino es la misma *imagen de Dios*. La imagen de esta imagen es a su vez un tipo de luz universal—perceptible aún solo por el intelecto divino—de la cual toda otra luz, llámese estrella, sol, luna o planeta, deriva su luz, que se hace ahora perceptible por los sentidos, perdiendo ya la pureza original, pues ninguna cosa perceptible por los sentidos, establece Filón, es pura⁶⁸.

Sobre los Seres Intermedios. Esta impureza de la creación, resultante de la acción del logos sobre la materia inmóvil, es la causa fundamental de la *mediación* del logos, pues el Dios puro que excede infinitamente la materia de la creación, no puede entrar *directamente* en contacto con ella, pues sería de esta manera contaminado. Sin embargo, no es el logos solamente el agente que media entre Dios y su creación, pues existen otros *poderes* por medio de los cuales Dios actúa sobre esta última. Estos poderes o *seres intermedios* habían sido anticipados en la historia del

⁶⁶ *De Opif.*, §8.

⁶⁷ *Ibíd.*, §24.

⁶⁸ *Ibíd.*, §30.

pensamiento por cuatro diferentes nociones, dos pertenecientes a la filosofía y dos a la religión:

These were the *Platonic* doctrine of *ideas*, the *Stoic* doctrine of active *causes*, the *Jewish* doctrine of *angels* and the *Greek* doctrine of *daemons*. All these elements but chiefly the Stoic doctrine of powers were used by Philo in constructing his peculiar doctrine of intermediate beings⁶⁹.

Estos seres intermedios son los ministros y vicegerentes de Dios, sus embajadores y medios entre él y las cosas finitas, los poderes parciales del logos o razón universal. Estos seres son al mismo tiempo en el pensamiento de Filón *hipóstasis independientes y determinaciones inmanentes* a la existencia divina, esto es, existentes solamente en el pensamiento de Dios⁷⁰. Con respecto a esta clara contradicción de su sistema, Zeller observa:

He combines both definitions without observing their contradiction, nay he is unable to observe it because otherwise, the intermediary role assigned to the Divine powers would be forfeited; even that double nature, by reason of which, they are on the one hand to be identical with God that a participation in the Deity may, by their means, be possible to the finite and on the other hand different from Him that the Deity notwithstanding this participation may remain apart from all contact with the world⁷¹.

Sobre Ética. Mediante una aproximación y comentario alegórico a la historia de la humanidad tal como ésta es relatada en el libro de Génesis, Filón desarrolla un sistema psicológico y ético⁷². Los diferentes individuos estudiados y comentados, como Abraham, Isaac y Jacob, representan para Filón los diferentes estados del alma que toman lugar entre los hombres virtuosos. La tríada mencionada muestra las tres

⁶⁹ SCHÜRER.

⁷⁰ *Ibíd.*

⁷¹ ZELLER, citado en SCHÜRER.

⁷² *Ibíd.*

formas de adquirir y sostener la virtud, esto es, la posesión de sabiduría y verdadera piedad: estudio, naturaleza y ejercicio. En este sentido, por ejemplo, Abraham es el símbolo de la virtud como fruto de instrucción, compartiendo también los frutos de la naturaleza y ejercicio⁷³.

Es también notable en Filón la presentación de las leyes Mosaicas como pertinentes para toda la humanidad, pues el que las observa, llega a ser no solamente un buen judío, sino un buen ciudadano del universo⁷⁴. También es digno de mencionar la entusiasta presentación que lleva a cabo Filón en *De Vita Contemplativa* de la vida de los Therapeutae, adoradores del verdadero Dios y secta judía que se dedicaban enteramente a la filosofía, al estudio de las leyes y oráculos sagrados y por medio de esto, el conocimiento y la piedad eran incrementados y llevados a la perfección⁷⁵. Ante esta vida, Filón se muestra tan cautivado que incluso afirma que ni aún durante el sueño, estas personas tenían ante su visión alguna otra cosa que las hermosas virtudes y poderes divinos⁷⁶. Mediante esta visión de Dios, esta cierta meditación en el logos y la unión con éste, Filón encontraba la posesión de la verdadera sabiduría y el alejamiento de los vicios y pasiones humanas⁷⁷.

Ciertamente, los escritos del alejandrino conllevan una altísima complejidad como para ser sintetizados en un simple apartado, sin embargo, podemos observar un elemento común que marca como sello sus escritos. Filón ha emprendido para el resto de la humanidad del oikumene la loable tarea de formular un sistema filosófico judío,

⁷³ MONDÉSERT, 883.

⁷⁴ *De Praem.* §32.

⁷⁵ *On the Contemplative Life (De Vita Contemplativa)*, §25.

⁷⁶ *Ibíd.*, §26.

⁷⁷ MONDÉSERT, 887.

esto es, una reflexión que tomando como base y partiendo de la revelación mosaica y profética hebrea, se presenta en términos comunes a la tradición filosófica de los grandes maestros griegos con el objetivo de mostrar, quizá, que la verdad y belleza de ambas tradiciones del pensamiento eran manifestaciones particulares de la universalidad de la sabiduría y virtud divinas.

A pesar de la gran contribución de Filón a la historia de la filosofía y al judaísmo helenístico, sus escritos no fueron pieza fundamental reconocida en el posterior desarrollo teológico del judaísmo. Durante más de quince siglos, sus escritos permanecieron lejos del conocimiento del judaísmo en general, hasta que en el siglo XVI, Azariah ben Moses dei Rossi revivió su nombre y escritos⁷⁸. Esta enorme brecha histórica que experimentaron los escritos de Filón en su influencia sobre el judaísmo, ha de tener una razón que debe buscarse en los años posteriores a la vida del alejandrino, más precisamente, en la emergencia del judaísmo rabínico y su polémica anticristiana.

ACTITUD DEL JUDAISMO RABINICO HACIA LA FILOSOFIA Y CULTURA GRIEGAS

Primero que todo, debe establecerse en lenguaje lacónico la situación de la evidencia textual: la literatura rabínica ignoró por completo a la judía griega⁷⁹. ¿Equivale esto a un rechazo o existe alguna otra forma de interpretar el estado de las fuentes?

⁷⁸ MONDÉSERT, 877.

⁷⁹ COHEN, *From the Maccabees to the Mishnah*, 221.

Analicemos, en primer lugar, la opción del rechazo. Desde el período macabeo, el judaísmo palestino fortaleció sus sospechas sobre las relaciones con extranjeros y los posibles resultados de la ocupación del helenismo en la tierra de Israel. La espantosa historia de la guerra contra la incursión romana que terminó en la destrucción del templo en el 70 d. C., exacerbó el temor ante la presencia de cualquier elemento gentil dentro de la tradición que heredaría y sobreviviría al sectarismo del segundo templo. El judaísmo rabínico, como ya se ha dicho, constituiría la única manifestación histórica sobreviviente del judaísmo durante siglos; lo cual, a pesar de ser primariamente heredero del fariseísmo del segundo templo, tendría como meta la erradicación de todo tipo de sectarismo, constituyéndose, a través de un lento proceso histórico, en el único judaísmo existente e instrumento contralor de cualquier manifestación judía.

La formación y consolidación del poder rabínico sobre el pueblo judío en general, no sería comprensible sin la aparición de la polémica anticristiana. La irrupción histórica de lo que sería más adelante una nueva religión, comenzó como una secta judía ante lo cual el rabinismo tuvo que reaccionar y legislar. El simple hecho de que para el siglo I de nuestra era los judíos seguidores de Jesús se habían apropiado de la Septuaginta, con toda la implicación que eso conllevaba sobre la interpretación de los textos mesiánicos de los profetas hebreos, y otros textos claves dentro de la apologética cristiana, determinó para siempre la suerte de la traducción griega de la Biblia⁸⁰.

⁸⁰ PIÑERO, 186.

Pero esta fue la culminación de un proceso de reacción contra lo que se consideraba como una excesiva helenización del judaísmo, pues la Septuaginta ya había sufrido una recensión contemporánea con Filón que se dejó ver en torno a Yavneh, conocida como *Kaige*, para ser totalmente suplantada más tarde por la versión griega *Áquila* (en torno al 130 d.C.), donde los rabinos conscientemente rompían con las normas más elementales de la sintaxis y estilo griegos, prefiriendo un lenguaje extremadamente literal y hebraizante⁸¹.

Juntamente con la Septuaginta, los escritos de Filón de Alejandría sufrieron una suerte similar. Es de conocimiento universal que fueron precisamente los cristianos los que preservaron sus escritos, y su apropiación por parte de éstos es evidente desde la segunda mitad del siglo I d. C., como puede verificarse ya por medio de los temas y motivos presentes en el *Evangelio de Juan* y la *Epístola a los Hebreos*⁸². Sobre este punto, comenta Piñero, “Filón y el judaísmo alejandrino, sospechosos de tendencias filopaganas o filocristianas, perdieron casi todo influjo en el judaísmo nacido de la restauración rabínica, cuyo alimento espiritual será desde esos momentos la literatura mística y midrásica”⁸³.

Finalmente, puede decirse con seguridad que se manifestó entre los rabinos una especie de reserva y limitación sobre la cultura y lengua griegas. La Mishná contiene

⁸¹ *Ibíd.*, 187.

⁸² Ejemplo de ello es la caracterización de Jesús como el *logos* divino, instrumento de creación y revelación, en el capítulo 1 de Juan. En este mismo sentido, el capítulo 1 de Hebreos ha querido establecer la correcta relación entre el Hijo de Dios, por medio de quien Dios ha hablado, y los ángeles como seres intermedios y ministros de los hombres, marcando una especie de Jerarquía de seres intermedios auxiliares a la divinidad.

⁸³ PIÑERO, 188.

explícitamente una prohibición hacia el aprendizaje del idioma griego⁸⁴, y los rabinos de seguro poseían un conocimiento operativo que permitiese la comunicación con oficiales del imperio y con otros judíos greco-parlantes. Pero no existe cosa tal como una exhibición de un manejo técnico del argot filosófico, ni una mención a Platón o Aristóteles y el resultado principal de su labor—el Talmud—es tan diferente de la literatura clásica que cuesta creer que los rabinos eran activos participantes en ella⁸⁵.

En conclusión, se ha propuesto que como resultado de las terribles experiencias históricas vividas por los judíos durante la época macabea, y las dos guerras contra Roma de alrededor del 70 d.C. y 135 d.C. respectivamente, el movimiento rabínico que emergería y que poco a poco se haría con el control de la sociedad judía de manera unánime, dio la espalda a todo tipo de elemento filopagano y gentil, que incluía por supuesto a la cultura y filosofía griegas, enfocándose más bien en un proceso de estudio y legislación de particularidades judías derivadas de la Torá que darían como resultado al Talmud.

Sin embargo, el asunto no es reductible y fácil de limitar a esta interpretación de los datos. En primer lugar, el idioma griego es reconocido en el Talmud como el más hermoso de los idiomas descendientes de Jafet, y mediante la frase “la belleza de Jafet morará en las tiendas de Sem”, se quiso justificar y aprobar el estudio y copiado de los rollos de la Torá en griego⁸⁶. Más aún, el Talmud contiene cientos de términos

⁸⁴ *Sotah* 9, 14.

⁸⁵ COHEN, 209.

⁸⁶ *B. Meguilá* 9b

en griego y latín, y se ha sugerido que también se dio uso a modos de argumentación propios de la retórica griega⁸⁷.

Además de eso, la atracción judía hacia la filosofía no se vio ausente durante el período formativo del rabinismo, como puede verse en el prólogo de *El Diálogo con Trifón*, donde se presenta la oportunidad de intercambio y conversación entre Justino y Trifón, precisamente porque el interlocutor judío se ve atraído por las vestiduras de filósofo de Justino y afirma haber sido instruido a acercarse a tales personas con la finalidad de obtener del intercambio algo beneficioso para ambos⁸⁸. En este mismo sentido, Cohen afirma también que la manera en la cual los rabinos desarrollaron la “cadena de tradición” mediante la cual remontaban sus enseñanzas a Moisés, está modelada según la forma en la cual las escuelas filosóficas demostraban su descendencia de los sabios fundadores (Platón, Aristóteles, etc.)⁸⁹.

A su vez, existe una actual corriente en el pensamiento judío que considera que el Talmud ha sido desarrollado mediante un marco intelectual filosófico, siguiendo el método de análisis racional de analogía y contraste de la filosofía natural propuesta por Aristóteles—esto ofrecería la capacidad de establecer conexiones y extraer conclusiones a la Mishná—y modelando la redacción y argumentación lógica mediante la dialéctica socrática—permitiendo a la Guemará la ampliación de la Mishná⁹⁰. Neusner considera que en una época de la historia de la filosofía

⁸⁷ COHEN, 208.

⁸⁸ JUSTINO, *Dial.*, I.

⁸⁹ COHEN, 208.

⁹⁰ Jacob Neusner es el principal exponente de esta consideración filosófica del Talmud. Ha desarrollado esta posición en diferentes artículos académicos y libros como *Judaism as Philosophy: The Method and The Message of the Mishnah* (Wipf &

caracterizada por el intento ecléctico de trabajar sobre los fundamentos de Aristóteles y Platón para el desarrollo de sus enseñanzas, puede verse al Talmud como un capítulo con derecho propio en el relato filosófico de su época. Para él, los “sabios de bendita memoria” del Talmud han moldeado su obra mediante el mismo sistema de investigación intelectual que se encuentra en la ciencia y la filosofía de la época fundacional del pensamiento occidental. Así, de acuerdo con Neusner, la diferencia entre filosofía, ciencia y Talmud en el contexto antiguo estribaría solamente en el objeto de investigación: la ciencia y la filosofía se ocuparían respectivamente de los datos de la naturaleza y la definición de virtud, mientras que el Talmud, a su vez, del análisis normativo del orden social⁹¹.

Sin embargo, Neusner reconoce que es de aceptación universal dentro de la erudición, el hecho de que los rabinos nunca citaron una línea de algún texto filosófico, por tanto, está dispuesto a excluir cualquier conexión o relación diacrónica y sincrónica entre los sabios y la filosofía griega. Al mismo tiempo, el autor confiesa no estar interesado en responder asuntos relacionados sobre cómo pudo haberse dado el contacto histórico entre los rabinos y la filosofía y asume *solamente* la intención de señalar una relación de *congruencia*, mas no de *conexión* ni mucho menos de *continuidad* entre ellos.

Añadiendo a lo anterior, cuando analizamos de cerca los postulados de Neusner a través de los ejemplos de su aplicación a los extractos que ofrece del Talmud,

Stock, 2004), *The Philosophical Mishnah* (University of South Florida, 1989), *Jerusalem and Athens: The Congruity of Talmudic and Classical Philosophy* (Brill, 1997).

⁹¹ Jacob NEUSNER, *Jerusalem and Athens: The Congruity of Talmudic and Classical Philosophy* (Leiden: Brill, 1997), xi.

encontramos que, sin desestimar su enorme contribución, no pueden mostrar un paralelo punto por punto entre la metodología filosófica y aquella de los sabios del Talmud. Él mismo ya ha reconocido esto, añadiendo que solo podrá conseguirse tal fin, cuando eruditos mejores calificados que él en la tradición filosófica de occidente, emprendan la dicha tarea⁹².

A nuestro juicio, entonces, lo que Neusner ha dicho es equivalente a afirmar que la metodología de los rabinos para analizar y aplicar la Torá en la generación de un orden social es *racional* y está en armonía con sanos principios de pensamiento y juicio. Así como lo ha resumido Johnson,

Siempre había existido un factor racionalizador en la teología y el legalismo mosaicos, y esta actitud se reforzaba casi inconscientemente por obra del racionalismo griego. Así fue cómo los fariseos crearon la Ley Oral, que era esencialmente racionalista, con el fin de aplicar la arcaica ley mosaica al mundo moderno real⁹³.

De esta manera, para Johnson, “El judaísmo rabínico es, en esencia, un método en virtud del cual se adaptan las leyes antiguas a condiciones modernas y diferentes mediante un proceso de racionalización”⁹⁴. En términos parecidos y, a nuestro entender, no solamente más modestos, sino también más adecuados a los hechos históricos, lo ha entendido David Novak, para quien el Talmud no ofrece mucha filosofía en el sentido de contener una sistemática investigación racional al estilo griego, sino que su talante filosófico ha de encontrarse en el área de la reflexión filosófica práctica, esto es, reflexión por el bien de la acción⁹⁵.

⁹² *Ibíd.*, xiii.

⁹³ Paul JOHNSON, *Historia de Los Judíos* (Barcelona: B.S.A., 2006), 150.

⁹⁴ *Ibíd.*, 253.

⁹⁵ David NOVAK, en *History of Jewish Philosophy*, 51,

En consecuencia, Novak ha propuesto que la correcta relación entre filosofía y Talmud ha de verse a través del estudio de la *reflexión teleológica* que, como metodología, los rabinos llevaron a cabo cuando preguntaron acerca de los propósitos de los mandamientos para determinar su correcta aplicación. En sus propias palabras,

Here [en el estudio de la teleología rabínica] we will see how philosophy grew up within the Jewish tradition itself even *before it came into real intellectual contact* with the philosophical tradition of the Greeks. Accordingly, Jewish philosophy cannot be regarded as the result of a synthesis with aspects of another tradition, however much there have been similarities and cross-influences between these traditions (the Jewish and the Greek) *that did subsequently come about*⁹⁶.

Resumiendo su punto en relación con la historia de los hechos, Novak concluye que “The truth is, however, that *by the time* these Jewish thinkers were exposed to Greek philosophy they *were already prepared for teleological thinking* by the Talmud”⁹⁷.

Habiendo analizado hasta aquí la situación histórica del judaísmo rabínico en relación con la filosofía, la evidencia textual parece indicar una *subvaloración* de la literatura judía helenística previa a la aparición formal del rabinismo. La ausencia de *contenido filosófico*, no de metodología racional, es un indicativo de la supresión voluntaria de esta temática en la consideración de los sabios o al menos de la inexistencia de un contacto histórico entre ambas tradiciones que pueda ser fácilmente reconocido.

Hasta el día de hoy, el índice de temas tratados en la Mishná y su subsecuente Guemará sorprende a la comunidad erudita por la escasa preocupación acerca de

⁹⁶ Ídem (énfasis añadido).

⁹⁷ Ibíd., 62 (énfasis añadido).

asuntos contemporáneos con la época de su compilación. En esta literatura, la mirada es sorprendentemente interna, vuelta hacia realidades culturales y legales que, incluso para el tiempo, habían dejado de ser practicadas por la ausencia del templo y la independencia judía. En palabras de Cohen, “What the Mishnah is saying by its very existence is that God can be found through the study of his laws, even those laws that cannot be observed in daily life”⁹⁸.

Una nota sugerente puede añadirse en relación a lo dicho sobre la metodología racional empleada por los rabinos en su consideración y resolución de asuntos. ¿Significa, cada vez, de manera necesaria, que la presencia de indicativos racionales en algún texto antiguo implique el amoldamiento a o afección del pensamiento por el modelo de reflexión filosófica de los griegos? ¿Fueron los griegos, en esencia, los inventores de todo pensamiento racional, hasta el punto de hacer depender de ellos toda evidencia de racionalidad o se puede sugerir, más bien, que existen mecanismos naturalmente pertenecientes al aparato intelectual humano, cuya manifestación y funcionamiento *fueron descritos* en primer lugar por los griegos? De elegir la segunda opción, estaríamos diciendo que no necesariamente la presencia de elementos racionales, hace a los rabinos dependientes en algún modo del sistema de reflexión filosófica griego; más bien, encontraríamos a los sabios hebreos como precursores de un tipo de pensamiento que implicaba ya una profunda reflexión pública o social de asuntos pertenecientes a la vida diaria. Por ahora, preferimos esta opción, y señalamos la necesidad de abordar este tema en una medida más profunda, cosa que excede los límites e intenciones de este trabajo.

⁹⁸ COHEN, 211.

ACTITUD DEL CRISTIANISMO TEMPRANO HACIA LA FILOSOFIA GRIEGA

Los Primeros Encuentros según el Nuevo Testamento

En su ‘visión final’ sobre la historia del pensamiento cristiano, el célebre historiador Justo González afirma que “Todo el desarrollo del pensamiento cristiano ha tenido lugar hasta ahora dentro del contexto del trasfondo filosófico griego”⁹⁹. Tan fuerte y reconocida es la influencia del pensamiento griego sobre el cristianismo, que Daniélou se esfuerza, frente a Harnack, en tratar de demostrar que la teología cristiana no es la helenización del cristianismo, no es *solamente* el producto del encuentro entre el evangelio y el helenismo¹⁰⁰.

Nos encontramos aquí, entonces, ante un hecho irrefutable: el cristianismo, desde sus comienzos, se escribe en griego. El asunto, sin embargo, no ha de sorprender desde el punto de vista histórico, pues desde sus inicios, esto es, desde la predicación de Jesús de Nazaret, el mensaje estaba destinado a ser “buena voluntad para con los hombres” (Lucas 2:14 R60). Si el mensaje evangélico no se limitaba al pueblo hebreo, sino que todo ser humano sin distinción alguna sería visto como sujeto del reino de los cielos, entonces la apropiación de los elementos culturales comunes a los hombres del oikumene—principalmente el idioma griego, sería *instrumento* y *estructura* del pensamiento cristiano en su misma formación.

⁹⁹ Justo L. GONZALEZ, *Historia del Pensamiento Cristiano* (Barcelona: Clie, 2010), 966.

¹⁰⁰ Jean DANIELLOU, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, John Austin Baker trad. A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea, vol. II. (Philadelphia: Westminster, 1973), 303.

Con respecto a esta apropiación en el sentido de *instrumento*, nos referimos al hecho de que los primeros seguidores de Jesús, motivados por un ímpetu misionero y expansivo¹⁰¹, consideraran naturalmente al idioma griego y a otros elementos culturales presentes en el helenismo como vehículos en el cumplimiento de su misión. Es de suma importancia destacar aquí, que a pesar de ser esencialmente un movimiento judío en sus comienzos, las primeras actividades misionales de la comunidad hacia las afueras de Jerusalén, fueran ejecutadas por los hermanos elegidos de entre los “helenistas” que aparecen en el capítulo seis del libro de *Hechos*¹⁰². En el sentido primario u original de la palabra, connotaba el uso del griego como adquisición, tras haber perdido el de la lengua local, en este caso, el arameo de sus padres. Según el relato, por causa de persecución los creyentes fueron esparcidos, llevando consigo la predicación acerca de Jesús, principalmente y en un primer lugar a sus correligionarios judíos de la diáspora, esto es, comunidades judías ya *helenizadas* por más de dos siglos.

Este es precisamente el hecho histórico *fundamental*, que aun cuando los primeros cristianos tenían en mente alcanzar, “al judío primeramente, y también al griego”¹⁰³, todo fue posible por medio y a través del contacto con la expansión del helenismo. El gran descubridor e historiador de este período, Johann Gustav Droysen, percibió claramente que sin la evolución posclásica de la cultura griega, esto es, sin el

¹⁰¹ En palabras del mismo Jesús, según el reporte de Lucas: “Y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria, y hasta lo último de la tierra” (Hechos 1:8 R60).

¹⁰² Esteban, Felipe, Prócoro, Nicanor, Timón, Parmenas y Nicolás; todos nombres griegos (Hechos 6:5).

¹⁰³ Romanos 1:16.

mundo helenístico, habría sido imposible el surgimiento de una religión cristiana mundial¹⁰⁴. Habiendo sido, pues, el helenismo el marco histórico posibilitador de la expansión cristiana, era de esperarse la apropiación del griego en el sentido de *instrumento* para el avance del mensaje de Jesús.

Pero con el uso del griego, “penetra en el pensamiento cristiano todo un mundo de conceptos, categorías intelectuales, metáforas heredadas y sutiles connotaciones”¹⁰⁵, todo cuanto tiene la capacidad no solo *instrumental* de comunicar un mensaje, sino también de modificar e influenciar de manera determinante su *estructura*.

En este sentido, el Nuevo Testamento también es un sólido testigo que evidencia la formación del pensamiento cristiano a través de un marco estructural griego. Sin esto, por ejemplo, sería imposible imaginar la misión de Pablo a los gentiles que se encontraban en primer lugar dentro de las sinagogas, sinagogas con las que Pablo va a argumentar siguiendo no solamente la versión griega de la Biblia, sino también las sutilezas de la argumentación lógica griega¹⁰⁶. Las formas literarias griegas de la epístola, según el modelo de los filósofos griegos, de los “hechos” o

¹⁰⁴ J. G. DROYSEN, *Geschichte des Hellenismus*, citado por Werner JAEGER, *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega* (México: Fondo de Cultura Económica, 1965), 12.

¹⁰⁵ JAEGER, 14.

¹⁰⁶ En Salamina, por ejemplo, Pablo anunciaba, proclamaba el evangelio (κατήγγελλον τὸν λόγον τοῦ θεοῦ Hechos 13:5); pero en Tesalónica, Pablo ‘disputaba’ desde las Escrituras (διελέξατο αὐτοῖς ἀπὸ τῶν γραφῶν Hechos 17:2). El uso del verbo **διαλέγομαι** aquí es notable, pues enlaza la argumentación paulina con la tradición dialéctica tan popular desde el Sócrates de Platón.

praxeis, como relato de actos o doctrinas de sabios contadas por sus discípulos, y más tarde el sermón, son todas formas adaptadas de la cultura griega¹⁰⁷.

De esta manera, como *instrumento* y *estructura*, el pensamiento cristiano se sirvió de la cultura griega desde sus mismos comienzos. Concluye Jaeger,

Así, fue la primitiva misión cristiana la que obligó a los misioneros o apóstoles a usar formas de literatura y habla griegas al dirigirse a los judíos helenizados, hacia los cuales se volvieron en un principio y que encontraban en todas las grandes ciudades del mundo mediterráneo. Esto se hizo tanto más necesario cuando Pablo se acercó a los gentiles y empezó a lograr conversos entre ellos. Esta actividad protréptica misma era un rasgo característico de la filosofía griega en la época del helenismo. Las diversas escuelas trataban de lograr nuevos seguidores por medio de discursos protrépticos en los que recomendaban su conocimiento filosófico o *dogma* como la única senda hacia la felicidad¹⁰⁸.

La actividad protréptica es, quizá, el mejor trasfondo cultural para entender el relato que aparece en *Hechos* 17. Sin duda, esta situación paralela entre los filósofos griegos y los misioneros cristianos hizo posible la discusión en Atenas entre Pablo y los epicúreos y estoicos (17:18), quienes se refirieron al apóstol como “palabrero” (*σπερμολόγος*)¹⁰⁹. Digna de mencionar es la acusación que Lucas anota en el mismo pasaje de algunos “otros” hacia Pablo, acerca de anunciar “dioses extraños”, que, teniendo como escenario la famosa Atenas que condenó a Sócrates hacía ya alrededor de 450 años, no deja de establecer paralelos con la trágica suerte del filósofo originario.

¹⁰⁷ JAEGER, 17.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 20-21.

¹⁰⁹ “[It] evokes the image of one who made his living by picking up scraps, a scavenger and peddler of second-hand opinions”. James D.G. DUNN, *Beginning from Jerusalem, Christianity in the Making Vol II.* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 685.

El clímax del relato sucede cuando Pablo es llevado al Areópago (17:19), esto es, la colina de Ares o Marte al noroccidente de la Acrópolis. Para el tiempo, es cuestión oscura el poder que conservaba este lugar, pero bien podía ser aún la corte principal de Atenas para tratar casos de diversos crímenes, con responsabilidad de supervisar cuestiones de moralidad pública, cultos o religiones extranjeras y otros asuntos semejantes¹¹⁰.

A continuación, el apóstol pronuncia su discurso ante los congregados—la mayoría, quizá, filósofos estoicos y epicúreos como el relato parece indicar—para dar a conocer su enseñanza. Al hacerlo, por medio de su discurso, Pablo se coloca a sí mismo en la tradición de filósofos que hablaron en contra de los dioses del Olimpo pagano, creando ellos en cambio, diversos sistemas filosóficos que para el tiempo de la expansión helenística se habían convertido en un refugio espiritual para sus seguidores. Esta ocasión, “fue el momento decisivo en el encuentro de griegos y cristianos. El futuro del cristianismo como religión mundial dependía de él”¹¹¹. En su intento de demostrar la irracionalidad de la veneración de imágenes y estatuas de dioses—hasta este punto completamente dentro del marco del monoteísmo judío—Pablo toma como recurso al poeta estoico Arato de Solos, citando *Phaenomena* 5, diciendo “Porque linaje suyo somos”¹¹² (17:28 R60) entendiendo que aquél hablaba de la humanidad como linaje de Dios. En este preciso instante, el autor de *Hechos* ha puesto en escena, a través del más insigne apóstol cristiano, la apelación del cristianismo temprano a la ‘paideia griega’, como “base común” para hacer posible la

¹¹⁰ DUNN, 686.

¹¹¹ JAEGER, 22.

¹¹² DUNN, 688.

discusión entre la naciente religión y la tradición filosófica griega. En palabras de Dunn,

At this point the Jewish-Christian understanding of the relationship between God and humankind *draws close* to some traditional Greek religious sentiments and *provides a bridge across which apologists could attempt to venture* in the hope of drawing their audiences over to their own side¹¹³.

El discurso de Pablo en el Areópago representa, por tanto, un presagio de la actividad apologética que más adelante se convertirá en la esencia de la producción literaria cristiana. La lógica de la apelación cristiana a la cultura griega, como se pondrá en evidencia en los siglos venideros, consistirá en

Hacer aparecer al cristianismo como una continuación de la *paideia* griega clásica, lo que haría que su aceptación fuese lógica para quienes poseían la antigua. A la vez, implica que la *paideia* clásica está siendo superada, pues Cristo es el centro de una cultura nueva. Así, la *paideia* antigua *se convierte en su instrumento*¹¹⁴.

El Testimonio Tardío del Nuevo Testamento

Por ‘testimonio tardío’ del NT nos referimos aquí al conjunto de cartas o documentos paulinos posteriores como Efesios y Colosenses, las epístolas pastorales escritas a Timoteo y Tito, las epístolas católicas de Pedro, Santiago y Judas, la epístola a los Hebreos y, por supuesto, los escritos joánicos.

En este apartado, por motivos de espacio el análisis no será hecho de manera detallada a cada documento, más bien, trataremos de abordar los grandes temas contenidos en ellos que puedan mostrarnos la actitud del cristianismo hacia la

¹¹³ *Ibíd.*, 688-89 (énfasis añadido).

¹¹⁴ JAEGER, 24-25.

filosofía y el entorno helenista mientras se acercaba el final del primer siglo de nuestra era.

En primer lugar, resalta en las epístolas de Efesios y Colosenses, como particularidad exclusiva de ambas epístolas dentro del NT, el desarrollo de la idea paulina acerca de la ‘plenitud’ (πλήρωμα). En los cuatro pasajes donde aparece el término¹¹⁵, dos elementos se destacan: en primer lugar, la completa presencia o morada de la divinidad en Cristo y la capacidad de éste último de permear y llenar todas las cosas del universo con su poder y soberanía. Esta idea puede bien estar en conexión con el judaísmo helenístico de Filón, para quien Dios, a través del logos, puede penetrar con su poder el universo¹¹⁶. Al mismo tiempo, la idea de ‘plenitud’ de Pablo establece a Cristo como cabeza de todas las cosas, del *cosmos* y de la iglesia, que es su cuerpo. Así, la iglesia y el cosmos están dirigidos por una misma mente divina, teniendo todos sus elementos entrelazados en un todo armónico lleno de unidad. Nuevamente, la idea ya se encontraba en Filón, para quien el *cosmos* podía ser descrito como un cuerpo de muchos miembros, regulados por el logos divino como cabeza, garantizando así la armonía¹¹⁷.

Las epístolas pastorales, por su parte, testifican de manera general un estilo retórico bien cercano al helenismo. Así, Sánchez Caro afirma,

Aunque no entremos en detalles, las aliteraciones, asonancias, el ritmo, la paronomasia, el uso de figuras retóricas como el polisíndeton y el asíndeton, la estructura rítmica que toma a veces la prosa, la predilección por cierta terminología poco corriente, todo ello nos sitúa en un estilo

¹¹⁵ Efesios 1:23, 3:19, Colosenses 1:19, 2:9.

¹¹⁶ José Manuel SANCHEZ CARO, en *Biblia y Helenismo*, 396.

¹¹⁷ Ídem.

mucho más helenista que hebreo. Estamos ante un ejercicio de retórica deliberativa o parenética¹¹⁸.

Además de esto, el rasgo más importante que puede observarse en estas epístolas es la existencia y disponibilidad, ya para el tiempo de su escritura, de una *doctrina cristiana*. Las frases “sana doctrina”, “buena doctrina”, “palabra fiel” y los respectivos mandatos a permanecer en ello, indican el desarrollo de una formulación positiva de creencias a las que la comunidad cristiana debía aferrarse y defender ante la incursión de falsos maestros. Esta enseñanza está inseparablemente unida a la vida virtuosa y moralmente elevada como testimonio ante la sociedad. Implica someterse ante las autoridades eclesiásticas y civiles, ante quienes el orden y decoro de la conducta cristiana es a su vez predicación. El evangelio parece entonces encarnarse en la moral de una concreta cultura cristiana-ciudadana. En relación con esto, comenta Sánchez Caro,

De esta manera, la conducta ética se presenta como parte esencial de la tarea misionera de la comunidad, del testimonio misionero que han de dar en el mundo helenístico. Y es que las cuestiones éticas tenían mucho interés y atractivo en esta sociedad, siendo objeto de enseñanza y discusión por los filósofos en las calles, en las plazas y en los baños públicos. No olvidemos que esos debates éticos se integraban incluso en los dramas públicos de un Eurípides y un Menandro, dramas que eran considerados parte de la educación (*paideia*) del pueblo desde los tiempos clásicos¹¹⁹.

Otro de los rasgos importantes pertenecientes a estos escritos tardíos, especialmente a la *Epístola a los Hebreos*, es la utilización de cierta interpretación dualista y, hasta cierto punto, alegórica de la religión judaica y del mundo. Ejemplo de esto puede notarse en la interpretación del mundo presente y mundo venidero que

¹¹⁸ SANCHEZ CARO, 398-99.

¹¹⁹ *Ibíd.*, 402.

domina en los primeros dos capítulos de Hebreos, así como también en la referencia al sistema ceremonial judío como purificador de la carne, mientras que lo ofrecido por Cristo perfeccionaba la conciencia por medio del Espíritu. Además de esto, la comprensión medianamente alegórica de la economía del templo judío, donde se extrae una aplicación escatológica basada en la manera o arreglo de sus muebles, testifica de un judaísmo helenizado, ayudado, por supuesto, por el abundante uso de la Septuaginta. Finalmente en relación con este documento, puede verse una ligera influencia de platonismo, o al menos una coincidencia lingüística con esta escuela filosófica, en la interpretación que hace del sistema sacrificial hebreo. De acuerdo con su autor, la ley poseía solamente la “sombra de los bienes venideros, no la imagen misma de las cosas” (Hebreos 10:1). La elección de términos aquí no deja de sugerir cierto paralelo con la comprensión platónica acerca del conocimiento de la realidad y la progresión en los grados del conocer desde la opinión hasta la razón filosófica, tal como esto es visto en el mito de la caverna, donde se observa un avance desde las sombras del mundo sensible hasta la luz del mundo del ser¹²⁰.

Para finalizar este apartado, en relación con el tema que aquí nos ocupa, quizá ningún otro documento tardío del NT es de tal importancia como el evangelio de Juan. El cuarto evangelio—y por extensión, los escritos joánicos—representa, “desde el punto de vista de la literatura y del dogma el mayor enigma de la historia primitiva del cristianismo”¹²¹. La complejidad del enigma se halla precisamente en la enorme diferencia que existe entre este evangelio y la tradición sinóptica de la vida de Jesús.

¹²⁰ ABBAGNANO, 95.

¹²¹ Adolf von HARNACK, citado en Antonio PIÑERO, “El Evangelio de Juan, Punto de Encuentro de Judaísmo y Helenismo” en *Biblia y Helenismo*, 419.

Ya desde el tiempo y por parte de Clemente de Alejandría, a quien Eusebio de Cesarea atribuye la obra de juntar “las ideas de los cristianos con las de los filósofos con toda verdad”¹²², se dijo que Juan, el último de los evangelistas, “sabiendo que lo corporal ya se había explicado en los primeros Evangelios, animado por sus discípulos e inspirado por el divino soplo del Espíritu, hizo un Evangelio espiritual”¹²³.

Lo dicho por Clemente representa, quizá, la comprensión más apropiada de lo que el cuarto evangelio significa en relación con la tradición sinóptica: una *reescritura* de la vida de Jesús, que parte de la premisa fundamental de que los hechos visibles que los sinópticos han relatado, deben ser *reinterpretados* a la luz de un mensaje que verse esta vez sobre cosas “celestiales” y no “terrenales” (Juan 3:12).

Lo interesante de esta *reescritura* en relación con nuestro tema es que se presenta mediante un lenguaje que muestra una apropiación de conceptos e ideas que parecen tener en mente una audiencia altamente helenizada. Veamos a continuación algunos ejemplos de esta apropiación.

En primer lugar, el prólogo del evangelio presenta a Jesús como el *logos preexistente* antes de su encarnación. El *logos* comparte un estatus divino junto a Dios, pues estaba con Dios y era Dios (Juan 1:1-3). El *logos* también es el instrumento mediante el cual todo lo que ha sido hecho, sin excepción alguna, fue hecho (Ibíd.). De manera resaltante, el *logos* de Juan no solamente cumple funciones creadoras, como ejecutor del poder divino, sino que también ejerce funciones

¹²² Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* VI, 13,5. George Grayling trad. (Barcelona: Clie, 2008), 205.

¹²³ Ibíd., VI, 14, 7.

revelatorias. En este sentido, Jesús es la encarnación de aquel logos que nos muestra o que da a entender¹²⁴ a Dios, pues antes de esta manifestación, éste no había sido visto (1:18).

Al estudiar esta descripción del logos en el prólogo, y comprobar también la presencia de esta enseñanza a lo largo de todo el evangelio, consideramos muy apropiada la conclusión de Dodd al respecto,

While therefore the statements of the Prologue *might* be understood all through on the assumption that λόγος is the Word of the Lord in the Old Testament sense, yet it seems certain that any reader influenced by the thought of Hellenistic Judaism, directly or at a remove, would inevitably find suggested here a conception of the creative and revealing λόγος in many respects similar to that of Philo; and it is difficult not to think that the author intended this¹²⁵.

Ciertamente, es necesario tener en cuenta que se ha propuesto el argumento de un entorno cultural similar entre Juan y Filón que ofrezca una razón para la similitud de sus ideas¹²⁶. Además de esto, la erudición moderna ha estado moviéndose paulatinamente desde Filón hacia las fuentes del judaísmo palestino como contexto exegético más apropiado para la interpretación del evangelio durante los últimos cuarenta años. No obstante, no es necesario demostrar una relación de dependencia de un autor sobre otro para establecer paralelos entre sus enseñanzas, aún más cuando se puede tratar de escenarios o audiencias muy similares debido a la expansión y

¹²⁴ El verbo usado en Juan 1:18 para esta función del logos en relación con la divinidad es ἐξηγέομαι, que puede ser definido como “dirigir, guiar...mostrar el camino de...explicar, exponer, interpretar”. José PABON, *Diccionario Manual Vox Griego-Español*, 216.

¹²⁵ C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 277.

¹²⁶ Ver pág. 175 en Craig S. KEENER, *Acts an Exegetical Commentary*.

dominio del helenismo sobre el pensamiento de las provincias romanas de habla griega como Alejandría—en el caso de Filón—y Éfeso—como el posible lugar de proveniencia del evangelio de Juan. En este sentido, sabemos con seguridad por la evidencia textual de Filón que su presentación de judaísmo está motivada por un intento de amalgamar la tradición filosófica griega con su fe, lo que nos arroja como alta posibilidad, dada la similitud entre Filón y el prólogo de Juan, de que el cuarto evangelio haya querido presentar su doctrina en *términos comprensibles* para una mentalidad en contacto con las ideas filosóficas preponderantes de su época.

Lo que se observa en Juan, por tanto, no es un evangelio filosófico, en el mismo sentido del judaísmo filosófico de Filón; pero la apropiación de ciertas ideas, bien sea por influencia de una mentalidad griega común tanto a Filón como a Juan o motivada por un deseo misionero de alcanzar comunidades cultas de habla griega, no puede negarse con éxito.

Lo dicho anteriormente puede también establecerse sobre la relación entre el cuarto evangelio y la literatura hermética. De acuerdo con Dodd, la fusión de platonismo con estoicismo proveyó una especie de *órganon* para pensadores de varias tendencias que intentaron hallar algún tipo de justificación filosófica para la religión durante la época del platonismo medio¹²⁷. Este es el trasfondo del origen de la literatura hermética, atribuida al nombre de *Hermes Trismegistus*, de la cual el *Corpus Hermeticum* es el sobreviviente más representativo. Los temas más destacados que proveen ciertos paralelos entre esta literatura y el evangelio de Juan son la idea del conocimiento, la teología contemplativa, el dualismo entre carne y

¹²⁷ DODD, 11.

espíritu, luz y oscuridad, y el nuevo nacimiento. Sobre la importancia de considerar estos paralelos, concluye Dodd

It seems clear that as a whole *they represent a type of religious thought akin to one side of Johannine thought*, without any substantial borrowing on the one part or the other. It is when we have done justice to this kinship that we are likely to recognize the full significance of those elements in Johannine thought *which are in striking contrast to the Hermetica*, and in which we must seek the distinctively Christian teaching of the Fourth Gospel¹²⁸.

Como puede verse, en consecuencia, en el caso de Juan se trata no de un evangelio que ha incorporado ideas griegas hasta transformarse en una presentación filosófica de la vida de Jesús. Más bien, se trata de un evangelio que, a nuestro modo de ver, ha intentado presentar la doctrina de Jesús en términos que puedan responder a las ideas prevalecientes de su entorno, logrando enviar un mensaje cristiano a una mentalidad que ya se acostumbraba a la práctica filosófica como experiencia religiosa o mística.

Clemente Romano y El Pseudo-Bernabé

Sobre el resto de la literatura cristiana perteneciente al primer siglo de nuestra era, estudiaremos aquí solamente a Clemente Romano y su primera epístola a los corintios juntamente con la *Epístola de Bernabé*¹²⁹, pues en relación con el tema que nos ocupa, solamente estos documentos presentan un acercamiento a la cultura griega

¹²⁸ *Ibíd.*, 53 (énfasis añadido).

¹²⁹ Aunque una fecha para el primer siglo d.C. atribuible a esta epístola es debatible, la ubicamos así por razones más temáticas que por una evidencia cronológica irrefutable.

que puede mostrar la dirección hacia donde tendía el cristianismo, en relación con la filosofía griega, para finales de siglo.

La primera epístola de Clemente a los corintios está hecha en nombre de la iglesia de Roma y tiene como propósito principal tratar situaciones de sedición entre los hermanos de la iglesia de Corinto contra sus presbíteros¹³⁰. Con la finalidad de resolver estos conflictos, Clemente apela a numerosos ejemplos¹³¹ de humildad y mansedumbre presentes en personajes insignes del Antiguo Testamento y con esto se mantiene en la tradición judeocristiana. Sin embargo, lo más notable de esta epístola es que también utiliza alusiones al orden cósmico, a elementos culturales de la tradición pagana y al orden militar de los ejércitos romanos para presentar su argumentación en pro del orden y armonía del funcionamiento eclesiástico en respeto a los dirigentes divinamente establecidos por los apóstoles.

Acerca de la apelación al orden cósmico como ejemplo máximo de concordia y armonía, Jaeger ha notado el paralelo con lo acontecido en el periodo romano en el cual la ‘concordia’ había llegado a ser una diosa, incluso hasta hacer aparecer su efigie en monedas romanas. También ha notado la semejanza con lo enseñado por los filósofos, quienes ensalzaron la concordia como “aquel poder divino que subyuga y mantiene el orden y la paz mundiales”¹³². De manera sorprendente, Clemente presenta la providencia divina en el orden y armonía de todo el cosmos como ejemplo por excelencia de cooperación pacífica y vida armónica para la comunidad cristiana

¹³⁰ Clemente de Roma, *I Epístola a los Corintios* XLVII.

¹³¹ “El uso, muy extenso, que Clemente hace de la prueba por ejemplos acumulados se deriva de las escuelas retóricas de su propio tiempo”, JAEGER, *Cristianismo y Paideia Griega*, nota 3, pág. 27.

¹³² JAEGER, 28.

en Corinto¹³³. Pablo, por su parte, había apelado en su 1a Corintios a la metáfora de cooperación entre las diversas partes del cuerpo para recalcar la necesidad de unidad. Sin embargo, lo que vemos en Clemente es distinto, pues éste muestra ejemplos provenientes de todo el universo¹³⁴.

Como parte de los elementos culturales paganos a los que Clemente apela, resalta su uso de fenómenos naturales que ‘probarían’ la resurrección de Jesucristo¹³⁵. El día y la noche, la siembra de la semilla y su renacer habían sido vistos en círculos paganos y filosóficos como una alusión a la resurrección¹³⁶. Lo mismo puede decirse de la metáfora pagana sobre el ave Fénix, que Clemente también usa para mostrar la posibilidad y veracidad de la resurrección¹³⁷.

Al mismo tiempo, el orden, la cooperación y la sumisión que se muestra en el ejército romano sirven de ejemplo a Clemente para recomendar una actuación enérgica de parte de los corintios en la obediencia con toda eficacia a los “santos mandamientos” de Dios¹³⁸ y al orden en medio de la comunidad.

¹³³ *1 Epístola a los Corintios XX.*

¹³⁴ Los cielos, el día y la noche, el sol y la luna, estrellas, la fertilidad de la tierra, las estaciones, los océanos y abismos, los vientos, las fuentes de agua, los más minúsculos seres vivientes; todos evidencian paz y concordia. Ídem.

¹³⁵ *1 Epístola a los Corintios XXIV.*

¹³⁶ Jean DANIELLOU, invitando a considerar a Séneca en *Epistulae Morales*, XXXVI, 11, dice sobre este punto: “There may be a particular philosophical reference here, since the Stoics believed in a cycle of individual deaths and rebirths which afforded an analogy to the resurrection”, pág. 24.

¹³⁷ *1 Epístola a los Corintios XXV.* Herodoto había usado la fábula (ii.73) y también Plinio (Nat. Hist., x. 2.) según lo reseña ROBERTS y DONALDSON en *The Early Church Fathers: Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, Schaff y Roberts eds. Versión Electrónica de BibleWorks 8 (2009), nota 2. Capítulo XXV.

¹³⁸ *1 Epístola a los Corintios XXXVII.*

Como se puede ver en lo anterior, Clemente ha reforzado su exhortación a la unidad y armonía cristianas por medio de un doble trasfondo filosófico: “el de la experiencia política y la ética social reunidas y el de la filosofía cosmológica”¹³⁹. Esto es realmente significativo, pues en palabras de Jaeger, “La *paideia* griega había hecho lo mismo, pues siempre hacía derivar sus reglas sobre la conducta humana y social de las leyes divinas del universo, a las que daba el nombre de ‘naturaleza’ (*physis*)”¹⁴⁰.

Lo expuesto muestra que los corintios estaban vivamente familiarizados con los elementos de la ‘*paideia* griega’, y por esta razón, Clemente escogió ofrecer una crítica cristiana en un lenguaje propio de la educación clásica. “No se trataba sólo de un asunto de estilo”, concluye Jaeger de manera perspicaz, “sino que llevaba implícita la generalidad teórica de método intelectual aplicable a cualquier problema, que es el sello distintivo de la *paideia* griega”¹⁴¹.

Cuando, pues, se intenta establecer un contraste entre las epístolas paulinas y la primera carta de Clemente a los corintios, el lector no puede dejar de sentir asombro ante el evidente cambio que la literatura cristiana va sufriendo en el contexto de su contacto con el mundo gentil en tan pocos años. En este sentido, Harnack observó que “The mode of thought here is so thoroughly determined by the Hellenic spirit that we seem to have entered a new world when we pass from the synoptists, Paul and John, to Clement”¹⁴² ...”

¹³⁹ JAEGER, 33.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 33-34.

¹⁴¹ *Ibíd.*, 35.

¹⁴² Adolf von HARNACK, *History of Dogma*, Neil Buchanan trad. vol I (Boston: Roberts, 1895), nota pág. 48.

De manera similar, es posible observar rasgos helenizados en el Pseudo-Bernabé. La llamada *Epístola de Bernabé* está dividida en dos partes principales: la primera parte de corte doctrinal (capítulos 1-17) y una segunda parte práctica guiada por la metáfora de los dos caminos (18-21). Desde el inicio, puede percibirse que la intención de la carta es exhortar a la iglesia a la fidelidad a Jesucristo en el contexto de una disputa en contra de elementos judaizantes o contra grupos judíos.

De manera inmediata, resalta la condenación de la actitud de algunos cristianos que habían llegado a pensar, de manera errónea y significando la acumulación de pecados según la comprensión del autor, que el pacto de Dios permanecía en posesión tanto de los judíos como también de los cristianos¹⁴³. Para corregir este error, el Pseudo-Bernabé aduce que los judíos perdieron hace mucho el pacto establecido con ellos en época de Moisés, cuando se dejaron llevar en pos de la idolatría.

En el contexto, pues, de una disputa temprana con el judaísmo, era de esperarse que, el documento fundacional a ambas tradiciones religiosas, esto es, la Biblia hebrea o Antiguo Testamento, experimentara una *reinterpretación* que vindicara el alejamiento por parte de la comunidad cristiana, de ciertos mandamientos aparentemente incompatibles con las enseñanzas del NT. Lo más importante de este proceso de *reinterpretación* es que para lograrla, la comunidad cristiana representada por el autor de la *Epístola de Bernabé* abandonará el marco ideológico judío para adscribirse y fundamentarse en el espíritu de otro pueblo: los griegos. Así lo ha visto Harnack en su análisis de la influencia del espíritu griego dentro de la formación del

¹⁴³ "...to take heed now to yourselves, and not to be like some, adding largely to your sins, and saying, "The covenant is both theirs and ours."". *Epístola de Bernabé IV, The Early Church Fathers: Ante-Nicene Fathers*, vol. 1.

dogma cristiano, “The separation from Judaism having taken place, *it was necessary that the spirit of another people should be admitted, and should also materially determine the manner of turning the Old Testament to advantage*”¹⁴⁴.

En este contexto, ¿cuál sería el método de espíritu griego que ofrecería una forma de obtener *ventaja auto-vindicativa* en la reinterpretación de la Biblia hebrea por parte de la comunidad cristiana ejemplificada en la *Epístola de Bernabé*? Justo González acierta en la cuestión cuando establece—a manera de respuesta para nuestra pregunta:

La interpretación que debía darse al Antiguo Testamento había sido ya un problema entre los judíos helenistas, y así el judío alejandrino Filón había ofrecido una *interpretación alegórica del Antiguo Testamento* que resultaba compatible con su doctrina platónica. De igual modo, los cristianos se enfrentaban ahora a la aparente incompatibilidad entre algunos de los preceptos del Antiguo Testamento y las enseñanzas del Nuevo. Además, el surgimiento de la Iglesia cristiana había dado lugar a la controversia entre cristianos y judíos, y esta controversia giraba principalmente alrededor de quiénes interpretaban correctamente el Antiguo Testamento¹⁴⁵.

Como puede verse, será el método interpretativo alegórico, de espíritu griego, compatible con la doctrina platónica y no ajeno a la tradición religiosa judía helenística, lo que marcará un punto de inflexión dentro de la historia del cristianismo en el contexto de las tempranas disputas con la religión madre, a saber, el judaísmo. Limitándonos aquí a la aparición de la alegoría en la *Epístola de Bernabé*, se puede observar que su propósito inicial fue el de ofrecer un procedimiento “mediante el cual

¹⁴⁴ HARNACK, 47 (énfasis añadido).

¹⁴⁵ Justo L. GONZALEZ, 85 (énfasis añadido).

se despojaba a los preceptos del Antiguo Testamento de ese carácter algo primitivo que chocaba a los cristianos”¹⁴⁶.

Como ejemplo de los alegorismos presentes en la epístola, se pueden citar dos famosas controversias que también fueron objeto de disputa en los escritos del NT. Se trata en primer lugar del mandamiento de la circuncisión, que es *reinterpretado* para significar exclusivamente la circuncisión de los oídos y el corazón, ya que, expone la epístola, un ángel malvado los engañó para interpretarlo en sentido literal carnal¹⁴⁷. Al mismo tiempo, de manera similar el mandato de abstenerse de carnes de animales inmundos fue visto como una prohibición que en realidad se refería al contacto con aquellas personas que *se asemejan a esos animales en sus actitudes hacia Dios*. Así, por ejemplo, la prohibición de la carne de cerdo representaba evitar a aquellos que viviendo en placeres se olvidan de su Señor, pero una vez que vienen a necesidad, entonces nuevamente lo reconocen¹⁴⁸.

En consecuencia, puede considerarse a la *Epístola de Bernabé* como la obra pionera, al estilo de Filón de Alejandría, en ofrecer a la comunidad cristiana un método interpretativo que los ubicara en un plano favorable y actual con respecto a aquellos mandamientos y prácticas que, dentro de la tradición religiosa heredada del judaísmo, amenazaban con limitar el espíritu universalista propio de la expansión cristiana hacia los gentiles. Notablemente, será así el espíritu griego, el mismo espíritu propio de la expansión helenista, el que fundamente la liberación

¹⁴⁶ Ídem.

¹⁴⁷ *Epístola de Bernabé IX*.

¹⁴⁸ *Epístola de Bernabé X*.

interpretativa temprana del cristianismo frente a las disputas separatistas con el judaísmo.

De esta manera, el correr del tiempo hacia el final del primer siglo y la primera mitad del segundo, evidenciará una presentación de las enseñanzas cristianas cada vez más consciente de su entorno helenístico, entorno al cual de manera casi inevitable los autores cristianos recurrirán como apoyo o terreno común con la finalidad de obtener de éste una plataforma para la discusión y defensa de su mensaje. Es así como de la mano de este acercamiento a la cultura y filosofía griegas llegamos a los *apologistas griegos*.

Los Apologistas Griegos

La literatura cristiana dominante y característica del siglo II d.C. es aquella orientada hacia una presentación del cristianismo y sus enseñanzas en el contexto de la necesaria *defensa* ante las acusaciones y persecuciones que sufrieran los cristianos por parte del imperio, judíos y paganos en general. Así, algunas de las *apologías* cristianas estaban dedicadas a emperadores, con el propósito de ser también leídas por el público culto de la época. La finalidad principal que perseguían estos escritos apologéticos, en su respectivo contexto histórico adverso, era lograr un estatus de legalidad o aceptación para el cristianismo que resultara en la igualdad de trato entre los habitantes del imperio romano¹⁴⁹, como era el caso de otras religiones incluyendo al judaísmo. Por esta razón, las apologías de este siglo pueden ser vistas como documentos escritos para la publicación y divulgación, como manifiestos de una

¹⁴⁹ DANIÉLOU, 8.

comunidad que se considera a sí misma como malinterpretada y aún no comprendida, como la literatura misionera cristiana propia de este período: la presentación del evangelio al mundo pagano¹⁵⁰.

Precisamente el carácter apologético de estos escritos, definirá su contenido y forma de exposición, pues era obvio que “este coro polifónico no podía dar por supuesto, en su apología, aquello que iba a defender”¹⁵¹. Por esta razón, a diferencia de la literatura cristiana anterior—dirigida a creyentes en Jesús—las apologías se vieron en la necesidad de encontrar una base común o puntos de contacto con la sabiduría pagana, que permitiera entablar una justa discusión. Si se pierde de vista esta intención misionera de la literatura apologética, se cometerá el error de pasar por alto las particulares limitaciones de su contenido y las características líneas de argumentación que van a dar forma a esta expresión del cristianismo temprano.

El contenido de las apologías así entendidas, no se verá, en consecuencia, como una completa expresión sistematizada del pensamiento cristiano temprano, cosa que completará la literatura catequista de años posteriores; sino más bien, se verá como aquella expresión *orientada al exterior* del cristianismo hacia el mundo helenista de su época. No obstante, es el testimonio de esta literatura *lo único* que ha llegado hasta nosotros como expresión del cristianismo de esa época particular. Por tanto, analizar las apologías provee un fiel retrato de la actitud del cristianismo, al menos en su esfera culta y apta para producir evidencia textual, hacia la sabiduría pagana y, en forma específica, hacia la filosofía griega.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, 9.

¹⁵¹ JAEGER, 44.

Con la finalidad de llevar a cabo este análisis, nos dedicaremos en un primer momento a evaluar lo que las apologías claramente dijeron acerca de la filosofía griega y la sabiduría pagana; posteriormente, se evaluará la forma en que la filosofía griega afectó positivamente la misma formulación doctrinal que puede extraerse de las apologías.

Existe en primer lugar un motivo teológico que propicia el uso de y contacto con la filosofía griega por parte de los apologistas cristianos: la condenación de la idolatría. Como es bien sabido, mediante las apologías los cristianos buscaron defenderse de las acusaciones de ateísmo que se habían gestado en su contra como parte de la opinión popular acerca de la nueva religión¹⁵². Con la finalidad de mostrar el error de tal acusación y, a la vez, cimentar la adoración de un solo Dios como la única práctica *en armonía con la razón*, los apologistas se van a considerar a sí mismos como una continuación de la tradición filosófica que condenó el politeísmo griego y pagano.

De esta manera, los apologistas piensan que se ha tratado a los cristianos como se trató a Sócrates cuando éste, movido por la verdadera razón y examinación, sacó a la luz la insensatez de la adoración de diversas deidades. En el caso de Sócrates, Justino cree que con respecto a los griegos la razón o *logos* condenó esta práctica idolátrica a través del filósofo originario como su instrumento, mientras que en el

¹⁵² JUSTINO, *I Apology (I Apol.) V-VI, The Early Church Fathers: Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 1.

caso de los cristianos, *el logos mismo* habiendo tomado forma humana y recibiendo el nombre de Jesucristo, condenó la idolatría y adoración a los demonios (*daimones*)¹⁵³.

Al considerarse a sí mismos como continuadores de la tradición filosófica que condenó la idolatría, los apologistas deberán, en consecuencia, responder la pregunta acerca de la conexión de su doctrina con la sabiduría pagana. ¿De qué manera obtuvieron los notables filósofos conocimiento acerca de la unicidad de Dios y de la práctica de las virtudes morales en consonancia con la razón? Esa respuesta, determinará en gran medida la actitud de cada uno de los apologistas hacia la filosofía.

Para Justino, la explicación ante la vida racional de los filósofos antiguos radica en que Cristo, como primer engendrado de Dios, es el *Logos* del cual toda la humanidad *participa*. De este modo, todos los que han vivido conforme a la razón son *cristianos*: Sócrates, Heráclito y otros entre los griegos; mientras que entre los bárbaros, se pueden contar Abraham, Ananías, Elías, etc. Así también en el tiempo del apologista, todos aquellos que vivían de esa manera, eran cristianos¹⁵⁴. La vida que se vive en armonía con los principios de la razón, en consecuencia, evidencia que aquella persona *participa* en algún sentido del *Logos* de Dios.

¿De qué manera, pues, ocurre esta participación y en qué medida se ha dado el fenómeno en épocas previas a la revelación del *Logos mismo*, esto es, previo a la *encarnación del Logos en Jesucristo*? La participación ha ocurrido pues el *Logos de*

¹⁵³ *Ibid.*, V.

¹⁵⁴ *I Apol.*, XLVI.

Dios ha implantado su semilla (σπέρμα) en toda la humanidad¹⁵⁵, haciendo posible que cada mente individual sea una mente *racional*. De esto se deriva lo que más tarde Justino aclara: la razón humana es una participación en el *Logos de Dios*, y esto es el resultado de la gracia que proviene de él. Existe, por tanto, una *semilla del Logos* (σπέρμα τοῦ Λόγου), por una parte, y un *Logos que da la semilla* (σπερματικὸς Λόγος)¹⁵⁶. Así pues, todo el fenómeno de la mente humana racional es una obra dirigida por el *Logos* de Dios. El sentido exacto en que estas expresiones han de ser entendidas, advierte Daniélou, es uno de los temas más discutidos en la teología de los apologistas¹⁵⁷.

Con la finalidad de entender lo que Justino ha querido decir con el empleo de ambas frases, se ha visto una identidad entre la semántica de Justino y la de los estoicos¹⁵⁸. Estos comprendían al logos como el principio de toda razón, de lo cual la facultad racional en cada hombre sería una manifestación. Mediante la acción del logos, se le otorga a cada hombre la capacidad de formar ciertos conceptos morales y religiosos, encontrados en toda la humanidad y considerados, en consecuencia, como naturales. Sin embargo, también se ha señalado como una mejor opción el comprender a Justino desde el pensamiento propio del *platonismo medio*, entorno más natural para Justino, como él mismo lo reconoce¹⁵⁹. En este contexto, la participación de la mente humana en el logos ha de entenderse en el sentido platónico

¹⁵⁵ *II Apol.*, VIII.

¹⁵⁶ DANIELLOU, 42.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, 43.

¹⁵⁸ *Ídem.*

¹⁵⁹ *Dial.*, II.

de participación (μέθεξις) y las semillas del logos en el sentido de las ideas innatas platónicas¹⁶⁰.

Justino entendería entonces, que por la acción del *Logos* ha sido implantada la mente humana racional en cada individuo, siendo esta mente dotada de una forma precaria de conocimiento, el mismo que solamente ha de llegar a la perfección por medio del *reconocimiento* del *Logos encarnado*¹⁶¹, es decir, por medio de la aceptación de que *en Jesucristo*, este *Logos* de Dios se ha manifestado en forma final. De esta manera, Justino entiende al *Logos* de Dios, tanto aquel del cual participa toda mente individual racional como aquel que consume o perfecciona el conocimiento humano como un *ente personal*, es decir, el *Logos* no es solamente un principio racional regidor o posibilitador del conocimiento humano, *es una persona: la persona de Jesucristo*. Así, este *Logos* personal, esto es, el Hijo de Dios encarnado en Jesucristo¹⁶², es el originador tanto de la facultad cognoscente de cada ser humano como la norma y objeto del conocimiento mismo.

Con respecto a la medida de conocimiento y verdad que esta participación de toda la humanidad en el logos ha dotado a los sabios griegos anteriores a la revelación del logos mismo, Justino declara

All the right principles that philosophers and lawgivers have discovered and expressed they owe to whatever of the Word they have found and contemplated in part (κατὰ μέρος). The reason why they have contradicted

¹⁶⁰ DANIÉLOU, 43.

¹⁶¹ *Ibíd.*, 44.

¹⁶² *Ibíd.*, 351, “In what respect then do the Apologists differ from the Middle Platonists Philosophers or from Philo? In essence by virtue of an affirmation which is specifically Christian, namely that of the existence of the Son, begotten of the Father”.

each other is that they have not known the entire Word, which is Christ...It is not, therefore, that the teaching of Plato is alien to that of Christ, but it is not like it in all points, any more than is that of other men, Stoics, poets and writers. Each of them, indeed, because he saw in part that which derived from the divine Word and was sown by him¹⁶³.

Puede verse con claridad que Justino considera como diferencia entre el conocimiento adquirido por la revelación de Jesucristo como *Logos* encarnado, y aquel conocimiento que por participación en el *Logos* la humanidad pudo alcanzar antes de dicha revelación es una diferencia de plenitud, certeza y claridad. En este sentido, los grandes filósofos de la antigüedad conocieron, en cuanto al contenido, la misma verdad que los cristianos habían de conocer más adelante, pero estos últimos vieron a plenitud lo que los antiguos vieron solo obscuramente.

Por otra parte, Justino comparte con otros apologistas la creencia o teoría del préstamo intelectual por parte de los sabios paganos, quienes habrían tomado inspiración y lecciones de Moisés y otros profetas bíblicos. Según esta teoría, Platón aprendió del *Génesis* de Moisés sobre la creación del mundo, y por esta razón la enseñanza cristiana no es una imitación de los filósofos, sino más bien la imitación sucedió a la inversa¹⁶⁴. Taciano, por su parte, intenta demostrar que su “filosofía” es más antigua que la civilización de los griegos, por lo cual compara históricamente la antigüedad de Moisés y Homero¹⁶⁵. El apologista concluye afirmando que

From what has just been said it follows that Moses is older than both the heroes and the cities (of Greece). We ought therefore to put our trust in

¹⁶³ *II Apol.*, X; XIII. Citado en DANIÉLOU, 41.

¹⁶⁴ *I Apol.*, LX.

¹⁶⁵ TACIANO, *Adress to the Greeks (Or.)*, XXXI. *The Early Church Fathers: Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 1

him who carries off the palm for antiquity rather than in the Greeks, who derived their doctrines from these sources without understanding them¹⁶⁶.

En esta misma línea de pensamiento se encuentra Teófilo de Antioquía, quien dedica la tercera sección de su tratado *A Autólico* a demostrar la antigüedad de la revelación bíblica. Después de un enorme despliegue de cálculos matemáticos, Teófilo concluye que la guerra de Troya es por novecientos o mil años posterior a Moisés y, de esta manera, queda justificado en afirmar que los castigos predichos por los profetas han sido tomados por los poetas y filósofos desde las Sagradas Escrituras¹⁶⁷.

Finalmente, existe en Justino una última consideración acerca de la relación entre las verdades reveladas a los cristianos y aquellas percibidas por los filósofos anteriores. Aunque aún se debate si lo dicho por Justino significa una aceptación de algún tipo de inspiración de los sabios paganos, el apologista presenta una concepción de la filosofía como ciertamente un don de Dios.

La filosofía, efectivamente, es en realidad el mayor de los bienes, y el más precioso ante Dios: ella sola nos conduce y nos une a Él. Y son hombres de Dios, a la verdad, aquellos que se aplican a la filosofía. Ahora, qué sea en definitiva la filosofía y por qué les fue enviada a los hombres, cosa es que se le escapa a la mayoría; pues en otro caso, siendo como es ella ciencia una, no habría platónicos, ni estoicos, ni peripatéticos, ni teóricos, ni pitagóricos¹⁶⁸.

Evidentemente, aunque no se trate de algún grado de inspiración, Justino considera a la filosofía como una dádiva que Dios envió a los hombres, quienes habiéndose dedicado a este oficio, no solo son preciosos a la vista de Dios, sino que

¹⁶⁶ *Ibíd.*, XL.

¹⁶⁷ TEÓFILO, *To Autolycus (Ad Aut.)*, I, 14. *The Early Church Fathers: Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 1

¹⁶⁸ *Dial.*, II.

comparten cierta santidad o consagración (¿religiosa?) delante de él. La noción de la filosofía es aquí la de un solo cuerpo de sabiduría, una forma de unión con Dios, revelada a los grandes sabios fundadores.

Hasta aquí hemos analizado lo que los apologistas dijeron acerca de la filosofía griega en tanto ésta, a través de sus sabios, enseñó verdades teológicas y virtudes morales que más tarde serían tomadas por los cristianos para mostrar la *racionalidad* de su doctrina o ‘filosofía’ bárbara, movidos por su intención de demandar paridad o igualdad de trato ante el público culto del imperio romano. Es hora, a continuación, de poner la mirada sobre la manera en la que el uso de la filosofía afectó positivamente, esto es, le dio forma al contenido doctrinal expuesto por los apologistas como parte de su mensaje hacia el mundo pagano.

Se tomará como muestra aquí lo que los apologistas enseñaron con respecto al *logos*, no ya en su relación epistemológica con las verdades compartidas por filósofos y maestros cristianos, sino más bien en su sentido teológico-cosmogónico. Con esto se verá hasta qué punto la doctrina cristiana se sirvió de la filosofía para hallar expresión racional de cara al mundo helenístico.

En primer lugar, es digno de recalcar en este punto que para los apologistas, el énfasis de la actividad divina en relación con el mundo tiene que ver más con su aspecto cosmológico que soteriológico. Este énfasis ha de entenderse precisamente en el contexto de la intención de los apologistas de situarse sobre la misma base de los filósofos a los que estaban dirigiendo sus obras, ofreciendo la posibilidad, en términos de las filosofías de sus días, de extraer de sus escritos un “*sistema cristiano*

del universo”¹⁶⁹. En este sentido, la preocupación de los apologistas será muy similar a la del *platonismo medio*, orientada siempre a pensar la dinámica y equilibrio entre un Dios infinitamente superior a su creación, por un lado, mientras que al mismo tiempo se vincula eficazmente con el mundo¹⁷⁰.

En los apologistas, consecuentemente, esta conexión entre Dios y el mundo en el sentido de una actividad eficaz creadora y sostenedora del universo por parte de aquél, se da por intervención o mediación del *Logos de Dios*, que hace referencia de manera indiscutible a Jesucristo. “In Justin’s writings λόγος”, escribe Daniélou, “connotes a cosmological function and denotes the Son in his relation to the universe”¹⁷¹.

De esta manera, se dice de Cristo ser el único y primer engendrado por el Padre, siendo el *Logos* y poder (δύναμις) de Dios¹⁷², comparado al *segundo poder* de la lectura platónica propia del *platonismo medio*¹⁷³, que sigue en orden al *primer Dios*¹⁷⁴, y del cual Platón había hablado en el *Timeo* como habiendo sido creado por el demiurgo como un *tercer tipo de substancia*, resultante de haber mezclado lo *uno indivisible* con lo *creado y divisible*, lo *incambiable* con lo *cambiable*, lo *idéntico* con lo *diferente*¹⁷⁵, haciendo posible así que el demiurgo pusiera la inteligencia en el alma

¹⁶⁹ DANIÉLOU, 346.

¹⁷⁰ “Theories concerning the relation of God to the cosmos were very much a living issue in the second century”, Ídem.

¹⁷¹ Ídem.

¹⁷² *I Apol.* XXIII.

¹⁷³ *Ibid.*, XIII.

¹⁷⁴ *Ibid.*, LX.

¹⁷⁵ *Timeo*, 35a

y el alma en el cuerpo—el universo así un todo vivo e inteligente¹⁷⁶. Platón establecía al mismo tiempo que aquella combinación de sustancias fue entonces puesta en el universo en forma quiasmática (según la letra X en griego), cosa que curiosamente Justino interpreta como una lectura errada de Platón del evento del Antiguo Testamento del levantamiento de una cruz en el desierto cuando los israelitas eran mordidos por serpientes venenosas¹⁷⁷. Para Justino, no comprendiendo en realidad Platón que se trataba de una cruz, presagio de la cruz de Cristo¹⁷⁸, se refirió a la forma de la letra X, señalando así al *logos* e incluso al Espíritu Santo como aquel tercer poder. Con esto, de acuerdo con Justino, demostraba el gran filósofo griego que Moisés había sido su fuente de préstamo intelectual, y que lo dicho por los cristianos no era imitación de la sabiduría pagana, sino precisamente lo contrario¹⁷⁹.

La importante contribución de este pasaje de la *Apología Primera* de Justino, en la cual su autor cree leer un *tratamiento fisiológico*¹⁸⁰ acerca del Hijo de Dios, consiste en el hecho de representar una combinación de la teología judeocristiana con la teología helenística, en la cual Cristo como *poder* y *logos* se asimila al *alma del mundo* del platonismo¹⁸¹. De acuerdo con Daniélou¹⁸², esto estaría en cercana

¹⁷⁶ *Ibíd.*, 30b.

¹⁷⁷ *I Apol.* LX, el evento del A.T. proviene de Números 21: 4-9.

¹⁷⁸ La lectura de la cruz de Cristo presagiada por esta señal o vara levantada en el desierto proviene ya de Juan 3:14.

¹⁷⁹ *I Apol.* LX.

¹⁸⁰ “Καὶ τὸ ἐν τῷ παρὰ Πλάτωνι Τιμαίῳ φυσιολογούμενον περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ”, Iustini Martyris, *Apologiae Pro Christianis*, Miroslav MARCOVICH ed. Patristische Texte und Studien vol. 38. (Berlin: Walter de Gruyter, 1994), 116.

¹⁸¹ Johannes ZACHHUBER, *The World Soul in Early Christian Thought* https://www.academia.edu/5977922/The_world_soul_in_early_Christian_thought?aut_a=download

conformidad con la exégesis que el platonismo medio haría de pasajes del *Timeo* y de la segunda *Carta* de Platón.

Juntamente con este carácter cosmológico del Hijo de Dios, los apologistas desarrollan la implicación teológica de la relación entre el *logos* y el Padre. Atenágoras, por ejemplo, establece

We acknowledge one God, uncreated, eternal, invisible, impassible, incomprehensible, illimitable, who is apprehended by the understanding only and the reason... by whom the universe has been created through His Logos, and set in order, and is kept in being... we acknowledge also a Son of God... the Son of God is the Logos of the Father, in idea and in operation; for after the pattern of Him and by Him were all things made, the Father and the Son being one. And, the Son being in the Father and the Father in the Son, in oneness and power of spirit, the understanding and reason (νοῦς καὶ λόγος) of the Father is the Son of God... He is the first product of the Father, not as having been brought into existence (for from the beginning, God, who is the eternal mind [νοῦς], had the Logos in Himself, being from eternity instinct with Logos [λογικός]); but inasmuch as He came forth to be the idea and energizing power of all material things, which lay like a nature without attributes, and an inactive earth, the grosser particles being mixed up with the lighter¹⁸³.

De acuerdo con este pasaje, el *logos* existe desde la eternidad en tanto la mente de Dios lo posee por ser λογικός. El Hijo es el *logos* del Padre tanto en idea (ιδέα) como en operación (ἐνέργεια), y lo que Atenágoras ha querido decir se entiende por lo que añade: el *logos* es tanto el patrón en el cual el creador se ha basado como el agente que lleva a cabo el acto creador, organizador y sustentador del universo. La unicidad de Dios, por otro lado, no se ve comprometida por la existencia *separada* de este *logos*, pues es uno solo con el Padre desde la eternidad como inteligencia y razón

¹⁸² DANIÉLOU, 346-7, sigue aquí la interpretación de las *Cartas de Albino* y a ANDRESEN, *Justin und der mittlere Platonismus* (1952),

¹⁸³ ATENÁGORAS, *A Plea for the Christians (Suppl.)*, X. *The Eartly Church Fathers: Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 1

de éste, llegando a *proceder* de Dios solamente en miras a ser *ἐνέργεια* sobre las cosas materiales, esto es, la naturaleza informe e inerte. Como puede verse, la existencia del *logos* como distinto del Padre está estrecha y estrictamente vinculada al aspecto cosmológico del *logos*.

Esta existencia inmanente del *logos* en Dios, como posibilidad y poder de creación que no atenta contra la unicidad de éste fue desarrollada también por Taciano al decir

God was in the beginning; but the beginning, we have been taught, is the power of the Logos. For the Lord of the universe, who is Himself the necessary ground (ὕπόστασις) of all being, inasmuch as no creature was yet in existence, was alone; but inasmuch as He was all power, Himself the necessary ground of things visible and invisible, with Him were all things; with Him, by Logos-power (διὰ λογικῆς δυνάμεως), the Logos Himself also, who was in Him, subsists. And by His simple will the Logos springs forth; and the Logos, not coming forth in vain, becomes the first-begotten work of the Father. Him (the Logos) we know to be the beginning of the world. But He came into being by participation, not by abscission; for what is cut off is separated from the original substance, but that which comes by participation, making its choice of function, does not render him deficient from whom it is taken. For just as from one torch many fires are lighted, but the light of the first torch is not lessened by the kindling of many torches, so the Logos, coming forth from the Logos-power of the Father, has not divested of the Logos-power Him who begat Him... And as the Logos, begotten in the beginning, begat in turn our world, having first created for Himself the necessary matter... For matter is not, like God, without beginning, nor, as having no beginning, is of equal power with God; it is begotten, and not produced by any other being, but brought into existence by the Framer of all things alone¹⁸⁴.

Nótese, nuevamente, que la existencia del *logos* como *separado por participación*, más no por *abscisión*, se da en virtud de la obra creadora. La creación, en este sentido, existía ya *en potencia* en Dios, único y suficiente fundamento (ὕπόστασις) de todas las cosas. Es digno de notar también, con respecto a este pasaje,

¹⁸⁴ *Or.*, V.

que a diferencia de Justino y Atenágoras, Taciano no presupone la existencia informe e inerte de la materia ni de la tierra, sino que hace comenzar incluso la materia en el acto creador del *logos*.

Finalmente, la misma preocupación por la unicidad de Dios ante la existencia separada del *logos*, se repite en Teófilo, esta vez vista como *pensamiento interior* y *palabra proferida*,

But what else is this voice but the Word of God, who is also His Son? Not as the poets and writers of myths talk of the sons of gods begotten from intercourse [with women], but as truth expounds, the Word, that always exists, residing within the heart of God. For before anything came into being He had Him as a counsellor, being His own mind and thought. But when God wished to make all that He determined on, He begot this Word, uttered, the first-born of all creation, not Himself being emptied of the Word [Reason], but having begotten Reason, and always conversing with His Reason¹⁸⁵.

La terminología aplicada al *logos* en este pasaje, como pensamiento inmanente de Dios (ἐνδιάθετος) y palabra pronunciada o proferida (προφορικός), es decir, externa, pertenece al lenguaje filosófico común a todas las escuelas filosóficas del platonismo medio, y había sido usado ya por Filón, para adquirir más tarde la forma latina de *ratio* y *sermo*, como términos usados para desarrollar los dos principales significados de *logos*¹⁸⁶. Sobre la implicación de la aplicación de este lenguaje filosófico al Hijo de Dios, concluye Daniélou:

The terms in question make explicit and precise the concept already examined... namely that there are two states of the Logos, the one where it exists eternally in God as his thought and counsel, but without a separate subsistent entity of its own, the other where it is brought forth, or

¹⁸⁵ *Ad. Aut. II, 22.*

¹⁸⁶ DANIÉLOU, 353-4.

begotten, so that it acquires such an entity *before the creation of the universe, and as a means to that end*¹⁸⁷.

La evidencia señala, en consecuencia, que la teología elaborada por los apologistas acerca del Hijo de Dios como *logos* en su aspecto cosmológico, muestra la misma preocupación intelectual del platonismo medio y, podría argumentarse, de Platón en general: el problema de lo uno y lo múltiple en la observación cosmológica, es decir, en tanto se plantea por la existencia del mundo y su conexión con la divinidad o lo uno¹⁸⁸.

Al observar la forma en la que los apologistas han hablado acerca del *logos*, cabe preguntar como lo ha hecho Daniélou, “In what respect then do the Apologist differ from the Middle Platonists philosophers or from Philo?¹⁸⁹” La respuesta a esta pregunta revela hasta qué punto la filosofía influyó en el pensamiento cristiano durante la época de los apologistas. “In essence”, señala Daniélou, “by virtue of an affirmation which is specifically Christian, namely that of the existence of the Son, begotten of the Father”¹⁹⁰.

En conclusión, la influencia de la filosofía griega en los apologistas no se ve tanto por la cantidad de doctrinas o paralelos éticos que se incorporan proviniendo de la filosofía dentro de los escritos apologeticos, sino más bien, por la preocupación intelectual filosófica que orientó y materializó la exposición acerca del Hijo de Dios como *logos* en estos escritos. El motivo es griego, la preocupación es filosófica, el

¹⁸⁷ *Ibíd.*, 354 (énfasis añadido).

¹⁸⁸ Cf. ABBAGNANO, 99-104.

¹⁸⁹ DANIÉLOU, 351.

¹⁹⁰ *Ídem.*

proyecto es una respuesta cuya agenda y ejecución está inseparablemente mezclada con las mismas inquietudes que dieron origen a la filosofía.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

CAPITULO III

LA FILOSOFIA EN EL PROLOGO DEL *DIALOGO CON TRIFON*

La obra más representativa para el estudio de las relaciones entre judíos y cristianos durante el siglo II d. C. es el *Diálogo con Trifón* de Justino, el apologista griego más conocido de la tradición cristiana temprana. En esta obra, su autor aparece como el personaje principal y cristiano de un diálogo o disputa con una compañía de judíos liderada por Trifón, hebreo de la circuncisión¹. De manera notable, Justino no solamente ha escogido el género del diálogo para llevar a cabo cualquiera haya sido su propósito en relación con el judaísmo, sino que además de esto, su *prólogo filosófico* (capítulos I-VIII) se desarrolla como un *diálogo dentro del Diálogo*, cuestión que conduce a la necesidad de expresar algunas notas introductorias sobre esta elección que por ninguna razón ha de ser tenida como casual.

EL DIÁLOGO COMO GÉNERO LITERARIO DEL PRÓLOGO DEL *DIALOGO CON TRIFÓN*

Dada la experiencia filosófica platónica que de manera autobiográfica relata Justino dentro del prólogo, la mejor opción para intentar comprender el uso que el autor ha querido darle al género dialógico es el estudio comparativo de éste con el diálogo socrático y platónico.

¹ *Dial. I.*

La relación entre el diálogo platónico y el método socrático de investigación, esto es, la *mayéutica*, puede verse como la elevación al nivel de arte literario de una metodología que procura la verdad a través de la conversación o diálogo continuo con los demás, así como también con el mismo individuo². Así entendido, el diálogo platónico es la forma literaria dada por Platón al único método por el cual desde Sócrates se propone hallar la verdad, es decir, por medio de una conducción lingüística de preguntas y respuestas al estilo de una partera, que en el contexto público de una conversación intenta dar a luz definiciones precisas y esenciales sobre cuestiones divinas, lógicas y éticas.

En este sentido, el diálogo platónico, por lo general, sigue el siguiente esquema:

1. Algún representante del hombre común y promedio de la ciudad trae a la conversación algún asunto sobre religión o política en donde aparecen términos como ‘justo’, ‘verdadero’ o ‘bello’.
2. Sócrates demanda al tal una explicación de aquello que se intenta decir por el uso de aquellos términos.
3. El hombre intenta ofrecer alguna definición, pero encuentra numerosas dificultades, mientras otros personajes acuden incluso en su ayuda.
4. Sócrates refuta, uno por uno, a cada participante, revelando ignorancia en cada uno de ellos.
5. Finalmente, Sócrates es desafiado a ofrecer él mismo su comprensión o definición sobre el término en cuestión, cosa que lleva a cabo con algunas interacciones por parte de los otros participantes con la finalidad de esclarecer la explicación.

² Cf. Craig D. ALLERT, *Revelation, Truth, Canon and Interpretation: Studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho* (Nottingham: University of Nottingham Dissertation Thesis, 2001), 120 y ABBAGNANO, 59 y 104.

El arribo pleno a la verdad, sin embargo, es una cuestión inalcanzable tanto para Sócrates como para Platón. Sócrates concluye siempre, no en la enseñanza doctrinaria de alguna verdad, es decir, no enseñando algo, sino más bien en la transmisión del valor *per se* de la investigación o indagación, en la misma confesión de la ignorancia docta. Platón, por su parte, intenta ir más allá de la ignorancia socrática, para señalar *solamente* el camino a la verdad, que se divisa sólo desde lejos. Así,

For Plato the dialectical path leads to that which is “beyond being”. The “beyond” (*epekeina*) is not knowable; hence, not communicable. Only the way to it can be prepared. The dialogue, therefore, is such a way, leading, step by step, to a goal that, beyond the Socratic admission of ignorance and beyond the inexpressible of the highest Platonic vision, is ultimately vouched for as real by the living person of the master. And just as it is characteristic of the Socratic conversation to conclude with an admission of ignorance, so it is characteristic of Plato’s dialogues to fall short of expressing the final truth; instead, it is brought into view as from distance³.

Lo anterior permite establecer alguna comparación y contraste con el uso del diálogo en el *Diálogo con Trifón*. Enfocándose en el prólogo, la influencia del diálogo platónico resulta evidente. Cuatro parecidos se destacan, de acuerdo con Allert: el casual encuentro que propicia el escenario para el diálogo, un viejo hombre al estilo de Sócrates que se involucra en una seria discusión, el formato de preguntas y respuestas y el reconocimiento por parte de Justino de no saber como había pensado que lo hacía, llevando al descrédito, en este caso, verdades platónicas previamente supuestas como tal⁴.

³ FRIEDLANDER, *Plato*, citado en ALLERT, 122.

⁴ ALLERT, 123.

Sin embargo, también es posible ver, a manera de contraste, que mientras el diálogo con Trifón avanza más allá del prólogo, menos parecido se observa con el diálogo platónico. En realidad, el *Diálogo* se torna, después de su prólogo, en un *monólogo* de Justino frente a Trifón, quien interviene poco, solo para intentar contradecir de vez en cuando a su interlocutor cristiano, quien parece haber adoptado más bien la intención de ofrecer un discurso ante sus oyentes judíos⁵.

La razón de esta partida de la forma dialógica, para adoptar una forma más discursiva o catequista por parte de Justino, puede ser vista a la luz de lo que el propio autor ha establecido claramente en su prólogo *filosófico-dialógico*. A diferencia de Platón, Justino declara a Trifón que para el final de su diálogo con el misterioso anciano—figura a la que volveremos más tarde—el apologista ha alcanzado la única y verdadera filosofía, aquella verdad que Platón solo pudo divisar de lejos. De esta manera,

In recounting his conversion in truly dialogue form Justin is able to go beyond the Platonic dialogue and add a dimension which exists because he believes he has attained truth. Because he is convinced of the truth of this philosophy of Christianity, he is not really interested in “dialogue”. Chaps. 1-9 recount Justin’s search and attainment of truth, after that point there is no longer any *search* for the truth. Chaps. 10-142 are the

⁵ Cf. Philippe BOBICHON, “Tableau synoptique des interventions (Justin et Tryphon)” en *Justin Martyr Dialogue avec Tryphon*, Édition critique, traduction, commentaire. Vol II. (Fribourg: Academic Press Fribourg, 2003), 921-41. También Cf. *Dial.* XXXIX, XLII, XLV, XLVIII, donde puede notarse que Justino lleva un discurso e incluso la petición de alguna demostración por parte de Trifón no altera su orden. El discurso puede disgregarse, como en efecto lo hace muchas veces, pero se evidencia un discurso pensado en el sentido doctrinal, es decir, Justino como personaje central de su propio *Diálogo*, a diferencia de Sócrates, sí tiene algo que enseñarles a sus acompañantes judíos.

explanation of the truth that Justin has found. Thus the dialogue becomes a tool for apologetic (énfasis en el original)⁶.

La sola comparación y contraste entre el prólogo filosófico-dialógico del *Diálogo*—y por extensión el resto del mismo—con el diálogo socrático y platónico ha arrojado ya una fundamental comprensión sobre la noción de la filosofía que posee Justino. El apologista considera que su camino en la indagación filosófica ha concluido de manera exitosa, pues abandona aquel único método por el cual puede llevarse a cabo una investigación genuina dentro de la tradición platónica. Al abandonar el arte del diálogo, es decir, la *dialéctica*, y asumir la posición de quien tiene una verdad que enseñar, manifiesta la confianza que reposa en haber hallado una verdad más allá de toda examinación, una filosofía que se aparta de la actividad del filosofar para transformarse en un contenido digno de transmitir.

Con la finalidad de profundizar sobre la noción de la filosofía que presenta Justino en el prólogo del *Diálogo*, describiremos de manera esquemática la estructura que constituyen los primeros ocho capítulos, anotando las ideas principales que ofrecen la posibilidad de seguir el pensamiento del autor sobre el tema en cuestión.

⁶ ALLERT, 124. Cf. NEUSNER, *Jerusalem and Athens*, 21: “A fictitious debating partner, e.g., Justin's "Trypho,"... does not qualify as a player in a philosophical dialogue. Indeed, these artificial creations, using philosophical form to convey polemical substance, *typify theological apologetics*, but not philosophical dispute, debate, or dialogue. In them the dispute is scarcely plausible, and the debate is too one-sided to qualify as a philosophical exchange worthy of the name” (énfasis añadido).

ESTRUCTURA DEL PRÓLOGO DEL *DIÁLOGO* (CAPÍTULOS I-VIII)

1. Relato del Encuentro con Trifón (Cap. I)
 - 1.1 Trifón es atraído con su compañía hacia Justino por causa de su vestimenta de filósofo (1-13)⁷
 - 1.1.1 Trifón manifiesta su esperanza de obtener algo provecho de un hombre que vista como filósofo (10-13)
 - 1.2 Trifón se identifica como hebreo de la circuncisión y refugiado en Corinto tras la guerra (15-17a)
 - 1.3 Asombrado ante el interés filosófico de Trifón Justino implica considerar a Moisés y los profetas como mayor fuente de sabiduría (17b-19a)
 - 1.4 Trifón justifica su interés filosófico: la filosofía ha de versar sobre la divinidad (19b-23a)
 - 1.5 Justino responde advirtiendo sobre la negligencia de algunos filósofos de indagar sobre la divinidad (23b-30a)
 - 1.5.1 Justino añade sobre la implicación y consecuencia ética de tal negligencia (30b-38a)
 - 1.6 Trifón pregunta a Justino su opinión sobre los asuntos mencionados por éste, sobre su idea de Dios y su filosofía (38b-41)
2. Respuesta de Justino (Caps. II-VIII 14a)
 - 2.1 Naturaleza y propósito de la filosofía (1-8a)
 - 2.1.1 Posterior degradación: razón de la multiplicidad de la disciplina en su estado actual (8b-15b)
 - 2.2 Justino relata su recorrido filosófico previo a su conversión al cristianismo (15c-46)
 - 2.2.1 Experiencia con los estoicos (15c-19a)
 - 2.2.2 Experiencia con los peripatéticos (19b-24a)
 - 2.2.3 Experiencia con los pitagóricos (24b-38a)
 - 2.2.3.1 Justino confiesa su ignorancia e impaciencia para aprender las disciplinas previas necesarias para la reflexión pitagórica: Justino no cambia de escuela, sino que es desechado (33-37a)
 - 2.2.4 Experiencia cumbre con los platónicos (38b-46)
 - 2.2.4.1 Justino esperaba con insensatez, reconoce él, ver así a Dios (45b)
 - 2.3 Un diálogo dentro del *Diálogo*: Justino es hallado por el cristianismo como filosofía (III-VIII 3a)
 - 2.3.1 Introducción: Justino en la soledad es encontrado por un misterioso anciano (1-13)
 - 2.3.2 Filosofía y felicidad: qué es y qué ofrece el filosofar (14-32)

⁷ Los números que se encuentran en paréntesis al final de cada idea, como en este caso, representan las líneas que la idea ocupa en el texto griego de W. TROLLOPE, S. ed., *Justini Philosophi et Martyris cum Tryphone Judæo Dialogus* (Cambridge: 1846).

- 2.3.3 Dios y el conocimiento: hacia una epistemología de una teología; ¿Es posible conocer a Dios? (33- IV 48)
 - 2.3.3.1 El conocimiento de Dios debe ser de una naturaleza distinta (33-56)
 - 2.3.3.2 Fundamento de la capacidad humana de percibir a Dios: ¿Afinidad de alma o superioridad moral? (IV 1-29a)
 - 2.3.3.3 Incapacidad e inutilidad del alma de percibir a Dios: crítica a la teoría platónica de la reencarnación (29b-48)
- 2.3.4 Sobre la naturaleza del alma: ¿Inmortal o engendrada? (V-VI)
 - 2.3.4.1 El alma y el mundo: un mundo engendrado resulta en un alma engendrada (V 1-15a)
 - 2.3.4.2 El alma existe mientras Dios lo desee, el único no engendrado: se asoma así una dificultad insoluble para los filósofos (15b-41)
 - 2.3.4.3 El alma participa de la vida por voluntad de Dios, único cuyo atributo es vida, y no es ella misma vida; por tanto, el alma deja de ser: superación de la enseñanza de los filósofos (VI)
- 2.3.5 Los profetas como únicos exponentes de la verdad (VII)
 - 2.3.5.1 Los profetas fueron asistidos por el Espíritu Santo para revelar la verdad sin relación alguna con gloria humana (1-9a)
 - 2.3.5.2 La verdad revelada está más allá de toda demostración, pero se verifica por la profecía y los milagros (9b-22a)
 - 2.3.5.3 Estas verdades son percibidas solamente por aquellos a quienes Dios y su Cristo imparten entendimiento (22b-24)
- 2.3.6 Culmina el diálogo con el misterioso anciano (VIII 1-3a)
- 2.4 Justino narra el despertar de su alma hacia Cristo y sus profetas: la única certera y provechosa filosofía (3b-7a)
- 2.5 Justino invita a Trifón a un acercamiento a Cristo, para obtener así una vida feliz (7b-14a)
- 3. Trifón lamenta el paso de Justino desde la filosofía a Cristo: Cristo es descrito como solamente un hombre (14b-23a)
 - 3.1 Trifón recomienda la práctica del judaísmo manifestando rechazo al Cristo de los cristianos (23b-32)

ANÁLISIS DE LA ESTRUCTURA DEL PRÓLOGO

Antes que el *Diálogo con Trifón* adquiriera una forma más parecida al monólogo mediante largos discursos de Justino, como se dijo en la sección anterior, los primeros ocho capítulos pueden dividirse en tres partes generales: un fortuito encuentro, propiciado por el interés filosófico de Trifón; una respuesta en forma

autobiográfica de Justino ante la pregunta acerca de su pensamiento filosófico que incluye un diálogo al estilo socrático y platónico y una reacción negativa de Trifón donde rechaza el cristianismo de Justino e invita en cambio a adoptar el judaísmo.

La sección que enmarca el retrato que Justino ofrece acerca de la filosofía como respuesta a Trifón (punto 2) se divide, a su vez, en cinco partes, como puede verse arriba. Acerca de esta división, es sumamente importante destacar la forma en la que Justino presenta su noción sobre la filosofía. Existe aquí un elemento histórico que media entre la declaración inicial sobre la naturaleza y propósito de la filosofía y la final noción de la verdadera filosofía como derivada de la comprensión de los profetas asistida por el Espíritu Santo dado por el Cristo de Dios que trae el completo entendimiento. Este elemento histórico se muestra en la forma de un relato autobiográfico de la experiencia de Justino con diversas escuelas filosóficas más un diálogo que él mismo articula como el medio por el cual es encontrado por la verdadera filosofía. De esto se desprende que la noción que Justino quiere comunicar acerca de la filosofía, noción que, por así decirlo, permanecería con Justino luego del desarrollo histórico de su propia comprensión, se halla en ambos extremos del punto 2. Esta conclusión proveniente del análisis de la estructura del punto 2, previene contra el posible error de encontrar desacuerdos internos entre lo que Justino dice de la filosofía en un primer momento y lo que expresa en el diálogo con el anciano misterioso⁸.

⁸ Cf. J.C.M. VAN WINDEN, "Le Portrait de la Philosophie Grecque Dans Justin, Dialogue I 4-5", *Vigiliae Christianae* 31, 181-190 (Holland: North-Holland Publishing Company, 1997).

Al mismo tiempo, el comienzo del diálogo con el anciano (2.3.2) y la invitación final de Justino a Trifón (2.5) funcionan, al parecer, como los corchetes de una *inclusio*, arreglando Justino su material en virtud de lo que la filosofía puede ofrecer en términos prácticos: la felicidad. En este sentido, la filosofía retiene y consigue el propósito que inicialmente Justino menciona al anciano como lo único que garantiza la felicidad, aunque se trate al final, no de la filosofía griega degenerada por la diversificación de escuelas filosóficas, sino de la certera y provechosa filosofía de Cristo, la única forma de la vida feliz.

Finalmente, es posible observar un nivel aún más general de organización del prólogo del *Diálogo*. Se trata de los puntos 1.1, 1.3, 1.4 y 3. Al analizar estos puntos, puede verse cómo Justino usa estratégicamente el primer acercamiento de Trifón en contraste con su reacción final, y lo que ello podría significar para el resto del *Diálogo*.

Durante un primer momento al acercarse a Justino, Trifón se muestra interesado por la filosofía, específicamente, por la filosofía griega, como lo demuestra el punto 3. Justino entonces se muestra sorprendido ante semejante interés y luego de indagar acerca de la identidad judía de su interlocutor, señala a Moisés y los profetas como mayores fuentes de sabiduría que la filosofía griega. Después de que Trifón justifica su interés filosófico, Justino procede a retratar su noción de la filosofía ante el pedido de aquél, noción que concluye con el entendimiento o sabiduría dados por Dios y su Cristo, mediante la asistencia del Espíritu Santo y las palabras de los profetas, como la verdadera y única filosofía. Trifón entonces reacciona *desechando* semejante noción de la filosofía, argumentando y recomendando, a su vez, la práctica de

aquellos mandamientos contenidos en la ley de Moisés que son más característicos del judaísmo.

De acuerdo con este arreglo, lo que Justino desea comunicar en relación con la filosofía y su interlocutor judío, que tendrá efectos notables para el resto del *Diálogo*, es el hecho de que Moisés y los profetas son fuentes de sabiduría filosófica mayor que la filosofía griega (retratada en forma degradada por causa de sus múltiples divisiones) *solamente* cuando son comprendidos a la luz de la única filosofía provechosa del Cristo de Dios. Cuando, por el contrario, Moisés y su ley se entienden sin relación con el devenir o plan divino para la filosofía—plan que incluye las etapas de Moisés y los profetas, Pitágoras, Sócrates y Platón como filósofos originarios y por último Cristo—entonces el gran legislador del pueblo judío se *malinterpreta* dando como resultado únicamente la aplicación no-filosófica ni racional de costumbres que manifiestan dureza de corazón más que sabiduría iluminada de Dios⁹.

En la noción de Justino, el interés filosófico de Trifón no ha logrado *mediar* ni *alcanzar* la correcta comprensión de Moisés, pues quedándose con una visión degradada de la filosofía griega (*Dial.* VIII 14-20) y rechazando la única y provechosa filosofía de Cristo, el judío Trifón *solamente* considera a Moisés como un legislador de prácticas y no como fuente mayor de sabiduría filosófica como Justino lo ha presentado al inicio de su encuentro (1.3). Existe, en conclusión, dentro de la comprensión de Justino una gran diferencia entre el dador de la ley como aparece en el punto 1.3 y la ley en el 3.1 y la responsable de esta diferencia puede ser solamente una: la filosofía mediada y entendida por Cristo.

⁹ Volveremos a este punto más adelante en el siguiente capítulo.

LA NOCIÓN DE JUSTINO ACERCA DE LA FILOSOFÍA

Después de analizar las implicaciones de la forma y la estructura que Justino ha decidido darle al prólogo filosófico del *Diálogo con Trifón*, es momento entonces de profundizar sobre el retrato que el autor ofrece de la filosofía con la finalidad de comprender su noción acerca de ella.

Relato de un Encuentro Motivado por la Filosofía

La filosofía es capaz de atraer y reunir diferentes tradiciones religiosas, como Justino lo ha relatado en el comienzo de su obra. Sin embargo, la filosofía no penetra por igual dichas tradiciones como para llegar a moldear o afectar la interpretación y ejecución de las prácticas religiosas o culturales de cada tradición. En el caso de Justino, por ejemplo, para el momento de su encuentro con Trifón el judío es claro que su cristianismo obedece a una vívida búsqueda de la sabiduría divina a través de la filosofía, donde al final de su experiencia con diversas escuelas, Justino *es encontrado* por la filosofía única, esto es, la filosofía de Cristo. Su práctica cristiana, por tanto, está permeada de tal manera por la filosofía que, a primera vista, Justino proyecta la imagen de filósofo por causa de sus vestiduras.

A razón de estas vestiduras, Trifón es atraído buscando alguna provechosa conversación, aduciendo que fue así instruido por su maestro socrático. Cuando posteriormente se identifica ante Justino como parte del pueblo hebreo, de la circuncisión, Justino asoma desde ya una dificultad: la filosofía por sí sola—limitando ésta a la filosofía griega, como se verá más tarde—no podría beneficiar al

mismo nivel a alguien que ya posee la sabiduría de Moisés y los profetas. Para comprender esta dificultad, es necesario analizar el pasaje a la luz del resto del prólogo.

Justino entiende a Moisés y los profetas en armonía y como consecuencia de haber adquirido la filosofía de Cristo. Como resultado, Moisés es comprendido como un portador de mayor sabiduría que los filósofos griegos. Trifón, sin embargo, para el final del encuentro, permanecerá en una posición de rechazo a la filosofía de Cristo, posición que le hace estimar la filosofía platónica y griega (como fue descrita por Justino para aquel momento del *Diálogo* en términos de su experiencia autobiográfica) como superior al cristianismo de Justino. Sin embargo, lo que Trifón no logra advertir, de acuerdo con la noción filosófica cristiana de Justino, es que al rechazar la filosofía de Cristo, Moisés y su ley serán comprendidos *solamente* en términos de práctica y ejecución *literal* de sus decretos.

De esta manera, desde el mismo inicio de su obra Justino plantea la mayor posibilidad que la filosofía, en tanto entendida por Cristo, ofrece a la comprensión de Moisés y los profetas: ellos son al mismo tiempo fuente y preludio, por encima de los filósofos griegos originarios, de la manifestación definitiva de aquella única filosofía que Cristo trae a los hombres favorecidos por Dios. Basado en esta comprensión de Moisés y los profetas, Justino parecería advertir de manera temprana en el *Diálogo* una inconsistencia entre la práctica de la circuncisión (forma en la que Trifón se ha identificado) y aquella verdadera filosofía de Cristo que supera la lectura *literal* de Moisés. En la visión de Justino, así entendida, Trifón no ha logrado aprovechar aquello que la filosofía, cuando se entiende en virtud de Cristo y no limitada a las

escuelas griegas, puede aportar a la lectura e interpretación de la religión expuesta en la ley de Moisés. A diferencia de Justino, en este sentido, Trifón pareciera no haber llevado aún la filosofía a sus consecuencias prácticas en relación con su religión y la causa de ello estribaría en que ha rechazado a la filosofía en su manifestación definitiva: las enseñanzas de Cristo.

Posteriormente, ante la dificultad advertida por Justino, no obstante, Trifón justifica su interés filosófico argumentando que la divinidad ha de ser el objeto sobre el cual debe girar el discurso de toda filosofía. Justino responde que así también ha sido creído por ellos, aludiendo con el uso del “nosotros”¹⁰ a la comunidad de cristianos que son “discípulos de la verdadera y pura doctrina de Jesucristo” en contraste con aquellos que solamente se hacen llamar cristianos pero que “no enseñan sus preceptos”¹¹. Estos cristianos, donde Justino se incluye, consideran también que la filosofía ha de tener a la divinidad como principal objeto de su discurso.

Sin embargo, el apologista observa que la situación de la filosofía para su tiempo se encuentra desviada del objeto acordado con Trifón, pues la mayoría de los filósofos ni siquiera considera, ni se plantea, cuestionamientos acerca de la unicidad o multiplicidad de la divinidad. Al descuidar también estos supuestos filósofos¹² las cuestiones acerca de la providencia divina, Justino advierte que lo han hecho como si

¹⁰ “ἡμεῖς δεδοξάκαμεν”.

¹¹ *Dial.* XXXV.

¹² Estos filósofos que descuidan los cuestionamientos acerca de Dios, se encuentran en la misma situación degradada de aquellos que, como se verá más adelante, serán responsables de hacer de la filosofía una disciplina de “muchas cabezas” (πολύκρανος *Dial.* II.), ignorando así su verdadero propósito y unicidad. Justino duda de la autenticidad de estos filósofos, y los compara incluso con aquellos cristianos heréticos que también han diversificado la enseñanza de Cristo, llevando el nombre de los fundadores de aquellas herejías (*Dial.* XXXV).

esta indagación no contribuyese en nada con “nuestra felicidad” (ὡς μηδὲν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς γνώσεως ταύτης συντεούσης)¹³. La felicidad es, sin embargo, precisamente la finalidad y consecuencia práctica de la filosofía según el apologista, como se verá más adelante en el diálogo con el anciano misterioso y también, a manera de conclusión, en la invitación al cristianismo que Justino dirige a Trifón al momento de finalizar la respuesta que éste demandará sobre el pensamiento filosófico y religioso del autor.

La crítica de Justino a la situación de la filosofía de su tiempo continúa enfocándose, a continuación, en el aspecto ético. El autor plantea que aquella mayoría de supuestos filósofos también intenta persuadir sobre la negligencia de la providencia divina de cuidar de los asuntos particulares de los individuos, argumentando que Dios cuida del universo en sus géneros y especies (τοῦ μὲν σύμπαντος καὶ αὐτῶν τῶν γένων καὶ εἰδῶν ἐπιμελεῖται θεός), pero no de necesidades particulares, pues de lo contrario, no habría razón de orarle día y noche. La consecuencia ética de semejante noción (pseudo)filosófica acerca de la divinidad deriva, de acuerdo con Justino, en un libertinaje de palabra y acción, donde los adherentes a este pensar viven sin ningún tipo de temor ante ni esperanza de recompensa de Dios. Era de esperar semejante resultado, piensa el apologista, cuando se afirma por parte de aquellos filósofos la inmutabilidad de las cosas y se garantiza,

¹³ A menos que se indique otra cosa, todas las citas en griego son tomadas de BOBICHON, vol. I.

sin relación alguna con la moral, la continuación de la existencia individual sin haber mediado mejora ni deterioro ético del ser humano¹⁴.

Antes de finalizar esta primera crítica a la filosofía contemporánea durante un primer momento del encuentro con Trifón, Justino añade sobre el aspecto ético de la doctrina de algunos otros filósofos que declaran la existencia del alma como inmortal e incorpórea (ἀθάνατον καὶ ἀσώματον): si es incorpórea, no puede ser castigada pues es insensible; si es inmortal, no necesita ya nada de Dios. Es probable que el apologista aluda aquí a la escuela platónica, pues la definición del alma expresada se compagina con la de los platónicos¹⁵.

De esta manera, finaliza Justino su primera crítica a la filosofía. A continuación, Trifón demanda a Justino la expresión de su pensamiento en relación con las cosas antes mencionadas en su crítica, sobre su idea de Dios y sobre su noción acerca de la filosofía.

Respuesta de Justino sobre su Pensamiento Filosófico

La respuesta que Justino ofrece a Trifón acerca de su pensamiento filosófico presenta mediante una forma cuidadosamente enmarcada la noción que el apologista desea comunicar acerca de la filosofía. Como se discutió brevemente durante la

¹⁴ Se ha sugerido las posibilidades de que Justino se encuentre haciendo aquí una crítica a la escuela de filosofía estoica o más bien una crítica generalizada a los filósofos contemporáneos, ver Pablo ARGARATE, “La Filosofía en el Prólogo del Diálogo con Trifón de San Justino”, *Communio* XXXIII (Andalucía: 2000), 24. Ver también n.15 de BOBICHON, 573.

¹⁵ Así lo ve ARGARATE, 24; Michael SLUSSER ed., *Dialogue with Trypho* (Washington: The Catholic University of America Press, 2003), 4; BOBICHON, 574 y J.C.M. VAN WINDEN, *An Early Christian Philosopher: Justin Martyr's Dialogue with Trypho chapters one to nine* (Leiden: Brill, 1971), 39-41.

sección de análisis de la estructura del prólogo, Justino abre y cierra su respuesta con declaraciones claras sobre lo que entiende por filosofía, declaraciones que deben tomarse como referencia con la finalidad de entender lo que el apologista ha querido decir a través del relato de su propia experiencia con diversas escuelas filosóficas y a través del diálogo con el misterioso anciano. En otras palabras, para entender la noción que Justino tiene de la filosofía, se necesita comprender cómo interactúan las declaraciones inicial y final de su respuesta en relación con el elemento autobiográfico que incluye en dicha respuesta.

¿Cuál es, pues, la relación que existe entre las declaraciones de apertura y cierre de la respuesta de Justino con su centro autobiográfico-dialógico? Sin la intención de profundizar en cuestiones de historicidad, y no significando necesariamente una negación de la misma, es posible notar que el centro autobiográfico-dialógico de la respuesta de Justino es una creación literaria diseñada con la intención de verificar, desarrollar y anticipar las declaraciones inicial y final sobre la filosofía. Esto significa que la experiencia ‘histórica’ de Justino relatada en el centro autobiográfico-dialógico no debe dar lugar a una interpretación de la noción filosófica del autor en términos *pre y post conversión* al cristianismo. No es posible conocer lo que Justino piensa de la filosofía en una etapa *previa* a su cristianismo, basándose en su relato autobiográfico-dialógico, pues este relato está construido con elementos que señalan una marcada intencionalidad de reforzar las declaraciones de apertura y cierre que enmarcan su respuesta. El Justino que relata su ‘pasada’ experiencia con la filosofía griega y su encuentro con el cristianismo es el *apologista cristiano* que ha construido

una forma *también cristiana* de realzar su noción cristiana de la filosofía, o mejor dicho, de la filosofía entendida por Cristo.

Habiendo dicho lo anterior, nuestra aproximación para analizar la noción acerca de la filosofía que presenta Justino en su respuesta a Trifón consistirá en un estudio de las declaraciones inicial y final de dicha respuesta a la luz del relato autobiográfico-dialógico. Se verá, a través de este método, que Justino usa ambas declaraciones como la estructura temática que dirige todo el contenido de su subsiguiente relato.

Justino inicia su respuesta de la siguiente manera,

Sí, respondí, yo te voy a decir lo que a mí parece. La filosofía, efectivamente, es en realidad el mayor de los bienes, y el más precioso ante Dios: ella sola nos conduce y nos une a Él. Y son hombres de Dios, a la verdad, aquellos que se aplican a la filosofía. Ahora, qué sea en definitiva la filosofía y por qué les fue enviada a los hombres, cosa es que se le escapa a la mayoría; pues en otro caso, siendo como es ella ciencia una, no habría platónicos, ni estoicos, ni peripatéticos, ni teóricos, ni pitagóricos¹⁶.

La filosofía como la más grande posesión. μέγιστον κτήμα. Más adelante en el texto, en su diálogo con el anciano misterioso, Justino se ve impelido a responder sobre su vocación *filológica*. El anciano pregunta, “¿Eres tú, entonces... un amante de las palabras, en vez de un amante de la acción y la verdad? ¿No te esfuerzas por ser un hombre práctico en vez de un sofista?”¹⁷. La pregunta del anciano había surgido por causa de la explicación de Justino sobre el motivo de su soledad: para conversar consigo mismo (ἀνεμπόδιστος γάρ μοι ὁ διάλογος πρὸς ἑμαυτὸν γίνεται), el apologista se apartaba a lugares propicios para la *filología*.

¹⁶ *Dial. II.*

¹⁷ *Dial. III.*

El anciano, sin embargo, entiende el término *filología* en contraposición con cualquier *obra práctica real o verdadera*, como perteneciendo al ámbito de la abstracción inconexa con toda realidad. De esta manera, pregunta si al ser un *filólogo*, ha dejado de ser un *φιλεργός* (amante de las obras) o un *φιλαλήθης* (amante de la verdad).

En esta forma, Justino provee el contexto literario para especificar lo que entiende por el término y la relación de éste con la filosofía.

¿Y qué obra, le repliqué, mayor cabe realizar que la de mostrar cómo la razón lo gobierna todo, y, abrazándola y dejándonos por ella conducir, contemplar el extravío de los otros y que nada en su género de vida hay sano ni grato a Dios? Porque sin la filosofía y la recta razón no es posible que haya sabiduría. De ahí que sea preciso que todos los hombres se den a la filosofía y ésta tengan por la más importante y más preciosa obra, dejando todas las otras actividades en segundo y tercer lugar, a menos que estén conectadas con la filosofía¹⁸.

Filología, corrige Justino, no tiene nada que ver con un amor por palabras abstractas que desvincula de toda realidad. Todo lo contrario, esta es la mayor de las obras (τούτου μείζον ἔργον), y consiste en *mostrar* la razón que gobierna todo (δείξαι...τὸν λόγον ἡγεμονεύοντα πάντων), para que habiéndola alcanzado y estando en relación con ella, se pueda mirar de vuelta hacia abajo y comprender que la mayoría no actúa de manera agradable a Dios. No se trata, pues, de un amor por lo irreal o impráctico, se trata más bien de un amor por lo más real de todo, el Logos de Dios.

Justino añade, a continuación, sobre la relación entre este amor por el Logos y la filosofía. “Man cannot have prudence (φρόνησις) without philosophy and straight

¹⁸ Ídem.

thinking ("Ἄνευ δὲ φιλοσοφίας καὶ ὀρθοῦ λόγου"). En el contexto, φρόνησις equivaldría a *filología*, siendo la filosofía y la recta razón la forma de alcanzarla. En este sentido, la filosofía es lo que conecta al hombre con el logos divino, es el *método de la filología*: la correcta actitud y proceder del logos individual para alcanzar y entrar en relación con el Logos que gobierna todas las cosas.

Sobre el significado de este Logos, fin último al que debe llevarnos la filosofía en tanto *filología*, una lectura superficial podría llevar a la conclusión de que Justino se mantiene aquí, por el momento ‘cronológico’ de su diálogo, dentro del pensamiento de la filosofía estoica¹⁹. Sin embargo, como ya hemos dicho, todo su diálogo con el anciano misterioso es un arreglo o creación literaria que refuerza la noción de filosofía que Justino sostiene aún dentro de su experiencia cristiana. Partiendo de esta premisa, la identidad de aquel Logos al que Justino cree que toda filosofía, en tanto *filología*, debe apuntar mostrar y con el cual debe relacionarse no puede ser otro que Cristo, el Logos de Dios.

De esta manera lo entiende el apologista en el resto de su *Diálogo*, por ejemplo, en sus capítulos LXI, CXXVIII y CXXIX. Allí, el Logos divino es aquel Hijo engendrado por el Padre con la finalidad de dar inicio y regir de allí en adelante toda la dinámica de la relación de Dios con su creación. El Logos divino, que más adelante se manifiesta como Jesucristo encarnado es desde siempre la manera en la que Dios actúa en relación a todo aspecto cosmológico y soteriológico. De hecho, como ya se discutió en el capítulo anterior del presente trabajo²⁰, el Hijo de Dios en su calidad de

¹⁹ Cf. BOBICHÓN, 582.

²⁰ Ver págs. 107-111.

Logos, responde a toda voluntad divina de comunicarse con el mundo y es en virtud de esto que es engendrado.

Si esta lectura sobre la identidad del Logos divino en esta parte de su diálogo con el anciano es correcta, entonces Justino estaría mostrando, en un momento temprano de su *Diálogo*, lo que significará la noción de filosofía con mayores implicaciones, posibilidades y consecuencias para el resto de su conversación con Trifón el judío. Si la lectura es correcta, la filosofía en tanto *filología* consiste en *mostrar al Cristo que gobierna todas las cosas en todo*, para que en comunión con éste, se puedan divisar los *errores de quienes no actúan* de manera sensata y agradable a Dios.

Ver a Cristo en *todas las cosas* es lo que, con toda sinceridad y esfuerzo, Justino trata de hacer por medio del ejercicio de la filosofía, es decir, de su filosofía cristiana. Ejemplo de ello, puede verse ya en *I Apol.* LV, donde Justino invita a considerar “todas las cosas del mundo” (πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ)²¹, para evaluar si es posible entender su administración y participación sin ver en ellas el símbolo de la cruz de Cristo. En el caso del *Diálogo con Trifón*, lo que Justino intenta hacer en toda su obra será *poner en práctica una metodología*, esto es, *ejercer la filosofía como mostración de Cristo y comunión con él*, partiendo, esta vez específicamente, *desde el Antiguo Testamento*, para mostrar que *viendo a Cristo en todo* este documento, se superan así los *errores del judaísmo*.

²¹ Miroslav MARCOVICH ed., *Iustini Martyris Apologiae Pro Christianis*, Patristische Texte und Studien Vol. 38 (Berlín: Walter de Gruyter, 1994), 110.

En otras palabras, y enfatizando esta vez lo que dicha comprensión de la filosofía significará para el resto del *Diálogo* con el judío Trifón, Justino sostiene a la filosofía como aquel proceder que consiste en mostrar a Cristo *presente y gobernando todas las cosas, aún el Antiguo Testamento o Biblia Hebrea*, para que, habiendo alcanzado una comunión con este Logos, sea posible ver aquellos *errores de práctica y proceder* en los cuales ha caído el pueblo judío ante Dios. Todo el resto de su obra, desde el capítulo IX hasta el CXLII, Justino tratará de mostrar cómo esta visión cristiana de la filosofía, se transforma en una visión racional del *Antiguo Testamento* que supera así la lectura literal de Moisés y los profetas. Por esta razón, la filosofía es para el apologista la más grande posesión, la mayor de todas las actividades, aquella que aportaría valor a todas las demás.

La filosofía: lo más honroso ante Dios, a quien solo ella nos conduce y une.

τιμιώτατον θεῶν, ᾧ τε προσάγει καὶ συνίστησιν ἡμᾶς μόνη. La filosofía es para Justino una disciplina profundamente religiosa. Sin Dios como objeto, sin la unión con éste como el fin último, toda la empresa sería incomprensible y desviada.

Desde el inicio del *Diálogo*, Justino acuerda con Trifón que todo el discurso filosófico debe girar en torno a la divinidad. El recuento de su experiencia filosófica entre las diversas escuelas griegas está marcado por la búsqueda de Dios como su finalidad y motivo orientador. Más aún, de acuerdo con el apologista y en contraste con la comprensión de la filosofía como el paso del mito o fábula a la razón natural²²,

²² Cf. Lo dicho por Nietzsche en Friedrich NIETZSCHE, *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, Marianne COWAN trad. (Washington: Regnery Publishing, 1998), 39.

la filosofía es un asunto que ha sido *enviado hacia abajo, hacia los hombres* (κατεπέμφθη εἰς τοὺς ἄνθρώπους).

La filosofía inicia, de esta manera, con Dios. Probablemente, la manera más adecuada de entender este envío de parte de la divinidad es mediante las nociones del *σπερματικὸς Λόγος* y la *σπέρμα τοῦ Λόγου*. Como ya se discutió en el capítulo anterior²³, ambas nociones en Justino son las responsables de la posibilidad del ser humano, independientemente de su situación cronológica con la encarnación del Logos en la persona de Jesucristo, de *participar de una mente racional* que permita una *vida conforme al Logos*. En esta forma, los hombres antiguos reputados como sabios que han vivido en relación con el Logos pueden llamarse *cristianos* (οἱ μετὰ Λόγου βιώσαντες Χριστιανοὶ ἦσαν)²⁴. Justino dice en consecuencia que todos aquellos que en tiempos pasados consagraron su inteligencia a la filosofía son *hombres verdaderamente santos* (ὅσοι ὡς ἀληθῶς οὕτοί εἰσιν οἱ φιλοσοφία τὸν νοῦν προσεσχικότες).

Sin embargo, no todo aquel que se haga llamar filósofo, por pertenecer a alguna escuela o doctrina filosófica, es digno de llevar este nombre. En contraste con aquellos que verdaderamente son *santos filósofos*, existen también algunos platónicos, estoicos, peripatéticos, teóricos y pitagóricos. ¿En qué radica la diferencia, de acuerdo con Justino? El elemento que distingue una clase de hombres de la otra es que estos últimos han errado precisamente en comprender la *naturaleza divina* de la filosofía. El mismo hecho de constituir escuelas filosóficas diferentes que

²³ Ver págs. 102-104.

²⁴ *I Apol.* 46.

llevan el nombre del padre o fundador de la doctrina, evidencia que han pasado por alto el verdadero fin de toda filosofía: *ella nos guía y une a Dios*. Justino incluso compara, en este mismo sentido, a estos filósofos de nombre con los herejes cristianos, quienes habiendo tomado el nombre de su fundador, evidencian solamente el cumplimiento de las palabras de Cristo sobre la venida de divisiones y herejías (σχίσματα καὶ αἱρέσεις) entre los seguidores de Jesús²⁵. El apologista implica aquí, por tanto, que los verdaderos filósofos, por causa de su unión a Dios, no llevarían ningún nombre de padres fundadores, sino que se identificarían solamente con el verdadero dador de la filosofía, Dios.

La dádiva de la filosofía, en consecuencia, tuvo el propósito de llevar a los hombres a Dios por el camino de la razón. De manera notable, Justino declara que *solo ella* (μόνη), la filosofía, puede cumplir semejante misión. Afirmar, no obstante, que *solamente* la filosofía puede llevar y unir al hombre con Dios tiene grandes implicaciones para el entendimiento de la relación entre filosofía y cristianismo en la noción de Justino.

Para entender esta relación, quizá sea útil mencionar aquí que después de concluir el diálogo con el anciano misterioso y volverse a Trifón, el apologista declara:

...y se apoderaba de mí el amor a los profetas y a aquellos hombres que son amigos de Cristo; y dialogando conmigo mismo sobre las palabras del anciano, hallé que ésta sola es la filosofía segura y provechosa. De este modo, pues, y por estos motivos soy yo filósofo²⁶.

²⁵ *Dial. XXXV*

²⁶ *Dial. VIII.*

De acuerdo con esta declaración, Justino se considera a sí mismo *filósofo* solamente cuando, habiendo recibido entendimiento de Cristo²⁷, encuentra en las palabras de los profetas referidas por el anciano, la única y segura filosofía. De esta manera, puede verse que en la noción del apologista, la filosofía que cumple con la misión de hacer al hombre un *verdadero y santo filósofo* en unión a Dios es la filosofía *posibilitada* por las palabras de los profetas entendidas por medio de Cristo. La filosofía griega, dividida al estilo de *herejías* cristianas llevando el nombre de sus fundadores, no ha sido capaz de cumplir esta misión, solo esta filosofía cristiana puede hacerlo.

Pero, ¿no llama Justino a Sócrates y a Heráclito, hombres que vivieron conforme al Logos, *cristianos*? ¿Cómo podemos entender esto? La respuesta a esta pregunta, la encontramos en el mismo pasaje de comienzo de su respuesta a Trifón: quienes en primer lugar se dedicaron a la filosofía, *investigaron acerca de la verdad* (ἐξετάσαντας ἀληθείας πέρι), cosa que sus sucesores no hicieron. Este pasaje permite ver lo que en esencia, Justino critica acerca de la filosofía griega en su *Diálogo*. El apologista advierte una *decadencia* en la situación contemporánea de la filosofía griega, decadencia que consiste en una *ausencia de investigación originaria acerca de la verdad*, investigación que para Justino llevaría a un acercamiento a Dios y a la unión con éste: la verdadera *finalidad* de la filosofía.

Pareciera, pues, que Justino ve también en el cristianismo una real posibilidad para la filosofía griega: *rescatarla* de su decadencia mediante una *reconducción* de la misma hacia su *verdadero* objeto. *Reconducir* la filosofía griega implicaría, en este

²⁷ Ver *Dial.* VII.

sentido, señalarle el objeto sobre el cual ésta debe *volver* a preguntar, cosa que desde el inicio, Justino advirtió tener gran peso sobre la felicidad²⁸.

La filosofía como un solo conocimiento. μιᾶς οὔσης ταύτης ἐπιστήμης. La diversificación de la filosofía griega contemporánea a la época de Justino era una prueba para el autor de la incapacidad de ésta de comprender la naturaleza única o unitaria de la filosofía. El apologista critica esta situación, observando que la decadencia ha hecho de la filosofía un asunto de “muchas cabezas” (πολύκρανος)²⁹.

Como vimos anteriormente, la crítica no se hace a la filosofía *per se*, sino a la *decadencia* de la misma, observable a través de la diversificación de ésta. De acuerdo con Justino, el Logos dirige a todo aquel que es verdaderamente piadoso y filosófico como para amar y honrar *solamente lo que es verdadero* (μόνον τᾶληθές)³⁰. Esta adhesión a la verdad, lleva consecuentemente a rehusar seguir las opiniones tradicionales (δόξαις παλαιῶν)³¹. En este sentido, como se mostró brevemente arriba, Justino argumenta que el problema de la filosofía contemporánea residía en que sus *filósofos originarios*, habiendo hecho investigaciones acerca de la verdad y siendo dirigidos por el Logos, fueron seguidos por quienes solamente admiraron la καρτερίαν y la ἐγκράτειαν de sus maestros, considerando cada uno como verdad, solo aquello que había aprendido de su maestro (ἀληθῆ νομίσαι ἅ παρὰ τοῦ διδασκάλου ἕκαστος ἔμαθεν).

²⁸ *Dial. I.*

²⁹ ARGARATE, 23, piensa que Justino compara aquí a la filosofía con un monstruo de muchas cabezas.

³⁰ *I Apol. II.*

³¹ Ídem.

Criticando así el alejamiento de la verdad que se manifiesta mediante la *diversificación* y la enseñanza de la *opinión* en lugar de la misma verdad dentro de las escuelas de filosofía griega, Justino prepara el camino para señalar, a manera de una *reconducción*, el objeto genuino de la filosofía. “La filosofía”, responde el apologista al anciano, “es el conocimiento de lo que realmente existe y una clara percepción de la verdad” (ἐπιστήμη ἐστὶ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἀληθοῦς ἐπίγνωσις)³².

Lo que a continuación sigue dentro del diálogo con el anciano misterioso, evidencia el entendimiento de Justino acerca de *lo que es* o del *ser*. “¿A qué llamas Dios³³?”, pregunta el anciano. El apologista responde, confirmando lo que ha querido decir en primer lugar con su mención del *ser*: *lo que siempre es lo mismo y del mismo modo, y es causa de existencia de todo lo demás, esto ciertamente es Dios* (Τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἀεὶ ἔχον καὶ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἴτιον, τοῦτο δὴ ἐστὶν ὁ Θεός)³⁴.

De acuerdo con lo anterior, es posible ver lo que Justino intenta decir acerca de la filosofía. La situación contemporánea de la filosofía griega es *decadente* porque precisamente ha fallado en continuar la investigación originaria *acerca del ser*, cosa de debía siempre hacer. De la misma manera como *el ser* del ente se comprende en el diálogo como incambiable, inmutable y único, su conocimiento, esto es, la filosofía

³² *Dial.* III.

³³ Como puede observarse en el aparato crítico provisto por BOBICHON, 192, diversos autores proponen corregir el texto o al menos sugerir la lectura de Τὸ ὄν en vez de Θεὸν, incluyendo al mismo BOBICHON. Sin embargo, la dinámica de la pregunta y respuesta que sigue entre Justino y el anciano muestra que ambos entienden que Justino hace referencia en un primer lugar a Dios.

³⁴ *Dial.* III.

debe ser y seguir siendo siempre *una*, a semejanza de su objeto de estudio. Pero este su objeto de estudio, es decir *el ser*, no es otro que Dios, la causa de la existencia de todas las cosas; por esta razón, la filosofía, en tanto conducida por el Logos, *permaneciendo* en la *investigación originaria acerca de la verdad* debía llevar a los *santos filósofos* a la unión con Dios.

Habiendo dicho lo anterior, existe una pregunta cuya formulación se hace necesaria para la reflexión filosófica del momento cumbre que vive el diálogo, pregunta que a su vez, determina el tema y la estructura del resto de la conversación con el anciano.

Siendo la filosofía el conocimiento del ser, esto es, de Dios, y la clara percepción de la verdad, ¿es posible, sin embargo, aspirar alcanzar semejante conocimiento? ¿Cuál es la naturaleza de este conocimiento y cuál su método? La respuesta que da Justino a esta pregunta se puede observar de manera adecuada por medio de un traslado a la declaración final de su respuesta a Trifón, de forma tal que permita el análisis retrospectivo del resto del diálogo con el anciano, estructura donde el apologista despliega su intento de fundamentar la *posibilidad misma* de la filosofía en tanto conocimiento del ser.

Anunciando a Trifón la culminación del diálogo con el anciano, cosa que para el momento ha demostrado ser *transformadora* para la visión del apologista en cuanto a la filosofía, Justino declara:

Esto dicho y muchas otras cosas que no hay por qué referir ahora, se marchó el anciano, después de exhortarme a proseguir la meditación, y yo no le volví a ver más. Pero inmediatamente sentí que se encendía un fuego en mi alma y se apoderaba de mí el amor a los profetas y a aquellos hombres que son amigos de Cristo; y dialogando conmigo mismo sobre

las palabras del anciano, hallé que ésta sola es la filosofía segura y provechosa. De este modo, pues, y por estos motivos soy yo filósofo, y quisiera que todos los hombres, poniendo el mismo fervor que yo, siguieran las palabras del Salvador. Pues hay en ellas un no sé qué de temible y son capaces de conmover a los que se apartan del recto camino, a par que, para quienes las meditan, se convierten en dulcísimo descanso. Por tanto, si tú también te preocupas algo de ti mismo, aspiras a la salvación y tienes fe en Dios, como a hombre que no es ajeno a estas cosas, posible te es alcanzar la felicidad, reconociendo al Cristo de Dios e iniciándote en sus misterios³⁵.

Dialogando conmigo mismo las palabras del anciano, descubrí esta única

firme y provechosa filosofía. διαλογιζόμενός τε πρὸς ἑμαυτὸν τοὺς λόγους αὐτοῦ ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον. Al inicio de su diálogo con el anciano misterioso, Justino menciona que disfrutaba las caminatas en aquel lugar pues le permitían *dialogar consigo mismo*. Envuelto en esta actividad mental de diálogo, el apologista es *encontrado* por el anciano.

Hasta este punto, hemos usado la frase ‘anciano misterioso’ para referirnos a este enigmático personaje con quien Justino reporta haber sostenido una conversación antes de considerarse seguidor de las enseñanzas de Cristo. Existen, sin embargo, algunos indicios presentes en el relato que pueden ser interpretados con la finalidad de intentar determinar la identidad que el apologista pareciera conferir a este personaje. Andrew Hofer ha sugerido en relación con este último un total de quince puntos que marcan un paralelo con la intervención de Cristo en el relato evangélico del camino a Emaús en Lucas 24³⁶. Además de estos paralelos, el autor mencionado aporta doce argumentos más que, según él, confirman que Justino ha tratado de

³⁵ *Dial.* VIII.

³⁶ Andrew HOFER, “The Old Man as Christ in Justin’s *Dialogue with Trypho*”, *Vigiliae Christianae* vol.57, nº1 (Leiden: Brill, 2003), 7-9.

investir a este anciano misterioso con las características de Cristo³⁷. Por esta razón, Hofer considera que Justino ha querido representar a Cristo mediante la figura del misterioso anciano.

Aceptando esta identificación, es posible tener una mejor comprensión de lo dicho por Justino al final de su primera respuesta a Trifón sobre su concepto de filosofía. La conversación que inició sorprendiendo a un Justino *dialogando consigo mismo*, probablemente por medio de la contemplación de ideas en el sentido platónico, finaliza dejando a su paso al apologista en la *misma actividad mental: esta vez, dialogando consigo mismo las palabras de Cristo*.

Que Justino ha querido representar las palabras de Cristo por medio de las palabras del anciano puede verse en algunos detalles que ofrece el apologista. En primer lugar, la consideración de estas palabras despierta un fuego en el alma de Justino. Lucas 24:32 presenta a los discípulos del camino de Emaús que habían hablado con Cristo diciéndose: “¿No ardía nuestro corazón en nosotros, mientras *nos hablaba* en el camino, y cuando *nos abría las Escrituras?*” (énfasis añadido). Al mismo tiempo, cuando Justino *dialoga* sobre estas palabras del anciano recibe la apertura de las puertas de luz y el entender de parte de Dios y su Cristo como había recomendado el anciano pedir al final del capítulo VII. El mismo verbo que Justino emplea (συνιέναι), es dado por Cristo en relación con las Escrituras en Lucas 24:45. Además de esto, Justino admite ser un filósofo después de encontrar dicha filosofía por medio de las palabras del anciano o *en estas palabras*. Seguidamente, el apologista expresa su deseo de que todos los hombres participen del mismo

³⁷ *Ibíd.*, 9-19.

sentimiento, no *apartándose de las palabras del salvador*. Por último, cuando la conversación con el anciano apenas comienza, el longevo declara estar preocupado por algunos de su casa que se *encuentran apartados de él*; al terminar la conversación con el anciano, Justino afirma que las palabras del salvador poseen en sí mismas la capacidad de inspirar con temor a los *apartados* del recto camino. Probablemente, Justino haya querido comunicar con esto, que las palabras del salvador salieron en su propia búsqueda cuando el apologista se encontraba apartado de la casa del salvador dentro de las escuelas de filosofía griega.

¿En qué consiste, entonces, la filosofía que Justino ha encontrado *en las palabras de Cristo*, filosofía única firme y provechosa? Aceptando la premisa de identificación entre las palabras del anciano y las palabras de Cristo, en tanto Logos de Dios, la filosofía que Justino cree haber encontrado está anclada en una lectura de los *profetas bíblicos que es posibilitada* por medio del *entendimiento* concedido por Cristo.

Antes de mencionar por primera vez a los profetas bíblicos en el contexto del diálogo con el anciano, Justino pregunta a su longevo interlocutor, “¿Se proveerá alguno entonces de maestro o de dónde podrá ayudarse alguien, si aún en ellos no hay verdad? (Τίνι οὖν, φημί, ἔτι τις χρήσαιτο διδασκάλῳ ἢ πόθεν ὠφεληθείη τις, εἰ μὴδὲ ἐν τούτοις τὸ ἀληθές ἐστίν ;)”³⁸. Con estas palabras, Justino se refiere a los *filósofos griegos fundadores*, en especial a Platón y a Pitágoras, los últimos

³⁸ *Dial.* VII.

mencionados, quienes son llamados bastión (τείχος) y apoyo (ἔρεισμα) de la filosofía³⁹.

El problema o dificultad que Justino cree hallar en ellos representa el núcleo de su crítica a la filosofía griega, pues el apologista critica la *misma posibilidad* de la disciplina en tanto *ἐπιστήμη* y *ἐπίγνωσις*. Si la filosofía en su estado puro y deseable es para el apologista *ἐπιστήμη* del ser, o de Dios, y *ἐπίγνωσις* de la verdad, es necesario, *en primer lugar, fundamentar la posibilidad absoluta* de semejante empresa humana. “¿Cómo entonces habrán de juzgar correctamente (ὀρθῶς φρονοῖεν) los filósofos acerca de Dios o habrán de hablar algo con verdad (λέγοιεν τι ἀληθές), no teniendo conocimiento de él (ἐπιστήμην αὐτοῦ) ni habiéndolo alguna vez visto u oído?”⁴⁰ Esta pregunta que formula el anciano construye sobre el acuerdo anterior entre él y Justino acerca de la *necesaria diferencia* de la naturaleza del conocimiento de Dios con respecto al conocimiento de otras cosas—como por ejemplo, las diferentes artes⁴¹.

Justino responde en el diálogo, representando a la filosofía platónica, argumentando que a diferencia de los otros seres vivientes, Dios no es visible a los ojos (οὐκ ἔστιν ὀφθαλμοῖς...ὄρατὸν τὸ θεῖον), sino *solamente es aprehendido*⁴² *por la mente* (ἀλλὰ μόνῳ νῶ καταληπτόν). La idea que Justino comunica de parte del

³⁹ *Dial. V.*

⁴⁰ *Dial. III.*

⁴¹ Aunque en vez de *ἐπιστήμαι*, las artes mencionadas son más bien *τέχναι*, Justino construye su argumento sobre la palabra ‘experto’ o ‘entendido’ (*ἐπιστήμων*).

⁴² *καταληπτόν* sería un adjetivo verbal del verbo *καταλαμβάνω*, cuyo significado sería, de acuerdo con el diccionario Vox, “coger, apoderarse de...comprender, concebir”, por eso hemos decidido usar el adjetivo verbal *aprehendido*, pues connota la idea de algo que ha sido entendido por haber sido *alcanzado, capturado*.

platonismo es la de una mente capaz de *ascender*, de *elevarse* hasta alcanzar el objeto del conocimiento, en este caso, Dios⁴³. El apologista ya había mencionado algo parecido, cuando declara que la contemplación de las ideas le había dado *alas a su mente* (ἡ θεωρία τῶν ἰδεῶν ἀνεπτέρου μοι τὴν φρόνησιν)⁴⁴. De igual modo, comunica más adelante la misma noción platónica cuando declara que el alma, librada del cuerpo y *existiendo aparte por sí misma* (καθ' ἑαυτὴν γενομένη), *alcanza* o *se encuentra* con aquello que amaba en todo tiempo (τυγχάνει οὐ ἦρα πάντα τὸν χρόνον)⁴⁵.

El anciano, sin embargo, ante la respuesta representativa del platonismo que Justino ofrece, *pone en duda* precisamente *el fundamento* de la posibilidad del conocimiento en el sentido platónico: “¿Tiene nuestra mente tal y tan grande poder... o a Dios puede ver alguna vez la mente del hombre sin ser asistida por el Espíritu Santo? (Ἔστιν οὖν... τῷ νῶ ἡμῶν τοιαύτη τις καὶ τοσαύτη δύναμις... Ἡ τὸν θεὸν ἀνθρώπου νοῦς ὄψεται ποτε μὴ ἀγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος ;)”⁴⁶.

De esta manera, con la mención del Espíritu Santo, Justino anticipa ya la conclusión y el resto de su diálogo filosófico. Desde este punto en adelante, intentará mostrar las dos razones por las cuales advertirá la *culminación* de la filosofía griega *dentro* de su filosofía cristiana. En primer lugar, la mente es *incapaz* de ver a Dios, pues carece de aquel *fundamento* que el platonismo le había concedido al alma en

⁴³ Para el platonismo propiamente hablando, no sería Dios, sino la idea del bien, de lo uno.

⁴⁴ *Dial.* II.

⁴⁵ *Dial.* IV.

⁴⁶ Ídem (énfasis añadido).

tanto cognoscente de las ideas: la *afinidad con éstas que consiste en la inmortalidad*. En segundo lugar, y en total dependencia del primero, *el alma puede ser castigada*; pero su castigo, no se ejecuta por medio de la *transmigración* de ésta, sino por el cese de su existencia cuando Dios así lo desea.

La primera razón, en consecuencia, le da a Justino la oportunidad de afirmar, por medio del anciano, que la mente es *capaz* de percibir la existencia de Dios y la honorabilidad de la *justicia y la piedad*⁴⁷. Este es precisamente el máximo nivel que, de acuerdo con Justino, la filosofía griega en su estado originario y no decadente alcanzó: la percepción de la existencia de Dios y la belleza de las virtudes. Sin embargo, en la visión de Justino, *solamente* su filosofía cristiana alcanzará, por medio del entendimiento de Cristo, aquella *visión* de Dios *que los profetas*, a diferencia de los filósofos, *sí pueden comunicar* pues solo ellos *pudieron ver y oír*.

La segunda razón, por su parte, le brinda a Justino la ocasión de mostrar la necesidad del hombre de proveerse de otra fuente de conocimiento de la verdad, ya que esta concepción del alma escapó a los baluartes de la filosofía griega. Se trata del lugar donde la visión de la divinidad y de la verdad no requiere siquiera de demostración, pues lo que se contempla aquí está más allá de toda demostración: asistidos por el Espíritu Santo, los *profetas bíblicos vieron y oyeron* la verdad, y solo ellos *pueden anunciarla* a los hombres⁴⁸.

Como consecuencia de lo dicho hasta aquí, es posible observar dónde radica aquella *culminación o perfección* de la filosofía griega que Justino cree advertir

⁴⁷ Ídem.

⁴⁸ *Dial.* VII.

dentro de su filosofía cristiana. La filosofía griega originaria conducida por el Logos alcanzó, en la mejor y más pura versión de sus fundadores y baluartes, la percepción de la existencia del ser, de aquella *causa incambiable y única* de todas las cosas, la *percepción de la existencia de la divinidad*. Juntamente con esto, aquella *investigación originaria y fundacional* de la verdad logró divisar la belleza de las virtudes aplicadas a la vida justa y piadosa que la divinidad considera agradable. Sin embargo, esta filosofía originaria llegó *solamente* hasta donde su *misma fundamentación lo hacía posible*, hasta donde la mente humana, en virtud de la naturaleza del alma se permitía a sí misma extender vuelo. No llegó así hasta *alcanzar la visión misma de la divinidad y de la verdad*, pues para esto la mente requiere la asistencia, la provechosa *habilitación u ordenamiento* que otorga el Espíritu Santo dado en la gracia de Dios y de su Cristo. Esta *habilitación* tuvo lugar en la experiencia de los *profetas bíblicos*, quienes fueron así llevados a *alcanzar* aquella *visión* que escapó a los filósofos. Por esta razón, *solamente* los escritos proféticos, comprendidos en virtud del *entendimiento* que Cristo otorga y ejerciendo fe en ellos, pueden comunicar el *conocimiento acerca del principio y fin de todas las cosas*, así como de cualquier otra cosa que un *filósofo deba saber*⁴⁹.

⁴⁹ Συγγράμματα δὲ αὐτῶν ἔτι καὶ νῦν διαμένει, καὶ ἔστιν ἐντυχόντα τοῦτοις πλείστον ὠφεληθῆναι καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ περὶ τέλους καὶ ὧν χρῆ εἰδέναι τὸν φιλόσοφον (*Dial.* VII). De manera notable, puede observarse en esta oración culminante el uso de los verbos ἐντυγχάνω y ὠφελέω. El primero apareció en el momento en que Justino afirma, en representación del platonismo, la capacidad del alma para *hacerse con o alcanzar* el objeto de su conocimiento una vez separada del cuerpo (*Dial.* IV); mientras que el segundo está contenido en la pregunta acerca de la existencia de maestros alternativos a los filósofos que introduce la mención de los profetas (*Dial.* VII).

Por consiguiente, de esta manera y por causa de estas cosas yo soy filósofo.

Οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ. Justino no dice que como consecuencia de las palabras de Cristo, ahora es cristiano; él declara más bien que el *diálogo* con aquellas palabras para consigo mismo lo han hecho *filósofo*. Dejando de lado cualquier discusión sobre si se trata de *revelación o iluminación* lo que Justino cree haber advertido como elemento esencial en el cristianismo que lleva a la filosofía griega a su culminación, lo cierto es que el apologista, con esta declaración, se muestra leal y coherente con su noción de filosofía establecida desde el inicio de su respuesta: *la filosofía es una*.

La filosofía en su estado deseable *versará siempre sobre la misma cosa: el principio, la causa y el fin de todas las cosas, aquella divinidad que comunicando ahora*, Justino cree divisar. Con esto, el apologista se posiciona en la misma línea o tradición de los filósofos griegos originarios; pues no ha llegado para desechar y abandonar a Heráclito, Sócrates, Pitágoras o Platón. Más bien, ha llegado en el momento en el cual la filosofía ha alcanzado aquella culminación hacia la cual siempre tendía, como si fuese guiada desde el principio por un Logos que anhelaba mostrarse en el momento cumbre de los tiempos.

Con la persona y las palabras de Cristo—el Logos de Dios, Justino cree haber encontrado el otro extremo de la línea providencial que la filosofía siempre pareció tener. Comenzando con los profetas, pues éstos eran más antiguos que los filósofos⁵⁰; pasando por la manifestación de aquella razón dada por el Logos, que hizo a estos últimos percibir la existencia de la divinidad; hasta llegar finalmente a la culminación

⁵⁰ *Dial.* VII.

de este proceso epistemológico-teológico, con la aparición de Cristo como Logos encarnado; Justino comprende su cristianismo no solamente en completa continuidad con la filosofía griega, sino como la *culminación* de aquella empresa intelectual que Cristo mismo *dirigía y ahora perfecciona*.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicolás. *Historia de la Filosofía*, Vol. I. Estelrich y Ballestar trads. Barcelona: Hora, 1994.
- Allert, Craig D. *Revelation, Truth, Canon and Interpretation: Studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho*. Nottingham: University of Nottingham Tesis Doctoral, 2001.
- Argarate, Pablo. "La Filosofía en el Prólogo del Diálogo con Trifón de San Justino", *Communio XXXIII*. Andalucía: 2000.
- Bar-Kochva, Bazalel. *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- Becker, Adam y Yoshiko, Annette. eds. *The Ways that Never Parted*. Mohr Siebeck, 2003.
- Berlin, Adele y Brettler, Marc Zvi. Eds. *The Jewish Study Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Bobichon, Philippe. *Justin Martyr Dialogue avec Tryphon*, Édition critique, traduction, commentaire. Vol II. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2003.
- Boyarín, Daniel. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: Penn Press, 2004.
- _____. "Justin Martyr Invents Judaism", *Church History*, Vol. 70 No. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Chilton, Bruce. y Neusner, Jacob. *Judaism in The New Testament: Practices and Beliefs*. New York: Routledge, 1995.
- Cohen, Shaye J. D. *The Ways that Parted: Jews, Christians, and Jewish-Christians ca. 100-150 CE*. Cambridge: Harvard University preprint, 2013.

- _____. *From the Maccabees to the Mishnah*, 2nd ed. Louisville: Westminster John Knox, 2006.
- _____. "The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism". *HUCA*, Vol. 55, 1984.
- Cosgrove, Charles H. "Justin Martyr and the Emerging of the Christian Canon: Observations on the Purpose and Destination of the *Dialogue With Trypho*". *Vigiliae Christianae*, Vol. 36. E. J. Brill, 1982.
- Daniélou, Jean. *Gospel Message and Hellenistic Culture*, John Austin Baker trad. A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea, Vol. II. Philadelphia: Westminster, 1973.
- De Beer, Vladimir. "The Patristic Reception of Hellenic Philosophy". *St. Vladimir's Theological Quarterly*. Vol. 55. 2012.
- Dodd, C. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
- Dunn, James D. G. *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, 2nd ed. Canterbury: SCM, 2006.
- _____. *Beginning from Jerusalem, Christianity in the Making Vol II*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- _____. *The New Perspective on Paul*, rev. ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008.
- Durham, John I. *Exodus, Word Biblical Commentary Vol. 3*. Dallas: Word Books, 1987.
- Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*. George Grayling trad. Barcelona: Clie, 2008.
- Frank, Daniel H. y Leaman, Oliver. eds. *History of Jewish Philosophy*. New York: Routledge, 1997.

- Freudenthal, Jacob. "Are There Traces of Greek Philosophy in the Septuagint?". *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 2, No. 3 Abril, 1830.
- Gadamer, Hans-Georg. *El Inicio de la Filosofía Occidental*, 2da ed. Rev. Barcelona: Paidós, 1999.
- González, Justo. *Historia del Pensamiento Cristiano*. Barcelona: Clie, 2010.
- Heemstra, Marius. *How Rome's administration of the Fiscus Judaicus accelerated the parting of the ways between Judaism and Christianity: rereading 1 Peter, Revelation, the Letter to the Hebrews, and the Gospel of John in their Roman and Jewish contexts*. Groningen: Tesis Doctoral, 2009.
- Hengel, Martin. *Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period*. Philadelphia: Fortress, 1980.
- Hofer O. P., Andrew. "The Old Man as Christ in Justin's *Dialogue With Trypho*". *Vigiliae Christianae*, Vol. 57. Pt 1, E. J. Brill, 2003.
- Horbury, Davies y Sturdy. eds *The Cambridge History of Judaism* Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Horbury. *Jews and Christians in Contact and Controversy*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- Jaeger, Werner. "Greeks and Jews: The First Greek Records of Jewish Religion and Civilization". *The Journal of Religion*, Vol XVIII n°2. Chicago: University of Chicago, 1938.
- Katz, Steven T. ed. *The Cambridge History of Judaism*, Vol 4. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Keener, Craig S. *Acts an Exegetical Commentary*, Vol. I. Grand Rapids, MI: Baker, 2012.
- _____. *The Gospel of John: a Commentary*, Vol. 1. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003.

- Lang, T. J. "Intellect Ordered: an Allusion to Plato in *Dialogue With Trypho* and its Significance for Justin's Christian Epistemology". *The Journal of Theological Studies*, NS, Vol. 67, Pt 1, Abril 2016.
- Marcovich, Miroslav. *Iustini Martyris Apologiae Pro Christianis*, Patristische Texte und Studien Vol. 38. Berlín: Walter de Gruyter, 1994.
- Martyn, J. Louis. *History and Theology in the Fourth Gospel*, 3ra ed. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003.
- Mitchell and Young eds. *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Montserrat Torrens, José. *La Sinagoga Cristiana*. Madrid: Trotta, 2005.
- Mor, Menahem. *The Second Jewish Revolt*, BRLJ, 50. Leiden: Brill, 2016
- Neusner, Jacob. *Jerusalem and Athens: The Congruity of Talmudic and Classical Philosophy*. Leiden: Brill, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, Marianne COWAN trad. Washington: Regnery Publishing, 1998.
- Piñero, Antonio. ed. *Biblia y Helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*. El Almendro: El Almendro de Córdoba, 2006.
- Sabán, Mario J. *Causas y Consecuencias de la Ruptura entre el Judaísmo y el Cristianismo en el Siglo II*. Universitat de Lleida: Tesis Doctoral, 2016.
- Sanders, E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1977.
- Schäfer, Peter. *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped each other*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Schaff y Roberts eds. *The Eartly Church Fathers: Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1-38, Versión Electrónica de BibleWorks 8, 2009.
- Schremer, Adiel. *Brothers Estranged: Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Shanks, Hershel. ed. *Christianity and Rabbinic Judaism*. Washington, D.C.: Biblical Archeology Society, 1992.

Stark, Rodney, *The Rise of Christianity*. San Francisco: HarperCollins, 1997.

Thorsteinsson, Runar M. "By Philosophy Alone: Reassessing Justin's Christianity and his Turn from Platonism". *Early Chistianity*, Vol. 3. Mohr Siebeck, 2012.

Trollope, William. ed. y trad. *S. Justini, Dialogus Cum Tryphone Judæo*. Cambridge: J. Hall, 1846.

Van Winden, J. C. M. "Le portrait de la Philosophie Grecque Dans Justin, Dialogue I 4-5. *Vigiliae Christianae*, Vol. 31. North-Holland Publishing Company, 1977.

_____. *An Early Christian Philosopher: Justin Martyr's Dialogue with Trypho chapters one to nine*. Leiden: Brill, 1971.

Vermes, Geza. *Christian Beginnings from Nazareth to Nicaea*. New Haven: Yale University Press, 2012.

Von Harnack, Adolf. *History of Dogma*, Neil Buchanan trad. Vol I. Boston: Roberts, 1895.

Zachhuber, Johannes. *The World Soul in Early Christian Thought*
https://www.academia.edu/5977922/The_world_soul_in_early_Christian_thought?auto=download