

## La literatura griega precristiana y el pensamiento judeocristiano: puntos de aproximación\*

Pablo A. CAVALLERO

La lectura de diversos textos de la literatura griega precristiana nos ha permitido hallar, en reiteradas ocasiones, similitudes entre el pensamiento expresado por los paganos escritores griegos y el pensamiento transmitido hasta nosotros por la cultura judeocristiana. No nos referimos, por cierto, a citas de autores griegos o latinos anteriores a Cristo realizadas por autores griegos o latinos que confesaban a Jesús como el Mesías; citas de este tipo son abundantes y por lo general están señaladas ya, aunque pueda detectarse siempre alguna más: tal es el caso de las citas que San Pablo hace de Menandro en I *Corintios* XV, 33 (φθειρουσιν ἤθη χρηστὰ ὀμιλῖαι κακαί, de *Thais* fr. 218, Kock) y de Epiménides de Creta en *Tito* I, 12 (Κρητες αἰεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί, *De oraculis* fr. 1, Diels-Kranz), o la que Lucas hace de Arato en *Hechos* XVII, 28 ( Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν; *Phaenomena*, 5),<sup>1</sup> como también

\*Es necesario advertir que no se pretende aquí comparar lo incomparable. Sabemos que es posible y, en algún caso, tal vez probable, que los griegos anteriores a Cristo hayan tenido contacto con textos del Antiguo Testamento; pero nuestro campo no es la historia y no pretendemos establecer las causas de las aproximaciones. Además, ciertas ideas pueden estar en la base del pensamiento humano a nivel supranacional y no requerir, pues, ningún contacto intercultural. Sin caer en un idealismo utópico, pensamos que el pensamiento griego fue evolucionando hacia una gradual aproximación a lo que hoy llamamos 'tradición judeocristiana' como síntesis perfeccionadora de la revelación veterotestamentaria por el cristianismo. En última instancia, nuestra intención es señalar una senda que motive otras posibles investigaciones.

<sup>1</sup> La fuente de Arato era el filósofo estoico Cleanto, que "habla del hombre como el linaje de Zeus en su célebre himno en honor del dios más excelso" (cf. W. JAEGER, *Humanismo y teología*, Madrid, Rialp, 1964, p. 130, n. 66).

es el caso de las variadas citas de autores clásicos que S. Isidoro incluye en sus *Sententiae*, tanto de Ovidio como de Virgilio, Horacio, Terencio y Cicerón,<sup>2</sup> las cuales, por lo general, son traídas a colación como ejemplos que confirman las ideas que se están exponiendo. Tampoco nos referimos al método de enseñanza de los Padres de la Iglesia, quienes intentaron captar a los fieles y a los fieles en potencia, no por medio de una ruptura total con la cultura precedente, sino mediante una adaptación de la *paideia* griega, según aconsejaba el grado de 'helenización' del mundo antiguo, hecho que ya expuso excelentemente Werner Jaeger,<sup>3</sup> y acerca del cual podemos considerar a Bizancio como el punto en el que, tras confluir en Roma el pensamiento de Atenas y el pensamiento de Jerusalén, se logra la fusión de ambas corrientes en una síntesis perfeccionadora de lo griego por parte del cristianismo. Tampoco retomaremos la línea de lo hecho por Charles Moeller en su obra *Sabiduría griega y paradoja cristiana*,<sup>4</sup> cuyo centro de interés ha sido la confrontación de posturas frente a los temas del mal, el su-

<sup>2</sup> Véase "Aportación acerca de los ecos clásicos en las *Sententiae* de San Isidoro", comunicación presentada a las II Jornadas de Estudios Clásicos, Bs. As., U.C.A., junio de 1985, publicada en *Nova tellus* 7 (1989), pp. 113-118.

<sup>3</sup> *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 1965 (orig. 1961). Los miembros de la comunidad cristiana de habla griega en Roma "podían ofrecer a los corintios una crítica cristiana expresada en el lenguaje de su educación clásica. No se trataba sólo de un asunto de estilo, sino que llevaba implícita la generalidad teórica de método intelectual aplicable a cualquier problema, que es el sello distintivo de la *paideia* griega" (p. 35). La consulta de la obra de Charles COCHRANE, *Cristianismo y cultura clásica* (México, FCE, 1949) no aporta datos de consideración para este trabajo, dada su circunscripción al campo romano. Asimismo, *Fe cristiana y filosofía griega* de A. ARMSTRONG y R. MARKUS (Barcelona, Herder, 1964) estudia los elementos de la filosofía pagana adaptados por el cristianismo en el diálogo intelectual iniciado hacia el siglo II d.C. (merece consignarse que S. Justino Mártir hizo "el primer intento serio en la historia del pensamiento cristiano para llegar a un acuerdo con la filosofía pagana por medio de la interpretación de lo mejor que en el pensamiento pagano pudiera hallarse como parte de la 'preparación del Evangelio'", p. 151); pero en esta obra no se ocupan los autores de textos literarios poéticos como los aquí considerados. En cuanto a la manera en que los cristianos asimilaron y modificaron la cultura griega, véanse W. JAEGER, *op. cit.*, en n. 1, A. WIFSTRAND, *L'église ancienne et la culture grecque*, Paris, Ed. du Cerf, 1962, centrado en la postura ante la retórica y la gramática y en el influjo filosófico; J. LECLECO, *Cultura y vida cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1965 (traducción de *Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge; l'amour des lettres et le désir de Dieu*), espec. capp. 3 y 7; O. GIGON, *La cultura antigua y el cristianismo*, Madrid, Gredos, 1970.

<sup>4</sup> Barcelona, Juventud, 1963.

frimiento y la muerte, y en vista de destacar la diversidad y la semejanza de concepciones entre el mundo griego y el cristiano:<sup>5</sup> no imponemos nosotros aquí una limitación temática al cotejo. En fin, no hemos buscado en la literatura griega precristiana citas de la Biblia<sup>6</sup> o anacrónicos pasajes

<sup>5</sup> La tesis del autor puede sintetizarse con estos extractos: “Si los hombres, según los griegos, son buenos, es porque los dioses son malos. En la perspectiva cristiana, los hombres son perversos. La única esperanza es que Dios redima y perdone” (p. 107). “Esta debilidad del hombre ante el mal, esta malicia interna, fue ignorada por los griegos (aparte de Eurípides y Aristóteles, y aun éstos de modo pasajero)” (p. 109); “los antiguos jamás supieron el porqué del sufrimiento; escapósele su significación; la grandeza de su humanismo estriba en no haber cedido a la tentación oriental del fatalismo ante el mal y el dolor, ni intentado negarlos. Forjaron belleza en medio del dolor. Pero éste constituyó siempre un irritante punto oscuro que ningún filósofo logró poner en claro. Por consiguiente, los griegos no pudieron practicar las virtudes de la paciencia, la caridad y el perdón, y menos aún buscar la alegría en el sufrimiento” (p. 163). “Los antiguos ignoraban la misericordia, como asimismo el pecado: por eso el sufrimiento se les antojaba incomprensible” (p. 188). Pero presenta Moeller una confrontación que podría incluirse en los ejemplos aquí reunidos. El teólogo señala que la frase puesta por Homero en boca de Nausícaa (*Od.* VI, 207-8: *πρὸς γὰρ Διὸς ἔστιν ἅπαντες / ξεινοί τε πτωχοί τε*) que él traduce “Pobres o suplicantes, todos nos vienen de Zeus”, es una idea similar a la que Cristo expone al decir que quien recibe al pobre, da de beber al sediento, viste al desnudo, a Él se lo hace. Y comenta: “Los hombres no pueden suprimir el dolor; pero, puesto que los dioses se obstinan en afligirles ciegamente, los mortales pueden, al menos, bajo el cielo implacable de la *Moirai*, ‘fuente de llantos’, dulcificar su suerte con la hospitalidad (...). En la antigüedad, nadie temía recibir a un desgraciado en su hogar. Se le daba lo mejor que había en la casa. Se le hacía compartir la intimidad de la familia, se le bañaba, se le lavaba (...) Nadie le preguntaba su nombre ni su procedencia, como haríamos nosotros, ‘para averiguar si era un pobre interesante’; se le respetaba” (pp. 144-145). Debemos señalar que, según parece, no siempre los griegos trataron tan bien al desconocido (recuérdese a Odiseo con apariencia de anciano al llegar a su palacio en Itaca), pero de todos modos, aunque el efecto de la costumbre griega es el mismo que el del mandamiento cristiano, en aquélla la motivación era una ‘ley no escrita’, una creencia en que era obligación acoger a quien un dios enviaba, mientras que en el cristianismo la motivación de tal actitud no es siquiera una filantropía sino la caridad, el amor a Dios concretado en los hombres (obsérvese que la hospitalidad era un ideal también entre las tribus árabes; cf. B. FARÈS, ‘*Irq*’, *Encyclopédie de l’Islam*, IV, 1978, 81a. pero tal actitud tampoco tenía la motivación cristiana, si bien preparaba el camino). Y en cuanto a la comparación entre la actitud de la Alceste de Eurípides que entrega su vida a cambio de la de Admeto, y la actitud de Cristo (véanse pp. 151 ss.), la salvaded es la misma (“el sacrificio nunca se consuma para la humanidad entera, ni para salvar a los desgraciados, a las ‘gentes desprovistas de interés’, por ser pobres o ignoradas”, dice Moeller, p. 155: agregamos que sí lo hizo Maximiliano Kolbe, cristianamente, en el campo de concentración y en favor de un desconocido). Un dios griego no puede presenciar la muerte (*Hipól.* 1437 ss.); Cristo, en cambio, no se aparta del hedor de Lázaro a punto de resucitar (*Jn.* XI, 39) ni rechaza su propia Pasión.

<sup>6</sup> Obsérvese que A. WIFSTRAND, *op. cit.*, p. 157, señala que casi no hay rastros literarios de la Biblia entre los griegos y que la única crítica favorable al estilo bíblico se debe al autor del Περὶ ἠρώσεως, a comienzos del cristianismo, que cita no literalmente el *Genesis*.

de autores posteriores, sino aquellos lugares de la literatura poética en los que, sin estricta coincidencia formal ni expresiva con escritos judeocristianos,<sup>7</sup> puede hallarse, sin embargo, el mismo pensamiento o al menos aproximado, pues en algunos casos la semejanza superficial esconde diferencias de fondo o de motivación.

Vamos a los ejemplos concretos.

1) En la *Comparatio* de Menandro y Filistión, I, 113,<sup>8</sup> se lee:

ἀπὸ γῆς ἔφυ τὰ πάντα κείς γῆν οἴχεται

[= de la tierra surge todo y hacia la tierra se encamina],

idea expuesta también en la Sentencia 145 de Menandro, Γῆ πάντα τίθει καὶ πάλιν κομίζεται [= la tierra todo produce y de nuevo lo acoge], y que es idea muy cercana a la que expone el autor inspirado en *Génesis* III, 19:<sup>9</sup>

ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήφθης· ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ

[= hasta que tú vuelvas a la tierra de la que fuiste tomado; porque eres tierra y a la tierra volverás].

Menandro generaliza respecto de toda la creación aquello que en el Antiguo Testamento está particularmente dirigido al hombre; pero en ambos casos hay una conciencia clara de la finitud de la apariencia material, si bien no parece —nos falta contexto— que el autor griego desprenda de ello un sentido de humildad.

<sup>7</sup> A veces la proximidad expresiva y formal esconde grandes diferencias de sentido: cf. Sent. 586 de Menandro ὁ γραμματίων ἀπειρος οὐ βλέπει βλέπων (= El desconocedor de letras, viendo no ve) e *Isaías* VI, 10 Βλέποντες βλέπετε καὶ οὐ μὴ ὤητε (= mirando miraréis y no veréis), profecía referida a la incompreensión del mensaje cristiano.

<sup>8</sup> Seguimos la edición de Siegfried JAEKEL, *Menandri Sententiae. Comparatio Menandri et Philistionis*, Lipsiae, Teubner, 1964.

<sup>9</sup> VICOUROUX, *La sainte Bible polyglotte*, I, 30.

2) En la misma *Comparatio* se atribuyen a Menandro los versos I, 122-123, que dicen:

Πράξας κακῶς τι κἄν δοκῆς θεὸν λαθεῖν,  
πίστευσον ὅτι σεαυτὸν οὐ δύνῃ λαθεῖν.

[= Habiendo hecho algo mal, si piensas que al dios se le oculta, está seguro de que no puedes ocultártelo a ti mismo].

Y a Filistión se le asignan los vv. I, 137-138, que de manera similar expresan:

Ὁ δυσσεβῶν τι καὶ δοκῶν λαθεῖν θεὸν  
κολάζεθ' οὗτος ὑπὸ συνειδότος θεοῦ.

[= El que comete alguna impiedad y piensa que se le oculta al dios, este tal es castigado por la conciencia, un dios].

Esta idea es similar a la que San Isidoro expone en sus *Sententiae* II, 26, 3, acerca de la conciencia del pecar:

Quamvis humana iudicia subterfugiat omnis qui male agit, iudicium tamen conscientiae suae effugere non potest. Nam etsi aliis celat quod egit, sibi tamen celare non potest, qui plene novit malum esse quod gessit. Duplex fit ergo in eo iudicium, quia et hic suae conscientiae reatu punitur, et illic perpetuali poena damnatur.

En los autores griegos paganos está, pues, ya la noción tomada por el cristiano, de que la propia conciencia es un ineludible juez de los actos malos.

3) Nuevamente en la *Comparatio* II, 101-105, Filistión nos dice:

ἄν γυμνὸν εὐρῶν πενιχρὸν ἐνδύσης ποτέ,  
μᾶλλον ἀπέδυσας αὐτόν, ἂν ὄνειδίσῃς.  
ἔαν τροφήν δοῦς τὸν λαβόντ' ὄνειδίσῃς,  
ἄψινθίῳ κατέπασσας Ἄτικόν μέλι.

[= si habiendo hallado desnudo a un indigente ocasionalmente lo vestiste, más bien lo desvestiste en caso de que se lo hayas

reprochado; si habiendo dado alimento se lo reprochaste al que lo recibió, condimentaste con ajeno la miel ática].

Esta crítica a la buena obra malograda por la altanería de espíritu, es la misma censura que Isidoro expresa en las *Sententiae* III, 60, 16:

Non est eleemosyna cum murmuratione praebenda, ne, comitante tristitia, merces pereat dispensata. Tunc autem bene tribuitur, quando cum mentis hilaritate praebetur (...) Metuendum est itaque ne pauper aut cum taedio nostra oblata suscipiat, aut ne omnino praetermissus maerens tristisque recedat.

4) Para continuar con las Γνώμαι de Menandro, citemos la que Jaekel ubica como *Appendix* 12, 6:

Ἄρχην ἀπάντων καὶ τέλος ποιοῦ θεόν.

[= Haz a dios el principio y el fin de todas las cosas].

Esta γνώμη recuerda el pasaje del *Apocalipsis* XXI, 6, que dice:<sup>10</sup>

ἐγώ εἰμι τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὠ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.

[= yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin].

Cf. *Apoc.* XXII, 13. Aquello que el poeta griego aconseja como una norma para la vida humana, el pensamiento cristiano lo afirma como principio teológico.

5) Asimismo la Sentencia 819 del máximo autor de la *Comedia Nueva griega*, en la que se lee:

Φῶς ἐστὶ τῷ νῷ πρὸς θεὸν βλέπειν ἀεί.

[= Es luz para el espíritu el mirar siempre hacia dios],

concuera con el pensamiento evangélico:

<sup>10</sup> Para todas las citas neotestamentarias utilizamos la edición de J. BOVER y J. O'CALLAGHAN, *Nuevo Testamento trilingüe*, Madrid, BAC, 1977.

Θεὸς ἦν ὁ Λόγος (...) ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων (...)  
ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον.

[= Dios era la Palabra, en ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres, la que ilumina a todo hombre].

*Juan, I, 1, 4, 9*

ὁ θεὸς φῶς ἐστίν (...) τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστίν. περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε (...) ἐγὼ φῶς εἰς κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνη.

[= Dios es luz (...) La luz está en vosotros. Caminad mientras tenéis luz (...) Yo vine como luz al mundo para que todo el que crea en mí no permanezca en la tiniebla].

*Juan, XII, 35 y 46*

Cf. *Jn.* IX, 5; *Lc.* II, 32; *Ef.* V, 8; *Sant.* I, 17; *I Pedro* II, 9; *Mt.* IV, 16.

6) En la llamada *Mulieris oratio*, fragmento atribuido a una perdida comedia de Menandro, leemos en los vv. 14-16:<sup>11</sup>

ἔστ' ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ κείμενος νομος,  
τῷ μὲν διὰ τέλους ἦν ἔχει στέργειν ἀεὶ,  
τῇ δ' ὄσ' ἄν ἀρέσκηι τ' ἀνδρὶ, ταῦτ' αὐτὴν ποεῖν.

[= hay una ley establecida para el marido y la mujer: para el uno, amar siempre hasta el fin a la que posee; para la otra, que ella haga cuanto agrade también al marido].

No se puede dejar de relacionar el contenido de este pasaje de la declaración de una mujer fiel dirigida a su padre, con los consejos sobre la vida familiar que San Pablo expone en diversas Epístolas; así tenemos:

ἡ δὲ γαμήσασα μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέση τῷ ἀνδρὶ

[= la casada se preocupa por las cosas del mundo, cómo agrada a su marido].

*I Cor.* VII, 34

<sup>11</sup> Seguimos la edición de Dario DEL CORNO: Menandro, *Le commedie*, Milano, Istituto Editoriale Italiano, 1964; I, 291.

Αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὑποτασσέσθωσαν (...) οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας (...) καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἓνα ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν, ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα.

[= Las mujeres sométanse a sus propios maridos (...) los maridos a las mujeres (...) también vosotros cada uno en particular ame de tal manera a su mujer como a sí mismo, y la mujer venerare al marido].

*Ef. V, 22 ss.*

Esta relación conyugal S. Pablo la clarifica por la relación entre Cristo y la Iglesia, pero el último fragmento (*Ef. V, 33*; cf. *Colos. III, 18-19*) está dirigido a todos y señala una necesidad de convivencia más allá de la iluminación ofrecida por el misterio sacramental. A esa necesidad natural de la sociedad matrimonial se refiere Menandro, que no cuenta con la revelación evangélica. Obsérvese que el giro *διὰ τῆλου* usado por el comediógrafo y que puede traducirse como 'hasta el fin' o 'continuadamente', combinado con *ἀεί* = 'siempre', es una clara alusión a la fidelidad y permanencia del vínculo matrimonial que, en el contexto del fragmento, la mujer defiende frente a la posibilidad del divorcio.

7) También la Sentencia de Menandro proveniente del Papiro II, 11 Jaekel nos dice:

Λαβὼν πάλιν δός, ἵνα λάβῃς, ὅταν θέλῃς.

[= Habiendo recibido, da de nuevo, para que recibas cuando lo desees],

idea que se aproxima a los preceptos de generosidad del Evangelio tales como:

τῷ αἰτοῦντι σε δός (...) πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς (...) δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε.

[= al que te pida, da (...) pues todo cuanto deseáis que os hagan los hombres, también así hacédselo vosotros (...). Gratis recibisteis, gratis dad].

8) Tema cercano al del ejemplo anterior nos ofrece un pasaje de Aristófanes, *Ecclesiázusai* 670, donde el personaje de Praxágora dice:

Ἦν δ' ἀποδύη γ', αὐτὸς δώσει.

[= en caso de que te quite el vestido, lo darás tú mismo],

frase que recuerda la de *Lucas VI*, 29 y 30:

ἀπὸ τοῦ αἵροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσης

[= a quien toma tu manto tampoco le rehúses la túnica],

ἀπὸ τοῦ αἵροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει.

[= al que tome lo tuyo no se lo reclames].

9) También dentro del plan de reforma social que plantea Praxágora en la misma comedia de Aristófanes, se expone la idea siguiente (vv. 590-4):

Κοινωνεῖν γὰρ πάντας φήσω χρῆναι πάντων μετέχοντας  
κάκ ταύτου ζῆν, καὶ μὴ τὸν μὲν πλουτεῖν, τὸν δ' ἄθλιον εἶναι,  
μηδὲ γεωργεῖν τὸν μὲν πολλήν, τῷ δ' εἶναι μηδὲ ταφήναι,  
μηδ' ἀνδραπόδοις τὸν μὲν χρῆσθαι πολλοῖς, τὸν δ' οὐδ' ἀκολούθῳ·  
ἀλλ' ἓνα ποιῶ κοινὸν πᾶσιν βίωτον καὶ τοῦτον ὅμοιον.

[= Diré que es necesario que todos estén en comunidad participando de todas las cosas, y que vivan de lo mismo, y no que uno se enriquezca y el otro esté en la miseria, ni que uno labore una extensa tierra pero el otro no tenga dónde ser enterrado, ni que uno haga uso de muchos esclavos y otro ni siquiera de un criado; sino que yo hago esta vida común una y similar para todos].

Este principio de la comunidad de bienes hace recordar el que practicaban las primitivas iglesias según narra Lucas en los *Hechos de los Apóstoles* IV, 32 ss.:

Τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν καρδία καὶ ψυχὴ μία, καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ' ἦν

αὐτοῖς πάντα κοινά (...) οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς ὄσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπῆρχον, πωλοῦντες ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πιπρασκομένων καὶ ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων· διεδίδοτο δὲ ἑκάστῳ καθότι ἂν τις χρεῖαν εἶχεν.

[= Un solo corazón y alma era el de la multitud de los creyentes, y ni uno decía que alguno de sus bienes le era propio, sino que para ellos todo era común (...) entonces no había ningún necesitado entre ellos, pues cuantos eran propietarios de campos o de casas, vendiéndolos traían los productos de las ventas y los ponían junto a los pies de los Apóstoles, y se daba a cada uno según cada cual tenía necesidad].

Cf. *Rom.* II, 13

Pero es imprescindible destacar las diferencias de motivación; así como en el ejemplo anterior el consejo de Praxágora no se fundaba —no podía fundarse— en la caridad cristiana, tampoco lo hace aquí; su deseo de acabar con abusos y ciertas diferencias sociales no llega, por ejemplo, a la pretensión de abolir la esclavitud, hecho tan común a lo largo de tantos siglos y en tantas culturas, que ni siquiera el cristianismo primitivo podía proclamar su abolición (*Ef.* VI, 5; *Colos.* III, 22; *I Tim.* VI, 1-2; *I Ped.* II, 18) salvo como anulación de diferencias ante Dios;<sup>12</sup> pero la Praxágora de Aristófanes ni siquiera llega a admitir el quebranto de las clases sociales al rechazar la posibilidad de una relación sexual entre una persona libre y una esclava (Cf. *Eccl.* 721 ss.) La limitada filantropía puesta en boca de Praxágora apenas vislumbra el cambio radical que supone la motivación de la ἀγάπη cristiana.

10) Dentro de la misma temática de la riqueza y la pobreza, hallamos en el *Dýskolos* de Menandro, vv. 805 ss., estas palabras de Sóstratos a su padre Calípides:<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Cf. S. Pablo *I Cor.* XII, 13: καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ Πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι [= Pues también en un solo Espíritu todos nosotros en orden a un solo cuerpo fuimos bautizados, ya judíos ya griegos, ya esclavos ya libres]; *Galatas*, III, 28: οὐκ ἐνὶ Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἐνὶ δοῦλῳ οὐδὲ ἐλεύθερῳ, οὐκ ἐνὶ ἄρσεν καὶ θῆλυ [= Ya no existe judío ni griego, no existe esclavo ni libre, no existe macho y hembra]; Cf. *Colos.* III, 11.

<sup>13</sup> Seguimos el texto de Dora C. de Pozzi en Menandro, ΔΥΣΚΟΛΟΣ *El misántropo*, Buenos Aires, Eudeba, 1965.

διόπερ ἔγωγέ φημι δεῖν, ὅσον χρόνον  
εἶ κύριος, χρῆσθαί σε γενναίως, πάτερ,  
αὐτοῖς, ἐπικουρεῖν πᾶσιν, εὐπόρους ποεῖν,  
ὡς ἂν δύνη πλείστους διὰ σαυτοῦ. τοῦτο γὰρ  
ἀθάνατόν ἐστιν.

[por lo cual (puesto que la fortuna es versátil) yo al menos digo que es conveniente que, cuanto tiempo seas dueño de ellas (las riquezas), tú, padre, las uses noblemente, socorras a todos, hagas ricos a los más según puedas por ti mismo; pues esto es imperecedero].

También este pasaje recuerda el principio cristiano de que no somos más que administradores temporarios de los bienes y la posesión de ellos tiene un destino social, según lo expresan los diversos documentos que conforman la doctrina social de la Iglesia y que tienen su fundamento en textos como éste de San Pablo (I *Tim.* VI, 17-19):

Τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι παράγγελε μὴ ὑψηλοφρονεῖν, μηδὲ ἠλικέναι ἐπὶ πλοῦτου ἀδηλότητι, ἀλλ' ἐπὶ Θεῷ τῷ παρέχοντι ἡμῖν πάντα πλουσίως εἰς ἀπόλαυσιν, ἀγαθοεργεῖν, πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς, εὐμεταδότους εἶναι, κοινωνικούς, ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς θεμέλιον καλὸν εἰς τὸ μέλλον, ἵνα ἐπιλάβωνται τῆς ὄντως ζωῆς.

[= a los ricos en la presente vida aconséjales no tener sentimientos altaneros ni su esperanza en la incertidumbre de la riqueza sino en Dios, que nos provee de todo ricamente para gozo; hacer el bien, enriquecerse en buenas obras, ser buenos distribuidores, amigos de hacer comunes sus cosas, atesorando para sí mismos un buen cimiento para el porvenir, para que reciban la verdadera vida].

Obsérvese la coincidencia entre la idea de que la fortuna es versátil, en *Dýsk.* 803-4, y la inseguridad de la riqueza en *Tim.* (ἐπὶ πλοῦτου ἀδηλότητι) ; también concuerdan en el compartir los bienes (*Dýsk.*: ἐπικουρεῖν πᾶσιν, εὐπόρους ποεῖν ; *Tim.*: ἀγαθοεργεῖν... εὐμεταδότους εἶναι, κοινωνικούς), y en que tal cosa es lo importante (τοῦτο ἀθάνατόν ἐστιν / ἵνα λάβωνται τῆς ὄντως ζωῆς ). Cf. *Hebreos* XIII, 16.

11) Aún en el tema de la posesión de bienes, podemos citar la Sentencia 87 de Menandro, que expresa:

Ἀπῆλθεν οὐδεὶς τῶν βροτῶν πλοῦτον φέρων.

[= Ninguno de los mortales se marcha llevando riqueza].

Este pensamiento podemos hallarlo en la literatura de diversas épocas y es una idea central en la *Danza de la muerte* o en el *Diálogo de Mercurio y Carón* de Juan de Valdés, idea entroncada en las raíces mismas del pensamiento judeocristiano; la hallamos en el libro del *Eclesiastés* V, 14 (cf. *Iob*, I, 21):<sup>14</sup>

καθὼς ἐξῆλθεν ἀπὸ γαστρὸς μητρὸς αὐτοῦ γυμνός, ἐπιστρέψει τοῦ πορευθῆναι ὡς ἦκει, καὶ οὐδὲν οὐ λήψεται ἐν μόχθῳ αὐτοῦ ἵνα πορευθῆ ἔν χειρὶ αὐτοῦ.

[= Como salí desnudo del vientre de su madre, tornará a marcharse como vino, y no tomará nada en su trabajo para llevarlo en su mano].

Asimismo dice Isidoro (*Sententiae* III, 60, 3):<sup>15</sup>

Diu enim cum rebus nostris durare non possumus, quia aut nos illas moriendo deserimus, aut illae nos viventes deserunt.

12) Acerca de la dignidad de la pobreza, encontramos también en Menandro la Sentencia 209 que dice:

Διὰ πενίαν σὺ μηδενὸς καταφρόνει.

[= A causa de la pobreza tú no desprecies a nadie].

Si bien es común en la comediografía griega la idea de que la pobreza es una carga, una desgracia, también apare-

<sup>14</sup> VICOUROUX, IV, 490.

<sup>15</sup> Al igual que las anteriores citas de Isidoro, ésta sigue la edición de Faustino ARÉVALO reproducida por I. ROCA MELIÁ en el núm. 321 de la BAC, Madrid, 1971.

<sup>16</sup> Véanse ARISTÓFANES, *Plutos* 28-29, 262-263, 442-443, 555-556; MENANDRO, *Sent.* 633, 645, 656, 660, *Comp.* II, 24; FILISTIÓN, *Comp.* I, 104-105; acerca de que es preferible la pobreza, véanse TEOGNETO, fr. 1, K. v. 3; MENANDRO, *Sent.* 421, 442, 475.

ce, contrariamente, la opinión de que ella es preferible.<sup>16</sup> La γνώμη que hemos citado, si no exalta la pobreza, al menos le niega la calificación de vergonzante, y está muy cerca de la idea que expone así Santiago en su Epístola: el Obispo de Jerusalén destaca que la pobreza no debe ser causa de desprecio; tras aconsejar que no se haga acepción de personas, señala (II, 2-4):

ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος ἐν ἔσθητι λαμπρᾷ, εἰσέλθῃ δὲ καὶ πτωχὸς ἐν ῥυπαρᾷ ἔσθητι, ἐπιβλέψητε δὲ ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἔσθητα τὴν λαμπρὰν καὶ εἴπητε Σὺ κάθου ὧδε καλῶς, καὶ τῷ πτωχῷ εἴπητε Σὺ στήθι ἐκεῖ ἢ κάθου ὑπὸ τὸ ὑποπόδιον μου, οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονερῶν;

[= si acaso entrare a vuestra reunión un hombre con anillo de oro y vestidura flamante, y entrare también un pobre con vestidura sucia, y mirareis al que lleva la vestidura flamante y le dijereis “Tú siéntate aquí honrosamente” y al pobre dijereis “Tú quédate en pie allí o siéntate abajo junto a mi estrado”, ¿no haríais distinciones entre vosotros mismos y os convertiríais en jueces de malvados pensamientos?]

13) Finalmente, también respecto de la pobreza, podemos relacionar el texto de la Sentencia 359 de Menandro, que aconseja:

Ἴσος ἴσθι τοῖς τρόποισι πλουτῶν ὡς πένης.

[= Siendo rico sé por tus maneras igual que un pobre],

con *Proverbios XIII, 7*:<sup>17</sup>

εἰσὶν οἱ πλουτίζοντες εαυτοὺς μηδὲν ἔχοντες, καὶ εἰσὶν οἱ ταπεινοῦντες ἑαυτοὺς ἐν πολλῷ πλούτῳ.

[= Existen los que se hacen ricos sin tener nada, y existen los que se hacen humildes con mucha riqueza].

Cf. II *Cor.* VIII, 9; Isidoro *Sent.* III, 59, 12.

<sup>17</sup> VICOUREUX, IV, 394.

14) La Sentencia 256 de Menandro, que dice:

Ἔργοις φιλόπονος ἴσθι, μὴ λόγοις μόνον.

[= Sé laborioso en las obras, no sólo en las palabras],

se asemeja a un pasaje de la *Epístola de Santiago I*, 22, donde se lee:

γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου, καὶ μὴ ἀκροαταὶ μόνον

[= pero sed obradores de la palabra y no sólo oidores],

pasaje que, si bien en sentido estricto se refiere a la puesta en práctica del Mensaje recibido, es también un llamado a la acción concreta como el de Menandro y como el de la *I Epístola de Juan III*, 18:

μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσση, ἀλλὰ ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ.

[= no amemos de palabra ni con la lengua, sino en obra y con verdad].

Cf. *Sant.* II, 12 y 15-16; *Mt.* VII, 21; *I Cor.* IV, 20.

15) Asimismo, la γνώμη 162, en la que se lee:

Γονεῖς δὲ τίμα καὶ φίλους εὐεργέτει.

[= Honra a los padres y haz el bien a los amigos],

contiene en las primeras palabras un tema bastante reiterado en la colección de Menandro:

Ἔοικε τιμᾶν τοὺς γονεῖς ὡς τοὺς θεοὺς. (Pap.VIII,5)

[= Es conveniente honrar a los padres como a los dioses].

Ἰκανῶς βιώσεις γεροβοσκῶν τοὺς γονεῖς. (365)

[= Vivirás adecuadamente cuidando la vejez de tus padres].

Θεὸν προτίμα, δεύτερον δὲ τοὺς γονεῖς. (322)

[= Honra primeramente a dios, en segundo lugar a los padres].

Cf. *Pap.* XIII, 17-18, *Sent.* 113, 331, 525, 526, *Appendix* VI, 2. También aparece aludido en Aristófanes, *Avispas*, 1003 ss. Estos textos no pueden menos que recordarnos el cuarto mandamiento del Decálogo, que en la versión de los Setenta expresa (*Ex.* XX, 12; *Dt.* V, 16):<sup>18</sup>

Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου, ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένη ἐπὶ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς.

[= Honra a tu padre y a tu madre para que te vaya bien y para que tengas larga vida sobre la buena tierra].

Cf. I *Tim.*, V,4.

16) La γνώμη 138 de Menandro nos dice:

Γίνωσκε σαυτὸν νουθετεῖν ἄλλους θέλων.

[= Júzgate a ti mismo al querer reprender a otros],

consejo de prudencia que, con una imagen más impresionante, Jesucristo dio a sus oyentes según da cuenta el Evangelio (*Mateo*, VII, 3):

Τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐ κατανοεῖς;

[= ¿Por qué miras la brizna en el ojo de tu hermano y no adviertes la viga en tu ojo?]

Cf. *Rom.*, II, 1; Horacio *Sat.*, I, 3:25-27.

17) En la *Appendix* XII, 21 de su edición, Jaekel recoge esta sentencia del comediógrafo griego:

Πάντ' εὐχαρίστως δεῖ δέχεσθαι τὰ θεοῦ.

[= Hay que recibir con agradecimiento todo lo que viene de dios].

<sup>18</sup> VICOUREUX, I, 366.

Es ésta una idea cercana a la expresada en *Efesios* V, 20:

εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ Κυρίου  
ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ.

[= dando gracias siempre por todo al Dios y Padre en el nombre de Nuestro Señor Jesucristo].

Cf. *Rom.*, I, 21, XIV, 6; *I Cor.*, X, 30; *I Tes.*, II, 13; *Colos.*, III, 17. El poeta griego señala la creencia de su pueblo en que todo se debe a la divinidad y debe ser acogido como merced, si bien la pasiva religión de Τύχη y Καυρός reduce el lugar para la construcción activa del destino por el hombre, según afirma el pensamiento judeocristiano.

18) Del mismo Menandro podemos leer en la *Appendix* XIII, 32:

Δυνάμενος ἀγαθοποιεῖν μὴ ἀπαναίηται.

[= Pudiendo hacer el bien, no te rechuses].

El consejo es similar al expresado en la *Epístola de Santiago* IV, 17:

εἰδῶτι οὖν καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῷ ἐστίν.

[= Ciertamente, el que sabe hacer el bien y no lo hace, tiene pecado],

como así también Isidoro señala que no basta, para ser cristiano, no hacer el mal, sino que se debe obrar el bien:

Duo sunt erga dilectionem proximi conservanda; unum, ne malum quis inferat; alterum, ut bonum impendat.

(*Sent.* III, 28, 1)

19) Pasemos ahora a Esquilo. En las *Euménides*, cuando Apolo sostiene la gravedad del crimen de Clitemnestra por

el lazo que la unía a Agamenón, el poeta pone en boca del dios estas palabras (vv. 217-218):<sup>19</sup>

εὐνή γὰρ ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ μόρσιμος  
ὄρκου ἵστί μείζων τῇ δίκῃ φρουρουμένη.

[= Pues el lecho salvaguardado por la justicia es para el marido y la mujer un destino más poderoso que el juramento],

donde hallamos que la promesa humana que pueden hacerse los cónyuges lleva sobrepuesto un sello superior, el de la Δίκη, que hace inviolable aquella relación. Es una concepción bastante elevada del matrimonio: aunque no puede equipararse al sacramento cristiano, comparte con él la idea de que es una Fuerza superior la que confirma la voluntad de los contrayentes y vela por su conservación, dando al lecho nupcial, altar del matrimonio, un carácter sagrado. No podemos dejar de relacionar el pasaje de Esquilo con la palabra del Evangelio que el sabio poeta parece vislumbrar:

οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ σὰρξ μία. ὁ οὖν ὁ Θεὸς συνέζευσεν,  
ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.

(Mt. XIX, 6)

[= ya no son dos sino una sola carne. Lo que Dios, pues, unió estrechamente, no lo separe el hombre].

20) También en la tercera pieza de la *Orestía*, vv. 269 ss., hallamos una nueva referencia a la veneración debida a los padres. Así leemos:

Ὅψῃ δὲ καὶ τις ἄλλος ἤλιπεν βροτῶν  
ἢ θεὸν ἢ ξένον τιν' ἀσεβῶν ἐκῶν  
ἢ τοκέας φίλους,  
ἔχονθ' ἕκαστον τῆς δίκης ἐπάξια

[= también si algún otro de los mortales se hizo culpable cometiendo voluntariamente impiedad contra el dios, algún extranjero o sus padres, verás a cada uno tener los tratamientos dignos de la justicia].

<sup>19</sup> Seguimos la edición de Paul MAZON: ESCHYLE, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

Las Erinias, que lanzan esta amenaza, una vez más se refieren a los padres en vv. 544-547, conjuntamente con el respeto a la morada y al huésped:

πρὸς τάδε τις τοκέων σέβας  
εὖ προτίων καὶ ξενοτί-  
μους δόμων ἐπιστροφᾶς  
αἰδόμενός τις ἔστω.

[= Ante esto (el castigo), prefiriendo uno con justicia el respeto de los padres, también sea uno respetuoso de las hospitalarias estancias de la casa].

Aunque de una manera más genérica que en la expresión de Menandro citada en el núm. 15, que toca concretamente al cuidado por los padres, también aquí se exalta la honra de los progenitores como lo preceptúa el cuarto mandamiento. Obsérvese que en el ambiente romano helenizado también aparece la veneración a los padres, pero relegada a la merecida por la patria; así en el *De rep.*, de Cicerón, VI, 16, dice Escipión: “iustitiam cole et pietatem, quae cum sit magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est”.

21) En las *Euménides* afirma Esquilo que la impiedad es fuente del ‘exceso’ que constituye la ὕβρις; lo vemos en los vv. 533-537:

δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος  
ὡς ἐτύμως, ἐκ δ’ ὑγιεί-  
ας φρενῶν ὁ πάμφιλος  
καὶ πολύευκτος ὄλβος.

[= El exceso es verdaderamente hijo de la impiedad, y de la sanidad de los pensamientos surge la felicidad por todos amada y largamente deseada].

Cf. *Agam.* 758-762. Esta relación establecida entre el exceso y los males consecuentes de él, por una parte, y la impiedad o falta del cumplimiento de los deberes de honra y veneración a la divinidad, por otra, resulta semejante a la advertencia de *Efesios* IV, 17-19:

λέγω (...) μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν καθὼς καὶ τὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοῦς αὐτῶν, ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, διὰ τὴν ἀγνοίαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πῶρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν, οἵτινες ἀτηληγυκότες ἑαυτοὺς παρέδωκαν τῇ ἀσελγείᾳ εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης ἐν πλεονεξίᾳ.

[= digo que vosotros no andéis como también los gentiles andan en la vanidad de su mente, estando entenebrecidos en el entendimiento, totalmente ajenos a la vida de Dios por la ignorancia que hay en ellos, por la dureza de su corazón, los cuales, insensibilizados, se entregaron a la impudicia para realización de toda impureza en concupiscencia].

22) Inmediatamente después de los vv. referidos al respecto de los padres, en 550 ss., el coro de las *Euménides* dice:

Ἐκὼν δ' ἀνάγκας ἄτερ δίκαιος ὦν  
οὐκ ἀνολβος ἔσται,  
πανώλεθρος δ' οὐποτ' ἂν γένοιτο·  
τὸν ἀντίτολμον δέ φαμι παρβάδαν  
τὰ πόλλ' ἄγοντα παντόφυρτ' ἄνευ δίκας  
βιαίως ξὺν χρόνῳ καθήσειν  
λαΐφος, ὅταν λάβῃ πόνος  
θραυομένας κεραίας.

[= El que es justo sin coacción, voluntariamente, no será infeliz y nunca podría verse aniquilado; pero digo que el audaz despreciador que arrastra muchas cosas mezcladas sin justicia, forzosamente con el tiempo asentará su velamen, cuando alcance la pena de la entena quebrada].

Aunque los términos no son los mismos, la contraposición entre el premio del justo y el oportuno castigo del inicuo recuerda las paradojas de las bienaventuranzas y malandanzas del Evangelio:

μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται

(Mateo, V, 6)

[= felices los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados].

οὐαὶ ὑμῖν, οἱ ἐμπεπλησμένοι νῦν, ὅτι πεινάσετε

(Lc. VI, 25)

[= ¡ay de vosotros los que estáis hartos ahora, porque tendréis hambre!]

La similitud surge de la coincidencia de esta idea: que al justo le espera la felicidad y la pervivencia, mientras que al injusto lo espera la pérdida de los bienes mal habidos y mal usados. En ambos casos subyace la concepción de una Justicia que lleva a su orden todas las cosas.

23) Esquilo expone también la idea de que la injusticia e impiedad pueden provocar un castigo por generaciones. Así lo vemos expresado por el coro del *Agamenón* en los vv. 764-771:

Φιλεῖ δὲ τίττειν ὕβρις μὲν παλαι-  
 ᾶ νεάζουσας ἐν κακοῖς βροτῶν  
 ὕβριν, τότε ἢ τότε, ὅτε τὸ κύριον μόλη  
 νεαροῦ φάος τόκου,  
 δαίμονά τε τὰν ἄμαχον, ἀπόλεμον, ἀνίερον,  
 θράσος μελαίνας μελάθροισιν Ἄτας,  
 εἶδομένην τοκεῦσιν.

[= Quiere una antigua hybris parir una hybris que se renueva en los males de los mortales, en uno o en otro momento, cuando viene la luz soberana del nuevo retoño, y parir una divinidad incombustible, invencible, no consagrada, la audacia de la Ate funesta para la morada, semejante a sus engendradores],

y también en los vv. 1337-1342:

...νῦν δ' εἰ προτέρων  
 αἴμ' ἀποτείσει  
 καὶ τοῖσι θανοῦσι θανῶν ἄλλων  
 ποινὰς θανάτων ἐπικρανεῖ,  
 τίς, τίς ἂν εὐξαίτο βροτῶν ἀσινεῖ  
 δαίμονι φῦναι τὰδ' ἀκούων;

[= Si ahora (Agamenón) ha de pagar la sangre de sus antepasados y muriendo por los muertos ha de llevar a término ven-

ganzas de otras muertes, ¿cuál, cuál de los mortales, al escuchar esto, podría gloriarse de haber sido engendrado con una suerte intacta?]

Asimismo Solón en su elegía *Las musas* vv. 31-32, dice:

ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν  
ἢ παῖδες τούτων ἢ γένος ἔξοπίσω.

[= sin culpa pagan estos hechos o los hijos de éstos o su estirpe más adelante].

Semejante concepción aparece en el Antiguo Testamento, en el libro del *Éxodo* XX, 5-6, cuya versión griega dice:

εἰμὶ κύριος ὁ θεὸς σου, θεὸς ζηλωτῆς, ἀποδιδούς ἀμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἕως τρίτης καὶ τετάρτης γενεᾶς τοῖς μισοῦσι με / καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας τοῖς ἀγαπῶσί με καὶ τοῖς φυλάσσουσι τὰ προστάγματά μου.

[= soy el señor Dios tuyo, Dios celoso, que doy el pago de la maldad de los padres a los hijos hasta la tercera y cuarta generación para los que me odian, y que obro misericordia por mil años para los que me aman y guardan mis mandamientos].

La segunda parte contenida en el versículo 6 marca la diferencia: los griegos no conocieron un dios misericordioso, sino sólo dioses de justicia o de cruel venganza.

\* \* \*

Es claro que podría encararse una confrontación de la literatura griega precristiana con los escritos de los cristianos desde otros puntos de vista, tales como el de Moeller, o buscar puntos de contacto más superficiales, como registrar que la comparación utilizada por Aristófanes en *Cab.* 413-415, sobre el hecho de dar de comer a un hombre como a un perro, también la leemos sumando los textos de *Mt.* XV, 27 y *Lc.* XVI, 21; o también que el asimilar la codicia del hombre con un lobo voraz, como se da en Aristófanes, *Lisístrata* 629, y como vuelve a tomar Plauto en *Stichus* 605 y

en *Trinummus* 169-171, puede leerse asimismo en *Sofonías* III,3 y en las *Sententiae* de Isidoro III,51,12. Sin embargo, nuestro interés se dirige aquí a una confrontación de ideas más que de motivos literarios, y nuestra intención es destacar cómo varios de los conceptos que conforman el pensamiento judeocristiano eran relativamente compartidos por la cultura griega pagana. Y decimos ‘relativamente’ porque sabemos que “el cristianismo contrajo con el helenismo, es decir, con una de las formas más perfectas del humanismo, un connubio indisoluble”, como observó Moeller,<sup>20</sup> pero también que “si hubo, pues, en el helenismo presentimientos del cristianismo, forzoso es reconocer que hubo también cuestiones mal resueltas e incluso soluciones francamente opuestas a todo un aspecto del mensaje cristiano”;<sup>21</sup> además —y ahora usamos palabras de Jaeger— “el efecto directo de la filosofía griega sobre el Nuevo Testamento, en particular sobre San Pablo, que proponían las antiguas escuelas de estudios teológicos (por ejemplo la de D. F. Strauss), no ha sido confirmado por la investigación histórica moderna. Desde luego, muchas ideas filosóficas flotaban en el aire, pero eso no es lo mismo que una influencia doctrinal demostrable, por ejemplo, de Séneca sobre San Pablo, tal como lo suponía la escuela teológica de Tubinga a mediados del siglo XIX”.<sup>22</sup>

Es decir, como ya señalamos en algunos textos confrontados donde nos pareció urgente destacar las diferencias, el pensamiento griego es parcialmente coincidente con el cristiano, es un ‘presentimiento’ en el que entra en juego la filantropía, una ética elevada, una religión todavía viva, pero no la caridad en cuanto amor a Dios y por Él a los hombres, ἀγάπη que es fuente de toda obra y de todo pensamiento verdaderamente ‘religioso’. En esta diferencia de motivación es claro el origen de la diversidad: “Sapientia ratione sola invenitur” dice la versión latina de una sentencia de Menandro conservada en la tradición árabe (*Appendix*

<sup>20</sup> Cf. *op. cit.*, en nota 4, p. 13.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>22</sup> *Cristianismo primitivo...* cit. en nota 3, p. 11. n. 2.

XIV, 5 de Jaekel), es decir, la sabiduría griega presintió las verdades cristianas con las limitaciones de la fuerza humana,<sup>23</sup> pero le faltó la fuerza divina acordada por la Revelación y concedida por la Gracia, para elevar sus alcances terrenos a niveles sobrenaturales. Sin embargo —y esto queremos destacar más allá de las diferencias—, no fue escaso el avance logrado por los griegos para allanar el camino hacia la Revelación y la difusión del Evangelio. Los griegos no tuvieron a un Juan Bautista que tornara recto lo tortuoso y llanos los caminos ásperos (cf. *Lc.* III,5), pero sí tuvieron a grandes poetas que con su razón y su sensibilidad cumplieron esa tarea. Esperamos que estas observaciones pongan en relieve esa realidad.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Tengamos presente que Cristo nació en “la plenitud de los tiempos”, cuando los pueblos habían llegado por sí mismos a concebir la necesidad de un Salvador o a intentar la perfección de ciertos aspectos: “Mientras que, en Homero, la *Moirá* y Zeus eran dos seres distintos y, por tanto, el propio rey del Olimpo estaba sometido al destino arbitrario y perverso. Píndaro, por ejemplo, esforzóse en unir a Zeus y el destino, en someter a este último al rey de los dioses. Luego, la cosa fue más lejos todavía con la identificación de Zeus con la justicia, *Dikè* [*sic*]. Jenófanes había intentado ya purificar la mitología homérica en este sentido y echar los cimientos de un monoteísmo muy puro” (MOELLER, *op. cit.*, p. 120).

<sup>24</sup> Agradezco a las profesoras Delia Deli y Graciela Ritacco de Gayoso el haberme allegado materiales para este trabajo.

