

## APROXIMACIÓN A JUSTINO MÁRTIR

El apologista Justino, cuyas obras conocidas son posteriores en más de cien años largos a la época en que se supone que murió Jesús de Nazaret, nos presenta a través de sus escritos sus dos fuentes de conocimiento, tratando de integrarlas: por una parte, la "divinal" doctrina platónica, y por la otra, la también divina doctrina bíblica, *pero esta conocida en versión griega, con desconocimiento —diría— total del texto original.*

Esto lo prueba, por ejemplo, su utilización constante de las palabras helenas Κύριος y Θεός, para expresar 'señor' y 'dios', respectivamente, según la versión griega (presumiblemente de los *Setenta*) pero no aludiendo jamás, en cambio, al tetragrámmaton para nombrar a la divinidad, y no por respeto, sino por serle totalmente ajeno mental y emocionalmente, y no tener, tal vez, siquiera idea de él.

En efecto, además de desconocer que en la aparición de Mamré (*Génesis XVIII*) el texto original habla claramente y sin duda alguna de "Jehová", y no del presunto Κύριος o Señor que, según Justino, sería su supuesto Segundo dios o Segunda divinidad o Segundo ser divino, Mensajero y Señor (al que llama también con el revelador título de πρωτόγονος en su *Apología I*, 58, 3: πρωτογόνου αὐτοῦ Χριστοῦ), el apologista atribuye al texto, *distorsionándolo*, lo que este no dice en *ningún momento.*

Y así, Justino afirma que "Moisés, el bienaventurado y fiel servidor de Dios, declara ser Dios Aquél que se apareció a Abrahán junto a la encina de Mambre, enviado juntamente con los otros dos ángeles, para juzgar a Sodoma, *por otro que mora siempre en las regiones supracelestes, que a nadie apareció ni conversó por sí mismo jamás con nadie, a quien conocemos como creador y padre del universo*" (*Diálogo con Trifón*, 56, l. Ruiz Bueno, D.: *Padres Apologístas Griegos* (s. II), Madrid, B. A. C., 1954). (Y reitera en *Apología I*, 63).

Si bien el texto adolece de algunas oscuridades, no hay duda de que Jehová es *el primero o uno de los tres*, y esto lo prueba aun que, desde el versículo 13, Yahvé sea el que hable o se diga algo a sí mismo (de acuerdo con el texto) o el relato diga que Abrahán siguió estando con Él, ya partidos los otros dos, o que, desde el versículo 23 hasta el final del capítulo se mantenga un diálogo, permítaseme la reiteración, *de dos personajes solos*, el Dios y el patriarca. Al sustituir a Jehová por el Cristo Jesús, segundo dios o ser divino procedente, por generación, como logos, de un demiurgo —luego un *deus otiosus*—, una especie de Zeus (con su Apolo-Helios), o Kronos, o Urano, lejano y que trata por medio de intermediarios con este mundo, Justino nos está introduciendo la “refinada” o “aristocratizante” doctrina de origen platónico (el otro lado del doble discurso del cristianismo), que nos presenta a un Amo (Δεσπότης) que jamás se ensucia las manos con la “vil” materia (para eso está el οικέτης o el οικονόμος), doctrina dicotómica en la que subyace, muy posiblemente, el desprecio al trabajo manual propio de un tipo de sociedad que desarrolló un modo de producción predominantemente esclavista, del que extraía su “acumulación” (o excedente) el o los grupos dominantes (los trabajadores eran los esclavos, los libertos, los pobres, o los rústicos, los incultos, los extranjeros). Este tipo de mentalidad es distinta de la griega arcaica, distinta de la oriental en general y (cada una de ellas con matices propios) *distinta de la bíblica*, puesto que en esta Escritura la divinidad aparece o se manifiesta, bien tomando momentáneo aspecto humano (como en el capítulo mencionado: Génesis XVIII), o bien —dentro de una sospechable evolución progresiva— como una Voz en medio de un fuego, o como un viento, bien, en sueño o en vigilia, como una visión, incluso de las más “espiritualizadas” o “mentales” (ej.: la “visión —mental— de la imagen —mental— de la gloria de Jehová”. Ezequiel, I, 28), aparte de manipular arcilla (cuando crea a Adán) o de extraer de Adán parte de un costado, y luego cerrar la carne como un cirujano, cuando crea a Eva (aunque sólo se trate de un relato cuya finalidad es expresar que mujer y varón son, como pareja, una sola carne), expresiones todas que nos pueden impactar por lo directas, crudas o materiales, pero

que no nos exigen de ningún modo irnos al otro extremo, introduciéndole a Dios intermediarios que, según el canon palestiniense, no quiere ni necesita para crear o realizar. (Incluida la personificación *poética* de la Sabiduría divina en *Proverbios*. Y si no ¿por qué no también la Inteligencia divina, que le hace paralelo o *pendant*? p. e., en III, 19).

En resumen, el dios de Justino, el dios “supremo” de Justino —pero, ¿divinidad “única”?— es el dios del oligárquico pensador idólatra, muy refinado él, que fue su verdadero maestro: un ser del mundo de las ideas; y del otro maestro, *que definitivamente no es Jehová ni ningún rabbi monoteísta universal* (como ciertamente lo fueron, p. e., Iojanán Ben Zakai, Jesús o Abu al Qasim —Mahoma— entre otros), sino el “logos” de la filosofía griega, no monoteísta aunque esa filosofía pagana busque una causa última de la φύσις, postula —y todo el cristianismo con él—, que es un logos hecho hombre, según las exigencias —ahora sí— del monoteísmo judío, que habla de un mesías o de varios mesías, uno de ellos escatológico, que son siempre hombres o criaturas de Dios con forma de hombres (*Daniel VII 13*).

Otra prueba de que jamás leyó las Escrituras en su lengua original (o que, según su concepción filosófica, digamos suavemente, “profana”, la rechazaría o la dejaría de lado) consiste en que, en su *Apología II*, cap. 5(6) comienza el párrafo diciendo (cito siempre la misma traducción de Ruiz Bueno): “Porque el Padre del universo, ingénito como es, no tiene nombre impuesto, como quiera que todo aquello que lleva un nombre supone a otro más antiguo que se lo impuso. 2. Los de Padre, Dios, Creador, Señor, Dueño, no son propiamente nombres, sino denominaciones tomadas de sus beneficios y de sus obras”. O sea que ignora también, o incluso rechaza por su filosofismo refinado platonizante que Dios, en *Éxodo VI 3*, se da a sí mismo el nombre de “Jehová”, inmediatamente después de alegar que se mostró a los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob como El Xaddai. (En la traducción griega, la única que casi seguramente conoció Justino, el Tetragrámmaton es habitualmente traducido por el término ambiguo Κύριος, El Xaddai por Θεὸς ὃν αὐτῶν, y más tarde por Θεός y el genérico Θεός sirve para todo lo demás).

Otro aspecto que llama poderosamente la atención, cuando Justino hace su exposición de *Génesis XVIII* antes mencionada, es que ninguno de sus presuntos interlocutores: ni Tryphon ni los otros que permanecen con él, y que se alega que son todos judíos emigrados después del 135 de la Tierra de Canaán, conozca tampoco el tetragrámmaton ni la Thorá —leída constantemente— ni siquiera de oídas, puesto que no alegan nada con respecto al nombre que Dios se auto-otorga, cosa que resulta asombrosísima. De ahí que salta inmediatamente la sospecha de que esta parte del diálogo —¿o todo?— es un “*invento*” del filósofo.

De todos modos, y a pesar del abundante uso de la Escritura judía, la óptica fundamental de Justino parece ser la pagana, como lo demuestran también sus paralelismos (atribuidos por él y otros escritores cristianos a los “demonios”, ya con el sentido de diablos), respecto de los hijos de Zeus en relación con características compartidas por ellos y el Cristo-Logos Jesús (*Apología* 21, 22, 54, 64; *Diálogo* 69, 70).

Otra “perla” procedente de Platón: “De nuestros maestros, que-remos decir, del “Logos” que habló por los profetas, *tomó Platón lo que dijo sobre que Dios creó el mundo, transformando una materia informe*” (*Apología* I, 59, 1). Y sigue: “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 persuadirlos” (*Apología* I, 59, 5). O sea que no cree en el mundo (universo) procedente de otro “registro” (o “plano”) universal, ni en una creación “*ex nihilo*”, ni siquiera en una *maya* (ilusión).

Y aún otra: *es policultural*; en *Apología* I, 6, 2 dice: “A Él y al Hijo, que de Él vino y nos enseñó todo esto, y al ejército de los *otros* ángeles buenos que *le* siguen y *le* son semejantes (al Logos), y al Espíritu profético le(s?) damos culto y adoramos, *honrándolos* con razón y verdad, y enseñando generosamente, a quien quiera saberlo, lo mismo que nosotros hemos aprendido”.

Como vimos en su errónea interpretación de *Génesis XVIII*, al mandar a Dios (“Jehová”) fuera del todo, sustituyendo sus manifes-

taciones o teofanías por las del *πρωτόγονος*, a quien atribuye aquellas, se ve en la coyuntura —a su entero gusto y, paradójicamente, al de la sociedad pagana y su “intelectualidad”— de introducir la intermediación en su *Weltanschauung*. Pero, al no tratarse de un “logos” étéreo, sino encarnado, nos hunde otra vez en lo más hondo de la materia, ya que este logos, sobre el que los cristianos especulan refiriéndose a su “sacrosanta humanidad”, debió por tanto —salvo en el “pecado”, según su teología—, cubrir todas sus necesidades fisiológicas humanas, con lo que anula la paulatina espiritualización y mentalización de las Escrituras (me refiero a las Escrituras judías) donde sólo quedan rastros —entre otras expresiones antropomórficas— de “necesidades” divinas: “Y olió Jehová el aroma ‘placentero’ o ‘aceptable’ o ‘calmante’...” (*Génesis*, VIII 21) o el mismo *va iojehu* (‘y comían’) de *Gén. XVIII* 8, que es un plural, referido ¿a que los tres personajes (“varones” u “hombres”) comieron? ¿sólo dos de ellos: los “ángeles” o “mensajeros” o “enviados”, cuya “encarnación” fue más larga que las fugacísimas de Jehová? En esta Biblia parece asistirse a un proceso evolutivo de espiritualización a partir de los antropomorfismos mencionados —de lo material a lo espiritual—, mientras que, con el logos encarnado divinizado, es al revés: en un caso, del hombre se va a Dios, y en el otro, de Dios se va al hombre, con su cuerpo, todas sus vísceras y todas sus excreciones.

O sea que se ha anulado el esfuerzo de llegar a intentar comunicarse con “la” energía que informa al universo mental o espiritualmente, para caer en la adoración de alguien que —según una tradición— vivió un tercio de siglo entero como hombre (de ser una teofanía fue prolongadísima, como la de un *faraoón*, un *rey helenístico* o un *César*, estirada imaginariamente hasta hoy, a través de la “resurrección”, “aparición”, o “comunicación” (comunión), pero que comió y descomió, bebió y desbebió... Felizmente, aunque se hayan mantenido algunas reliquias con marcas corporales, como el Santo Sudario, u otras, al parecer, sacadas de circulación, como el santo prepucio, no se han conservado ni los santos excrementos ni las santas orinas, ni otras santas excrecencias ¿por inadvertencia, por lógica inconsciente, o por un buen gusto más o menos púdico? Y esto no se dice para denigrar la respetable humanidad o excelencia de nadie, hombre o

mujer, sino para establecer, no una diferencia ficticia entre humanos basada en el intolerable aristocratismo y soberbia de los paganos, que debieron recurrir a un "puente" también ficticio para saltar del mundo de Dios al material, o sus confusas *mélanges* Dios-criaturas, tanto mitológicas helénicas como mitológicas hindúes u otras, sino para establecer la única diferencia tajante, sólo abordable a través del amor en ambos sentidos, del mayor al menor, y del menor al mayor: la diferencia tajante entre Dios y *todas* sus criaturas, sean ellas elegidas para mesías, profetas, enviados, precursores, o lo que fueren y que, aunque no seamos dignos de "desatar las correas de su calzado", y de su posición, son siempre criaturas, por altas en el recuerdo que estén, y es blasfemia su adoración, que sólo se debe a Dios (Jehová), ser cuya "apariencia humana" sólo ofrecería una dificultad en ese Génesis XVIII, pero que es tan fugaz que las necesidades fisiológicas se pueden obviar fácilmente.

En la mitología helénica ya constitutivamente menos cuidadosa de la radical diferencia entre Dios y las criaturas, —incluido el hombre—, puesto que, una vez armadas totalmente ambas cosmogonías, en una Dios no nace ni muere, mientras que, en la otra, los dioses no mueren pero sí nacen del Xáos inicial o de otras deidades, los dioses se encarnan, se "disfrazan", e incluso comen, beben y cohabitan con humanos sin mayores problemas. A veces "se encarnan" como humanos durante un lapso relativamente mayor (como Zeus y Hermes en lo de Filemón y Baucis, a los que premiaron convirtiendo su hospitalaria choza en un templo) o en varias oportunidades (como Atenea convertida en Mentor, rey de los tafios, ante Telémaco). Y también conciben "híbridos" —"mulatos", no "mulares"— ya que estos conciben a su vez, viven desarrollos completos, y —eso sí— generalmente realizan hazañas o participan de hechos dignos de su calidad de "semidioses" o "héroes" (Aquiles, Eneas, y también Helena, o Fedra), algunos de ellos al fin totalmnete divinizados, como Heracles o Ariadna, al menos en una versión de su leyenda, o sea que la mixigenación dioses-hombres no se rechazaba rotundamente. Este rechazo es característica exclusiva del monoteísmo bíblico (judaísmo) y del Islam, aunque hay algunos grupos selectos más que pueden reivindicar ese carácter.

Un cono de sombra que se advierte en las sagas de esos dioses de la antigüedad —entre otros— estriba en que toman cuerpos humanos, comen y descomen, beben y desbeben como hombres, cohabitan y tienen descendencia con humanos, y, sin embargo, a pesar de compartir estos y otros atributos del hombre, se distinguen por ser *fundamentalmente inmortales*, por sus poderes sobrehumanos, sus posibilidades de rápido traslado, transformación, ubicuidad, desaparición, etc., así como por poseer una sangre especial ( ὁ ἰχώρ ), un alimento especial ( τὸ νέκταρ ) y una bebida especial ( ἡ ἀμβροσία ). Tales elucubraciones (por otra parte, incompletas, y por tanto, no coherentes) no se dieron, ni se pudieron dar en el monoteísmo, puesto que este marchaba (y ¿marcha?!) en *dirección contraria*: “mentalizar” (cerebrizar) o “espiritualizar” (energizar) o “volatilizar” (aurizar) a la divinidad, de ahí la disyuntiva tremenda del cristianismo: materializarla (por el “misterio”), semisepararla (como el nestorianismo) o enfatasmarla (docetas; monofisitas).

En cuanto al tema ya mencionado del trabajo —que también debe “suavizar” y adaptar a la mentalidad de la “intelligentzia” y de buena parte de la sociedad pagana— Justino dice, en el *Diálogo*, 88, 2: “Y es que (Jesús) desde su nacimiento tuvo su propia fuerza. Luego fue creciendo según el común desarrollo de todos los otros hombres, usó de los medios convenientes de vida, dio a cada crecimiento lo que le correspondía, alimentándose de toda clase de alimentos, y permaneció oculto treinta años, poco más o menos, hasta que apareció Juan precediéndole como heraldo de su venida y adelantándosele en el camino del bautismo, como anteriormente he demostrado”. ¿Es necesario hacer notar que no dice “trabajó” o “sudó”, sino “usó de los medios convenientes de vida”, según la traducción de Ruiz Bueno ( *χρῶμενος τοῖς ἀρμόλοισιν* )? Además de que, para insistir un poco más en el tema ya tratado anteriormente, indica que comió y bebió (y por lo tanto realizó las operaciones fisiológicas contrarias) durante, según las fuentes cristianas, un tercio de siglo, “alimentándose de toda clase de alimentos” ( *τρεφόμενος τὰς πάσας τροφάς* ), costumbres alimentarias que no serían muy judías, puesto que, interpretadas al pie de la letra las palabras de Justino, el *πάσαι τροφαί* indicaría que Jesús era un heterodoxo que

no guardaba las leyes dietéticas mosaicas o que Justino le endilga sin mucha preocupación esa peculiaridad, ya que no puede ser que, al igual que ignora el nombre de Dios, la Biblia original y cantidad de otros requisitos del monoteísmo, llegara a tal punto el desconocimiento de Justino sobre la forma de vida judía como para no tener idea siquiera de la sacra "etiqueta" culinaria israelita.

En el mismo capítulo, parágrafo 8, el tema del trabajo se hace, en Justino, más explícito, siguiendo las tradiciones, ya formadas a mediados de su siglo, que han llegado hasta el día de hoy. Según la traducción del mismo Ruiz Bueno, el párrafo mencionado dice: "Cuando Jesús llegó al Jordán, se le tenía por hijo de José el carpintero, y apareció sin belleza, como las Escrituras habían anunciado, y fue considerado él mismo como un carpintero (y fue así que obras de este oficio —arados y yugos— fabricó mientras estaba entre los hombres, enseñando por ellas los símbolos de la justicia, y lo que es una vida de trabajo)". El original diría, a mi entender, 'enseñando también una vida activa (o productiva)': διδάσκων καὶ ἐνεργῆ βίον. El trabajo y el sudor de la faena estarían así obviados por medio de circunloquios.

En cuanto a las otras palabras claves del texto transcrito, una de ellas es la griega τέκτων : carpintero, o artesano en general, acorde con la tradición que hace de José y Josué (Jesús) carpinteros. ¿Se puede relacionar, en la mente de Justino, la bajeza (y, por lo tanto la humillación "sublime") de esa condición, necesaria pero poco honorable (trabajo manual o manipuleo: de materiales, productos, dinero, es decir, de todo lo que no sea la tierra, la política, la administración —pública o privada—, y las tareas especulativas, filosóficas o de conocimiento "puro", o los sacerdocios, o la guerra, es decir, las profesiones aceptables para un pagano clásico de pro) con la indicación inmediata de que Jesús apareció en la Tierra *sin belleza*? ¿O sea, *trabajador* y *sin belleza*? Porque este segundo término griego fue traducido por Ruiz Bueno *suavemente*. En realidad, el original dice: ἀειδής, que significa 'disforme', si no directamente 'deforme'; en verdad, radicalmente feo.

*Trabajo y fealdad: relación mental posible en una cultura en la*

que prima lo estético sobre lo ético, como la clásica (o la contemporánea), sobre todo en sus cuadros dirigentes, formadores de normas y pautas, aunque no se deba descartar tampoco, en esa falta de belleza o buena apariencia, un eco del aspecto que presentaría el doliente Siervo de Jehová, según *Isaías* LII-LIII.

Consideradas ya las libertades excesivas que, siguiendo a la filosofía pagana tardía, sobre todo la de origen platónico, se tomó Justino (y el cristianismo finalmente oficial con él, cada vez más a partir de su época) con respecto a las bases de su escuela religiosa, a su fundamento: *el monoteísmo*, el judaísmo estricto, el riguroso exclusivismo unitarista en culto, en doctrina y hasta en moral de la religión originaria, al que hay que añadir —y lo hemos anticipado— una característica ya en germen y practicada en el monoteísmo, pero que llegó a ser rotundamente específica del cristianismo primitivo, por lo que sabemos sólo compartida claramente (pero no tan absolutamente en las escuelas religiosas mencionadas a continuación), por los esenios y otras comunidades semejantes, y en parte por los celotes, como lo es *su esencial exaltación del pobre (trabajador) y de la pobreza como único estado de "justos" ante Dios*, veremos que también en este rasgo peculiar el cristianismo sufre, no una suavización, sino una radical torsión.

En efecto, en esta cristiandad del siglo segundo parece irse perdiendo —aunque cada tanto se producen, hasta hoy, movimientos que intentan la resurrección del comunitarismo originario— la radical condenación de la riqueza y del rico, hasta llegar a la justificación o excusación del estado de riqueza en Clemente de Alejandría. O sea que, a través de la limosna u otro sucedáneo se va perdiendo el ideal general de la "santa pobreza", tan típico de esas escuelas, y en especial de la cristiana, tal vez la de tendencias más omnicomprensivamente igualitarias de todas.

En efecto, y salvo error de atención en la lectura de las obras de Justino, este mártir cristiano, pero también *distinguido disertante filosófico de la época*, no menciona jamás la "pobreza evangélica", e incluso en las pocas oportunidades en que se refiere a ella —indirectamente, utilizando citas, traducidas al griego, de la Biblia—, no

exalta el estado de pobreza —santa dignidad del trabajo—, sino el poder divino, a través del Salterio, principalmente, para salvar al trabajador, al necesitado, incluso —dice— al menesteroso, mendigo o mísero (πτωχός). Y hasta llega a considerarla, como un pagano típico, y sobre todo, como un *rico* pagano típico, un mal, tal como lo expresa en su *Apología* I, parágrafo 12, 8: “Porque a la manera que rehúsan todos heredar la *pobreza* (πενία, no πτωχεία: miseria), las *pasiones* o las *deshonras* paternas; así no habrá hombre sensato que acepte lo que *la razón le manda que no debe aceptarse*”. O sea que la razón manda a los hombres que no debe aceptarse la pobreza, el estado de pobre, de trabajador, enfoque que es tan anticristiano que huelga todo comentario al respecto.

En resumen, parecería que la tendencia de Justino fuera la de atribuir toda teofanía o alegoría bíblicas a su Logos-Mesías Jesús, siguiendo una lógica interna que se fundamenta en un tremendo error de traducción basado en su deseo de sincretizar lo inmezclable. Esas tendencias (reconozcámoslo honestamente) ya presentes en el judío helenístico Filón, “precursor” aislado de este *divertissement* intelectual, quien intentó amalgamar la Biblia (aunque fuera la *Septuaginta*) con Platón —monoteísmo con politeísmo— sin consecuencia en el campo ortodoxo judío, o, más tarde, musulmán, excepto en el emanantismo espiritual de la Cábala y la Mística, pero sin llegar jamás a la divinización de la criatura, son, en cambio, típicas de las religiones no monoteístas, falsamente monoteístas o inconsecuentemente monoteístas del mundo: las tendencias, comprensibles desde el punto de vista de la pasión, pero reprecensibles desde el punto de vista de la sana emoción, la lógica y la coherencia, e incluso del amor a Dios (Jehová), que, para Toynbee —contra el que comencé a escribir al respecto hace veinte años— son “concesiones a la irreprimible sed del alma por una pluralidad de dioses” y por un “Dios encarnado”, a las que tilda de “naturales” (*Naturam expelles furcā, tamen usque recurret*; citado de mi artículo para *Anales de Historia Antigua y Medieval* 1975-76, publicado por la Facultad de Filosofía y Letras de la U. B. A. en Buenos Aires, 1978 y terminado de imprimir en 1981, pp. 403-404, con la referencia, al pie de la última mencionada, del texto de Toynbee). Si bien los sentimientos de Justino merecen respeto, no hay

duda de que fue uno de los paladines y paradigmas del comienzo de la distorsión —con más claridad en la primera que en la segunda— de las dos principales características bíblicas que el cristianismo va perdiendo a lo largo del siglo II: el monoteísmo (judaísmo) y la exaltación del pobre-trabajador-“justo” (comunitarismo). O sea que ambas van siendo objeto, entre los cristianos, del típico “doble discurso” ideológico en que aquellas se diluyen hasta quedar arrinconadas en compartimentos estancos: la plegaria “oficial” y la vida “retirada”, aun estas invadidas por el exuberante espíritu pagano del “mundo”. Hecho que no anula el perorar *teóricamente* sobre las excelencias sublimes de la creencia monoteísta (con el Yo de Jehová ahogado en el dogma trinitario) o del estado de pobreza “justa” (encerrada y circunscripta a la comunidad monástica), pero sí destruidas *en la práctica*, mediante la oración finalmente *plural* y la vida cenobítica reiteradamente invadida y controlada por los “*poderes del siglo*”.

ALDO A. MARIÑO

Universidad de Buenos Aires