

## La tarea de Justino

Para Miguel García-Baró

Justino, filósofo y mártir, nació hacia el año 100 en Flavia Neápolis, una «nueva ciudad» construida en las cercanías de la veterotestamentaria Siquem, que había sido destruida por el imperio durante la primera gran insurrección judía contra Roma (66-73 d. C.).<sup>1</sup> Al comienzo de nuestra era, la ciudad era parte de Samaria, y Justino llamaba a los samaritanos «mi gente».<sup>2</sup> Sin embargo, Justino se consideraba a sí mismo como un gentil, y no estaba circuncidado.<sup>3</sup> Su inquietud espiritual le llevó a buscar maestros entre los estoicos, los aristotélicos, los pitagóricos y los platónicos.<sup>4</sup>

Finalmente, Justino llegó a la fe cristiana, que él entendía como «la filosofía segura y provechosa».<sup>5</sup> Justino vestía el hábito de filósofo,<sup>6</sup> era un admirador de Sócrates,<sup>7</sup> y consideraba a la filosofía como «el mayor de los bienes y el más valioso para Dios»<sup>8</sup>. A Justino le esperaba un final similar al de Sócrates. En tiempo de Marco Aurelio, el emperador estoico, Justino mantuvo un debate con un filósofo cínico, Crescente. Al parecer, la disputa condujo a que Justino fuera denunciado como cristiano. De acuerdo al procedimiento habitual, se le llevó a juicio y se le exigió adorar a los ídolos de su sociedad. Al no hacerlo, Justino fue ejecutado en los años sesenta del siglo II.

### ¿Platonismo para el pueblo?

Justino no vivió en un tiempo en que se distinguiera entre filosofía y teología como dos disciplinas perfectamente independientes. La afirmación de Heidegger según la cual la «filosofía cristiana» sería un «hierro de madera»,<sup>9</sup> o la crítica de Karl Barth a la *analogia entis* como «invento del Anticristo»,<sup>10</sup> difícilmente podrían entrar en el horizonte intelectual de Justino. Esto no significa que las distinciones entre las disciplinas no sean importantes, o incluso imprescindibles, para nosotros. De hecho, si atendemos a la obra del mismo Justino, podríamos observar que las relaciones entre la filosofía recibida y su fe no fueron tan fáciles, ni fluidas, como podría parecer a primera vista.

No nos referimos con ello al conflicto que desencadenó el martirio de Justino, sino a uno anterior, y sin duda más pacífico. Contra lo que se podría pensar a primera vista, la aproximación de Justino al cristianismo no constituyó una especie de ascenso progresivo hacia el idealismo, que hubiera comenzando por el estoicismo y, pasando por el aristotelismo y el pitagorismo, hubiera culminado en el platonismo, antes de abrazar plenamente el cristianismo.

El proceso fue distinto. De hecho, Justino no llegó a iniciarse verdaderamente en el aristotelismo ni en el pitagorismo. Y el conflicto entre su fe cristiana y el platonismo comenzó en el mismo día de su conversión. Justino nos la ha relatado. Apartándose de las personas, Justino esperaba pasar, de la contemplación de las ideas, a la visión del mismo Dios, «pues ese es el fin de la filosofía de Platón».<sup>11</sup> Pero un misterioso anciano vino a interrumpir su retiro. Se trataba de un cristiano, que le exhortó a no seguir siendo «amigo del lógos» (*philólogos*), para pasar a ser «amigo del acto» (*philergós*) y «amigo de la verdad» (*philaléthes*).

En el interesante diálogo que sigue, el anciano le señala a Justino que los filósofos no pueden conocer de modo correcto (*orthós phroneîn*) a Dios, ni hablar con verdad sobre él, pues

1 En la actualidad, el nombre de la ciudad ha derivado en Nablus, y es parte de los territorios palestinos.

2 Justino, *Dial.* 120, 6.

3 Cf. *Dial.* 123.

4 Cf. *Dial.* 2, 3-6.

5 *Dial.* 8, 1.

6 Cf. *Dial.* 1, 2.

7 Cf. *Apol.* 1, 5, 3.

8 *Dial.* 2, 1.

9 Cf. M. Heidegger, «Phänomenologie und Theologie», en *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt a. M., 1976, pp. 47-67; específicamente p. 66.

10 Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, vol. 1, Zollikon-Zürich, 1944, p. VIII.

11 *Dial.* 2, 6.

nunca le han visto ni oído. Justino recurre entonces a Platón, para sostener que Dios sería comprensible para la inteligencia (*nous*), a lo que el anciano replica que la inteligencia humana no puede conocer a Dios sin estar adornada por el Espíritu Santo.<sup>12</sup>

Frente a ello, Justino apela al parentesco connatural entre Dios y el alma inmortal, que por ello podría fácilmente conocerle. Y entonces el viejo cristiano le muestra a Justino que la verdadera afinidad con Dios no se da en el ámbito meramente intelectual, sino en el práctico. No sólo eso. El anciano tiene que argumentar con Justino hasta convencerle de que el alma no es de suyo inmortal, sino que la inmortalidad se ha de recibir como un regalo de Dios.<sup>13</sup>

Solamente entonces Justino se abre a buscar otros maestros, distintos de Platón o de Pitágoras. Esto le permite al anciano hablarle a Justino de los profetas, llenos del Espíritu Santo, y de Jesús mismo. El anciano termina su exposición señalando de nuevo la necesidad de la gracia para que a Justino se le abran las puertas de la luz.<sup>14</sup> Una vez marchado el anciano, Justino siente que un fuego se enciende en su interior, y se llena de amor a los profetas y a todos los «amigos de Cristo».<sup>15</sup> Justino ha nacido de nuevo.

En vista de la historia cristiana posterior, no deja de ser llamativo lo lejos que estamos aquí de lo que Nietzsche llamaría un «platonismo para el pueblo».<sup>16</sup> Para convertirse, Justino hubo de abandonar una tesis que él explícitamente refería a Platón: la inmortalidad del alma. Justino, de la mano del anciano, tomó distancia del platonismo, del que después hablaba como cosa del pasado<sup>17</sup>, para regresar a una antropología más propia de las Escrituras de sus paisanos, los samaritanos. Algo parecido encontramos en las afinidades filosóficas de otros cristianos del siglo II. Así, por ejemplo, Tertuliano tiene en alta estima a Sócrates, y cita positivamente al mismísimo Epicuro. En cambio, a Platón o a Aristóteles les reprocha el haber sido amigos de los gobernantes, vendiendo así la libertad<sup>18</sup>.

La asunción del platonismo y del neoplatonismo en la teología cristiana fue más lenta de lo que a veces se asume, e intervinieron en ella diversos factores, como el influjo de Filón, y la utilidad del platonismo para la exégesis alegórica de la Escritura. En realidad, el platonismo, en un sentido amplio, abría la posibilidad de interpretar «espiritualmente» el cristianismo, al margen de su significado mesiánico originario, lo cual explicaría su popularidad entre los teólogos posteriores, una vez que el cristianismo pasó a ser la religión oficial del imperio que había ajusticiado a Justino.<sup>19</sup>

### ***¿Helenización del cristianismo?***

Sin duda es injusto acusar a Justino de elaborar algún tipo de «platonismo para el pueblo». Sin embargo, tal vez se podría hablar, de modo más preciso, de una cierta «helenización» del cristianismo, usando la famosa expresión de Harnack.<sup>20</sup> La expresión ha sido ampliamente discutida, pero lo que en este contexto querríamos preguntarnos es si Justino, por mucho que hubiera tenido que corregir algunas de sus ideas filosóficas, en último término no habría contribuido, con los demás pensadores cristianos de la primera hora, a una alteración significativa del mensaje cristiano. El cristianismo, vertido en los moldes griegos, habría dejado de contener las buenas noticias del Mesías Jesús, para convertirse en una variante de la cosmovisión griega.

12 Cf. *Dial.* 3, 7 – 4,1.

13 Cf. *Dial.* 5 – 6; *Apol.* I, 10, 3.

14 Cf. *Dial.* 7.

15 Cf. *Dial.* 8.

16 Cf. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, en G. Colli y M. Montinari (eds.), *Kritische Studienausgabe*, vol. 5, Berlin, 1988, p. 12.

17 Cf. *Apol.* II, 12.

18 Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, 11; 14; 45-46.

19 Cf. J. H. Yoder, *The Priestly Kingdom. Social Ethics as Gospel*, Notre Dame (Indiana), 1984, pp. 140-141.

20 Aunque A. Harnack reconocía que se había evitado una «aguda helenización», cf. *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1902, pp. 131-132.

De hecho, la crítica a la «helenización» del cristianismo está en el trasfondo de los esfuerzos de Heidegger y de Barth por trazar una clara distinción entre filosofía y teología. Una distinción que, por cierto, toca elementos esenciales de sus planteamientos respectivos. Para Heidegger, la fusión entre la metafísica griega y la teología cristiana es uno de los factores decisivos para la constitución de la «onto-teo-logía», término con el que caracteriza el destino de la filosofía occidental en su conjunto.<sup>21</sup> Para Barth, la «analogía del ente» y, en general, la «teología natural» filosófica representaría el intento humano de ascender por los propios medios hacia la divinidad, para establecer la propia justicia al margen de la revelación gratuita de Dios, y de su misericordia. No sólo eso. Barth interpretó que la transigencia mayor o menor de los teólogos de su tiempo con el nazismo, incluyendo la del propio Bultmann, se debía en último término a su admisión de otras fuentes de conocimiento de Dios al margen de la revelación de Dios mismo.<sup>22</sup>

En el caso de Justino, tales acusaciones no son posibles, o tendrían que ser muy matizadas. Una buena parte de las páginas que se nos han conservado de él están dedicadas al diálogo con el judaísmo rabínico, que comenzaba a constituirse en su tiempo.<sup>23</sup> En ellas, el horizonte de Justino es la Escritura, más que el helenismo. Cuando Justino se dirige a la cultura helénica, o cuando recurre a argumentos filosóficos, difícilmente se puede afirmar que caiga en planteamientos «onto-teo-lógicos», o que recurra a la «teología natural». No encontramos en Justino ningún razonamiento causal que, partiendo de los entes, se dirija al primero de todos ellos. Cuando Justino comenta el famoso pasaje del Éxodo (3:14) sobre el nombre de Dios («Yo soy el que soy»), en ningún momento asoma algún atisbo de interpretar el texto ontológicamente, como si Dios se revelara ahí como el Ser Supremo, algo que sí había hecho ya Filón, y que harían muchos otros después, incluyendo al Aquinate.<sup>24</sup>

Justino más bien insiste en que Dios no tiene nombres que puedan captar su esencia.<sup>25</sup> De hecho, la negativa de Dios a revelar su nombre es precisamente el sentido más probable de la expresión «Yo soy el que soy». Para Justino, Dios está «más allá de todo ser» (*epékeina páses ousías*).<sup>26</sup> Obviamente, tales tesis recuerdan, incluso literalmente, a Platón.<sup>27</sup> Sin embargo, estas tesis platónicas están claramente integradas en la perspectiva bíblica. El argumento, más semítico que griego, es que Dios no tiene nombre porque no hay otro más antiguo que se lo haya puesto.<sup>28</sup> Ni siquiera el nombre «dios» captaría la esencia divina, sino que para Justino es meramente «la opinión de un asunto inexpresable connatural a la naturaleza humana».<sup>29</sup> De este modo, Justino subraya el carácter humano de las aspiraciones religiosas, y su insuficiencia para alcanzar al verdadero Dios.

Esto no significa que, para Justino, Dios simplemente sea el gran desconocido. En principio, Justino reconoce una cierta revelación de Dios en la cultura griega, mediante su «Palabra seminal» (*lógos spermatikós*), la cual permitiría entender que, por ejemplo, las doctrinas de Platón, sin ser del todo semejantes a las del Mesías, tampoco son completamente ajenas.<sup>30</sup> Ahora bien, el conocimiento verdadero de Dios solamente es posible cuando esa Palabra de Dios se ha dado a conocer plenamente en Jesús, con lo cual cobra sentido profundo la negativa previa de Dios a revelar su nombre a Moisés.<sup>31</sup> Con todo, incluso en su propia manifestación en Jesús, Dios sigue siendo misterio, porque Dios se ha revelado escandalosamente en el crucificado.<sup>32</sup>

---

21 Cf. M. Heidegger, *Identität und Differenz* (GA 11), Frankfurt a. M., 2006, pp. 51-81.

22 Cf. K. Barth – R. Bultmann, *Briefwechsel 1922-1966*, Zurich, 1971, pp. 140-166.

23 Es el caso de su *Diálogo con Trifón*.

24 Cf. Justino, *Apol.* I, 63; *Dial.* 60, 4.

25 Cf. *Apol.* I, 61, 11; II, 5 (6).

26 Cf. *Dial.* 4, 1.

27 Cf. Platón, *República*, 509 b 9.

28 Cf. Justino, *Apol.* II, 5, 1.

29 *Apol.* II, 5, 3.

30 Cf. *Apol.* II, 13.

31 Cf. *Apol.* I, 63; cf. *Dial.* 75.

32 Cf. *Apol.* I, 13, 4.

## Los límites

Todo ello no obsta para que, en la obra de Justino, la filosofía griega también introduzca algunas transformaciones importantes sobre la perspectiva bíblica. Por ejemplo, podemos mencionar su idea sobre la inmutabilidad divina. En principio, la intención de Justino era distanciarse del panteísmo de la filosofía imperial estoica. Al hacerlo, Justino argumenta que el panteísmo implica que Dios es corpóreo, y que entonces se transformaría con el mundo, y formaría parte de su maldad. Pero si Dios se transforma con el mundo, Dios sería mudable. Y si es mudable, sería corruptible, lo cual no conviene a Dios. En cambio, Justino sostiene que el Dios de la Escritura está más allá de todas las transformaciones.<sup>33</sup>

Ahora bien, se podría decir, frente a Justino, que el Dios de la Escritura no se caracteriza por la inmutabilidad, sino por la libertad, y que es más bien una herencia de la filosofía griega pensar que el dinamismo equivale a imperfección y a corruptibilidad. Bíblicamente, la inmutabilidad de Dios se refiere a sus promesas, y no a su carencia de actividad. Además, como ha señalado Pannenberg, la idea griega de un Dios inmutable favoreció en general una concepción pelagiana de la salvación: la transformación del ser humano tendría que ser una tarea humana, y no divina.<sup>34</sup>

Otro ejemplo conocido es la idea de la creación que encontramos en Justino. Para él, la creación tuvo lugar a partir de una materia informe, tal como decía Platón. Justino en este punto no percibe una tensión entre la concepción bíblica, que afirma a Dios como creador del «cielo y de la tierra» (una forma de decir «todo»), y la idea de un demiurgo que ordena o transforma un material preexistente. De hecho, Justino parece entender que la alusión bíblica a un «abismo» (*tehom*) equivaldría al Érebo de la mitología griega. Para Justino, Platón habría aprendido de Moisés, de quien habría tomado la idea de creación que encontramos en el *Timeo*.<sup>35</sup> Como es sabido, esta concepción de Justino no pasó a la teología cristiana posterior, que señaló la dependencia creatural de todas las cosas, incluyendo cualquier materia originaria, respecto a Dios.

En otros casos, Justino parece participar en lo que después sería una tendencia generalizada de la teología cristiana, que interpretó el término hebreo que usualmente se traduce por «justicia» (*sedeq*) en un sentido retributivo. La retribución no forma parte de la idea bíblica de «justicia», pero sí forma parte del concepto griego por el que usualmente se tradujo (*dike*).<sup>36</sup> Para los filósofos griegos, la justicia incluye no sólo la retribución, sino incluso la «igualdad» entre la culpa y el castigo.<sup>37</sup> En cambio, en la mentalidad hebrea, la justicia es fidelidad a los compromisos, de modo que alguien puede ser justo precisamente perdonando, es decir, manteniendo una fidelidad inmerecida al pacto (Esd 9:15; Dn 9:16; 1 Jn 1:9; etc.). La justicia sería gracia. En cambio, si la justicia se interpreta como retribución, la teología tendría más adelante que explicar la compatibilidad entre la justicia y el perdón divinos, dando lugar a «soluciones» especialmente fatídicas, como la teoría de la redención de Anselmo de Aosta, que todavía gravita sobre la teología.

## Filosofía y teología

Estos límites en el planteamiento de Justino no permiten hablar sin más de una completa «helenización» de la fe cristiana. En muchos casos, Justino tuvo que renunciar a elementos esenciales de su

33 Cf. *Apol.* II, 6 (7), 8-9; I, 20, 2.

34 Cf. W. Pannenberg, «Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie», en sus *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, vol. 1, Göttingen, 2011 (2ª ed.), pp. 296-346, especialmente pp. 330-332.

35 Cf. Justino, *Apol.* I, 10, 2; I, 59-60; I, 67, 7.

36 Cf. Justino, *Apol.* I, 17, 4. También en *Dial.* 16, 2 y 19,2. La traducción griega de los LXX es sin duda determinante, pues, en consonancia con la mentalidad griega, incluso vierte como δίκη («justicia») lo que en hebreo es simplemente «venganza» (*naqam*), cf. Dt 32:43 y Justino, *Dial.* 130, 1.

37 Cf. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, 1942, pp. 71-77; 103-116; Platón, *Leyes* VI, 575 a – e; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* V, 3, 1131 a – b.

filosofía, y en otros casos fue capaz de transformar su filosofía para integrarla en su interpretación del cristianismo. Esto pareciera mostrarnos la posibilidad de una comprensión más positiva de las relaciones entre la teología y la filosofía, a la que por cierto Justino nunca renunció.

En realidad, habría que decir que incluso los pensadores que abogan por una radical distinción entre filosofía y teología, admiten sin embargo alguna interacción entre ambas. El mismo Barth, sin renunciar a su rechazo inicial a la *analogia entis*, tal como la había conocido en el pensamiento católico de su tiempo, admitía la necesidad de una *analogia relationis*, que partiera de la revelación misma de Dios en Jesús, para desde ahí mostrar en qué consiste la correspondencia entre el ser humano y el ser de Dios. En este caso, la analogía no sería una capacidad intrínseca del ser humano, sino un acontecimiento, un acto, iniciado por Dios.<sup>38</sup> También Heidegger, al rechazar cualquier «filosofía cristiana», admite empero que el teólogo, como cualquier otro investigador, pueda verse abocado a la filosofía cuando se pregunte por los conceptos fundamentales que su disciplina ha utilizado tradicionalmente, y perciba la necesidad de una revisión filosófica de los mismos.<sup>39</sup>

De esta manera, tanto Barth como Heidegger nos proporcionarían el esbozo de una posible colaboración entre filosofía y teología. Se podría pensar que la filosofía permanecería siempre como una disciplina independiente de la teología, a la que no necesitaría en absoluto, mientras que la teología, sin deber nada a la filosofía, podría utilizarla para revisar sus conceptos fundamentales. No sólo eso. La pretensión de universalidad, propia de la revelación cristiana, exigiría inexorablemente el recurso a unos conceptos racionales, como son los propios de la filosofía.<sup>40</sup>

Sin embargo, hay en esta concepción algunos presupuestos que convendría revisar más detenidamente. Un primer presupuesto podría radicar en la idea de una cierta autosuficiencia fáctica de la filosofía, que sería una disciplina completamente libre de presupuestos, y dotada de unos procedimientos internos que le permitirían obtener resultados que estarían plenamente garantizados por su propia racionalidad.

Ciertamente, el ideal de la falta de presupuestos caracteriza a la filosofía, y muy especialmente a la fenomenología. Pero el ideal de la falta de presupuestos no es ingenuo respecto a la presencia efectiva de tales presupuestos en la tarea misma de la filosofía. Una presencia que no imposibilita la verdad, sino que constituye a la filosofía en una tarea abierta y colectiva, instalada en la determinación esencial de aquello que queda a salvo del más radical de los cuestionamientos, tal como sucedió en tiempos de Sócrates, Agustín, o Husserl. Por supuesto, tal determinación esencial estará siempre abierta a una continua revisión, que concrete, delimite, precise, y discierna lo ya encontrado. En cualquier caso, ninguna «de-construcción» terminará en la nada, porque ella misma es una *cogitatio*, un acto, y como tal pertenece al ámbito esencial de lo que la filosofía siempre ha encontrado cuando se ha atrevido a aceptar el envite de la más radical de las dudas.

Otro presupuesto en la mencionada división de tareas es el que entiende, como Heidegger, que la teología es una suerte de «ciencia positiva», que trataría sobre el «hecho» de la fe cristiana, mientras que la filosofía sería una disciplina «transcendental». Ahora bien, la teología no trata primeramente de la fe, sino que trata de Dios. Lo que sucede es que trata de Dios de una forma muy peculiar, porque el *lógos* de la «teo-logía» no indica la investigación positiva de un objeto (como sucede con el *lógos* de la biología o de la mineralogía). El *lógos* de la teología es primeramente la palabra pronunciada por Dios. Una palabra, que lejos de objetivar al que habla, es ella más bien el acontecimiento (como el hebreo *dabar*) de la manifestación de Aquél que se comunica a sí mismo sin convertirse en cosa.

Ahora bien, esta manifestación no es ajena al aparecer del que trata la filosofía. Las *cogitationes* son siempre el aparecer de las cosas. Un aparecer que, por no ser mera apariencia, bien po-

---

38 Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV/3.2, Zollikon-Zürich, 1959, pp. 612-613.

39 Cf. M. Heidegger, «Phänomenologie und Theologie», *op. cit.*, pp. 67-68.

40 Cf. W. Pannenberg, «Die Aufnahme...», *op. cit.*, pp. 308-309.

dría designarse como un «surgir».<sup>41</sup> Desde el punto de vista de la teología, el surgir en el que se comunica el Insurgente, aquél que nunca surge como cosa, es su creatividad histórica liberadora. Una creatividad que entonces se experimenta en la praxis humana, y que, en su radicalidad, presupone que también el surgir de todas las cosas («el cielo y la tierra») es manifestación del Insurgente, es creación. De este modo, la teología es tan transcendental como filosofía, no porque ellas traten de los transcendentales del ente, o del sujeto transcendental kantiano, sino porque ambas están instaladas en lo transcendental del surgir.

Esto no significa, obviamente, que la teología piense en la misma perspectiva que la filosofía. Ciertamente, la teología requiere la fe en que el Insurgente se ha comunicado efectivamente en la historia. Pero este requerimiento, lejos de alejarla del surgir de todas las cosas, la lanza hacia el centro de ese mismo surgir, hacia el Insurgente que así se comunica. Por eso mismo, la auténtica teología está a salvo de toda «onto-teo-logía», porque su indagación no se hace en términos de causalidad eficiente, ni se hace tampoco en términos de entes. Para la teología, Dios no tiene más nombre esencial que el que se muestre en el acontecimiento de su revelación.

Igualmente, la pregunta filosófica por el porqué de todas las cosas no conduce al primero de los entes como primera «causa», o «cosa», sino a aquello que es requerido (*aitía*) por el surgir de todas ellas, y que no es sino el surgir infinito del Insurgente. De ahí que Dios no esté pensado en función con el universo, ni que su infinitud sea «mala». El surgir de todas las cosas, infinitamente distinto de toda cosa, no está sin embargo lejos de todas ellas (Hch 17:27). La filosofía, lejos de conducir a una primera causa, conduce más bien a lo que toda causa, y toda cosa, requiere: el acto puro, el puro surgir, en su radical libertad. Un puro surgir que, de comunicarse, se comunicaría precisamente en la posibilitación de toda libertad.

La perspectiva que aparece en el capítulo primero de la carta a los Romanos no es, ni una validación de la vieja teología natural, ni una mera constatación positiva de la revelación fáctica de Dios en la historia. Lo que se afirma más bien es que la manifestación del Insurgente en su acto creativo, al tiempo que responde a la pregunta racional por todas las cosas, no hace más que radicalizar su actuación histórica, de modo que lo cognoscible de Dios es manifiesto en la vida humana (*en autois*). De ahí que la búsqueda de Dios más allá de toda cosa, más allá de toda idolatría, esté siempre abierta como tarea para el ser humano, al mismo tiempo que está siempre siendo bloqueada por su pretensión de auto-justificación, la cual nos encierra en las cosas, olvidando el surgir, y que nos vuelve a lo que aparece, olvidando el aparecer (Ro 1:18-27).

### ***Otra metafísica***

¿Cómo pensar entonces más concretamente la relación entre filosofía y teología? Se podría sugerir, a partir del caso de Justino, que la teología tendría que asumir el pensamiento filosófico, «refundiéndolo» en su propia perspectiva, y evitando que no quedaran elementos filosóficos que no hubieran sido sujetos a esta «refundición» (*Umschmelzung*). De este modo, la teología no renunciaría nunca a la filosofía, y en nuestro tiempo, en el que ha hecho crisis la metafísica clásica, la teología sería algo así como la «co-administradora» de su legado intelectual.<sup>42</sup>

El problema es que, en esta perspectiva, la filosofía pareciera no aportar más que una herencia muerta. Ahora bien, ¿qué sucede si la filosofía actual, por su dinamismo propio, nos lleva más allá de la metafísica clásica, tanto antigua como moderna? En este caso, la teología podría esperar que la misma filosofía llegara a ofrecer unos conceptos que, sin dejar de ser estrictamente filosóficos, pudieran al mismo tiempo ser integrados en el marco de la revelación cristiana. Y que fueran integrados más fácilmente que los conceptos de la metafísica clásica. Desde el punto de vista

---

41 Cf. A. González, *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Bogotá, 2014.

42 Cf. W. Pannenberg, «Die Aufnahme...», *op. cit.*, pp. 345-346.

de Zubiri, por ejemplo, el «Dios de los filósofos» sería el mismo Dios revelado, a condición de que la filosofía no se acantonara en los conceptos de la filosofía griega.<sup>43</sup>

En este planteamiento de Zubiri, es más bien la teología la que pareciera asumir un rol pasivo, limitándose a recibir los conceptos que la filosofía le pudiera proporcionar. En principio cabría incluso pensar que, en cuanto conceptos validados de forma crítica y autónoma por la filosofía, no serían conceptos tan cargados de presupuestos, y necesitados de «refundición», como los conceptos de la metafísica griega. Ahora bien, ¿qué sucede si los conceptos hebreos en los que se expresa la revelación son ya portadores de una cierta metafísica?<sup>44</sup> Una metafísica elemental, e incluso una metafísica posteriormente vertida al griego del Nuevo Testamento, pero una metafísica hebrea característica. En este caso, ¿no estaría la teología más vinculada a tal metafísica que a cualquier otra metafísica aportada por la filosofía?

A esto se podría responder con dos observaciones. En primer lugar, los conceptos metafísicos, sea cual sea su origen, tendrían que ser sometidos a una crítica filosófica para poder aspirar a alguna validez racional. Y, en segundo lugar, se podría hacer una distinción entre la revelación misma, en sus contenidos esenciales, y la metafísica en la que tal revelación históricamente se expresó. La revelación sería susceptible de ser separada de la metafísica (o metafísicas) de los hebreos, para ser formulada mediante los conceptos de una metafísica distinta, acaso más fundamentada y actual.<sup>45</sup>

Ahora bien, la segunda observación presenta una gran dificultad, pues no es fácil establecer una distinción rigurosa entre la revelación y los conceptos metafísicos, de raigambre hebrea, en los que fue formulada. ¿Quién nos dice que un determinado modo «metafísico» de considerar el acontecer del Dios que se manifiesta, o el surgir del mundo creado, no formen parte de la misma revelación? En todo caso, la distinción tendría que hacerla la teología, y no la filosofía. Y en tal distinción no se puede excluir en principio que algunos de los elementos de la metafísica en la que fue formulada la revelación pertenezcan de suyo a tal revelación, y no sean separables de la misma.

Por otra parte, habría que reconocer que la crítica de los propios presupuestos filosóficos no siempre la ha recibido la filosofía de sí misma. De hecho, han sido muchas veces otras disciplinas, como las matemáticas, las ciencias humanas, o las ciencias naturales, las que han ayudado históricamente a la propia filosofía a cuestionar sus asunciones no justificadas. No hay nada en principio, más allá de los mismos prejuicios de los filósofos, que pudiera excluir a la teología, o a cualquier otra disciplina, de contribuir a la revisión de cualquier asunción no justificada.

Con ello no se consagra ninguna «intromisión» de la teología en la filosofía. No se trata solamente de que la filosofía, para ser tal, haya de tener sus propios medios para revisar críticamente sus presupuestos, sea cual sea su origen. Es que, de hecho, cualquier revisión de este tipo ya es en sí misma filosófica: quien critica la filosofía ya está filosofando.<sup>46</sup> Por su parte, la teología, para pensar la revelación, se adentra necesariamente en el ámbito transcendental de la filosofía, y necesita sus resultados. Solamente así, en la relación entre filosofía y teología, cada una de las disciplinas puede ser autónoma y creativa, al mismo tiempo que puede entrar en relación, y recibir de la otra.

### ***La metafísica hebrea***

Para mostrar esto de forma concreta, pensemos en algunos ejemplos. En la filosofía de Zubiri, se hace alusión a un elemento central de la gramática hebrea: el «estado constructo». Es lo que sucede cuando, en hebreo clásico, el nombre queda afectado por un término que lo califica: *bayith* se convierte en *beth* en *beth-lehem*, «casa de pan». A diferencia de lo que sucede en las «declinaciones» indoeuropeas (*domus panis*), en hebreo es el primer término, la casa, el que queda afectado.

43 Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, 2012 (2ª edición), p. 169.

44 Como admite el mismo Zubiri, cf. *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Madrid, 2015, pp. 17-18.

45 Cf. X. Zubiri, *ibid.*, p. 17.

46 Como sabía el viejo Aristóteles, cf. sus *Fragmenta* (ed. de V. Rose), Leipzig, 1886, fr. 51.

Esto le servía a Zubiri para ilustrar el carácter «estructural» de las notas reales de una cosa aprehendida, en el que cada nota se presenta como «nota-de» las demás, y no como un soporte de notas.<sup>47</sup>

Ahora bien, la validación filosófica de este modo de considerar la realidad tiene poco que ver con su origen hebreo. Se trata, simplemente, de que, para Zubiri, un análisis de las cosas actualizadas en la aprehensión conduce a trascender el esquema sustancial propio de las lenguas indoeuropeas, en las que se presupone un substrato por debajo de los accidentes. Lo que da la descripción cada vez más rigurosa de lo actualizado sería la constatación, no de un sujeto por debajo de los accidentes, sino de una constelación de notas formando una estructura sustantiva, que se presenta como algo «de suyo». En el fondo, en la filosofía occidental, especialmente a partir de Aristóteles, habría tenido lugar una proyección de la estructura del *lógos* indoeuropeo sobre la realidad.<sup>48</sup> Una estructura en la que precisamente hay sujetos y predicados, sustancias y accidentes. El análisis crítico de la experiencia sería lo que nos posibilitaría trascender progresivamente tales presupuestos. De ahí que el Zubiri prefiera, antes que el *lógos* predicativo, el *lógos* nominal, que es predominante también en la lengua hebrea.<sup>49</sup>

Más allá de Zubiri, la «metafísica» implícita en la mentalidad hebrea podría invitar a revisar otros presupuestos filosóficos. En definitiva, la diferencia entre una visión sustancial y una visión estructural se refiere a las cosas actualizadas en la inteligencia humana. Ahora bien, ¿qué sucede con la estructura de la actualización misma? La actualización no es una cosa actualizada, sino un acto en el que surgen las cosas. Hay una característica llamativa del hebreo clásico, en el que la frase no se sostiene sobre un sujeto, al que después se le apliquen distintos «complementos». En la frase hebrea, el pivote de la oración es el verbo, y lo que nosotros llamamos el «sujeto» no es un substrato o soporte de la oración, sino más bien el primero de los complementos.<sup>50</sup>

Desde el punto de vista filosófico, nos encontramos con lo siguiente. A la hora de determinar una verdad primera, habría que pensar que esa verdad le corresponde ante todo a los actos, más que al sujeto de los mismos. El sujeto, por definición, está situado «por debajo de» los actos (*sub-jectum*), y por lo tanto representa una especie de transcendencia a lo inmediatamente dado. Dicho en términos cartesianos: la verdad primera sería el *cogito*, no la «cosa» (*res*) que cogita. El *cogito* no es una «cosa pensante», sino un acto. De hecho, en su verdad indubitable como *cogito* ya contiene un aspecto personal, mucho antes que nos traslademos desde los actos hacia su sujeto, o hacia cualquier otra condición de posibilidad. Es precisamente lo que en las gramáticas, tanto hebrea como indoeuropeas, se expresa con las desinencias personales.

No sólo esto. Los tiempos y modos del verbo, en el hebreo clásico, son altamente interesantes desde un punto de vista filosófico. En las lenguas indoeuropeas se distinguen los tres conocidos tiempos: pasado, presente, y futuro. Cuando los filósofos occidentales piensan el tiempo, suelen fijarse en la inexistencia del pasado y del futuro, al tiempo que en el carácter escurridizo del presente. Se trata, en realidad, de modos del ser. Ahora bien, en el hebreo clásico, los «tiempos» son fundamentalmente dos: el que expresa un acto todavía abierto, y el que expresa un acto ya concluso. Según el contexto, se traducen a las lenguas indoeuropeas como pasado, presente o futuro. Es una perspectiva de nuevo centrada en los actos antes que en el ser. Si los actos tienen, desde un punto de vista filosófico, una verdad primera, ¿no habría que comenzar el análisis de la temporalidad en los actos mismos, y no en lo que surge en ellos, o en el sujeto que constituiría su surgir?

Hay en el hebreo un modo verbal interesantísimo: el *hitpa'el*, con el que se expresan actos recíprocos, en los que de algún modo hay varios «actores». Tendríamos aquí una sugerencia prometedora para pensar la llamada «intersubjetividad» de un modo originario. Tal vez ese modo originario no se encuentre precisamente en el lenguaje, como quiso una gran parte de la filosofía del siglo

47 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, 1980, pp. 203-207.

48 Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, 1962, pp. 83-93.

49 Cf. X. Zubiri, *ibid.*, pp. 353-355; *Inteligencia y lógos*, Madrid, 1982, pp. 151-171.

50 Por eso en tantas traducciones bíblicas literales nos encontramos frecuentemente con oraciones como «Y dijo Abraham a Sara...» o «y ciñó David su espada...», etc.



pasado. Pero tampoco sería necesario optar entre una corriente indiferenciada de vivencias impersonales, por un lado, o un punto de partida en un sujeto absolutamente despojado de toda referencia a los otros, por otro. Si partimos de los actos mismos, y no del sujeto de ellos, ¿no hay actos que, siendo vividos como personales, al mismo tiempo los vivimos como actos que solamente se pueden describir correctamente como actos propios, no de un «yo», sino de un «nosotros»?<sup>51</sup> En este caso, ninguna reducción podría abolir su carácter de «nosotros», que sería propio del acto mismo, y no del sujeto que lo realiza.

Por supuesto, esto está lleno de consecuencias importantes. Si los actos pueden ser compartidos, resulta entonces que su verdad primera no puede considerarse como un mero «desencubrimiento» impersonal, sino que tiene también una constitutiva dimensión personal e interpersonal. Es la verdad como *'emet*, como fidelidad, tal como la encontramos en la lengua hebrea. No sólo eso. Los actos, como surgir de las cosas, nos permiten una distinción entre lo radicalmente personal (el «personar» de los actos en la carne), y toda otra cosa. Algo que, en teología, podría acaso servir para pensar al ser humano interpersonal como «imagen» de Dios. Pero, al mismo tiempo, los actos, a diferencia de cualquier subjetividad inmortal, están dotados de una constitutiva fragilidad, a duras penas mantenida en la caducidad de nuestra carne. Una carne, que, lejos de ser puramente interior, surge en el mundo... Con lo que, de nuevo, volveríamos a la fascinante conversación de Justino con el anciano que le llevó a la fe cristiana primitiva...

### *Perspectivas*

Los ejemplos antes mencionados no son más que eso: ejemplos. Ejemplos que no están «exentos» de una indagación estrictamente filosófica que muestre su posible valor en la palestra misma de la filosofía. Sin embargo, ejemplos que nos devuelven a aquél diálogo entre Justino y el anciano, cuando éste le exhortó a ser amigo, no del *lógos*, sino *del acto y de la verdad*. Si la verdad primera pertenece a los actos, el *lógos* que los analiza tendrá que sujetarse a ellos, y no a la inversa. Si la verdad primera pertenece a los actos, la indagación filosófica sobre la verdad primera (el acto como surgir de las cosas), y la indagación teológica sobre la manifestación del acto puro (el acto de amor insurgente), tienen, en la independencia de sus disciplinas, un parentesco originario, como el que se podía entrever todavía en los tiempos de Justino.

Decía Heidegger que el filósofo y el poeta habitan cerca sobre las más distantes montañas.<sup>52</sup> Tal vez algo semejante le suceda al teólogo. A un teólogo que se haya liberado de la onto-teo-logía en un tiempo en el que la filosofía también habría de liberarse de la misma. La tarea de ser amigo del acto y de la verdad sería la tarea filosófica en su radicalidad primera. Al mismo tiempo, la revelación del acto puro la convertiría también en tarea teológica. Lo que uno podría lamentarse respecto a Justino no sería una presunta e inexacta helenización del cristianismo. Lo lamentable es más bien que Justino, con los recursos filosóficos a su disposición, y siendo paisano de los samaritanos, no haya seguido hasta sus últimas consecuencias el consejo del anciano...

Pero no podemos saltar por encima de nuestro tiempo. En este tiempo, el de la presunta crisis de la metafísica, tal vez no le corresponda al creyente administrar el legado metafísico del pasado, sino adentrarse filosóficamente en las exigencias ontológicas del propio tiempo, algo que hará necesariamente para ser teólogo, y algo que hará en la medida en que vista el hábito de filósofo. No será un disfraz. Lo que sucederá más bien es que ese hábito, siendo distinto de los viejos hábitos monacales, o académicos, no será tan distinto del hábito del profeta y del mártir. Dicho de otro modo: no es que los griegos seamos nosotros, como afirmaba Zubiri.<sup>53</sup> Más bien lo que sucede es que los apologetas, que no los apologistas, volvemos a ser nosotros.

Antonio González

---

51 Cf. A. González, «Para una 'ontología' de lo social», *Revista portuguesa de filosofía* 71 (2015) 833-854.

52 Cf. M. Heidegger, *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 312.

53 Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, 1999, p. 362.