

LA NOCIÓN DE PROVIDENCIA SEGÚN SAN JUSTINO

DAVID TORRIJOS CASTRILLEJO
Universidad San Dámaso
dtorrijos@sandamaso.es

El concepto de “providencia”, *πρόνοια*, envuelve una serie de concepciones religiosas presentes no sólo en el mundo griego y en el hebreo sino también en otras muchas tradiciones. Sin embargo, el término como tal adquiere esta significación gracias a su examen específicamente filosófico, que desarrolla varios aspectos especulativos de gran riqueza, relacionados con la causalidad, la necesidad y la contingencia, la estructura de la acción humana, así como el libre albedrío.

Al nacer el cristianismo, se encuentra con una amplia reflexión acerca de esta problemática que había sido emprendida por los grandes filósofos griegos clásicos y fue después desarrollada por las distintas escuelas helenísticas, las cuales se concentraron específicamente en este tema. Por otro lado, existen reflexiones de cuño hebreo que se centran más agudamente en él, como el libro de *Job*, e incluso el término *πρόνοια* es aplicado a Dios por *Sabiduría*¹: ambos libros pasarán a formar parte del canon cristiano de las Escrituras. Además, disponemos de un desarrollo judaico decididamente filosófico como el de Filón. Por lo demás, en el Nuevo Testamento no encontramos una atención a la temática de la providencia desde un punto de vista filosófico, aunque se hable continuamente de un Dios providente². En esta misma línea se desenvuelve la literatura de los así llamados “Padres apostólicos”, pero entre sus páginas hallamos ya las primeras menciones del término *πρόνοια* en su sentido teológico entre autores cristianos³. Clemente apela a la providencia divina que ha determinado resucitar a los muertos al final de los tiempos (1 *Clem.*, 24, 5), del mismo modo como hace brotar las plantas de las semillas una vez desechas, en clara alusión a ciertos pasajes del Nuevo Testamento (cf. 1 Cor 15, 42-44; Jn 12, 24-25). Por su parte, Hermas aplica la palabra a la fundación de la Iglesia⁴. En estos pasajes, sin embargo, esos autores cristianos no parecen tener en cuenta las reflexiones filosóficas sobre esta cuestión y, de hecho, omiten el contexto en que primordialmente se ha utilizado, a saber, la disposición y el go-

¹ ἡ δὲ σὴ, πάτερ, διακυβερνᾷ πρόνοια (Sab 14, 3).

² Aparece el sustantivo *πρόνοια* para referirse a la previsión de un ser humano (v. gr. Hch 24, 2) o bien, en el mismo sentido, el verbo *προνοέω* (v. gr. Rom 12, 17, 2 Cor 8, 21, etc.).

³ Cf. Simonin 1936, col. 942.

⁴ τῇ ἰδίᾳ σοφίᾳ καὶ προνοίᾳ κτίσας τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν αὐτοῦ (*Pastor*, vis. 1, 3, 4).

bierno divino del cosmos. La sabiduría y el poder divinos empleados en la creación del mundo —atendida con otros términos—, sostendrían también los hechos históricos cruciales para los cristianos.

Serán los así llamados “Padres apologetas” quienes tendrán en cuenta esta noción no sólo como un contenido implícito en la doctrina de Moisés y de Jesucristo, sino como una idea a la que habrían aludido más o menos felizmente los filósofos. En efecto, entre ellos tal idea «se desarrolla tan positiva como abundantemente en antítesis al fatalismo y a la fe en los demonios»⁵. La noción de providencia, como veremos, adquirirá un considerable protagonismo entre estos autores eclesiásticos que se valdrán de ella como un concepto transversal con el cual interpretar buena parte de su teología. Es, pues, inexacta la tesis de Elliott, quien, en su reciente estudio histórico sobre esta noción, ha afirmado que «en las primeras décadas de la historia de la Iglesia parece haber habido pocos intentos efectivos de afrontar el tema de la Providencia; los apologetas tan sólo lo habrían tocado al afirmar que Dios sostiene el mundo mediante la *Pax Romana*»⁶. Según este autor, san Justino se habría limitado a referirse a una providencia atingente únicamente a los creyentes y sólo Atenágoras habría atendido al asunto con mayor cuidado. Sin embargo, como veremos, es precisamente Justino quien abre la discusión acerca de esta cuestión en ámbito cristiano y lo hace con ricas reflexiones que merecen peculiar atención. A él en particular nos dedicaremos en estas páginas.

Después de Justino encontraremos una continuación ulterior de sus pensamientos entre otros de los primeros apologetas como Taciano, Atenágoras y Teófilo de Antioquía, cuyo máximo desarrollo será alcanzado más tarde por Clemente de Alejandría, Orígenes, etc. Por otra parte, algunos de los primeros apologetas han omitido estudiar el tema de la providencia, al menos en las obras conservadas. Así, Arístides, pese a referirse, al inicio de su *Apología*⁷, a la providencia divina para hablar de su propio nacimiento, no estudia la problemática bajo el punto de vista adoptado por las distintas escuelas filosóficas. Del mismo modo, Hermias, quien despacha a buen número de filósofos griegos, tampoco atiende a su comprensión de la providencia.

⁵ Scheffczyk 1974, 36.

⁶ Elliot 2015, 8: «In the earliest decades of the history of the Church there seems to have been little real attempt to address the issue of Providence; the Apologists only touch on it when claiming that God's sustains the world through the *Pax Romana*, while some contemporaries were convinced the world was at an end, so that to speak of God's providence of it would have been a futile pursuit. Justin Martyr saw biblical, interventionist providence as concerned with the souls of believing individuals only [...]. Compared with the other second-century Apologists for whom Creation and its initial goodness, was more of a concern, Athenagoras had quite a lot to say on Providence as God's ongoing ordering activity in creation and human free will. He was possibly the first Christian to distinguish “general” from “specific” providence».

⁷ Ἐγώ, βασιλεῦ, προνοία θεοῦ ἦλθον εἰς <τόνδε> τὸν κόσμον (*Apol.*, 1).

1. RELEVANCIA DE LA CUESTIÓN DE LA PROVIDENCIA.

En su *Diálogo con Trifón*, Justino comienza recomendando a su interlocutor judío las doctrinas recogidas por Moisés que aventajarían en mucho a las de los filósofos, pues la mayoría de ellos «ni se plantean siquiera el problema de si hay un solo Dios o hay muchos, ni si tienen o no providencia de cada uno de nosotros»⁸. Según algunos de ellos, esta consideración no aportaría nada a nuestra felicidad; en esto reconocemos las tesis características del epicureísmo, pues Epicuro creía que ésta se alcanzaría mejor si la divinidad nos ignoraba que si supiera algo de nosotros⁹.

Al punto, Justino se refiere a otra postura que admitiría, sí, la providencia, pero tan sólo de modo general, sin reparar en los individuos: «Es más, intentan persuadimos que si del universo en general y hasta de los géneros y especies se cuida Dios, pero ya no ni de mí, ni de ti, ni de las cosas particulares; pues de cuidarse, no le estaríamos suplicando día y noche»¹⁰. Esto parece aproximarse a una doctrina que suele adscribirse a Aristóteles, pues se podría deducir de una obra atribuida a él, el tratado *Sobre el mundo*¹¹: Dios se ocuparía tan sólo de las cosas celestes y sus movimientos, los cuales provocarían los cambios en el mundo sublunar. De este modo, podría deducirse que Dios conocería las especies producidas por este movimiento, pero no los individuos. Sin embargo, el tratado *Sobre el mundo* no llega expresamente a esa conclusión; hay que encontrarla más bien en fuentes medioplatónicas¹². Sin embargo, será un medioplatónico como Ático

⁸ οἱ πλείστοι οὐδὲ τούτου πεφροντικάσιν, εἴτε εἷς εἴτε καὶ πλείους εἰσὶ θεοί, καὶ εἴτε προνοοῦσιν ἡμῶν ἑκάστου εἴτε καὶ οὐ (*Dial.*, 1, 4). Tomo la traducción de Daniel Ruiz Bueno 2002, pero la modifiqué un poco para evitar algunas añadiduras semánticas que el autor, con ánimo de interpretar, se permite; para el texto griego de las obras de Justino, sigo la edición de Goodspeed 1915.

⁹ Cf. v. gr. D. L. 10, 123-124, 133-134; Cic., *ND.* 1, 20, 56.

¹⁰ ἀλλὰ καὶ ἡμᾶς ἐπιχειροῦσι πείθειν ὡς τοῦ μὲν σύμπαντος καὶ αὐτῶν τῶν γενῶν καὶ εἰδῶν ἐπιμελεῖται θεός, ἐμοῦ δὲ καὶ σοῦ οὐκ ἔστι καὶ τοῦ καθ' ἕκαστα, ἐπεὶ οὐδ' ἂν ηὔχομεθα αὐτῷ δι' ὄλης νυκτός καὶ ἡμέρας (*Dial.*, 1, 4).

¹¹ Cf. Festugière 1981, 226-228. Véase *De mundo*, 397 b 30 – 398 b 35. El tratado dice que Dios dispone las cosas celestes y sólo afecta al mundo sublunar a través suyo. A partir de ahí y fundándose en cierta teoría del conocimiento (seguramente pasada por Platón: cf. *Parm.*, 134c-e), se ha debido de deducir que Dios sólo conocería lo general pero no los particulares. Ahora bien, el *De mundo* habla expresamente de omnisciencia divina (πάντα μὲν βλέπει, πάντα δὲ ἀκούει: *ibid.*, 398 a 23) y afirma que la divinidad no necesita usar de los cielos para obrar en el mundo sublunar; si lo hace es para realzar su majestad (*ibid.*, 398 b 10-16). No está dicho, pues, ni que Dios ignore el mundo sublunar, ni que éste se halle abandonado por la providencia divina —sino todo lo contrario—, si bien se nos antoja más desordenado que el supralunar (*ibid.*, 397 b 30 – 398 a 1) como ya afirmaba Aristóteles mismo (*Metaph.*, Λ, 10, 1075 a 19-23). Sin embargo, tanto Diógenes Laercio como Aecio atestiguan que la providencia divina “para Aristóteles” se extendería tan sólo al cielo (pero ni siquiera ellos se refieren a la distinción entre el conocimiento de las especies y el de los individuos): τὸν δὲ θεὸν ἀσώματον ἀπέφαινε, καθὰ καὶ ὁ Πλάτων. διατείνειν δὲ αὐτοῦ τὴν πρόνοιαν μέχρι τῶν οὐρανίων καὶ εἶναι ἀκίνητον αὐτόν (Diogenes Laertius, V, 32); cf. Diels 1879, 330. Sin duda, la restricción de la providencia divina hasta la esfera de la luna ya se habrá convertido en la época de Justino en una tesis comúnmente defendida entre los peripatéticos: cf. Fazzo 1999, 24.

¹² Sharpley 1983a, 150-151 cree que la idea de una providencia que tan sólo se ocupa de lo general pero no de los particulares no es estoica, como se ha dicho alguna vez, sino medioplatónica. En efecto, encontramos la negación de la atención a lo particular y la consideración sólo de lo general en esta fuente mediopla-

—contemporáneo de Justino— quien atribuirá a Aristóteles esta tesis con mayor resolución: sin hacer mención de la distinción técnica entre el conocimiento de especies y el de los particulares, niega expresamente que la divinidad aristotélica se ocupe de los individuos humanos y ni tan siquiera de los héroes¹³. La noticia de Ático entraña especial interés porque vincula estrechamente el pensamiento de Aristóteles con el de Epicuro a este respecto, tal como vemos hacer a Justino en nuestro texto. Sea como fuere, parece que los peripatéticos acabaron compartiendo un punto de vista muy próximo a este. Vemos así a Alejandro de Afrodisia extender la providencia tan sólo a las especies¹⁴; además, seguramente, apoyándose en esta idea, algunos peripatéticos negaron incluso la eficacia de la oración, como se recuerda también en nuestro pasaje¹⁵. Por esta razón, Taciano, discípulo de Justino, atribuye a Aristóteles una visión estrecha de la providencia¹⁶.

En tan pocas líneas, Justino ha esbozado dos de los sistemas filosóficos que entrarían en contradicción con el cristianismo. Por una parte, los epicúreos habrían eliminado toda providencia de los dioses para liberar al ser humano y dejarlo en

iónica: ἡ εἰμαρμένη, πλὴν οὐχ ἢ γε κατὰ μέρος οὐδ' ἢ καθ' ἕκαστα [...], οἷος ὁ πολιτικός νόμος, <δφ> πρῶτον μὲν τὰ πλεῖστα, εἰ καὶ μὴ πάντα, ἐξ ὑποθέσεως προστάττει, ἔπειτα μὴν καθόλου τὰ πόλει προσήκοντα εἰς δύναμιν περιλαμβάνει [...] ὅτι δ' οὐ πάντα καθαρῶς οὐδὲ διαρρήδην ἢ εἰμαρμένη περιέχει ἀλλ' ὅσα καθόλου, τοῦτο δὴ ἐν τῷ παρόντι ῥηθέν πρὸς τε τὸν ἐξῆς λόγον καὶ τὸν ὀλίγον ἔμπροσθεν χώραν ἔχει. τὸ μὲν γὰρ ὠρισμένον οἰκεῖον τῇ θεῖα φρονήσει ἐν τῷ καθόλου μᾶλλον θεωρεῖται (τοιοῦτος μὲντοι γε ὁ θεῖος νόμος καὶ ὁ πολιτικός), τὸ δ' ἄπειρον ἐν τῷ καθ' ἕκαστα (Ps. Plutarchus, *De fato*, 569d.669f-570a). Es más, Epicteto, al enumerar hasta cinco tesis sobre la providencia, distingue entre la postura aristotélica (providencia limitada al mundo supralunar) y la providencia que no atiende a los individuos: τρίτοι δ' οἱ καὶ εἶναι καὶ προνοεῖν, ἀλλὰ τῶν μεγάλων καὶ οὐρανίων, τῶν δὲ ἐπὶ γῆς μηδενός· τέταρτοι δ' οἱ καὶ τῶν ἐπὶ γῆς καὶ τῶν ἀνθρωπίνων, εἰς κοινὸν δὲ μόνον καὶ οὐχὶ δὲ καὶ κατ' ἰδίαν ἐκάστου (*Diss.*, I, 12, 1-3). De todas formas, no está claro cuál sea la “tesis estoica estándar” pues parece que Crisipo creía que ciertos detalles se escapaban a la providencia: cf. *SVF* II, 1178-1180.

¹³ Τί οὖν, φῆσαι τις ἄν, ἐν ταυτῷ τάττεις Ἀριστοτέλην καὶ Ἐπίκουρον; πάντι μὲν οὖν, ὡς γε πρὸς τὸ προκείμενον. Τί γὰρ διαφέρει πρὸς ἡμᾶς ἢ τοῦ κόσμου τὸ θεῖον ἐξοικίσασθαι καὶ μηδεμίαν ἡμῖν πρὸς αὐτὸ κοινωνίαν ἀπολιπεῖν, ἢ ἐν κόσμῳ τοὺς θεοὺς καθεῖρξαντα τῶν ἐπὶ γῆς πραγμάτων ἀποστῆσαι· κατ' ἴσον γὰρ παρ' ἀμφοτέροις τὸ ἐκ θεῶν ἀμελές εἰς τοὺς ἀνθρώπους, καὶ ἴση τοῖς ἀδικοῦσιν ἢ ἀπὸ τῶν θεῶν ἄδεια [...], οὕτως ἂν οἴχοιτο καὶ κατ' Ἀριστοτέλην τὸ τῆς προνοίας, εἰ καὶ τὰ κατ' οὐρανὸν ἐν τάξει τινὶ καὶ κόσμῳ διοικεῖται. Πρόνοιαν γὰρ ζητοῦμεν ἡμῖν διαφέρουσαν ἢς οὐ μέτεστι τῷ μήτε δαίμονας μήτε ἥρωας μήτε ὄλως ἐπιδιαμένειν δύνασθαι τὰς ψυχὰς συγκεχωρηκότι (Atticus, ed. des Places, fr. 3, 7-10). Bergjan ha mostrado que la argumentación de Justino es idéntica a la de Ático, pues ambos identifican la postura aristotélica con la epicúrea debido a sus deletéreos efectos para la moral: cf. Bergjan 2002, 227-231.

¹⁴ En *De fato*, 25 habla de la conservación de las cosas sublunares pero no se refiere expresamente a las “especies”. Sin embargo sí se expresó así en su tratado *De providentia*, cuyo original griego está perdido y sólo tenemos fragmentos, aunque disponemos de su traducción árabe: cf. Ruland 1976. Se puede consultar más fácilmente en la traducción de Mauro Zonta, elaborada a partir de la de Ruland: cf. Alejandro de Afrodisia, ed. Fazzo 1999; sobre la negación del alcance de la providencia hasta los individuos, véanse las pp. 109.117.125.143 (*De prov.*, 13-25.31.65.89), mientras que en la p. 139 (*De prov.*, 59) se afirma que la providencia tan sólo llega hasta la esfera de la luna, aunque sus efectos se sientan bajo ella. Asimismo, cabe tener en cuenta las noticias sobre esta obra proporcionadas por Maimónides, trad. Friedländer 2002, 281-282; cf. Sharples 1983b, 25-26. También aparece esta idea, aunque algo más vagamente, en su tratado *De principiis*, cf. Genequand 2001, 91-93.

¹⁵ Joly 1973, 20, nota 45 proporciona la siguiente cita: καὶ τοὺς ἀπὸ τοῦ Περιπάτου, μηδὲν φάσκοντας ἀνύειν εὐχὰς καὶ τὰς ὡς πρὸς τὸ θεῖον θυσίας (Origenes, *Contra Celsum*, II, 13).

¹⁶ Ἀριστοτέλης ἀμαθῶς ὄρον τῇ προνοίᾳ θεῖς (*Orat.*, 2); citado por Hylidahl 1966, 100.

manos de su libre albedrío. Por otra parte, los peripatéticos habrían hablado de una providencia pero su influencia se limitaría al cielo y, a través de él, a las especies de los entes sublunares salvaguardadas por su movimiento circular. Algo semejante habrían afirmado los medioplatónicos, confiando la providencia de las cosas sublunares a dioses intermedios. Faltaría una cuarta tesis helenística, justamente la de aquellos que más relieve habían dado a la providencia en filosofía: la de los estoicos, los cuales habrían ampliado el alcance de la providencia o hado hasta tal punto que, ocupándose ésta incluso del más mínimo de los acontecimientos, habría sometido todo el cosmos a su poder. Aunque los estoicos habrían hablado de la libertad de arbitrio, todos sus oponentes verían una contradicción en ello con su doctrina de la providencia. Los cristianos, siguiendo las Escrituras, estarán de acuerdo con ellos en que la providencia se extiende hasta el más mínimo detalle del mundo humano, pues Jesús dijo que Dios se ocupaba no sólo de cada pajarillo sino hasta del último cabello de la cabeza (Mt 10, 29-30). Sin embargo, la insistencia en la libertad personal será mucho más grande que en el estoicismo y, desde luego, se extenderá a más posibilidades que al mero dejarse arrastrar por el destino.

Justino arremete a renglón seguido (*Dial.*, 1, 5) contra la postura peripatética, la cual se encuentra en cierto término medio entre el estoicismo y el epicureísmo, pues con el primero admitiría la providencia pero, con el segundo, negaría que ésta se interesase por los sucesos sublunares. Por este motivo, Justino engloba la teoría peripatética con la epicúrea, acusando a ambas de promover la inmoralidad. Según él, el objetivo de estas doctrinas es permitir a cada uno hacer lo que le plazca sin preocuparse del juicio de la divinidad. Que se lee el peripatetismo a la luz del epicureísmo podría demostrarlo la referencia a la doctrina epicúrea del “eterno retorno” contenida en estas palabras: «¿Cómo, en efecto, lo esperan quienes afirman que yo y tú hemos de volver a vivir vida igual a la presente, sin que nos hayamos hecho ni mejores ni peores?»¹⁷. Sin embargo, ahí también podría estarse rememorando la doctrina del eterno retorno de los estoicos, a la cual se refiere en otra parte (*Apol.*, 20, 2); además, su discípulo Taciano la presenta exactamente de esa manera (*Orat.*, 3) y, en otro lugar, Justino mismo declara que sus teorías físicas llevan al relativismo moral (*II Apol.*, 6 [7], 8-9). Por fin, Justino reprocha a los platónicos haber hecho el alma de suyo inmortal, por ser incorpórea; pero entonces también sería impasible y no podría sufrir condenas tras la muerte (*Dial.*, 1, 5). Justino, en cambio, cree que el alma es inmortal sólo gracias a Dios¹⁸.

En este pasaje del *Diálogo con Trifón* hemos visto cuál es el marco de la providencia: nos permite enlazar en un solo concepto la condición creadora de Dios con sus disposiciones históricas ordenadas en último término a la salvación de cada ser

¹⁷ πῶς γάρ; οἱ γε ἀεὶ ταῦτὰ ἔσσεσθαι λέγουσι, καὶ ἔτι ἐμὲ καὶ σὲ ἔμπαλιν βιώσεσθαι ὁμοίως, μήτε κρείσσονας μήτε χείρους γεγονότας (*Dial.*, 1, 5). Cf. Lucretius, *De rerum natura*, III, 852-858.

¹⁸ Cf. *Dial.*, 5, 4 – 6, 2; *Apol.*, 10, 3; 21, 6. Más claramente todavía lo expresa su discípulo Taciano (*Orat.*, 13). Véase Félix 2010, 1-9.

humano. Por este motivo, es una noción de gran importancia metafísica para encarar el dogma cristiano. Además, advertimos ya algunos de los rasgos más característicos de la presentación cristiana de la providencia, a saber, la aplicación de esta noción al obrar de Dios en la historia, una acción que puede ser correspondida o no por los hombres. De este modo, la influencia de Dios en la naturaleza así como la conducta ética humana quedan englobadas en un cuadro de mayor envergadura que el empleado por los filósofos anteriores.

2. LA PROVIDENCIA Y LA CREACIÓN.

En su *Apología*, Justino se centra más extensamente en la cuestión de la providencia divina. Denomina a Dios «padre y artífice del universo»¹⁹, de acuerdo con Platón²⁰. El motivo por el cual ha creado el mundo lo toma Justino de la tradición eclesiástica: «[S]e nos ha enseñado que Él, al principio, por ser bueno, fabricó todas las cosas de una materia informe por causa de los hombres»²¹. Podríamos pensar que se están combinando aquí ideas platónicas (Dios como Bien y como Benefactor) con la tesis estoica de la providencia que actúa por mor del hombre. Sin embargo, la referencia de Justino a la catequesis cristiana nos obliga a remitirnos sobre todo a las Escrituras²², con las cuales —según él— coincidirían Platón y cuantos filósofos hayan dicho algo acertado (v. gr. *Apol.*, 20, 4). Por este motivo, puede afirmar que Dios ha creado todas las cosas no «al azar, sino por causa del género humano»²³, aproximándose bastante a las tesis estoicas. La providencia actuaría por un propósito concreto, a saber, beneficiar al hombre. No cabe duda, este relativo “antropocentrismo” está igualmente presente en el relato del *Génesis*²⁴.

Una parte significativa de la defensa de los cristianos se cifra en señalar su honestidad moral y su consiguiente utilidad pública. Según Justino, los cristianos son los mejores ciudadanos que cabría esperar porque sus doctrinas incluyen la fe en un Dios remunerador cuyo conocimiento se extiende a todas las acciones humanas, incluso en sus detalles más ínfimos y hasta las mismas intenciones del corazón²⁵. Aunque el velar de la divinidad sobre los asuntos humanos como garante de

¹⁹ μετὰ θεοῦ τοῦ πάντων πατρὸς καὶ δημιουργοῦ (*Apol.*, 8, 2).

²⁰ τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός (*Tim.*, 28c). Este texto es citado expresamente por Justino en *II Apol.*, 10, 6, donde en cambio vierte el texto tal como lo hace aquí: Τὸν δὲ πατέρα καὶ δημιουργὸν πάντων. En ese diálogo platónico, el término δημιουργός, usado para referirse a la divinidad ordenadora aparece en *Tim.*, 40c. El cambio del término ποιητὴν por δημιουργὸν ya había sido llevado a cabo en la cita de este pasaje entre los medioplatónicos: cf. Félix 2013, 95 y nota 23.

²¹ καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα (*Apol.*, 10, 2; cf. *II Apol.*, 4 [5], 2).

²² Cf. Gn 1, 1-2.26-31; Sal 135 [136], 5-9; 144 [145], 9.

²³ οὐκ εἰκὴ τὸν κόσμον πεποιηκέναι τὸν θεὸν δεδιδάγμεθα, ἀλλ' ἢ διὰ τὸ ἀνθρώπειον γένος (*II Apol.*, 3 [4], 2).

²⁴ Sobre el hombre como motivo de la creación, cf. Ayán Calvo 1988, 62-63.

²⁵ θεὸν ἀδύνατον εἶναι λαθεῖν τι, οὐ μόνον πραττόμενον ἀλλὰ καὶ βουλευόμενον (*Apol.*, 12, 3). Dios lo ve todo: cf. *Dial.*, 127, 2.

justicia era una idea repetida en la literatura griega así como en la Escritura, será Jesús quien, de modo más característico, insistirá en que Dios conoce incluso los pensamientos del corazón²⁶. Sin duda, también esta idea ya tenía precedentes en otros textos bíblicos anteriores²⁷.

La acción retributiva de Dios está íntimamente ligada a la índole específica que ha querido otorgarle al ser humano. Precisamente por haber creado al hombre tal como lo ha hecho, no le castiga inmediatamente después de sus malas obras, puesto que es capaz de arrepentirse (*Apol.*, 28, 2). En lo que sigue, se inspira en las palabras de Pablo, el cual reconoce a todos los seres humanos, incluso aquellos desprovistos de la instrucción recibida de la Palabra de Dios (los paganos), la capacidad de conocer a Dios (Rom 1, 19) y de saber cómo se debe obrar (Rom 2, 15), de modo que ningún hombre tiene excusa ante Dios (Rom 1, 20; 2, 1)²⁸. Por este motivo, el Apóstol invitaba a todos a la penitencia. Igualmente, Justino, que acaba de recomendar la penitencia, al punto formula filosóficamente el fundamento que la hace posible: «[A]l principio, hizo Él al género humano inteligente y capaz de escoger la verdad y obrar el bien, de suerte que no hay hombre que tenga excusa delante de Dios, como quiera que todos han sido creados racionales y capaces de contemplar la verdad»²⁹. Es la racionalidad humana, esa participación en el Logos divino, aquello en que se apoya el reconocimiento de la verdad sobre Dios y sobre la recta conducta al cual se refería Pablo. En ese momento, Justino afronta de nuevo la tesis epicúrea e incluso lo hace recordando la célebre alternativa de Epicuro: «Y si alguno no cree que Dios se cuide de estas cosas, una de dos, o tendrá que confesar artificiosamente que no existe o que, existiendo, se complace en la maldad o permanece insensible como una piedra»³⁰. Esta última posibilidad, esto es, la quietud de Dios, constituye justamente la tesis de Epicuro³¹; pero entonces, a los ojos de Justino, el bien y el mal se disolverían y no serían sino opi-

²⁶ Cf. Mt 5, 28 (citado por Justino, *Apol.*, 15, 1; lo comenta en 15, 5 de este modo: οὐ γὰρ μόνον ὁ μοιχευων ἔργῳ ἐκβέβληται παρ' αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ ὁ μοιχεῦσαι βουλόμενος, ὡς οὐ τῶν ἔργων φανερῶν μόνον τῷ θεῷ ἀλλὰ καὶ τῶν ἐνθυμημάτων); 6, 4.6.18; 18, 35; Mc 7, 20-23, etc.

²⁷ Cf. Is 66, 18; Jer 11, 20; 1 Cro 28, 9; Prov 16, 2; Eclo 35, 22; Sab 1, 3-5; 3, 10; 6, 3; Sal 93 [94], 11; 138 [139], 2.

²⁸ Me he ocupado de estos dos capítulos de san Pablo en mi trabajo Torrijos-Castrillejo 2016.

²⁹ τὴν ἀρχὴν νοερὸν καὶ δυνάμενον αἰρεῖσθαι τάληθῆ καὶ εὖ πράττειν τὸ γένος τὸ ἀνθρώπινον πεποίηκεν, ὡς ἀναπόλογτον εἶναι τοῖς πᾶσιν ἀνθρώποις παρὰ τῷ θεῷ· λογικοὶ γὰρ καὶ θεωρητικοὶ γεγέννηται (*Apol.*, 28, 3). Cf. *Dial.*, 93, 1-2.

³⁰ εἰ δὲ τις ἀπιστεῖ μέλειν τούτων τῷ θεῷ, ἢ μὴ εἶναι αὐτὸν διὰ τέχνης ὁμολογήσει, ἢ ὄντα χαίρειν κακία φήσει ἢ λίθῳ ἐοικότα μένειν (*Apol.*, 28, 4). Un texto paralelo: ὅτι, εἰ μὴ τοῦτό ἐστιν, οὔτε ἔστι θεός, ἢ, εἰ ἔστιν, οὐ μέλει αὐτῷ τῶν ἀνθρώπων, καὶ οὐδὲν ἔστιν ἀρετῆ οὐδὲ κακία (*II Apol.*, 9, 1).

³¹ En efecto, Lactancio nos transmite así la noticia sobre Epicuro: «Deus, inquit Epicurus, nihil curat; nullam igitur habet potestatem. Curare enim necesse est eum, qui habet potestatem; vel si habet, et non vitur, quae tanta causa est, ut ei, non dicam nostrum genus, sed etiam mundus ipse sit vilis? Ideo, inquit, incorruptus est ac beatus, quia semper quietus» (*De ira Dei*, 17, PL 7, 126-127; cf. Epicurus, ed. Usener, fr. 360). La inercia de la divinidad habría motivado la comparación con la piedra. Por otra parte, también Lactancio deduce que negar la providencia como hace Epicuro equivale a negar la existencia de Dios («Cum igitur providentiam sustulit, etiam Deum negavit esse»: *ibíd.*, 9, PL 7, 99).

niones subjetivas³². La condena de la insensibilidad del dios epicúreo supone que la bondad y la maldad morales deben tener una intrínseca resonancia de aprobación o desaprobación a los ojos de Dios. Justino no quiere decir que lo bueno y lo malo sean tan sólo, respectivamente, aquello que Dios mande o prohíba; sino que nuestro autor supone un mundo creado por Dios en el cual lo bueno equivale a lo correspondiente a la naturaleza de cada cosa hecha por Él y lo malo a lo disconveniente para ella; además, supone que a cada sujeto humano le ha dado la capacidad para discriminar entre ambos (*Dial.*, 93, 1). Por este motivo, el bien se verifica cuando se vive según la razón, de acuerdo con el logos (el cual participa del Logos), y el mal, a su vez, cuando se vive al margen de él: μετὰ λόγου / ἄνευ λόγου (*Apol.*, 46, 3-4; 57, 1), κατὰ λόγον / παρὰ λόγον (*II Apol.*, 7 [8], 2; *Dial.*, 141, 1); por eso puede explicar la bondad o maldad morales como “imitación” de Dios o separación de Él respectivamente (*II Apol.*, 3 [4], 2). Así, cuando el cristiano se bautiza, pasa de ser hijo de la necesidad y la ignorancia a disfrutar de la libertad y del conocimiento³³. He aquí el concepto de la “verdadera libertad” característico de la literatura cristiana (Gal 5, 1; Jn 8,33; 9, 32, etc.)³⁴. Ya se comienza a mostrar con toda evidencia que, para Justino, cuanto más intervenga la providencia divina en el ser humano, más gana éste en libertad y no al contrario, como suelen temer los adversarios de la noción de providencia.

Vemos, pues, por qué no debe pensarse que Justino comprendiese el actuar moral como fruto exclusivo de las meras fuerzas naturales, las cuales proporcionarían al hombre una suficiencia tal que le harían asequible la perfección moral; tan sólo habría que usar de ellas y esperar una retribución. En este sentido se ha expresado Joly, diciendo que Justino estaba por entero separado de la moral mística de Pablo³⁵. Por el contrario, Ayán ha demostrado que en el concepto mismo de “semilla” —que es el modo como está presente el *logos* en el ser humano— se está contando de manera implícita con cierto desarrollo, el cual depende inmediatamente de una intervención directa de Dios y de su gracia en el sujeto³⁶.

³² καὶ μηδὲν εἶναι ἀρετὴν μηδὲ κακίαν, δόξη δὲ μόνον τοὺς ἀνθρώπους ἢ ἀγαθὰ ἢ κακὰ ταῦτα ἡγεῖσθαι (*Apol.*, 28, 4). Esta posición acerca del bien y del mal recuerda a estas palabras de Platón referidas a los sofistas: μηδὲν εἰδὼς τῇ ἀληθείᾳ τούτων τῶν δογμάτων τε καὶ ἐπιθυμιῶν ὅτι καλὸν ἢ αἰσχρὸν ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ δίκαιον ἢ ἀδίκον, ὀνομάζοι δὲ πάντα ταῦτα ἐπὶ ταῖς τοῦ μεγάλου ζώου δόξαις, οἷς μὲν χαίροι ἐκεῖνο ἀγαθὰ καλῶν, οἷς δὲ ἄχθοιτο κακὰ, ἄλλον δὲ μηδένα ἔχει λόγον περὶ αὐτῶν (*Resp.*, VI, 493b-c).

³³ ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης, (*Apol.*, 61, 10).

³⁴ Sobre el puesto de Dios, del Logos y del logos humano en la ética de Justino: cf. Merlo 1995, 133-138; 212-230.

³⁵ Joly 1973, 197: «[L]a morale des Apologistes est extrêmement éloignée de la morale paulinienne. Morale du libre arbitre, du précepte et de la rétribution, elle est essentiellement rationnelle et montre comment des penseurs de formation grecque ont réagi très négativement à la mystique morale de certaines formes du christianisme primitif, qui étaient en train cependant de devenir canoniques». Niega más expresamente todavía la intervención de la gracia Magris 2008, 597: «[I]l manicheismo è non meno del cristianesimo patristico una religione della “Legge”, non della “grazia”. La salvezza è un risultato della libera scelta umana, non della predestinazione divina».

³⁶ Cf. Ayán Calvo 1988, 119-123. Donde da importancia particularmente a *II Apol.*, 13, 6: ἕτερον γὰρ ἐστὶ σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθέν, καὶ ἕτερον αὐτὸ οὐ κατὰ χάριν τὴν ἀπ’ ἐκείνου ἢ μετουσίᾳ

3. PROVIDENCIA Y LIBERTAD.

Según Justino, la mejor prueba de la verdad de los hechos sobre los cuales versa la fe cristiana es el cumplimiento en ellos de las profecías (*Apol.*, 30), puesto que es distintivo de una sabiduría divina la capacidad de conocer infaliblemente el futuro (*ibíd.*, 12, 10). Por este motivo, relata los episodios de la vida de Jesús que habían sido previstos en las Escrituras. En cierto momento esto mismo le da pie para plantearse la cuestión filosófica de la posible contradicción entre la omnisciencia divina, que predice incluso el futuro, con la libertad de arbitrio humana (*ibíd.*, 43). En efecto, entre los paganos la adivinación del futuro también suscitaba este mismo problema³⁷. Justino afirma que los acontecimientos son de antemano preconocidos (προεγνωσμένα) por Dios, pero ello no implica que estén determinados y sucedan por necesidad (καθ' εἰμαρμένης ἀνάγκην: *ibid.*, 43, 1). Esta predestinación contradiría el libre albedrío que es un supuesto de la retribución divina. Aunque Justino no discute aquí el sentido que puedan tener las palabras de Pablo sobre la predestinación, está claro que es plenamente consciente de la problemática implicada en este asunto y que su afirmación trata de hacer justicia a la omnisciencia divina no menos que al libre arbitrio humano. Por este motivo, las afirmaciones de Aldo Magris sobre la taciturnidad de los primeros autores eclesiásticos sobre este particular son injustificadas³⁸.

Lo más importante de su argumentación es la prueba con que Justino sostiene sus palabras. Según Justino, la doctrina del destino (εἰμαρμένη), en la que evidentemente se reconoce la postura de los estoicos, pese a lo que ellos afirman, impediría que hubiera acciones tales que estuviera “en nuestra mano” (ἐφ' ἡμῖν: *ibid.*, 43, 2) llevarlas a cabo o no. Ya Aristóteles había hablado de ciertas acciones que estarían “en nuestra mano” (ἐφ' ἡμῖν), frente a todas aquellas que, incluso cuando se producen en nosotros, no somos capaces de determinar en su especie ni en su ejecución por nosotros mismos, como la digestión o la caída de los graves³⁹. Por consiguiente, si todas las acciones estuvieran predeterminadas como éstas, entonces, como también afirmaba Aristóteles⁴⁰, no sería posible ni la alabanza ni el vituperio (*ibíd.*, 43, 2.8; cf. *II Apol.*, 6 [7], 6), ni tampoco la legislación, que manda unas

καὶ μίμησις γίνεται. Además, en *Dial.*, 102, 7 dice que el hombre no se puede salvar sin Dios (ἄνευ τοῦ θεοῦ) y en *ibíd.*, 110, 3 afirma que la piedad, la fe, la filantropía, la justicia y la esperanza vienen a los cristianos del Padre por el crucificado (παρ' αὐτοῦ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ σταυρωθέντος), etc. «Alguien ha dicho que en el pensamiento del mártir ni el pecado ni la gracia juegan papel alguno. Parece claro que C. Andresen estaba muy lejos de haber accedido a las entrañas de la teología del mártir Justino» (Ayán Calvo, *ibid.*, p. 240).

³⁷ Cf. v. gr. Cic., *ND*, 20, 55; 65, etc.

³⁸ Según Magris, Justino y los padres alejandrinos habrían abandonado ya el tema de la predestinación planteado por Pablo y además no darían cuenta del sufrimiento del justo: cf. Magris 2008, 590-591.

³⁹ Cf. *Eth. Nic.*, III, 3, 1112 a 21-33.

⁴⁰ Cf. *Eth. Eud.*, II, 6, 1223 a 10-13; *Eth. Nic.*, III, 1, 1109 b 30-35. Esta temática, seguramente por influencia de Carnéades, se suele repetir como característica objeción a la negación de la libertad humana: cf. Cic., *ND* 36, 87, etc.; Alcinoos, *Didaskalikos*, 26...

cosas y prohíbe otras (*II Apol.*, 6 [7], 7; 9, 1). En efecto, si desapareciese la “libre elección” (προαιρέσει ἐλευθέρῃ: *Apol.*, 43, 3) entre el bien y el mal, entonces nadie sería responsable de sus acciones⁴¹. En este punto llega la prueba de la existencia de esta libertad de elección de aquellas acciones que están “en nuestra mano”:

Vemos que el mismo hombre pasa de un contrario a otro. Ahora bien, si estuviera determinado ser malo o bueno, no sería capaz de cosas contrarias ni cambiaría con tanta frecuencia. En realidad, ni podría decirse que unos son buenos y otros malos, desde el momento que afirmamos que el destino es la causa de los malos porque entonces obra cosas contrarias a sí mismo; o habría que tomar por verdad lo que ya anteriormente insinuamos⁴², a saber, que virtud y maldad son puras opiniones y que sólo por opinión se tiene algo por bueno o por malo. Lo cual, como demuestra la verdadera razón, es el colmo de la impiedad y de la iniquidad⁴³.

El razonamiento parte del hecho de la apertura de la acción humana a los contrarios. Era ésta una característica del obrar racional frente a las potencias desprovistas de razón según Aristóteles (*Metaph.*, Θ, 2, 1046 b 4-7). Justamente, es propio de lo que está “en nuestra mano” ser de diferentes modos y no de uno solo, lo cual significa que el ser humano puede hacer cosas de diversas índoles pero también que es capaz tanto de lo bueno como de lo malo. Ahora bien, si se afirma, con los estoicos, que todas las acciones humanas están determinadas por el destino, entonces eso significa que a unos los determinaría a obrar bien y a otros a obrar mal. Pero entonces quedaría sin explicar la inconstancia de unos y otros, puesto que, al parecer, Justino cree que los que obran generalmente bien podrían pecar alguna vez y los malos también hacen de vez en cuando alguna obra buena. Esta mudanza en el bien es una interesante característica del punto de vista cristiano, el cual perturba, al menos hasta cierto punto, la estabilidad típica de la virtud griega⁴⁴.

⁴¹ Ya Epícteto había hablado de “libre elección” (προαίρεσις ἐλεύθερον φύσει: *Diss.*, II, 15, 1; cf. I, 17, 20-29). En él vio Frede al descubridor de los elementos esenciales del libre arbitrio: cf. Frede 2011, 76-77. Naturalmente, aunque Aristóteles sea el origen remoto de estas nociones, el contexto próximo para comprender a Justino es más bien el mundo estoico, de donde procede otro término para la libertad de arbitrio que también usa Justino (*II Apol.*, 6 [7], 5): αὐτεξούσιον. Cf. Karamanolis 2013, 150-158. En las páginas siguientes, Karamanolis señala otros parecidos de la argumentación de Justino con los medioplatónicos y los peripatéticos. En esos razonamientos sobreviven los de Carnéades: cf. Amand de Mendieta 1973, 203-207.

⁴² Cf. *Apol.*, 28, 4.

⁴³ τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον τῶν ἐναντίων τὴν μετέλευσιν ποιούμενον ὁρῶμεν. εἰ δὲ εἴμαρτο ἢ φαῦλον ἢ σπουδαῖον εἶναι, οὐκ ἂν ποτε τῶν ἐναντίων δεκτικὸς ἦν καὶ πλειστάκις μετετίθετο· ἀλλ’ οὐδ’ οἱ μὲν ἦσαν σπουδαῖοι, οἱ δὲ φαῦλοι, ἐπεὶ τὴν εἰμαρμένην αἰτίαν φαύλων καὶ ἐναντία ἑαυτῇ πράττουσαν ἀποφαινοίμεθα, ἢ ἐκεῖνο τὸ προειρημένον δόξαι ἀληθὲς εἶναι, ὅτι οὐδὲν ἐστὶν ἀρετὴ οὐδὲ κακία, ἀλλὰ δόξη μόνον ἢ ἀγαθὰ ἢ κακὰ νομίζεται· ἥπερ, ὡς δείκνυσιν ὁ ἀληθὴς λόγος, μεγίστη ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἐστὶν (*Apol.*, 43, 5-6).

⁴⁴ La Escritura afirma expresamente que *todos* los hombres pecan (1 Re 8, 46; 2 Cro 6, 36; Sal 13 [14], 1-3), incluso los justos (Prov 24, 16), y, como es bien sabido, la universalidad del pecado constituye un importante tema de la predicación de Pablo (Rom 3, 10.23; 5, 12), como antes lo había sido de Jesús (Lc

La segunda parte del raciocinio proporciona otro argumento a la vez que extrae la consecuencia del anterior. Si el destino es causa tanto de la conducta de los buenos como de la de los malos y la de ambos es inconsecuente, entonces el destino obra de modo contrario a sí mismo. Es una ley inestable y arbitraria. Pero esto es justo lo contrario de lo supuesto en el concepto mismo de destino, a saber, su condición de principio de determinación. El segundo argumento, o, si se prefiere, la segunda variante de esta argumentación, se detiene en las nociones mismas de bien y de mal. Si resulta que el destino es causante tanto de las acciones buenas como de las malas, entonces desde luego no se puede pensar en el destino como en una causa natural, porque, como hemos dicho antes acordándonos de Aristóteles, no es posible que semejante causa desprovista de razón sea capaz de producir diferentes efectos. Puesto que el destino que determina tanto lo bueno como lo malo habría de ser racional, entonces debe seguirse una de las dos consecuencias que ya se habían anunciado antes y fueron indicadas por nosotros: que el destino “se complacería en la maldad” o bien sería “indiferente como una piedra” tanto respecto del bien como del mal. Si se da la primera, entonces el destino no podría ser considerado una divinidad, ya que se supone que ésta ha de ser buena. Si se da la segunda, entonces todas las acciones serían indiferentes y los nombres de “bien” y “mal” serían meras convenciones. En la *Segunda apología* retornará sobre este mismo argumento denunciando con él de modo explícito a los estoicos (*II Apol.*, 6 [7], 8-9; 9, 1). Según cree, se contradicen a sí mismos porque admitirían la calificación moral de las acciones, pese a hacerla imposible con sus doctrinas físico-teológicas. Al identificar a Dios con el mundo y los elementos, o Dios se volvería malo al convertirse en aquellas cosas que consideramos males (ἐν πάσῃ κακία γινόμενον), o habría que hablar de una total indiferencia entre el bien y el mal, disolviéndose así la oposición entre ambos.

En definitiva, Justino cree que uno llega a ser bueno o malo por su propia elección y es responsable de ello; pero esto no contradice que exista una disposición de Dios que condene a los culpables y premie a los inocentes. En este caso, no duda hablar de un «destino ineludible» (εἰμαρμένην ἀπαράβατον: *Apol.*, 43, 7) usando la terminología característica de la Estoa. Que las consecuencias de las acciones humanas libres sean inevitables era algo también admitido por los medioplatónicos, como es el caso de Alcínoo, quien afirma que el destino se comporta como una ley, que decreta determinadas implicaciones ante ciertos modos de vida o conductas⁴⁵. Esta concepción se acomoda bien a la Escritura, según la cual Dios ha decretado vida eterna y condenación según las obras de cada uno (ibíd.,

13, 4-5; cf. Jn 8, 7). Sobre la importancia del pecado en el planteamiento de Justino: cf. Ayán Calvo 1988, 238.

⁴⁵ ἡ γὰρ εἰμαρμένη νόμου τάξιν ἐπέχουσα οἶον λέγει διότι ὄδε μὲν τάαδε ποιήσει, ὄδε δὲ τάδε πείσεται [...] καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν οἰχθήσεται καὶ ἔπαινοι καὶ ψόγοι πᾶν τὸ τούτοις παραπλήσιον, ἀλλὰ διότι ἦτις ἂν ὤνηται ψυχὴ τοιοῦτον βίον καὶ τάδε τινὰ πράξει, τάδε τινὰ αὐτῇ ἔψεται (*Didaskalikos*, 26; cf. Ps. Plutar- chus, *De fato*, 569d-570d).

44, 1-7). Hay dos puntos de semejanza entre el medioplatonismo y la escatología cristiana: que se siguen necesariamente determinadas consecuencias a determinadas acciones y que existe una ley, una disposición divina, que liga estos efectos a estas causas.

Por este motivo, Justino ve en plena continuidad la doctrina bíblica con las enseñanzas de los medioplatónicos, quienes otorgan gran importancia al mito de Er de la *República* de Platón que Justino no duda en citar aquí: «La culpa es de quien elige, Dios no tiene culpa»⁴⁶. La condenación de los malvados no es responsabilidad de Dios sino de quien libremente ha obrado mal y este destino escatológico habría sido admitido también por los griegos (*Apol.*, 20, 4). En este punto, Justino justifica la semejanza entre la doctrina mosaica y la platónica con su célebre teoría de los “gérmenes de verdad” (σπέρματα ἀληθείας: *ibíd.*, 44, 9) que se hallarían dispersos entre todos los hombres, incluso los filósofos griegos. Sin embargo, ya que estos gérmenes son participaciones del Logos revelado en Jesucristo, en quien se ha manifestado la verdad plena y ya no parcialmente, todos estos gérmenes podrían ser integrados en el Cristianismo como auténticamente propios suyos (*ibíd.*, 46; *II Apol.*, 10). Por este motivo, quienes antes de Cristo, Logos encarnado, vivieron conforme al Logos, ya tuvieron la oportunidad de ajustarse a los designios divinos que se han cumplido plenamente en la Encarnación. Por lo demás, de acuerdo con una tradición apologética judía que se remonta a Aristóbulo⁴⁷ y después será seguida por Filón⁴⁸ y Josefo⁴⁹, Justino afirma que Platón habría aprendido de Moisés cuanto dijo de verdadero (*Apol.*, 44, 8; 59-60). Otras semejanzas eventuales entre las doctrinas de los poetas o de los filósofos se deben a la malicia de los demonios que han propalado entre los griegos remedos falsos del contenido de las profecías de la Escritura (*ibíd.*, 5.54-56.62.64, etc.).

Por fin, Justino concluye la sección que venimos comentando (*ibíd.*, 44, 11) diciendo que los hombres no están determinados a ser buenos o malos, pero esto no obsta para que ciertamente haya un decreto divino que destine ineluctablemente a los buenos al premio y a los malos al castigo. Tampoco la libertad se encuentra en contradicción con la presciencia divina (προγνώστου τοῦ θεοῦ) de todos los actos humanos⁵⁰. Esta presciencia se expresa en las profecías, las cuales también incluyen el cuidado por la salvación de los hombres, pues exhortan a cambiar de conducta mientras los aludidos estén a tiempo⁵¹. También esta presciencia es la base de lo que podríamos llamar “predestinación” (Pablo usa no sólo προέγνω, como Justino, sino también προορίζω: Rm 8, 29-30): poco después se dice que la escatológica “conflagración universal” (ἐκπύρωσις: *ibíd.*, 45, 1) no se ha llevado a cabo

⁴⁶ Αἰτία ἐλομένου, θεὸς δ' ἀναίτιος (*Apol.*, 44, 8 = *Plato, Resp.*, 617e).

⁴⁷ Cf. Eusebius, *Praeparatio evangelica*, XIII, 12.

⁴⁸ Cf. Wolfson 1962, 141-142.

⁴⁹ Cf. *Contra Apionem*, II, 168-169. Véase Thompson-Wajdenbaum 2014, 5, nota 21.

⁵⁰ Igualmente, en *Dial.*, 140, 4; 141, 2 se afirma que preconocer (προέγνω) no supone predeterminar.

⁵¹ Además de *Apol.*, 44, 11, véase: εἰ μὴ τοῦτό ἐστι, συκοφαντηθήσεται ὁ θεός, ὡς μήτε πρόγνωσιν ἔχων μήτε τὰ αὐτὰ δίκαια πάντας διδάσκων καὶ εἰδέναι καὶ πράττειν (*Dial.*, 92, 5).

todavía porque aún se debe completar el número de los buenos y virtuosos⁵². Está claro que Justino no ve contradicción alguna entre la certeza cognoscitiva acerca del futuro y su predeterminación, como no la hay de hecho. En realidad, presuponer que el conocimiento es cierto sólo si su objeto es necesario supone un prejuicio teórico que evidentemente Justino no comparte y ni siquiera se cree en la obligación de combatir, pese a las influyentes tesis de Diodoro Cronos⁵³.

4. ÁNGELES Y DEMONIOS, MEDIADORES DE LA PROVIDENCIA.

Hemos comentado antes que los demonios son responsables de los engaños en que están varados los paganos. Pues bien, acudamos ahora a la *Apología segunda* para considerar con más detalle el lugar que ocuparían los ángeles en general en el plan de la providencia. Antes de comenzar, se debe recordar aquí el planteamiento de la providencia que sostuvieron los autores medioplatónicos. Por ejemplo, el Pseudo-Plutarco nos indica que habría tres niveles de providencia (*De fato*, 9): el primero correspondería a Dios, que ha ordenado el resto de las cosas del mejor modo posible, el segundo, a los dioses que gobiernan el mundo celeste, mientras que el tercero sería competencia de los *démones* que se ocuparían de los asuntos humanos. Como veremos, Justino también hablará de mediadores entre Dios y los hombres, pero esto no impedirá a Dios tener una providencia directa e inmediata de todas las cosas y, en particular, del género humano. Si hay tres niveles, más bien habría que hablar del Padre, del Logos y de los ángeles, más una "providencia negativa" de los demonios (la cual no aparece entre los medioplatónicos). Quizá el punto de vista de Justino tenga un paralelismo más próximo con Filón quien, por su parte, introduce a los ángeles como mediadores de la providencia de Dios junto a su Logos⁵⁴. Aclaremos un poco más la mediación de los ángeles y después nos referiremos a la del Logos.

Pues bien, Justino explica que Dios creó el mundo físico en favor de los seres humanos y a ellos les sometió las cosas terrenas; sin embargo, pese a ese sometimiento, la providencia de tales cosas así como la de los hombres mismos fue confiada a los ángeles (*II Apol.*, 4 [5], 2). Ahora bien, el mismo libre albedrío que es crucial en el plan de Dios respecto de los hombres, también lo es respecto de los ángeles, pues han sido creados asimismo libres y, por consiguiente, susceptibles de ser juzgados por Dios⁵⁵. A pesar de las disposiciones de la providencia divina, un

⁵² Esta idea del número de los elegidos está tomada del libro del *Apocalipsis de Juan*: Ap 6, 11; 7, 3-4. Más adelante retoma el tema de la dilación en la conflagración, explicándola como un efecto de la paciencia de Dios que espera a que de todo el fruto requerido de la semilla de los cristianos que acaba de ser sembrada en el mundo. cf. *II Apol.*, 6 [7], 1-2.

⁵³ Según Diodoro, todo lo que sucede acontece necesariamente, puesto que, una vez han sucedido, los hechos no pueden cambiarse: por fuerza son como fueron; luego igual de necesarios eran antes de acaecer y en el momento de producirse. cf. Magnis 1985 452-478.

⁵⁴ Cf. Wolfson 1962, 372-374; 414. También Hermas decía que a los ángeles se les había encomendado cuidar de la creación. *Pastor*, vis. III, 4, 1.

⁵⁵ Cf. *II Apol.*, 6 [7], 5; *Dial.*, 88, 5; 102, 4; 141, 1.

hecho histórico capital determina la situación presente de los hombres, afligidos por multitud de males (como la persecución de los cristianos, las confusiones filosóficas y morales de los paganos, etc.): se trata del pecado de ciertos ángeles. De ese mal se derivarán muchos otros y la providencia divina ajustará sus disposiciones al nuevo contexto histórico generado. En esto vemos la peculiaridad de la especulación judeocristiana sobre la providencia divina: aunque se sirve de los parámetros conceptuales generales del mundo griego, la tradición bíblica proporciona un curso histórico de los acontecimientos en los que ya ha intervenido la providencia —en ocasiones, respondiendo a determinadas acciones libres de las criaturas— determinando los hechos subsiguientes; además, anuncia una serie de intervenciones futuras. De tal manera, los sucesos del pasado llevarán a interpretar de una manera especial lo que acaece en el presente e incluso a dar un pronóstico para el futuro. No es que se interpreten hechos históricos a la luz de la intervención providente de la divinidad, cosa ampliamente presente en la literatura griega (pensemos en Heródoto, Jenofonte, etc.); se trata más bien de determinados acontecimientos históricos que rigen la comprensión misma de la acción providente de Dios. He aquí lo característico del pensamiento judeocristiano, donde hechos históricos como la creación, el pecado, la Encarnación o la Parusía estructurarán toda interpretación de ulteriores intervenciones de la providencia.

El príncipe de todos los demonios es, pues, Satanás, la serpiente que pecó al inicio (*Dial.*, 45, 4; 103, 5, etc.), de acuerdo con la misma Escritura y los escritos del Nuevo Testamento, y él, junto con los demás ángeles y hombres que lo siguen, está destinado al fuego eterno (*Apol.*, 28, 1)⁵⁶. Para hablar del pecado de los ángeles, Justino asume la narración de los acontecimientos presente en los libros de Enoc y de la literatura apocalíptica judía⁵⁷. Por esto, Justino afirma que el pecado de los ángeles consistió en traspasar los límites del orden dispuesto por Dios: copularon con mujeres y engendraron hijos; éstos serían los así llamados demonios (*II Apol.*, 4 [5], 3; cf. *Apol.*, 5, 2). A la luz de esta narración, se volvía fácil explicar los mitos de Zeus cohabitando con mujeres mortales e incluso con Ganimedes y Justino no dudó en hacerlo⁵⁸. Así, de acuerdo con la postura de Pablo y de la Escritura misma⁵⁹, Justino identifica los dioses de los cultos paganos con los demonios caídos, cuyo objeto es engañar al género humano, hundirlo en el vicio y corromperlo, exigiendo, además, para ellos, un culto idólatra; todo esto recibe el nombre de “fornicación” en la tradición profética⁶⁰.

De esta manera, existe una siniestra providencia de los diablos que intervienen en la historia generando distintos males entre los hombres. Pese a ser solapada, la

⁵⁶ Cf. Ayán Calvo 1988, 170-183.

⁵⁷ Cf. Ayán Calvo, *ibid.*, 183-185; Daniélou 1991, 184; *id* 2002, 414. El relato de Enoc depende del oscuro pasaje de Gn 6, 2 (el misterioso personaje Enoc aparece poco antes, en Gn 5, 18-24).

⁵⁸ Cf. *Apol.*, 21, 6; cf. *II Apol.*, 4 [5], 5-6; 14, 2.

⁵⁹ Cf. v. gr. Ex 34, 15; Lv 17, 7; Dt 32, 17; Sal. 105 [106], 37; 1 Cor 10, 20.

⁶⁰ Cf. Os 1, 2; 2-3; 4, 10-14.18; Is 1, 21; 54, 6-7; Jer 3, 1.6-12; Ez 16, 15-52; 23. En *Dial.*, 133, 1 evoca quizá Ez 16, 20 o Jer 7, 31; 19, 4-5, identificando a Baal con los demonios.

acción diabólica es eficaz e incluso utiliza a los seres humanos para dañar a quienes sirven a Dios, como a Cristo, a los cristianos o incluso a justos paganos como Sócrates⁶¹. Sin embargo, incluso la acción diabólica es integrada en los planes de la providencia divina, la cual es capaz de contar con su acción para obtener bienes aun mayores. El designio de Dios es más poderoso que la pseudo-providencia de sus enemigos (*Dial.*, 103, 3) y encuentra el modo de vencerlos para que finalmente se cumpla Su voluntad. El caso más claro en que se aprecia que las insidias diabólicas se vuelven —a pesar suyo— en instrumentos de la providencia divina es la pasión de Cristo⁶².

La cruz es un acto de misericordia de Dios hacia el género humano (*Dial.*, 106, 1). En ese caso, asegura Justino, era voluntad del Padre que Cristo sufriera por todos para que así todos fueran perdonados; sin embargo, tampoco esta decisión vuelve inocentes a sus asesinos judíos (*ibid.*, 95, 2-4). Que la pasión de Cristo era voluntad del Padre, lo muestran distintas profecías, entre las que se encuentra el salmo 21 [22], pronunciado por Jesús desde la cruz, buena parte del cual es copiado por Justino (*Dial.*, 98); en este salmo encontramos varias crudas expresiones de sufrimiento humano junto a confesiones sinceras de esperanza en Dios (vv. 10-12.20-23). En lo sucesivo, Justino trata de mostrar cómo se han ido cumpliendo las Escrituras en la vida de Cristo, pues Jesús es aquel por el cual la providencia de Dios ha dispuesto destruir a Satanás, los ángeles y sus secuaces humanos e incluso a la muerte misma (*Dial.*, 100, 6).

En la pasión de Cristo es donde mejor podemos advertir la interpretación de Justino acerca de la temática del “sufrimiento del justo”. Pone en boca de sus interlocutores la pregunta sobre los designios de Dios, que consiente tales padecimientos (*ibid.*, 102, 3): por ejemplo, ¿no podría haber sido eliminado Herodes para que no persiguiera a Cristo en su infancia? Justino lleva al extremo esta pregunta: ¿acaso no podría haber sido eliminado desde el principio —cuando pecó— el mismísimo Satanás que ha arrastrado a otros a tantos pecados? E incluso, interrogándose con más radicalidad: ¿no podría Dios haber creado directamente el “número de elegidos” (Ap 6, 11) que Él pretende tener en el Cielo? Así no hubiera sido menester esperar tanto tiempo hasta que todos vinieran a la vida a lo largo de los siglos y sometidos a tantos avatares. Con tan sucintos trazos, Justino manifiesta el drama de la libertad puesta en acción a lo largo de la historia. Que los hombres y los ángeles alcancen la vida eterna libremente con sus elecciones históricas constituye una bondad (καλὸν: *Dial.*, 102, 4) peculiar que no se habría alcanzado sin libre albedrío⁶³. Por otra parte, la distensión temporal es una condición para este ejercicio de la libertad que es, por supuesto, dramático. A lo largo de los escritos

⁶¹ Cf. *Apol.*, 5, 3-4; *II Apol.*, 6 [7], 2.3; 10, 5-8 (compárese con *Apol.*, 46, 3); *Dial.*, 131, 2.

⁶² Granados 2005, 354: «La acción del diablo se convierte, sin él saberlo, y por especial providencia, en el plan de Dios para salvar al hombre».

⁶³ «Dios quiere que el hombre sea su hijo, que se inserte en su vida, por propia voluntad, es decir, eligiéndolo libremente» (Ayán Calvo 1988, 162; cf. *ibid.*, 156-158).

del Nuevo Testamento, el tema de la “paciencia” (ὕπομονη) ocupa un puesto importante, empezando por la misma predicación de Jesús⁶⁴, pero en particular, citemos este pasaje: «Tenéis necesidad de paciencia para cumplir la voluntad de Dios y conseguir así lo prometido»⁶⁵. Pablo mismo se había expresado así: «No nos cansemos de hacer el bien; que a su debido tiempo nos vendrá la cosecha si no desfallecemos. Por tanto, mientras tengamos oportunidad, hagamos el bien a todos»⁶⁶. La prolongación en el tiempo es un requisito imprescindible para que un ser temporal como el hombre pueda tener la oportunidad de abrazar libremente los designios divinos. Por este motivo, Dios aguarda aún cierto tiempo antes de la conflagración final.

5. CONCLUSIÓN: EL LOGOS, EL GRAN MEDIADOR DE LA PROVIDENCIA.

Según Justino, el Logos, procedente del Padre, hecho hombre en Jesucristo, es «el rey más alto, el gobernante más justo que sabemos [...] juntamente Hijo y legado de Dios, Padre y soberano del universo»⁶⁷. El Logos lleva a cabo su gobierno en primer lugar como mediador de la creación de Dios. A través de él, tal como los escritos sapienciales y el *corpus* paulino habían expresado, es formado el mundo y, en lo sucesivo, todas las cosas son regidas por él⁶⁸.

El Logos ejercita una actividad especial en relación con el conocimiento humano, como hemos visto antes a propósito de la filosofía. Es el responsable de la sabiduría ínsita en todos los hombres, incluso la de los ajenos a la historia salvífica de Israel y la Iglesia. En íntima relación con esta misión, es de señalar la presencia del Espíritu profético (προφητικόν πνεῦμα) que anuncia estas cosas de antemano, dando a conocer así al Logos; con todo, su pregón resuena también durante la presencia y la acción del Logos en la humanidad de Jesús e incluso acompaña esta acción⁶⁹. El Logos se manifiesta a lo largo de la historia bíblica mediante diferentes apariciones visibles, pero la plenitud de esta manifestación la alcanza al hacerse hombre (*Apol.*, 63, 10.16). En ese momento culmina su misión docente deviniendo así el maestro que «enseñó estas verdades para la transformación y guía del

⁶⁴ Jesús insiste en que Dios tiene paciencia con su pueblo, “le da tiempo”: Lc 13, 6-9. También exhorta a sus discípulos a ser pacientes: Lc 21, 19. Igualmente: Rom 2, 7; 5, 3-4; Heb 12, 1; Sant 1, 3-4, etc.

⁶⁵ ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρεῖαν ἵνα τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν (Heb 10, 36). Traducción de Sociedad bíblica de Jerusalén (ed.), *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée, 2000).

⁶⁶ τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐγκακῶμεν, καιρῷ γὰρ ἰδίῳ θερίσομεν μὴ ἐκλυόμενοι ἄρα οὖν ὡς καιρὸν ἔχομεν, ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας (Gal 6, 9-10).

⁶⁷ ὁ λόγος ἀποδείκνυσιν, οὗ βασιλικώτατον καὶ δικαιοτάτον ἄρχοντα μετὰ τὸν γεννήσαντα θεὸν οὐδένα οἶδαμεν ὄντα [...] ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος καὶ τοῦ πατρὸς πάντων καὶ δεσπότης θεοῦ υἱὸς καὶ ἀπόστολος ὦν Ἰησοῦς Χριστός (*Apol.*, 12, 7.9).

⁶⁸ Cf. Ayán Calvo 1988, 52-61.

⁶⁹ Cf. *Apol.*, 31, 1; 39, 1; 40, 5; 42, 1-2; 44, 11-12...; *Dial.*, 25, 1; 36, 6... En *Apol.*, 33, 5.9 se dice primero que la profecía viene del Espíritu y luego se atribuye al Logos; por otro lado, en *ibíd.*, 38, 1 el Espíritu habla a través de Cristo. En *Dial.*, 49, 3 el Espíritu precede a la manifestación de Cristo al actuar en los profetas y se dice que esta presencia (παρουσία) fue sin gloria (*ibíd.*, 49, 7).

género humano»⁷⁰. Además, por su sacrificio en la cruz, vence definitivamente a la muerte (*Apol.*, 63, 17) y a los demonios que combatían en contra de sus discípulos (*Dial.*, 30, 3; 78, 9). De este modo, se ponía remedio al imperio del mal que se había extendido entre los hombres desde el momento en que libremente pecaron por vez primera (*ibid.*, 88, 4). Por fin, el Logos hecho hombre, resucitado al tercer día y después subido al cielo, tiene aún reservada una misión para el futuro, cuando vuelva por segunda vez como juez de todos para convertirse en rey perpetuo⁷¹. En ese momento se hará efectiva la victoria sobre la muerte que ya había sido conquistada por la pasión de Jesús. Mientras tanto, por una especial providencia de Dios, los cristianos prolongan con sus vidas los designios divinos, obrando conforme a Su voluntad y dando el culto a Dios que Él espera del hombre (*Dial.*, 118, 3). En este lapso, como antes vimos, asimismo se va completando el número de los elegidos.

Se aprecian así los rasgos de la providencia tal como la comprende Justino. Retomando su comprensión del Logos, podemos aventurar una interpretación de la idea de providencia sostenida por Justino. Según su presentación, los cristianos serían los depositarios del Logos en su totalidad, mientras que los sabios paganos tan sólo habrían dispuesto del Logos parcialmente. Aunque el Logos sea un ser personal de mayor entidad que el mero conocimiento de fe de los cristianos, no sería descabellado interpretar el contenido del logos perfectamente participado por éstos como un “relato íntegro” frente al “relato parcial” captado por los filósofos paganos, en atención a uno de los significados del término *logos*. En este sentido, las ideas filosóficas sobre la providencia proporcionarían una faceta verdadera pero parcial de ella, mientras que la visión del asunto alcanzada por la fe sería del todo completa.

Justino puede asumir en este tema una posición filosófica próxima al estoicismo de Epícteto, a la vez que integra algún elemento propio del medioplatonismo, pero la guía conceptual que le permite calibrar entre las distintas posturas es siempre la fe cristiana. Ésta otorga la máxima importancia al poder divino, pero sin reducir un ápice la libertad y la consiguiente responsabilidad humanas. Sea como fuere, este arbitraje entre posturas filosóficas no deja de ser un capítulo de construcción conceptual dentro de un marco mayor proporcionado por la historia de la salvación, la cual constituye —por así decir— el relato completo sobre la providencia. A fin de cuentas, los filósofos paganos elaboraron una comprensión “sincrónica” de la providencia, estableciendo los principios básicos para contar con una divinidad providente en un presente considerado sustancialmente estable. No

⁷⁰ Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γενένηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ ἄριστος, καὶ τῇ βουλῇ αὐτοῦ γενόμενος ἄνθρωπος ταῦτα ἡμᾶς ἐδίδαξεν ἐπ’ ἀλλαγῇ καὶ ἐπαναγωγῇ τοῦ σαρκίου γένους (*Apol.*, 23, 2).

⁷¹ Cf. *Dial.*, 36, 1; 40, 4; 49, 2-3; 118, 1-2; 132, 1.

se trataba de una comprensión “ahistórica” como a veces se dice⁷², sino que se limitaba a considerar las condiciones estructurales sobre las cuales se desarrolla la historia. Sin embargo, el pensamiento cristiano, como hemos visto, incorpora determinados acontecimientos históricos del pasado —¡y del futuro!— a la explicación del presente; tales hechos forman parte integral de la explicación, no son meras ejemplificaciones de ella. La intervención de un Dios inteligente, poderoso y bueno en el momento presente no parte de idénticas condiciones en todos los momentos del tiempo sino que ahora nos encontramos en una situación peculiar debido a ciertos acontecimientos del pasado remoto (pecado de los ángeles y de los primeros hombres), lejano (profecía), próximo (Encarnación y Pascua de Cristo), así como del futuro (Parusía y Juicio). Estos acontecimientos no condicionan sólo coyunturalmente las decisiones de la providencia (esto solía ser admitido en la comprensión tradicional griega, según la cual, por ejemplo, las decisiones de un hombre determinaban el destino de su familia o de su pueblo), sino que constituyen una referencia común a todas las peripecias históricas.

En definitiva, en la teoría de Justino sobre la providencia, empapada de la filosofía de su tiempo, encontramos, por una parte, unas exigencias doctrinales precisas para lo que estamos llamando el marco “sincrónico” de la noción de providencia; por otra parte, vemos un planteamiento novedoso respecto de los filósofos paganos, procedente más bien de la tradición judía, a saber, una presentación “diacrónica” de la providencia. Las condiciones generales en que actúan Dios y el hombre, nos hacen verlos obrar no por separado sino en conjunto; esto sucede en medio de un desarrollo histórico en el que una serie de hechos previos al momento actual establecen ciertas novedades ontológicas determinantes (como el pecado o la gracia) y unas relaciones de justicia precisas que afectan a las decisiones que pueden ser tomadas por ambos. Por este motivo, cerrábamos estas páginas fijándonos en la mediación del Logos, pues en ella apreciamos uno de los rasgos peculiares de la comprensión cristiana de la providencia, la cual entrelazará la acción de Dios con la del hombre⁷³. El presunto conflicto entre ambas que desazona a los filósofos paganos ha sido disuelto principalmente por Jesucristo, en quien la voluntad divina y la humana se dan la mano para llevar a cabo una acción conjunta; es éste el itinerario propuesto para la acción humana del cristiano, el cual está llamado a vivir, a imagen del Logos encarnado, en comunión con el sentir de la pro-

⁷² Spengler 1920, 420: «Der antike Mensch ist ahistorisch, rein gegenwärtig [...]: er ist „willenlos“. Darüber läßt die antike Schicksalsidee, das Fatum, keinen Zweifel, [...]. Folglich kann auch das apollinische Seelenbild keinen Richtungsfaktor, keinen „Willen“ also, enthalten». *Ibid.*, 545: «Ist der Mensch ahistorisch wie der Grieche, dessen gesamte Welteindrücke in einer reinen, punktförmigen Gegenwart aufgesaugt werden, so wird das Naturbild *statisch*, in jedem einzelnen Augenblick in sich selbst abgeschlossen sein».

⁷³ «According to this Christian tradition, *Pronoia* is not God’s looking out in advance to plan the course of history but instead is his interactive care for the world, which is quite unlike the business of *causing* all things to be as they are (unlike Fate or *Heimarmene*)» (Elliot 2015, p. 13). No creo que la actividad del Dios cristiano escape del concepto de “causalidad”, pero juzgo positivo el hincapié de Elliot en la interacción entre Dios y hombre.

videncia. Eso sí, no como un esclavo, sino como un hijo verdaderamente dueño de su destino.

6. BIBLIOGRAFÍA.

- E. Amand de Mendieta, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité Grecque*. Amsterdam 1973.
- J. J. Ayán Calvo, *Antropología de san Justino. Exégesis del mártir a Gen. I-III*. Santiago de Compostela/Córdoba 1988.
- S.-P. Bergjan, *Der fürsorgende Gott. Der Begriff der ΠΡΟΝΟΙΑ Gottes in der apologetischen Literatur der Alten Kirche*. Berlin-New York 2002.
- J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*. Paris 1991.
- J. Daniélou, *Mensaje evangélico y cultura helenística: siglos II y III*. Madrid 2002.
- H. Diels, *Doxographi Graeci*. Berolini 1879.
- M. W. Elliot, *Providence Perceived. Divine Action from a Human Point of View*. Berlin-Boston 2015.
- S. Fazzo, "La dottrina della provvidenza in Alessandro di Afrodisia", en: S. Fazzo (ed.) *Alessandro di Afrodisia, La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, Milano 1999, 5-75.
- V. L. Félix, "Inmortalidad del alma y escatología en Justino", en M. Alesso, R. Miranda (eds.), *Actas del II Simposio Internacional Helenismo Cristianismo*, Buenos Aires 2010, 1-9.
- V. L. Félix, "La recepción del platonismo en la teología de Justino mártir", *Studium. Filosofía y Teología* 31, 2013, 85-96.
- A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des grecs et l'évangile*, Paris 1981.
- M. Frede, *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkeley 2011.
- M. Friedländer, *Moses Maimonides. The Guide for the Perplexed*, Skokie 2002.
- Ch. Genequand, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, Leiden-Boston-Köln 2001.
- E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1915.
- J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir*, Roma 2005.
- N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, Kopenhagen 1966.
- R. Joly, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologues grecs du deuxième siècle*, Bruxelles 1973.
- G. Karamanolis, *The Philosophy of Early Christianity*, Bristol 2013.
- A. Magris, *L'idea del destino nel pensiero antico*, Udine 1985.
- A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione*, Brescia 2008.
- P. Merlo, *Liberi per vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in San Giustino filosofo e martire*, Roma 1995.
- D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos y apologetas griegos*, Madrid 2002.
- H.-J. Ruland, *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias: Über die Vorsehung und Über das liberum arbitrium*, Saarbrücken 1976.
- L. Scheffczyk, *Creación y Providencia*, Vol. 2.2a. *Historia de los Dogmas*, Madrid 1974.
- R. W. Sharples, "Nemesius of Emesa and Some Theories of Divine Providence", *Vigiliae christianae* 37, 1983a, 141-156.
- R. W. Sharples, "Introduction", en: Alexander of Aphrodisias, *On Fate*, 3-32, London 1983b.
- H.-D. Simonin, "La providence selon les pères grecs", en: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 13, col. 941-960, Paris 1936.
- Sociedad bíblica de Jerusalén (ed.), *Biblia de Jerusalén*, Bilbao 2000.
- O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1920.

- Th. L. Thompson - Ph. Wajdenbaum (eds.), *The Bible and Hellenism: Greek Influence on Jewish and Early Christian Literature*, Durham 2014.
- D. Torrijos-Castrillejo, "El conocimiento natural de Dios según san Pablo", en: M. López Salva - I. Sanz Extremeño - P. de Paz Américo (eds.), *Los orígenes del cristianismo en la filosofía, la literatura y el arte I. Unos piden señales, otros piden sabiduría*, Madrid 2016, 181-200.
- H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Cambridge-Massachusetts 1962.