

# La inspiración bíblico-profética en el pensamiento de San Justino

## PARTE PRIMERA

### Terminología inspiratoria y visión histórico-doctrinal de los escritos de San Justino

#### I.—CONCEPTOS

Tuvieron que pasar muchos siglos del desarrollo de la Teología para que se elaborara un concepto relativamente preciso de «inspiración». Por ello, antes de examinar la doctrina de San Justino sobre esta realidad misteriosa y transcendental para una religión cuyo fundamento, por ser sobrenatural, está en la revelación divina, antes digo, hemos de dar unas nociones sobre dos puntos que pueden considerarse como extremos en la evolución de esta doctrina: El primero es la noción primitiva y genérica y el segundo la acepción del término en la Teología actual poniendo de relieve las relaciones entre inspiración, profecía y revelación, porque, como veremos, no coinciden con la concepción que tiene San Justino de estos carismas <sup>1</sup>.

---

1. He utilizado la siguiente bibliografía: ALTANER, B., *Patrología*. Madrid 1953, pp. 98-102; DURAND, A., en *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, t. II, col. 984-917, s. v. «Inspiration»; cf. también sobre S. Justino, t. VIII, col. 2228-2377, s. v. «Justin (Saint)»; FRACASSINI, U., *Che cosè la Bibbia*, Roma 1910; LEBRETON, J., en *Histoire de l'Eglise*, t. I, pp. 427-450; LIETZMANN, H., *Geschichte der Alten Kirche*, Berlin-Leipzig 1936, t. II, pp. 178-186; MANGENOT, E., en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. VII, col. 2068-2266, s. v. «Inspiration»; PESCH, Ch., *De inspiratione Sacrae Scripturae*, Friburgo 1925; QUASTER, J., *Patrología*, t. I, BAC, Madrid 1961, pp. 190-211; RODRIGUEZ, I., *La Inspiración en el Mundo Griego*, en «Salmanticensis», 2 (1955) 487-535; RUIZ BUENO, D., *Padres Apologistas Griegos* (s. II), BAC, Madrid 1954. Citamos las obras de San Justino por esta edición; VON CHRIST, W., *Geschichte der Griechischen Literatur*, München 1913, pp. 1028-1035.

a) *Noción nominal y genérica de inspiración.*

La palabra latina «inspiratio» tiene el significado material de «soplo» hecho sobre un objeto o persona. Es la misma idea que expresa su correspondiente griega *ἐπίπνοια* y también *πνεῦμα*.

Derivadas ambas, lo mismo que una tercera —*πνοή*— de una común raíz —*πνέω*— fueron empleadas por los griegos para significar la acción de un ser superior, divino, sobre (*ἐπί*) la criatura.

*Πνεῦμα* fue aplicado luego al agente personal de la acción inspiratoria «espíritu».

¿Cómo se explica la evolución o paso a significar la «posesión divina», desde el significado original de soplo, aliento, respiración? Notemos que bajo estos significados late siempre la idea de aire, viento. Pues bien, si tenemos en cuenta que la posesión divina se ordenaba a comunicarse Dios con los hombres, en seguida vemos la analogía con el lenguaje humano en el que siempre es necesaria la respiración, el aliento portador de los vocablos sonoros.

Primero «inspiramos» el aire que luego ha de ser vehículo de las ideas transformados en sonidos. Así la divinidad entraba en los profetas con la inspiración del aire para comunicarse después por el lenguaje del profeta con los hombres. Tal era el pensamiento griego en la explicación de este fenómeno.

En la Biblia encontramos esta misma mentalidad. Por ejemplo, en la descripción antropomórfica de la infusión del alma de Adán por Dios: «Formó Yahvé Elohin al hombre del polvo de la tierra y le inspiró (*vayupah*) en el rostro (*le'apain*; a la letra: narices) un aliento de vida» (Gen. 2, 7).

El verbo *naph* expresa la misma idea contenida en *ἐπίπνοια*: «soplar sobre»...

Esta manera de describir el modo de recibir Adán la vida por el acto inspiratorio tiene un gran significado simbólico por lo que representa la respiración en la vida del hombre.

En un sentido traslaticio se aplicó la palabra inspiración para significar la infusión de una perfección de orden intelectual: iluminación.

Con lo dicho ya tenemos los elementos suficientes para formarnos una idea general de «inspiración» en su acepción primitiva, tanto bíblica como principalmente greco-pagana.

La describiríamos en este sentido lato como «impulso divino por el que el hombre recibe una iluminación o una perfección sobrenatural»; y en un sentido más restringido sería esa misma acción de Dios, concretando su finalidad a una comunicación de Dios con la humanidad

y la definiríamos así: «un impulso e iluminación sobrenatural de Dios a un hombre para comunicarse mediante éste con los demás hombres».

b) *Inspiración, profecía, revelación.*

En la definición genérica de inspiración, que acabamos de ver, está indicada la finalidad de esa acción divina: la comunicación de Dios con los hombres mediante un intermediario. Ahora bien, según la manera de manifestarse Dios, sea por la palabra hablada de su intermediario o por sus escritos, resultan dos modos específicamente distintos de inspiración: la profética y la bíblica, respectivamente.

Actualmente se reserva el nombre de «inspiración» casi exclusivamente para la segunda, mientras la inspiración profética se designa simplemente con el término «profecía».

No vamos a exponer aquí la doctrina católica sobre la inspiración que puede encontrarse en cualquier tratado disciplinar de la materia; sólo trataremos de hacer una comparación entre los carismas inspirativo y profético y ver sus relaciones con la divina Revelación, porque esto será necesario tenerlo presente para comprender las peculiaridades del pensamiento de San Justino.

Es mentalidad común hoy día, incluso entre los protestantes <sup>2</sup>, que el concepto de inspiración bíblica no incluye necesariamente el de «revelación».

En el acto inspirativo se da una iluminación del entendimiento de orden sobrenatural, pero no es necesario que esa iluminación, en cuanto sobrenatural, se extienda al modo de adquirir las ideas el escritor sagrado, sino que se ordena tan sólo a hacer un juicio con certeza de verdad divina sobre los conocimientos adquiridos por un medio natural: propia experiencia o testimonio de otros.

Esto no quita que «per accidens» el hagiógrafo haya recibido por revelación los conocimientos que transcribe.

Queda por tanto claro que la revelación no pertenece formalmente al concepto de «inspiración». Cosa distinta es que el contenido del libro inspirado sea revelación divina con respecto a los demás hombres, pues precisamente en este sentido se dice que la escritura es «fuente de revelación», porque los conocimientos naturales del hagiógrafo, al escribir bajo la acción inspirativa del Espíritu Santo, se convierten en «palabra de Dios» escrita.

---

2. Recuérdese que los protestantes antiguos (por ejemplo, en tiempo del Concilio de Trento) no admitían la inspiración de algunos libros, que habían sido escritos con esfuerzo humano de investigación, porque ello indicaba que no había habido revelación al escritor.

En la profecía, por el contrario, la revelación es elemento necesario. Veamos para comprender esto las diversas acepciones de «profecía»:

En un sentido muy amplio se le llama profeta al que habla movido por una especial moción de Dios, sin que sea necesario que él advierta la existencia de esa moción divina. En este sentido profetizó Caifás cuando dijo: «conviene que uno muera por la nación»<sup>3</sup>.

En otra acepción más propia es profeta el que habla por impulso y en nombre de Dios. En este caso el profeta se constituye en legado de Dios y habla lo que Dios le revela.

La profecía en un sentido más estricto es la predicción del futuro conocido por revelación. Es la acepción en sentido apologético y en ella se ve clarísimamente la necesidad de la revelación. También se da ésta en el segundo modo de profecía pero no se ve ya que sea necesaria para la profecía en sentido impropio que examinamos en primer lugar, pero de este modo de profecía prescindimos aquí.

Tenemos, por tanto, que la revelación o locución divina, que manifiesta una verdad a los hombres, es un elemento necesario para la profecía. Es a ella lo que la parte al todo.

Se distingue además la inspiración de la profecía en que en ésta el profeta es consciente de que está bajo la acción especial de Dios, el cual le revela lo que ha de anunciar a los hombres, mientras que en la inspiración (bíblica) el hagiógrafo no es consciente de la acción inspirativa divina, salvo que Dios se lo manifieste por una revelación, pero ésta ya no pertenecería formalmente a la inspiración.

## II.—VISION HISTORICO - DOCTRINAL DE LOS ESCRITOS DE SAN JUSTINO

Presupuesto necesario para valorar la doctrina de San Justino sobre la inspiración es tener presente el marco histórico y la condición doctrinal de sus escritos.

Nacido, de padres paganos, en Flavia Neápolis (Palestina) en el primer cuarto del siglo segundo, es el apologista más importante de su época.

Si el ansia de encontrar la verdad fue el camino que le llevó al cristianismo<sup>4</sup>, el deseo de propagarla orientó toda su vida posterior hasta sellar su amor a la verdad con la sangre del martirio.

Aquella primera etapa, de búsqueda de la verdad, la pasó recorrien-

3. Jn. 18, 14.

4. Véase *Diálogo con Trifón*, 2-8

do las diversas escuelas filosóficas. Aunque ninguna le satisfizo plenamente, el platonismo le retuvo por algún tiempo, hasta que el conocimiento de los profetas le mostró que sólo en la religión cristiana estaba la verdadera filosofía.

En adelante se dedicaría a extender esta verdad por todo el mundo y en particular a defenderla ante sus perseguidores. Estos eran de tres clases: 1.<sup>a</sup>) *las autoridades romanas* que castigaban a los cristianos por el solo hecho de serlo, sin que cometiesen delito alguno. A éstos van dirigidas sus dos *Apologías*; 2.<sup>a</sup>) los *judíos* y a éstos les responde en el *Diálogo con Trifón*; y el 3.<sup>o</sup> grupo, más peligroso por ser interno al cristianismo, lo forman los herejes. Contra éstos escribió *Liber contra omnes haereses*.

Escribió varias obras más, algunas de carácter teológico pero de sus escritos sólo se conservan la *Primera y Segunda Apología* (que probablemente forman una sola obra) y el *Diálogo con Trifón*. Aquí vamos a dar solamente una idea de éstas en orden a la materia que tratamos.

*Las "Apologías"*. Van dirigidas al emperador Antonio Pío y su fecha de composición debe estar entre el año 148 y 161, según se admite generalmente.

A la vez que defensa jurídica de los cristianos son una refutación de los errores del paganismo, haciendo hincapié en la concepción absurda de sus dioses. A las doctrinas, a veces contradictorias de los filósofos y poetas sobre los dioses, opone San Justino las Escrituras de los profetas, que por ser inspiradas no pueden contradecirse.

La semejanza de algunos dogmas cristianos con los mitos de los paganos encuentra una doble explicación: el conocimiento que los griegos tenían de los profetas, de los cuales copiaron su doctrina; por otra parte, los demonios, que por medio de los escritores paganos, se esforzaban en crear mitos semejantes a las profecías para que luego la historia de Cristo fuese también tenida por falsa <sup>5</sup>. Esto es importante para ver las relaciones entre la filosofía y la religión, ya que el Santo siente un gran aprecio por aquélla.

*"Diálogo con Trifón"*. En esta obra de considerable extensión expone S. Justino la disputa que sostuvo con el rabino Trifón. En la introducción nos cuenta cómo llegó al conocimiento de la verdadera religión por el conocimiento de los profetas. A este conocimiento le condujo un anciano, con quien fortuitamente se encontró cuando en un paraje solitario se ocupaba en la meditación de la filosofía platónica, cuyas enseñanzas sobre la incorpóreo y sobre la contemplación de las ideas le cautivaba <sup>6</sup>.

5. Véase *Apología* I 54, 1-3.

6. *Diál.* 2, 6.

Como en esta obra dialoga con un auditorio que reconoce la inspiración de las Escrituras —de ahí que haga un uso continuo de ellas<sup>7</sup>— la doctrina que sobre aquélla encontramos aquí, no se refiere ya tanto a la existencia y naturaleza de esa inspiración; pero hallamos enseñanzas sobre puntos muy relacionados con ella como son: la interpretación alegórica de la Escritura, la continuidad de la institución profética y de la Antigua alianza en el Nuevo Testamento, el cumplimiento de las profecías en Cristo, la pertenencia de los libros sagrados a la Iglesia, fiel intérprete de ellos, etc...

También nos da en el Diálogo su concepto de filosofía<sup>8</sup> para luego mostrar la doctrina del cristianismo como la única verdadera filosofía.

La finalidad apologética de estas obras y el tiempo en que fueron escritas, cuando aún empezaban a despuntar las primeras reflexiones teológicas sobre las Verdades Reveladas, condicionan, como hemos visto, sus enseñanzas teológicas sobre la inspiración.

## PARTE SEGUNDA

### Doctrina de San Justino

#### I.—INSPIRACION Y ESCRITOS PROFETICOS

Desde un principio debemos tener presente que no vamos a encontrar en San Justino una catalogación o delimitación de carismas de tal manera que podamos decir: aquí nos define la *profecía* y allí expone en qué consiste la *inspiración* bíblica. Hallamos más bien el uso ambiguo de estos términos, cuyo sentido es necesario determinar, comparando los diversos lugares en que los emplea.

En primer lugar, para San Justino todas las «Escrituras» son proféticas. Y esto en un doble sentido:

1) Tomando la palabra «profeta» en su sentido más amplio, de hombre que habla en nombre de Dios, enseñando lo que Dios le comunica.

2) Tomando la palabra «profeta» en un sentido más restringido, de hombre que predice lo futuro con certeza, por tener de ello un conocimiento recibido de Dios, mediante la revelación.

7. Véase *Diál.* 56, 16.

8. Para él la filosofía es «la ciencia del ser y conocimiento de la verdad» y la felicidad es la recompensa de esa ciencia, *Diál.* 3, 4.

El motivo de esta apreciación del Santo, respecto de las «Escrituras» es también doble:

1) *Exegético*: Se mantiene dentro de la línea de interpretación rabínica, de un modo semejante al autor de la carta a los Hebreos, dando a los sucesos y dichos del Antiguo Testamento un sentido *figurativo*, indicador del futuro, signo de la realidad que ha de venir. Adviértase el paralelismo con la idea paulina del Antiguo Testamento, «pedagogo» de la nueva economía de la fe instaurada por Cristo <sup>9</sup>.

2) *Apologético*: Al Santo le interesa mostrar que el cristianismo, es el «cumplimiento» de lo «predicho», de lo «prefigurado» en el Viejo Testamento. Esto es un argumento de gran valor apologético para un auditorio judío, con el que San Justino trata de dialogar.

En toda la obra de San Justino encontramos de un modo más o menos explícito ese carácter profético de las «Escrituras»: «El beneplácito del que apareció en la zarza venga sobre la cabeza de José y sobre su coronilla. Glorificado es el primogénito entre sus hermanos. Su belleza es la del toro: sus cuernos son los cuernos del unicornio. Con ellos corneará a las naciones juntamente hasta los extremos de la tierra» <sup>10</sup>. Y comenta el Santo: «No puede decirse que los cuernos del unicornio formen otra *figura* que la Cruz... y lo que dicen: "Con ellos corneará todos los pueblos juntamente hasta los confines de la tierra", *manifestación era de lo que ahora se ha cumplido* en todas las naciones..., y, en efecto, corneados, es decir, compungidos, por este misterio de la cruz, gentes de todas las naciones se han convertido al culto de Dios» <sup>11</sup>.

En este mismo texto se percibe claramente el método rabínico empleado, que, para nuestro modo más racional de ver las cosas, resulta rebuscado y acomodaticio. Véase otro ejemplo:

«Tampoco fue azar que Moisés, profeta, permaneciera hasta la tarde, manteniendo la figura de la Cruz, cuando Or y Aarón le sostenían los brazos, pues también el Señor permaneció sobre la cruz casi hasta el atardecer» <sup>12</sup>. Ver en Moisés orando con los brazos en cruz, una figura de Cristo crucificado, orante y paciente, nos parece correcto, pero dar también sentido figurativo a los detalles menores, tales como *tiempo*, nos resulta un tanto rebuscado.

Así pues, en San Justino se podrá suplir muchas veces, según el con-

9. Gal. 3, 24 ss.

10. *Diál.* 91, 1.

11. *Diál.* 91, 2-3.

12. *Diál.* 97, 1.

texto, la palabra «profeta» por la de «hagiógrafo», o mejor, la de «autor sagrado» por «profeta».

De un modo semejante, tampoco distingue el Santo entre carisma *inspirativo* y carisma *profético*.

Basta ver cómo, para manifestar la fuerza probativa de la *Escritura*, recurre a la posesión divina de que gozaban sus autores, *los profetas*, cuando *hablaban* o *decían* algo:

«Existieron hace mucho tiempo unos hombres más antiguos que todos estos tenidos por filósofos, los cuales *hablaron* inspirados del espíritu divino. Son los que se llaman profetas. Sus *escritos* se conservan todavía, y quien los lea y les preste *fe*, puede sacar el más grande provecho»<sup>13</sup>.

Adviértase en este texto el paralelismo entre "*hablar*" y "*escribir*" y entre "*hombres inspirados*" y "*profetas*". Fácilmente se echa de ver que para el apologista son una misma cosa el profeta *que habla* y el hombre divinamente inspirado *que escribe* como testigo de una verdad recibida de Dios, y no elaborada con discurso y demostraciones humanas<sup>14</sup>.

Esto nos lleva de la mano a otra conclusión: La palabra de Dios *escrita* tiene para San Justino las mismas características que la palabra *hablada* por los profetas: En el Antiguo Testamento se expresa muchas veces la idea de que *Dios habla por los profetas*, que no es el profeta quien habla, sino Dios:

«*Así dice Yavé: Guardad el derecho, obrad la justicia*»<sup>15</sup>.

Pues bien, San Justino da *a toda la Escritura* esta misma categoría de "*palabra de Dios por medio del hagiógrafo*", de tal manera que no es el hagiógrafo o profeta el que habla, sino Dios:

«*Moisés* dijo literalmente así: No faltará príncipe de Judá ni caudillo de sus muslos, hasta que venga aquel a quien está reservado. Y El era la expectación de las naciones, atando a la cepa su pollino, lavando sus vestidos en la sangre de la uva. Ahora, deber vuestro es averiguar con todo rigor y enteraros hasta cuándo tuvieron los judíos príncipe y rey salido de ellos: Hasta la aparición de Jesucristo, tal como fue de antemano *dicho por el Espíritu Santo profético por medio de Moisés*»<sup>16</sup>.

De este texto se deducen claramente dos cosas:

a) Que no se refiere San Justino a la locución de Dios por medio de profetas, sino por medio de «hagiógrafo». Pues en el caso anterior,

13. *Diál.* 7, 1-2.

14. *Diál.* 7, 2.

15. Is. 56, 1. Véase también Is. 58, 6; Jer. 50, 1, etc.

16. *Apol.* I 32, 1-2.



el profeta es *Jacob*, y el hagiógrafo es, según la tradición judía entonces vigente, *Moisés*.

b) Que equipara totalmente una y otra locución, concediéndoles el mismo significado: Ambas son palabras de Dios por medio del hombre.

Ni tiene por qué llamarnos la atención este modo de concebir las *Escrituras*, pues responde a la concepción fundamental del *hagiógrafo como profeta*: Así llama a Moisés «el primero de los profetas», intentando probablemente significar que es el «primer hagiógrafo»<sup>17</sup>.

Por tanto, más que hablar de una equiparación entre la palabra escrita y la locución profética, debemos hablar de *identificación* de los carismas *inspirativo* y *profético*.

Así se explica perfectamente que, al citar las Escrituras, use indistintamente las expresiones "*dice el profeta*" o "*dice el Espíritu Santo por el profeta*", como puede comprobarse en el texto antes citado de la Primera Apología.

Y damos un paso más.

¿Cuál es fundamentalmente la razón de esta equiparación entre profeta y hagiógrafo, entre carisma profético y carisma inspirativo? Es el concepto de inspiración.

Prescindiendo ahora del *modo* como se realiza el acto inspirativo, este consiste para San Justino en una «dictación».

«Voy a citaros otro salmo *dictado* por el Espíritu Santo a David»<sup>18</sup>.

Aquí es donde se da la equiparación o identificación fundamental, entre la *dictación al profeta* para que *hable*, y la *dictación al hagiógrafo*, profeta, para que *escriba*. Resultando, en último término que las Escrituras proféticas (entiéndase toda la *Escritura*) son obra del Espíritu Santo, no sólo porque *reflejan* lo que el Espíritu habló a los profetas, sino porque lo *expresan en los mismos términos en que fue dictado*:

«Reflexionemos, os ruego, sobre la *expresión que emplea el Espíritu Santo* en este Salmo, mientras yo lo recito... Y a fe que de este modo pudierais encontrar muchas otras cosas *dichas* por el Espíritu Santo»<sup>19</sup>.

En síntesis: Para San Justino, la Escritura es una Profecía escrita.

Se comprende mejor el sentido profético que da a todas las Escrituras si tenemos en cuenta que, al hablar de ellas, San Justino piensa normalmente en los escritos del Antiguo Testamento.

De los libros del N. T. no afirma expresamente su inspiración, pero por varios motivos podemos asegurar sin ninguna duda que la admite. Así, el modo de aducir sus pasajes con la fórmula *γράφεται* («se escribe»,

17. *Apol.* I 32, 1.

18. *Diál.* 34, 1.

19. *Diál.* 34, 2.

«está escrito»), expresión común para significar la autoridad extraordinaria de los escritos viejotestamentarios <sup>20</sup>. Dice, además, de los Evangelios o «memorias de los apóstoles» <sup>21</sup>, que se leían juntamente con los escritos de los Profetas en las reuniones eucarísticas de los cristianos.

Se prueba más directamente por el paralelismo que establece entre la misión de los profetas y la de los Apóstoles, y sus discípulos <sup>22</sup>. Ahora bien, si, como vimos, el carisma profético incluye el inspirativo bíblico y de aquél afirma el apologista que pasó de los judíos a los cristianos <sup>23</sup> resulta entonces consecuente afirmar que admite la inspiración de los libros del Nuevo Testamento.

## II.—CARACTERISTICAS DE LA PALABRA DE DIOS

Que la Escritura es *Palabra de Dios* se desprende de todo lo anteriormente dicho sobre sus relaciones con la profecía. Es además una verdad fundamental del cristianismo, tan fundamental que la Palabra de Dios escrita pertenece, según algún autor moderno <sup>24</sup>, a los constitutivos esenciales de la Iglesia.

Por lo mismo, dando como hecho evidente que para San Justino la Escritura es Palabra de Dios, trataremos de averiguar los matices que le da el Santo, las características principales que tiene para él la expresión *Palabra de Dios*.

### 1) La *Palabra* por antonomasia.

La palabra es un signo destinado a expresar la «verdad».

Existe, por tanto, una íntima relación entre «palabra» y «verdad», de tal forma que, cuando un hombre miente, o se equivoca, su palabra no es «palabra». Es decir, el signo sensible que emplea carece de su significación adecuada, pues no expresa una verdad.

Por esto, sólo hay una Palabra que siempre es «Palabra»: La Palabra de Dios, que ni se engaña ni puede engañar.

20. *Diál.* 100, 2; 101, 3; 107, 1; 106, 2; 49.

21. *Apol.* I, 67. Que los «recuerdos de los Apóstoles» sean los Evangelios consta por el mismo San Justino (*Apol.* I 66, 3). Aunque los pasajes aducidos a veces no coincidan exactamente con el texto actual de los Evangelios se explica por la libertad con que cita la Escritura en general.

22. Véase *Diál.* 19, 6.

23. Véase *Diál.* 82, 1 y 87, 3.

24. K. RAHNER, *Über die Schriftinspiration* en «*Zeitschrift für Katholische Theologie*» 78 (1956) 137-168.

La Palabra de Dios puede ser considerada bajo dos aspectos:

1.º La Palabra Personal, eterna: Es la idea que el Padre tiene de sí mismo, tan perfecta, tan *verídica*, que es en todo igual al Padre: El «Logos». Y da San Justino la razón de este nombre así: «y se llama *Palabra* (λόγος) porque lleva a los hombres lo que el Padre les habla»<sup>25</sup>.

2.º La Palabra de la revelación, temporal: Dios habló al hombre por medio de los profetas comunicándoles, mediante *signos sensibles*, alguno de los misterios de su vida íntima.

Pues bien, a esta palabra profética, San Justino la llama simplemente «palabra», porque necesariamente es *verdadera*:

«Dividida en dos partes toda la justicia, con relación a Dios y con relación a los hombres, a todo aquél —dice la palabra— que ama al Señor Dios de todo corazón y con toda su fuerza, puede tenersele por verdaderamente justo»<sup>26</sup>.

«La Palabra nos contó haber hecho Dios en favor del hijo de Navé prodigios y hazañas por virtud de su nombre, Jesús»<sup>27</sup>.

Y si por un imposible la palabra de Dios no se cumpliera, no sería «palabra»: Si se pudiera «acusar a Dios de no tener previsión y de no enseñar a todos a conocer y practicar las mismas normas de justicia... no sería entonces palabra la que dice: Verdadero y justo es Dios, y todos sus caminos son rectitud y no hay en El injusticia (Deut. 32, 4; Ps. 101, 16)»<sup>28</sup>.

Y sólo esta palabra de Dios puede llamarse con plenitud «Palabra», porque es la única que no está sometida a error o engaño, resultando así que «los profetas son los únicos que *vieron* y anunciaron la verdad a los hombres», porque estando llenos del Espíritu Santo, sólo dijeron lo que *vieron* y *oyeron*»<sup>29</sup>. Si algo hubiera dicho fuera de lo que vieron u oyeron de Dios, su palabra ya no sería «Palabra», pues estaría, como cualquier palabra humana, sujeta a las vicisitudes del error.

## 2) La Palabra eficaz, salvadora.

En Dios, el *decir* y el *querer* se identifican, de tal forma que, al *decir* Dios una cosa, ésta se *realiza* en fuerza de la voluntad de Dios siempre eficaz:

«*Dijo Dios: "Haya luz"; y hubo luz, etc.*»<sup>30</sup>. Comentando San Justino

25. Diál. 128, 2.

26. Diál. 93, 3.

27. Diál. 115, 4.

28. Diál. 92, 5.

29. Diál. 7, 1.

30. Gen. 1, 3.

este pasaje del Génesis, en comparación con la doctrina de Platón, dice: «En conclusión, que todo el mundo fue hecho por *palabra de Dios* de elementos preexistentes, antes señalados por Moisés, cosa es que aprendió Platón y los que siguen sus doctrinas, y también la aprendimos nosotros y vosotros podéis de ello persuadiros»<sup>31</sup>.

Esta es la eficacia que pudiéramos llamar «creadora», de la palabra de Dios.

Pero existe otra *eficacia* más relacionada con el hombre en cuanto criatura, y sobre todo, en cuanto pecador: Es la eficacia *salvadora* de todas las acciones de Dios en el mundo. La historia de las relaciones de Dios con el hombre es una historia de *salvación*. Y dentro de este quehacer salvador de Dios, tiene una importancia suma la «palabra» inspirada de la Escritura.

a) *Por ser viva*. La vida se manifiesta en la acción. Y la palabra de Dios *obra*: ilumina, abrasa, penetra hasta las profundidades del corazón y de la inteligencia<sup>32</sup>. «Es una fuerza de Dios»<sup>33</sup>.

La palabra *muerte* no penetra profundamente en el corazón, aun cuando el hombre la acepte plenamente, aun cuando halague la sensualidad humana, explicándose así que «antaoño fuera adorado el Sol», y que «nadie estuviera dispuesto a morir por su fe en el Sol»<sup>34</sup>. La fe en el Sol supone la aceptación de una palabra, de una revelación, de un mito. Pero aquella palabra carecía de eficacia. Por eso no hubo «testigos» de la misma.

b) *Por ser formalmente salvífica*. «El que *creyere* y fuere bautizado, *se salvará*, mas el que no *creyere*, se condenará»<sup>35</sup>.

Estas palabras del Señor nos revelan la eficacia salvadora de su palabra.

La palabra divina exige del hombre una *respuesta*: O se acepta por la fe, o se rechaza por la incredulidad.

Los judíos tenían una señal externa de incorporación a la comunidad de los elegidos, de los salvados: La circuncisión. Este rito material tenía para ellos una eficacia *salvadora*, y los constituía en miembros del pueblo de Dios.

Pues bien, el hombre redimido por Cristo, ya no se justificará, por la circuncisión, sino por la fe en Cristo; es decir, por la *aceptación de su palabra*.

31. *Apol.* 59, 5.

32. *Diál.* 113, 6.

33. *Apol.* I 14, 5.

34. *Diál.* 121, 2.

35. *Mc.* 16, 16.

Se da, por tanto, un acusado paralelismo entre la eficacia de la circuncisión para quien la recibe y la eficacia de la Palabra para quien la acepta. Y San Justino trata varias veces de mostrar que la primera es figura de la segunda:

«Josué se dice *haber circuncidado* al pueblo con cuchillos de piedra, y esto era anuncio de la circuncisión con que nos *circuncidó Jesucristo a nosotros de las piedras y demás ídolos*»<sup>36</sup>.

Esta circuncisión de Cristo no es otra que el corte producido en nuestro ser por su palabra, corte tan profundo que alcanzó lo más íntimo del hombre: La voluntad, el corazón:

«En todo lugar *fueron circuncidados del error del mundo, con cuchillos de piedra, que son las palabras de nuestro Señor Jesús*. Porque demostrado queda por mí que Cristo fue predicado por los profetas bajo las comparaciones de «piedra» y «roca». Por los cuchillos de piedra entendemos, pues, las *palabras de Cristo*, por las que tantos que procedían de la circuncisión, *recibieron la circuncisión del corazón*»<sup>37</sup>.

«Dichosos, pues, nosotros que hemos recibido la segunda circuncisión hecha con cuchillos de piedra. Porque la primera vuestra (de los judíos) fue hecha y se sigue haciendo con cuchillos de hierro, pues seguís duros de corazón. Pero *nuestra circuncisión* (la cristiana), que es la segunda, aparecida después de la vuestra, *se hace con piedras puntiagudas*, es decir, *por las palabras de la Piedra angular*, que nos circuncidan de la idolatría y de toda maldad absolutamente»<sup>38</sup>.

La Palabra de Dios tiene, pues, según San Justino esta eficacia salvífica capaz de cortar en el hombre su apego al «mundo»<sup>39</sup>, sus «idolatrías»<sup>40</sup>, «toda su maldad»<sup>41</sup>.

### III.—ANALISIS DEL FENOMENO INSPIRATIVO

Los vocablos con que San Justino quiere significar la «Inspiración» son en su mayoría los términos clásicos, que emplean los filósofos y escritores griegos, al hablar de los oráculos divinos y demás fenómenos de comunicación de la divinidad con la criatura. Sabemos también que el apologista estaba formado en la filosofía platónica. Por otra parte, podemos ya suponer que su formación cristiana y el conocimiento de

36. *Diál.* 113, 6.

37. *Diál.* 113, 6-7.

38. *Diál.* 114, 4.

39. *Diál.* 113, 6.

40. *Diál.* 113, 6.

41. *Diál.* 114, 4.

la verdadera «Revelación divina» le impondría el apartarse, en mayor o menor grado, del modo de concebirse la inspiración en el mundo griego. Y, en efecto, esta diferencia nos la muestra repetidas veces, unas, explícita y otras implícitamente. Por esto, antes de exponer los diversos aspectos de la inspiración en Dios y en el hagiógrafo, vamos a hacer un examen de la terminología que usa San Justino, notando los diferentes matices en relación a la acepción platónica de esos mismos términos.

### 1) *Terminología platónica de San Justino.*

#### 1. «ἐπίπνοια»:

Es una de las designaciones más comunes entre los autores griegos. Su significado literal es el de «ins-piración», ins-suflación, aliento, «soplo» concebido como que descende de arriba abajo (ἐπι), de Dios a la criatura; y está esto muy conforme con su significación real, ya que se concebía la acción inspirativa de la divinidad a modo de soplo sobre la criatura y entrando Dios en el profeta por medio de la respiración.

En San Justino la hallamos en esta forma: «Entonces por inspiración (ἐπίπνοιαν) e impulso de Dios tomó Moisés bronce e hizo una figura de cruz, diciendo, etc.»<sup>42</sup>.

#### 2. Πνεῦμα

Es de la misma raíz (πνέω = soplar) que la anterior y con semejante uso entre los griegos. Sin embargo en San Justino no significa de por sí inspiración, sino «espíritu», como agente de la inspiración y va acompañada del adjetivo προφητικός<sup>43</sup> o ἄγιος<sup>44</sup>, o los dos<sup>45</sup> y también con el calificativo «divino» (θεῖος)<sup>46</sup>.

No siempre aparece claro que se refiera a la tercera persona de la Santísima Trinidad, pues a veces puede tomarse ese «espíritu profético» o Espíritu divino por la acción de Dios, de un modo abstracto, sin la atribución de esa acción al Espíritu Santo<sup>47</sup> —y aún a veces «Espíritu Santo» es para San Justino el Verbo divino<sup>48</sup>—. No obstante creemos que se hace esa atribución según intentaremos probar un poco más adelante.

42. *Apol.* I 60, 3.

43. *Diál.* 43, 4.

44. *Diál.* 55, 2.

45. *Apol.* I 32, 2.

46. *Apol.* I 32, 2.

47. *Diál.* 7, 1.

48. *Apol.* I 33, 6.

## 3. Θέσπισμα

Es compuesta de ἔσπον, decir, y de θεός. Indica, por tanto, muy claramente el origen divino de la inspiración y se traduce acertadamente por «oráculo divino».

No la encontramos en San Justino en su forma sustantiva, pero sí en forma verbal: participio de θεσπιζω: «existieron hace mucho tiempo unos hombres (...) que hablaron inspirados por el Espíritu divino y *divinamente inspirados* predijeron lo porvenir (καὶ τὰ μέλλοντα θεσπίσαντες) <sup>49</sup>.

Es quizás, el término más adecuado para referirse a la inspiración verbal, mientras que las otras expresiones tienen aplicación también en el sentido amplio de impulso divino en relación a operaciones materiales <sup>50</sup>.

## 4. Ἐχστασις.

De suyo no indica procedencia divina de la inspiración, sino un estado del profeta previo y necesario para la acción de Dios en la inspiración. Comentaremos el uso que de esta palabra San Justino hace <sup>51</sup>, cuando tratemos de la presencia de Dios en el profeta.

## 5. Θεοφορούμενος.

Es menos usado entre los escritores paganos. θεοφορία indica posesión divina en el fenómeno inspirativo. Θεοφορούμενος significa literalmente, que «transporta o es transportado por un Dios» (θεός y φορέω). Por tanto, al decir San Justino de Isaías <sup>52</sup>, «θεοφορούμενος τῷ πνεύματι τῷ προφητικῷ»..., lo dice como haciendo hincapié en la fuerza avasalladora de la inspiración, como si dijera: «arrastrados por el Espíritu profético». Este mismo significado ha de verse, cuando lo refiere de un modo general a todos los profetas, empleando el presente de la forma verbal: θεοφοφῶ «Los que profetizan no son inspirados (θεοφοροῦνται) por ningún otro, sino por el espíritu profético <sup>53</sup>.

## 6. Μανία, μαντεία.

Son dos términos que emplea San Justino, pero que nunca los refiere a la inspiración divina.

Μανία es una de las palabras en que mejor se puede examinar la

49. *Diál.* 7, 1.

50. *Apol.* I 60, 3.

51. *V. Diál.* 115, 3.

52. *Apol.* I 35, 3.

53. *Apol.* I 39, 9.

naturaleza de la inspiración en la concepción platónica: Significa «locura divina». Es el estado de desequilibrio psíquico en que queda el «vidente» al salir de sí por el «ἔκστασις» y entrar en él la divinidad (ἐκστασιασμός). Precisamente por ese sentido que tiene de desequilibrio mental, San Justino no la emplea, al tratar de la inspiración divina, sino sólo en su significado peyorativo de «locura» <sup>54</sup>.

Esto tiene mucha importancia para apreciar la diferencia de mentalidad de San Justino, en relación a la concepción platónica de la inspiración de la que él es deudor. Más adelante insistiremos en esto, viendo cómo para San Justino, el profeta, en la inspiración, no pierde el uso normal de sus facultades.

Algo parecido sucede con μαντεία, que en los griegos se aplica a la predicción del futuro, conocido por los auspicios, etc., y principalmente por la interpretación de los sueños. Por el carácter pagano que tienen las artes mánticas (μαντοσύνη), destinadas a conseguir el estado *entusiástico* de los videntes, tampoco San Justino quiere hacer uso del término μαντεία, referido a la verdadera revelación. Lo emplea, al hablar de los oráculos paganos de Delfos, etc. <sup>55</sup>.

#### 7. ἑμιπεπνευσμένος.

De πνεω, verbo empleado desde Homero y que también recurre en los LXX y una sola vez en el N. T. (Act. 9, 1), aplicado a San Pablo que respiraba (ἐμπνέων) amenazas y muerte contra los discípulos del Señor. En el sentido metafórico pertenece al léxico inspiratorio (Cf. Plutarco y Luciano, éste refiriéndose a la Pitonisa de Delfos). En este sentido de *inspirar*, hablando de los profetas lo introduce en el cristianismo San Ignacio de Antioquía (Magn. 8, 2) <sup>56</sup>. Y con esta aplicación lo encontramos en San Justino: *Ap. I*, 39, 9.

Otros términos que menos directamente expresan la inspiración divina, los veremos al citar algunos pasajes de sus obras.

#### 2) *Naturaleza de la inspiración.*

Estas acepciones, que acabamos de examinar en el léxico inspiratorio de San Justino, las iremos aplicando, al estudiar los diversos aspectos de la inspiración en Dios y en el hagiógrafo o profeta. De la inspiración,

54. *Apol. I* 13, 4 y 61, 11.

55. *Apol. I* 18, 4.

56. W. BAUER, *Wörterbuch Zum N. Testament*, s. v.; G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, s. v.



considerada en el libro sagrado, ya hablamos al tratar de las características de la «palabra de Dios».

Lo demás lo expondremos según la siguiente disposición:

- A) La inspiración en cuanto procede de Dios.
- B) La acción de Dios en las facultades del profeta.
- C) El Hagiógrafo (o profeta), ministro en la inspiración: sus dotes y su causalidad instrumental.

A) *La inspiración en cuanto procede de Dios.*

En la misma noción de inspiración va incluido que el autor de ésta es un ser superior y de carácter espiritual, como se ve por la etimología de algunos términos (θεῖσπισμα, θεοφορούμενος, etc).

Esa fuente de inspiración, que para el mundo greco-pagano podía ser Zeus, Apolo, las musas, o cualquiera de las divinidades intermediarias, para el cristianismo es única: Dios.

San Justino habla también de la inspiración de los demonios, pero por las mismas expresiones con que se refiere a ella muestra que en realidad no merece tal nombre de inspiración, ya que su finalidad no es comunicar una verdad, sino la mentira para engaño y extravío del género humano<sup>57</sup>. Dedicaremos alguna consideración a esta inspiración demoníaca.

Insiste mucho San Justino en la actuación de Satanás y de los otros espíritus del mal, los demonios, sobre el mundo, incluso como anunciadores de doctrinas. Esta actuación tiene un paralelismo con la de Dios, aunque con fines opuestos. Así como Dios se sirvió de los profetas para anunciar al Cristo futuro, así los demonios escogieron a unos hombres, creadores de mitos, y los herejes, como Marción<sup>58</sup>, para transmitir fábulas, imitando los dichos proféticos, «para que los hombres tuviesen también como cuento la historia de Cristo»<sup>59</sup>.

He aquí algunos textos, donde se exponen varias comparaciones entre profecías y mitos paganos:

«Así, pues, el profeta Moisés, como ya dijimos, es más antiguo que todos los escritores y por él, como anteriormente indicamos, fue hecha esta profecía: "No faltará príncipes de Judá ni caudillo de sus muslos, hasta que venga a Aquél a quien está reservado, y El será la expectación

57. *Apol.* I 54, 1.

58. *Apol.* I 58, 1.

59. *Apol.* I 54, 1-3.

de las naciones, atando su pollino a su cepa y lavando sus vestidos en la sangre de la uva". Oyendo, pues, los demonios estas palabras proféticas, dijeron que Dioniso había sido hijo de Zeus, enseñaron haber él inventado la viña, introdujeron al asno en sus misterios y propalaron en fin, que después de haber sido despedazado subió al cielo (...). Como además oyeron lo dicho por otro profeta, Isaías, que había de nacer de una virgen y que por su propia virtud subiría al cielo, echaron por delante la leyenda de Perseo. Por la misma razón, conociendo lo que fue dicho de El en las profecías anteriormente citadas: "Fuerte como un gigante, para recorrer su camino", se inventaron un Heracles forzado, que se anduvo peregrinando por toda la tierra. En fin, al enterarse que estaba profetizado que había de curar toda enfermedad y resucitar muertos, nos trajeron la fábula de un Asclepio» <sup>60</sup>.

«Cuando los que enseñan los misterios de Mitra afirman haber nacido él de una piedra, y llaman "cueva" al lugar donde se inician sus creyentes, ¿cómo no reconocer aquí lo que dijo Daniel: "Una piedra fue cortada sin mano alguna del monte Grande" (Dan. 2, 34), y lo mismo lo de Isaías, cuyas palabras todas intentaron remedar? Y, en efecto, tuvieron arte de introducir entre ellos hasta palabras sobre la práctica de la justicia» <sup>61</sup>.

«Este, en efecto, como antes citamos, dijo: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra. Y la tierra era invisible e informe, y el Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas". A imitación, pues, de este Espíritu de Dios, que se dijo cernerse sobre las aguas, dijeron ellos que Core era hija de Zeus. Y con parecida malicia dijeron que Atena era también hija de Zeus, pero no nacida de unión carnal; sino que como conocieron que Dios, después de pensar, creó el mundo por medio de su Verbo, dijeron que Atena era como el primer pensamiento; cosa que tenemos por absolutamente ridícula, presentar a una mujer como imagen del pensamiento» <sup>62</sup>.

La falsedad e inconsistencia de los mitos paganos hacen que no tengan ningún testigo ni demostración: «En fin, antes de hacerse hombre entre los hombres (el Verbo) hubo algunos, digo los malvados demonios antes mentados, que se adelantaron a decir, por medio de los poetas, haber sucedido los mitos que se inventaron, a la manera que fueron ellos también los que hicieron las obras ignominiosas e impías que contra nosotros dijeron, *sin que para ello haya testigo ni demostración*» <sup>63</sup>.

De aquí que no logren engañar a un espíritu noble y sincero, como

60. *Apol.* I 54, 5-10.

61. *Diál.* 70, 1-2.

62. *Apol.* I 64, 1-5.

63. *Apol.* I 23, 3.

es el de San Justino, sino que más bien le sirven, como él mismo dice, para afianzamiento de su *conocimiento y fe en las Escrituras* <sup>64</sup>.

En cuanto al modo de manifestarse los demonios a los hombres, señala San Justino que lo hacen por medio de las apariciones en sueños (δι' ὄνειρων ἐπιφανείας) y por las artes de magia (διὰ μαγικῶν στροφῶν) <sup>65</sup>.

Advirtamos que no todas las «revelaciones», que como tales eran consideradas entre los griegos, son para San Justino de origen demoníaco. Una excepción la forman los libros de las sibilas y por ello dice que los demonios se esforzaron en evitar su lectura y la de los profetas <sup>66</sup>.

La verdadera inspiración sólo es, por tanto, la de los profetas inspirados por Dios.

La «procedencia divina» de esta inspiración no es necesario estudiarla, pues es algo fundamental e inseparable del mismo hecho y noción de «inspiración».

Tampoco San Justino se ocupa de ciertas cualidades de la acción inspirativa en Dios que la Teología posterior estudia: su naturaleza carismática, inmanencia y carácter transeúnte de la misma.

Una cosa peculiar de San Justino podemos examinar en esta divina procedencia. Es el modo de atribución a una determinada persona de la Santísima Trinidad.

Adelantaremos que la originalidad del Apologista está en atribuir la inspiración al Verbo Divino, aunque muchas veces también pone al Espíritu Santo por sujeto de esta atribución.

Veamos las cláusulas, con que suele citar los dichos proféticos, y adviértase la diversidad de calificativos del «espíritu» πνεῦμα que inspira:

«Dice el Espíritu Santo por el profeta» <sup>67</sup>. «Habló así el Espíritu profético» <sup>68</sup>. «Dice (David) por obra del Espíritu profético» <sup>69</sup>. «Salmo dictado por el Espíritu Santo a David» <sup>70</sup>. «Reflexionad sobre la expresión que emplea el Espíritu Santo» <sup>71</sup>. «Palabras tuyas de Dios», dichas por boca de Ezequiel» <sup>72</sup>. «Lo que el Espíritu divino llama por el profeta, etc...» <sup>73</sup>.

64. *Diál.* 69, 1.

65. *Apol.* I 14, 1 y 56, 1.

66. *Apol.* I 44, 12. La creencia en la inspiración divina de las Sibilas (explicable por las pseudoprofecías sobre el cristianismo, que se les atribuían) fue común en los primeros siglos del cristianismo y hasta la Edad Media.

67. *Diál.* 55, 2.

68. *Diál.* 43, 4.

69. *Apol.* I 40.

70. *Diál.* 34, 1.

71. *Diál.* 34, 2.

72. *Diál.* 21, 2.

73. *Apol.* I 32, 8.

A continuación citemos algunos textos, en que atribuye la inspiración al Verbo:

«Cuando oís que los profetas hablan, no habéis de pensar que eso lo dicen los mismos hombres inspirados, sino el Verbo divino que los mueve» <sup>74</sup>. «A Cristo, que en parte fue conocido por Sócrates —pues El era y es el Verbo <sup>75</sup>, que está en todo, y fue quien por los profetas predijo lo porvenir y quien hecho de nuestra naturaleza por sí mismo nos enseñó estas cosas— a Cristo, decimos, no sólo le han creído filósofos y hombres cultos, sino también artesanos y gentes ignorantes <sup>76</sup>. De nuestros maestros también, queremos decir, del Verbo que habló por los profetas, tomó Platón lo que dijo sobre que Dios creó el mundo...» <sup>77</sup>.

Tratemos ahora de deducir varias conclusiones:

1.<sup>a</sup> La acción inspirativa no pertenece a una determinada Persona de la Santísima Trinidad <sup>78</sup>. Se prueba porque unas veces pone al Espíritu Santo por autor, otras al Verbo y otras a Dios, sin precisar Personas. Como esto lo hace sin manifestar contradicción, es señal de que se trata de una simple atribución, cuando designa por autor a una determinada Persona.

2.<sup>a</sup> Por «Espíritu profético» y «Espíritu divino» no es necesario entender siempre la tercera Persona de la Santísima Trinidad, pues en algunos casos se puede tomar por la acción de Dios, de un modo abstracto, como carisma de la profecía <sup>79</sup>. Tampoco prueba mucho el hecho de que, a veces, superponga los dos adjetivos: santo y profético en esta forma: «Dice el Espíritu Santo profético» <sup>80</sup>, ya que en alguna ocasión San Justino confunde al Espíritu Santo con el Verbo <sup>81</sup>.

Sin embargo, creemos que estas expresiones generalmente se refieren a la Tercera Persona de la Santísima Trinidad, porque hay otros textos, donde se establece de manifiesto la distinción de Verbo y Espíritu Santo o Espíritu profético. Así, por ejemplo, al enumerar a las personas que son objeto de adoración de los cristianos da al Verbo el segundo lugar y al

74. *Apol.* I 36.

75. La traducción exacta de *λόγος* en este caso probablemente debería ser «razón» y no Verbo (=Palabra), pero se puede admitir este término, ya que está consagrado por el uso para designar al Logos.

76. *Apol.* II 18, 8.

77. *Apol.* I 59, 1.

78. En la teología actual esto no es más que una aplicación del principio de que todas las acciones de Dios «ad extra» pertenecen por igual a las tres divinas personas.

79. *Diál.* 7, 1.

80. *Apol.* I 33, 2.

81. *Apol.* I 33, 6. Esta misma confusión se da en otros apologistas y también en San Ireneo, según Loofs citado por W. BOSSUET en *Kyrios Christos*, Göttingen 1955, p. 307.

Espíritu Santo el tercero: «A El (a Dios Padre), y al Hijo que de El vino y nos enseñó todo esto, y al ejército de los otros ángeles buenos que les siguen y les son semejantes, y al Espíritu profético, le damos culto y adoramos honrándolos con razón y verdad»<sup>82</sup>. «...Y luego demostraremos que con razón honramos también a Jesucristo que ha sido nuestro maestro en estas cosas y que para ello nació, el mismo que fue crucificado bajo Poncio Pilato, procurador que fue de la Judea en tiempo de Tiberio César, que hemos aprendido ser el Hijo del mismo verdadero Dios y a quien tenemos en el *segundo lugar* así como el *Espíritu profético a quien ponemos en el tercero*» (Véase también *Ap. I*, 36)<sup>83</sup>.

3.<sup>a</sup> Supuesto lo anterior se ve la equivalencia entre las expresiones: «dice el Espíritu Santo», «dice el Espíritu profético», «...el profeta por obra del Espíritu divino», etc....

4.<sup>a</sup> *La atribución al Verbo*. Es éste un punto característico de la Teología de San Justino e íntimamente relacionado con su teoría del Verbo seminal. Notemos cómo mientras la atribución al Espíritu Santo no es tan explícita, aquélla la afirma expresamente en varias ocasiones, según las citas que ya vimos.

La razón para atribuir la inspiración a la segunda Persona de la Santísima Trinidad se funda en una de las significaciones del término *λόγος*, con que se designa; es decir, Palabra, y por otra parte la realidad de ser la Escritura la *Palabra de Dios*. Por esto da San Justino así la explicación del llamarle *λόγος* = Verbo: «Y se llama "Palabra" (*λόγος*), porque lleva a los hombres lo que el Padre les habla»<sup>84</sup>.

## B) *La acción de Dios en las facultades del profeta.*

Por el análisis de algunas expresiones de San Justino llegaremos a ver cómo la inspiración incluye una inhabitación de Dios en el profeta. ¿Se sitúa con ello en una línea semejante a la concepción greco-pagana de la «posesión divina»? Ciertamente que, a pesar de la manifiesta depen-

82. *Apol. I* 6, 2. Se nota aquí la poca claridad que tiene en la noción de las Personas Divinas, pues coloca al Espíritu Santo después de los ángeles en orden de honor. La impresión que da de que considera a Cristo como uno de los ángeles («los otros ángeles») tiene fácil explicación, si consideramos la palabra ángel *ἄγγελος* en su sentido originario y propio de «mensajero». Otra solución podría darse con una traducción basada en una rebuscada construcción con el término *ἄλλοι* («Los otros que nosotros adoramos, es decir, los ángeles...»). Véase en AIME PUECH, *Histoire de la Litterature Grecque Chrétienne* (t. II), Paris 1928, p. 149.

83. *Apol. I* 13, 3.

84. *Diál.* 128, 2.

dencia de aquélla, no llega San Justino a admitir nunca el ocaso de las facultades del profeta. Este, como veremos, permanece consciente y libre, tanto al hablar como al escribir lo que el Espíritu profético le inspira.

La inhabitación divina tiene como finalidad, servirse de las facultades del autor sagrado. Concretamente se ordena a una *iluminación* del entendimiento y una *moción* de la voluntad.

Examinemos, primero, esa presencia de Dios en el profeta, y luego su actuación en el entendimiento —iluminación— y en la voluntad —moción—.

### 1. *Presencia de Dios en el profeta.*

En el *Diálogo con Trifón*, refiriéndose a la continuidad de los profetas como guías del pueblo de Israel, dice «Porque sabido es que el *Espíritu que moraba en los profetas* los ungió también a vuestros reyes»<sup>85</sup>. En otro lugar dice de los profetas: «Estos son los que vieron y anunciaron la verdad a los hombres, sin temer ni adular a nadie, sin dejarse vencer de la vanagloria, sino *llenos del Espíritu Santo*... (ἀγίῳ πληρωθέντες πνεύματι)»<sup>86</sup>.

En este último pasaje no sólo se apunta una inhabitación de Dios en el profeta, sino que, además, se indica que estaba como rebosante de la divinidad. Y esto se ve confirmado, cuando dice que los profetas hablaban en estado de «ἔκστασις»<sup>87</sup>. «...pues tampoco al diablo y al ángel del Señor los vio con sus propios ojos y en estado normal, sino en éxtasis por revelación que se le hizo». El significado de este vocablo (ἔκστασις), según la mentalidad platónica de San Justino, también nos lleva a la idea de posesión del profeta por Dios. El término en sí, significa el fenómeno por el que el hombre *sale fuera de sí* para que penetre Dios y esta penetración del Espíritu de Dios constituye el estado de ἐνθουσιασμός, que es lo mismo que decir, que el hombre está como invadido y rebosante de la divinidad.

Lo que la expresión indica ya de por sí, San Justino lo hace más patente al oponerla expresamente al estado normal del profeta:

La independencia con que el Espíritu profético obra en el hombre inspirado, lo refleja el término θεοφοροῦνται<sup>88</sup>, que ya analizamos en su aspecto de una cierta fuerza en la actuación de Dios.

85. *Diál.* 52, 3.

86. *Diál.* 7, 1.

87. *Diál.* 115, 3.

88. *Apol.* I 33, 9.

## 2. Iluminación del entendimiento.

Usamos esta expresión para indicar que el entendimiento toma posesión de una verdad o de un conocimiento en general. Esto puede suceder por medio de los sentidos, por demostración y por intuición.

En el actual concepto de inspiración bíblica se admite que, por cualquiera de estos modos, puede el hagiógrafo alcanzar el conocimiento de lo que enseña, pues la «ilustración de Dios» como elemento necesario en la inspiración, sólo se requiere «per se» para *juzgar con certeza divina* de la verdad de lo afirmado.

Muy distinto es el pensamiento de San Justino, cosa que también podríamos afirmar de la generalidad de los escritores antiguos.

Para él, la inspiración incluye siempre la relación. No lo dice expresamente, pues ni siquiera se planteó el problema de la distinción de estos carismas, como ya hemos dicho, pero se deduce de todos sus escritos. Tal vez la prueba más directa sea la descripción del modo de inspiración por la *dictación de Dios*: «Voy a citaros otro salmo *dictado* por el Espíritu Santo a David»<sup>89</sup>.

También la palabra *θέσπιτομα*<sup>90</sup>, que emplea, expresa la idea de dictación verbal, aunque por sí sola no prueba nada.

De la dictación de las ideas y palabras por Dios se sigue en el entendimiento del profeta *visión* y *audición* de la verdad: «Estos son los solos que vieron la verdad y la anunciaron a los hombres»<sup>91</sup>. El origen sobrenatural de esa visión coloca sus conocimientos en un plano superior a toda demostración: «No compusieron jamás sus discursos con *demonstración*, como quiera que ellos sean *testigos fidedignos de la verdad por encima de toda demostración*»<sup>92</sup>.

Nótese la diferencia con la concepción platónica, a pesar de ser común la idea de dictación: Según el pensamiento griego, no existe esa «visión» por parte del profeta, pues la iluminación consiste en la invasión de la mente del hombre por la divinidad; éste, fuera de sí, pronunciaba inconsciente y mecánicamente lo que un espíritu le dictaba.

Por el contrario, para San Justino, incluso cuando el profeta pronunciaba un oráculo sobre una realidad futura, ésta era, al menos de un modo obscuro, conocida por él. Así se explica el contenido de la expresión: «Vio el profeta», para decir que anunció un suceso futuro. Así, por

89. *Diál.* 39, 1.

90. *Diál.* 7, 1.

91. *Diál.* 7, 1.

92. *Diál.* 7, 2.

ejemplo, cuando habla del Sacerdote «que vio en su revelación el profeta»<sup>93</sup>.

### 3. *Moción divina de la voluntad.*

La acción sobrenatural en la inspiración no puede limitarse al conocimiento de la verdad; también el acto de comunicarla procede de un especial *impulso* de Dios en la voluntad del hagiógrafo o profeta.

Recordemos, para observar esto en la mente de San Justino, un texto ya comentado, al tratar de la atribución de la inspiración al Verbo divino: «Advirtamos aquí que cuando oís que los profetas hablan como en persona propia no habéis de pensar que eso lo dicen los mismos hombres inspirados, sino el Verbo divino *que los mueve*»<sup>94</sup>. Las últimas palabras indican la «moción de Dios» como razón de ser dichos de Dios, que equivale a decir que esta moción es elemento básico de la inspiración.

La acción de Dios en la voluntad la describe cuando refiere la inspiración, ordenada a la realización de un hecho: «Entonces por inspiración (*ἐπίπνοταν*) e impulso (*καὶ ἐνέργειαν*) de Dios tomó Moisés bronce e hizo una figura de cruz y la colocó sobre el Santo tabernáculo, diciendo al pueblo: si mirareis a esta figura y creyereis por ella os salvaréis»<sup>95</sup>.

La expresión *καὶ ἐνέργειαν* pone más de manifiesto el elemento «moción» por referir la inspiración a una acción; en el caso antedicho, pero también en la escritura del libro hay acción: Además, no hay que distinguir específicamente entre la inspiración, que se ordena a las acciones, y la que se ordena a la pronunciación de palabras. Esto lo fundamentamos en una frase del mismo San Justino: «Porque hay veces que el Espíritu Santo hacía cumplir acciones que eran figuras de lo porvenir; otras, pronunciaba palabras sobre lo que había de acontecer»<sup>96</sup>. Es decir, que son dos formas de una misma realidad: la «profecía».

#### C) *El hagiógrafo (o profeta); ministro en la inspiración: sus dotes y su causalidad.*

En la inspiración el papel que le corresponde al profeta es el de «ministro». Esto es exacto, cualquiera que sea el alcance de la propia actuación del hombre. La misma palabra *προφήτης* lleva consigo esa idea de ministerio, puesto que significa: el que habla en nombre de otro, a cuyo servicio pone sus facultades.

93. *Diál.* 115, 3.

94. *Apol.* I 3, 6.

95. *Apol.* I 60, 3.

96. *Diál.* 114, 1.



Hemos visto cómo el entendimiento y voluntad del hombre inspirado son subordinados a la acción de Dios, para comunicarse con los demás hombres. Pero no basta esto. Se requieren, además, en el hombre unas cualidades extrínsecas al fenómeno inspirativo, para que su «ministerio» sea digno de aquél a quien sirve; y, por otra parte, para que su testimonio sea fidedigno <sup>97</sup>.

San Justino resume así esas cualidades:

«Existieron, hace mucho tiempo, unos hombres más antiguos que todos éstos tenidos por filósofos, hombres *bienaventurados, justos y amigos de Dios*, los cuales hablaron *inspirados del Espíritu divino*» <sup>98</sup>.

Son, por tanto, tres las cualidades de que están adornados los profetas: 1.<sup>a</sup>) Santidad de vida, que expresa la palabra «justa», según el sentido bíblico y patrístico de la misma; 2.<sup>a</sup>) Mediadores entre Dios y los hombres, para lo cual se requiere que estén próximos a Dios mediante la amistad con El: «θεοφιλεῖς» 3.<sup>a</sup>) Vocación *divina*, ya que sólo profetizaban aquellos que el Espíritu Santo escogía para servirse de ellos.

La realización de este «misterio» del profeta en el acto inspirativo se puede precisar con el concepto filosófico de *causalidad instrumental*. Esta queda indicada en San Justino siempre con el uso de la partícula δ:ύ que, con genitivo, tiene corrientemente significado instrumental o de mediación: «Dice el Espíritu Santo por (δ:ύ) el profeta».

A medida que se ha ido precisando el concepto católico de inspiración, se le ha concedido mayor relieve a la actuación humana; de tal modo que al escritor sagrado se le considera tan autor de su libro como cualquier otro autor profano lo es del suyo. La dificultad surge, al querer componer esto con la extensión de la actuación de Dios en todas y cada una de las partes de la Escritura.

En San Justino el problema es mucho más fácil. Siguiendo la mentalidad platónica, considera al profeta como instrumento en las manos de Dios. Por tanto, lo que transmite, ya sea hablando o escribiendo, es de tal manera de Dios, que el autor humano es sólo el vehículo por el que pasa a los hombres.

Esta manera de concebir al profeta está íntimamente relacionada con el concepto que tiene de inspiración, sinónimo de «revelación», y el modo de realizarse aquélla por «dictación».

No se encuentran, sin embargo, en las obras de San Justino expresiones, que directamente muestren a los hagiógrafos como instrumentos

97. *Diál.* 7, 2.

98. *Diál.* 7, 1.

*mecánicos* en las manos de Dios, como aparecen en otros apologistas <sup>99</sup>. Por el contrario, dice de ellos que dijeron lo que *vieron y oyeron* <sup>100</sup>.

Además, a la semejanza de esta concepción con la del mundo greco-romano, no debe buscársele una explicación exclusiva en la dependencia que los apologistas cristianos tenían del pensamiento platónico (aunque esta dependencia sea la causa principal); en la misma Escritura puede tener su fundamento. Veamos a modo de ejemplo un texto del Deuteronomio: «Yo les suscitaré de en medio de sus hermanos un profeta como tú, *pondré en su boca mis palabras* y él les comunicará cuanto yo le mande» <sup>101</sup>.

Finalmente, tengamos en cuenta que San Justino, lo mismo que los otros apologistas, no intentaron precisar el concepto de «inspiración», sino mostrar la autoridad de las Escrituras. Para ello era necesario resaltar la acción de Dios, por la idea de dictación verbal; para que los libros sagrados del cristianismo pudieran parangonarse con los libros de los paganos, que contenían los oráculos de sus dioses.

#### IV.—LA «SEMILLA DEL VERBO» Y LA INSPIRACION PROFETICA

La búsqueda y ardiente amor a la «verdad» fue para San Justino el camino que le llevó al cristianismo.

Después de recorrer las diversas escuelas filosóficas se encontró con que sólo en la palabra revelada de los profetas y de Cristo estaba la verdadera filosofía <sup>102</sup>. Afirma expresamente que los profetas fueron los únicos que vieron la verdad y la anunciaron a los hombres <sup>103</sup>.

Esto nos llevaría a pensar que, para él, representarían muy poco las enseñanzas de los filósofos griegos, una vez conocida esa verdad única en los escritos de los profetas. Pero no; San Justino está muy lejos del pensamiento de algunos escritores eclesiásticos, que veían toda la cultura pagana como obra del demonio <sup>104</sup>. El conoció la alta perfección moral de la vida y doctrina de algunos filósofos y, lejos de rechazarla como falsa, lo que hizo fue burscarle una explicación por un origen divino.

Esta presencia de la verdad en el mundo fuera del cristianismo, se

99. Véase por ejemplo ATENAGORAS, *Legación en favor de los cristianos*, n. 7.

100. *Diál.* 7, 2.

101. Deut. 18, 18.

102. *Diál.* 8, 1-2.

103. *Diál.* 7, 2.

104. Taciano puede considerarse el mejor representante de esta tendencia extremista, que, por lo mismo, no prevaleció en el cristianismo primitivo.

basa en una doble fuente: la «semilla del Verbo» y la «inspiración profética».

### 1. LA «SEMILLA DEL VERBO».

La doctrina de San Justino sobre la naturaleza del Verbo divino está muy influenciada por la filosofía griega platónica y más especialmente estoica. Para los Estoicos el *λογος* es causa de la unidad del universo, puesto que reside en la mente humana y aún en la naturaleza inanimada, que por obra suya viene a ser, hasta cierto punto, animada *ἔμφυχος*.

Por esta influencia se explican ciertos «lapsus» en la doctrina del Apologista, inadmisibles en teología católica.

Queda ya examinada la atribución de la inspiración al Verbo divino. Vamos a ver ahora cómo también es el Verbo el origen de «cuanto de bueno dijeron los filósofos y legisladores»<sup>105</sup>, y en general de todo conocimiento de la verdad y práctica del bien<sup>106</sup>.

Para la explicación de este hecho recurre San Justino a su peculiar teoría del «*λόγος σπερματικός*». El «logos» o Verbo divino, antes de hacerse hombre (Cristo), ya estaba en el mundo de un modo parcial en cada uno de los hombres. Ese modo parcial lo concibe como germen o semilla «que se halla ingénita en todo el género humano» (*ἔμφυτον παντί γένει ἀνθρώπων*).

Así se explica que haya, consiguientemente, en todos los hombres «unos como gérmenes de verdad (*σπέρματα ἀληθείας*)»<sup>107</sup>.

De la naturaleza de esta «semilla del logos» apenas dice nada San Justino. Lo primero que podemos afirmar es que no es el mismo Verbo personal sino una participación de El<sup>108</sup>.

También se pueden afirmar con seguridad estos otros puntos:

1) En términos generales se puede decir que es la misma luz de la razón humana. Precisamente él juega con dos significaciones que, entre otras, tiene el término *λόγος*: «Palabra»<sup>109</sup> y «Razón» o inteligencia<sup>110</sup>. Se manifiesta, por lo tanto, en las mismas operaciones racionales de la criatura: «Investigación, intuición»<sup>111</sup>.

No debe verse, sin embargo, una identificación plena con la razón sino que es, creemos, más exacto decir que es una facultad especial de

105. *Apol.* II 10, 2.

106. *Apol.* II 7, 1.

107. *Apol.* I 44, 10.

108. Véase *Apol.* II 13, 6.

109. *Diál.* 128, 2.

110. *Apol.* II 10, 8.

111. *Apol.* II, 10, 2.

la razón en orden a conocer las cosas divinas y a dirigir la conducta del hombre hacia Dios. De este modo se explica que parezca señalarle a aquella «semilla» una especial procedencia de Dios <sup>112</sup>, que la da según su gracia y la capacidad de la razón <sup>113</sup>.

2) Esa «semilla» es *limitada* y, por tanto, no podían los filósofos alcanzar plenamente la verdad: «los escritores todos sólo *obscuramente* pudieron ver la realidad, gracias a la "semilla del Verbo" en ellos ingénita» <sup>114</sup>. Y seguidamente nos da la razón de esa limitación: «Una cosa es, en efecto, el germen e imitación de algo que se da conforme a la capacidad y otra aquello mismo cuya participación e imitación se da según la gracia que de aquél también procede» <sup>115</sup>.

3) Además de limitada es *desigual* en cada hombre y, consiguientemente, desigual su conocimiento de la verdad: «y así cada uno habló bien *según la parte que le cupo* del Verbo seminal» <sup>116</sup>.

#### a) *La inspiración profética.*

La otra fuente del conocimiento de la verdad en el mundo, es de un orden muy superior y la constituye la doctrina de los profetas.

Los profetas son en el pueblo judío una «institución» permanente, pues: «es de saber que los profetas se fueron sucediendo unos a otros de generación en generación» <sup>117</sup>.

Una prueba con que San Justino pretende convencer a Trifón de que los judíos habían dejado de ser el «pueblo de Dios» es precisamente que dejaron de darse los carismas proféticos entre ellos y pasaron a los cristianos <sup>118</sup>.

Aunque tanto la profecía como los elementos sanos de la filosofía provienen de la «semilla del Verbo», se da una superioridad muy grande de la primera con respecto a la segunda. La razón fundamental está en que los filósofos sólo podían entrever la verdad, por medio de una participación de esa semilla del *λόγος* ingénita en el hombre, mientras que en los profetas era el mismo Verbo personal el que hablaba por medio de ellos <sup>119</sup>: y «una cosa es, en efecto, el germen e imitación de algo que se da conforme a la capacidad y otra aquello mismo cuya participación

112. *Apol.* I 32, 8.

113. *Apol.* II 13, 6.

114. *Apol.* II 13, 5.

115. *Apol.* II 13, 6.

116. *Apol.* II 13, 3.

117. *Apol.* I 31, 8.

118. *Diál.* 82, 1 y 87, 3.

119. *Apol.* I 36.

e imitación se da según la gracia que de aquél también procede»<sup>120</sup>. Por esto dice de la doctrina de los profetas que es *eterna*<sup>121</sup>, porque es palabra de Dios.

Por lo dicho sobre la naturaleza de la inspiración, también está patente que ésta es de un orden superior a los otros conocimientos humanos. Por tanto, y en esto insiste San Justino, también para encontrar la verdad en esos dichos proféticos se requiere algo más que los medios humanos: la gracia<sup>122</sup>: «Si alguno no ha recibido de Dios grande gracia para entender los dichos y hechos de los profetas, de nada le servirá repetir aparentemente sus expresiones»; y de un modo positivo afirma que los cristianos conocieron las revelaciones de la Escritura por la gracia de Dios: «Ahora bien, a nosotros nos ha El revelado cuanto por su gracia hemos entendido de las Escrituras»<sup>123</sup>.

Pero esta inteligencia de las Escrituras, que de un modo perfecto sólo se da en el cristianismo, ya se encuentra antes aunque imperfectamente, incluso fuera del judaísmo.

Supone San Justino que los escritores sagrados del judaísmo son anteriores a todos los filósofos griegos, y atribuye la perfección de la doctrina de éstos al conocimiento que tenían de las profecías: «y en general cuanto filósofos y poetas dijeron de la inmortalidad del alma y de la contemplación de las cosas celestes, de los profetas tomaron ocasión, no sólo para poderlo entender sino también para expresarlo»<sup>124</sup>.

Ahora, vistas estas dos fuentes de verdad: «semilla del Verbo» e «Inspiración profética» se comprende el aprecio de San Justino por la filosofía platónica, pues ello se compone con sus afirmaciones de que la única verdad es la que procede del Verbo divino y sólo los profetas son testigos fidedignos de ella.

## PARTE TERCERA

### Significado de la doctrina de San Justino en la evolución del concepto de inspiración

La formación filosófico-platónica de San Justino aparece claramente en el modo de concebir la inspiración. Sin embargo, es admirable que a pesar del gran aprecio que siente por la filosofía de Platón y de los

120. *Apol.* II 13, 6.

121. *Diál.* 30, 1.

122. *Diál.* 92, 1.

123. *Diál.* 100, 2.

124. *Apol.* I 44, 9.

Estoicos esté mucho más lejos que otros apologistas de dejarse influenciar por la idea de *dictación mecánica* de palabras y conceptos al profeta. Recordemos lo dicho sobre la terminología en la que, aún coincidiendo fundamentalmente con la usada por los griegos, se advierte una cierta selección de vocablos de modo que casi nunca usa aquellos que envuelven la idea de una transformación psíquica que deja al profeta fuera de sí. Así, por ejemplo, la palabra *μανία* que acompaña frecuentemente del adjetivo *θεία* designaba entre los griegos la «divina insania» como estado del profeta en la inspiración; en San Justino sólo se halla significando locura o demencia <sup>125</sup> cosa que nunca se puede aplicar a a los profetas.

La palabra *μαντεία* también tiene aplicación en los autores griegos para significar el estado de *ἐνθουσιασμός* del vidente o profeta. En este estado dice Platón que los poseídos de la divinidad dicen muchas verdades pero no saben lo que dicen <sup>126</sup>. San Justino tampoco aplica dicho término a los verdaderos profetas aunque sí lo emplea más de una vez al referirse a los augurios de los paganos <sup>127</sup>.

El punto de mayor coincidencia con la concepción griega de la inspiración quizá esté en admitir una «posesión» del profeta por Dios que a primera vista parece llevar consigo alguna transformación psíquica. Puede mover a creerlo así el que nos diga que los profetas no hablaron en estado normal sino en *ἔκστασις* <sup>128</sup>. Ya dijimos lo que incluye este término para el pensamiento griego. Sin embargo, vamos a probar que ciertamente no admite San Justino que las facultades mentales del profeta sean eclipsadas por la acción de Dios.

En efecto, los profetas no sólo eran vehículos de la verdad que Dios comunicaba a los hombres sino que eran los primeros en conocer esa verdad <sup>129</sup>.

Ya dijimos también cómo incluso tenían conocimiento de las realidades futuras que anunciaban.

También se prueba negativamente por la exclusión de expresiones que comparan al profeta con un instrumento músico el cual suena según el soplo de la divinidad. Estas expresiones, de uso entre los griegos, las recogieron luego algunos apologistas. Así el autor anónimo de «Cohortatio ad Graecos» compara a los profetas como una cítara o una lira tocada por el Espíritu Santo <sup>130</sup>, y Atenágoras dice que Dios movió como

125. *Apol.* I 13, 4.

126. *Menón*, 99c.

127. *Apol.* I 18, 4.

128. *Diál.* 115, 3.

129. *Diál.* 7, 2.

130. PG 6, 286.

a instrumentos suyos las bocas de los profetas (τῶν παρὰ τοῦ θεοῦ πνεύματι ὡς ὄργανα κεινην) ὅτι τὰ τῶν προφητῶν «στόματα»<sup>131</sup>.

También se manifiesta la originalidad de San Justino respecto de la mentalidad del mundo griego en el modo de concebir la *inerrancia* del «oráculo divino» como efecto de la inspiración:

Consecuencia del estado «entusiástico» del vidente era, según el pensamiento platónico, una serie de fenómenos físico-psíquicos que transformaban al profeta, ya que no es la razón humana sino la misma divinidad la que sostiene el cuerpo y actúa por medio de los sentidos del profeta. Este es el motivo de la inerrancia, que no hay obra de la razón de la criatura sino que todo es de Dios.

La solución de San Justino es muy distinta, pues entran en juego otros atributos de la divinidad por los que se excluye la posibilidad de error sin negar la actividad humana de las facultades del profeta en la transmisión de la comunicación divina. Para él es algo evidente la «inerrancia» ya que la Escritura, aunque esté hecha con la colaboración de la criatura, es palabra de Dios y por esto mismo «nunca pueden las Escrituras contradecirse»<sup>132</sup>.

Tenemos, pues, en San Justino una conjugación de mentalidad y terminología platónica con mentalidad e ideas cristianas y aunque a veces éstas últimas sufren un poco en su ortodoxia por la influencia de la primera, sin embargo hallamos en el filósofo apologista el gran mérito de tender un puente entre la filosofía griega y la religión cristiana.

## CONCLUSION

San Justino es el primer escritor cristiano que hace Teología sobre el misterio de la Inspiración.

Sin renunciar a su condición de *philosophus christianus* se dedicó una vez convertido, a enseñar por todo el imperio la única doctrina que le merecía el nombre de Filosofía. Sólo en el cristianismo se puede dar la verdadera filosofía, segura y provechosa, porque únicamente sus enseñanzas proceden genuinamente de la fuente de la verdad el Verbo, por la *palabra inspirada* de los profetas y por la revelación de la Verdad total en Cristo.

La importancia que concede a la inspiración hay que valorarla por lo que ella representa en su teoría de la triple manifestación de la verdad

131. *Súplica en favor de los Cristianos*, n. 7.

132. *Diál.* 65, 2.

por el Verbo divino: El primer grado de conocimiento de la verdad corresponde a todos los hombres y en especial a los filósofos. Pero aún éstos, sólo obscuramente pudieron ver la verdad, gracias a la *semilla del Verbo* en ellos ingénita <sup>133</sup>.

En cambio en el judaísmo se dio un orden muy superior de conocimiento, aún procediendo del mismo origen, el Logos, ya que en los profetas es el mismo Verbo personal el que habla por medio de ellos y lo que escriben bajo la acción inspirativa es «palabra de Dios».

Esta palabra de la Escritura no fue, sin embargo, debidamente comprendida hasta la manifestación plena del Verbo, hecho hombre. El enseñó a los cristianos a entender las profecías <sup>134</sup> y sólo El «reveló sin velo alguno los grandes consejos del Padre» <sup>135</sup>.

Los judíos «tenían la palabra de Dios que les fue transmitida por los profetas» <sup>136</sup>, pero la interpretaron falsamente y no reconocieron a Cristo y entonces los libros de los profetas pasaron a ser pertenencia de los cristianos <sup>137</sup>, que los aceptan con fe y reciben de Dios la gracia de entenderlos <sup>138</sup>.

A esta «palabra de Dios» hay que añadir en el Nuevo Testamento la que «salió de Jerusalén por obra de los Apóstoles de Jesús», pues la voz de Dios «nos ha hablado nuevamente por boca de los Apóstoles y de Cristo» <sup>139</sup>.

Concurren, por tanto, en el cristianismo los tres modos del conocimiento de la verdad, por la manifestación del Logos, Palabra eterna del Padre.

A la luz de esta exposición se comprende el sentido de la *atribución de la inspiración al Verbo*.

Por otra parte, al explicar San Justino, las verdades cristianas con sus categorías mentales de filósofo platónico, era natural que concibiese la inspiración como *dictación* de Dios al profeta; enseñanza que fue común en el cristianismo primitivo e incluso perduró hasta los tiempos del concilio de Trento. Pero debemos destacar como mérito extraordinario del Santo el apartarse del concepto de dictación *mecánica* cosa que no lograron tan perfectamente otros apologistas posteriores.

La explicación del fenómeno inspirativo con sus elementos de «po-

133. *Apol.* II 13, 5.

134. *Apol.* I 50, 12.

135. *Diál.* 76, 3.

136. *Apol.* I 36, 6.

137. *Diál.* 29, 2.

138. *Diál.* 100, 2.

139. *Diál.* 110, 2 y 119, 6.



sesión divina», «éxtasis», dictación, moción de la voluntad, etc., la orienta, San Justino a mostrarnos la Escritura como palabra de Dios. Esta es en realidad la expresión en que ve mayor riqueza de contenido.

Por ser palabra de Dios es viva y eficaz: El interpretarla mal, no sólo no aprovecha, sino que daña <sup>140</sup>, y por esto dice de los judíos que «la vomitaban» <sup>141</sup>. Es salvífica. Su aceptación representa para los cristianos lo que la circuncisión para el pueblo judío. Rechazarla es peor delito que haber fabricado el becerro de oro y matar a los profetas <sup>142</sup>. La lectura fructífera de los dichos proféticos exige estar dispuestos a sufrir como los mismos profetas <sup>143</sup>.

La *inerrancia* de la Escritura es absoluta, pero hay que saber leerla y no interpretarla materialmente. San Justino sostiene una interpretación simbólica y alegórica <sup>144</sup>. Admitir contradicción en las Escrituras es para él tan absurdo, que si le presentasen algún supuesto caso y no viera solución, confesaría simplemente su incapacidad para entenderlas antes que sospechar falsedad en ellas, y se esforzaría en convencer al oponente de la limitación humana para la comprensión de las mismas <sup>145</sup>.

Hemos visto a lo largo de este trabajo lo que sobre la «palabra de Dios» piensa y enseña un *filósofo* de espíritu noble y sincero, un *apologista*, que atestiguó su fe con la pluma y con su sangre, y un *santo* cuyas virtudes eran sustentadas por la meditación y estudio de las Escrituras.

ANICETO GOMEZ NOGUEIRA.

---

140. *Diál.* 84, 4.

141. *Diál.* 120, 2.

142. *Diál.* 73, 6.

143. *Diál.* 112, 5.

144. *Diál.* 112, 2.

145. V. *Diál.* 65, 2.