

¿Por qué el Nuevo Testamento habla de los poetas?

Una lectura de Hechos 17,28

JOSÉ TOLENTINO DE MENDONÇA

Resumen

La fe y el lenguaje, lejos de constituir un repertorio inconexo de verdades, se reclaman mutuamente en la Biblia como exigencia de la propia revelación. El interés por las ideas no puede cubrir el interés por las palabras. De hecho, Pablo encuentra en la literatura un verdadero lugar teológico que le permite concretar su voluntad de diálogo misionero, descubriendo la potencialidad que le ofrece para el conocimiento del hombre y para la búsqueda de Dios.

Palabras clave

Fe, lenguaje, cultura, revelación.

Abstracts

In the Bible faith and language do not belong to a disjointed repertoire of truths, rather mutually claim each other as a requirement of revelation itself. Interest in ideas cannot cover up interest in words. Paul in fact finds in literature a true theological tool to achieve his longing for missionary dialogue, discovering the capabilities it offers for the knowledge of man and for the search for God.

Keywords

Faith, language, culture, revelation.

Un cambio metodológico decisivo en las ciencias bíblicas ha pasado por la superación de una comprensión de la Biblia como repertorio inconexo de verdades, donde el interés por las ideas se superponía y prácticamente enmascaraba el interés por las palabras. Lo que ha venido siendo habitual es que la verdad bíblica es solidaria con su soporte estético expresivo, pues fe y lenguaje se reclaman intrínsecamente como una exigencia de la propia revelación. En verdad, como explicita la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, la economía de la revelación bíblica «se realiza por medio de acciones y palabras íntimamente relacionadas entre sí, de tal manera que las obras, realizadas por Dios en la historia de la salvación, manifiestan y confirman la doctrina y las realidades significadas por las palabras; y las palabras, a su vez, declaran las obras y esclarecen el misterio en ellas contenido» (DV, n. 2). Este cambio metodológico es fundamental para releer la única vez que el Nuevo Testamento usa la palabra *poetas* y los cita directamente (Hch 17,28).

De Jerusalén a Atenas

Uno de los elogios más extraordinarios dirigidos a Jerusalén lo encontramos en el Salmo 122, 3: «Jerusalén edificada como ciudad donde todo está compacto». En su comentario al *Libro de los Salmos*, Gianfranco Ravasi esclarece esta imagen diciendo que aquí probablemente se está aludiendo a las murallas restauradas de Jerusalén que, de forma visible, la compactaban en el interior de «una frontera protectora y de un filtro sacro», instituyéndola como emblema máximo de la cohesión nacional¹. Incluso desde el punto de vista cristiano, el simbolismo de Jerusalén comenzó a retener mucho de esa semántica. O dicho de otra manera: la Iglesia de Jerusalén no tuvo dudas de su papel unificador², como Iglesia-madre y garante de la cohesión del movimiento cristiano de los orígenes. No es por casualidad que, cuando en Antioquía irrumpe el debate que opone a los partidarios de la circuncisión y los que se inclinaban por un paso directo al bautismo, la decisión fuese «subir a Jerusalén» y discernir allí una solución (Hch 15, 1-2).

Ahora bien, este retrato de Jerusalén no puede ser más opuesto a aquel que el narrador lucano nos traza de Atenas, en la época de llegada de Pablo. Jerusalén es descrita mediante el paradigma del reducto unitario. Atenas sigue el modelo

¹ G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione* (Bologna: Dehoniane, 1984), 544.

² F. F. BRUCE, *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1990), 333.

dispersivo, múltiple, acogiendo y dialogando con componentes heterogéneos, sacando partido y energía de esa apertura a lo diverso. Es verdad que, a principios de la segunda mitad del siglo I, Atenas no tiene la importancia política de otros tiempos: cuando el apóstol llegó a ella, aquella metrópolis representaba sobre todo un centro cultural y religioso de gran impacto. El halago de Pablo cuando dice a los atenienses que son «los más religiosos de los hombres» (Hch 17,22) se apoya en una realidad atestiguada incluso por la arqueología sacra: abundan los vestigios de templos y cultos a divinidades en una época en la que los caminos de búsqueda de sentido eran de lo más diversos y el sincretismo prosperaba. Lo religioso estaba diseminado por una geografía de convicciones y prácticas multiformes a la vista de las cuales el monoteísta Pablo, tanto del punto de vista de las ideas como de las emociones (cf. Hch 17,16) se diferencia. Sobre este aspecto particular, Pablo se encuentra más cerca de Jerusalén que de Atenas. Sin embargo, al contrario de lo que se podía prever, su radical diferenciación no se yergue como obstáculo, sino que lo refuerza en la urgencia del diálogo y del encuentro. La modalidad de la estrategia relacional engendrada por Pablo se vuelve ejemplar, ya que parte de la puesta en valor de una realidad que le era extraña y representa un esfuerzo de traducir con imágenes culturalmente legibles el desconocido mensaje cristiano. «Atenienses, recorriendo vuestra ciudad y examinando vuestros monumentos sagrados, llegué a encontrar un altar con esta inscripción: “Al Dios desconocido”. ¡Pues bien! Aquel al que veneráis sin conocer es ese que yo os anuncio» (Hch 17,23). Pablo recorre y examina la cultura de Atenas. Y en eso es, para el cristianismo de todos los tiempos, un ejemplo.

La cultura como altar al dios desconocido

Atenas estaba repleta de «monumentos sagrados» (en griego *sébasmata*) que incluían tabernáculos, templos o santuarios de las extracciones más dispares. Y, entre ellos, Pablo encontró un altar con la inscripción «A un dios desconocido» (*Agnostô Theô*). ¿Habría realmente un altar designado de ese modo? Las opiniones son numerosas y aportan matices curiosos, entre los que testimonian haber visto un altar exactamente así (como Pausanias y Filóstrato), y los que los vieron algo diferentes (como Diógenes Laercio)³. El propio San Jerónimo no cree en la literalidad material de la evocación paulina, defendiendo que San Pablo contrajo, por conveniencia, como era común citar en aquella época, este título mayor: «A los dioses de Asia, de Europa,⁴ de África, a los dioses desconocidos y extranje-

³ Cf. J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles* (New York: The Anchor Bible, 1998), 607.

⁴ JÉRÔME, *In Titum*, I,12 (P.L., XXVI, 572C-573A).

ros». La justificación de Jerónimo es esta: «Como Pablo no necesitaba varios dioses desconocidos, sino uno solo, usó el singular».

Eso nos lleva a decir, sin miedo a equivocarnos, que el verdadero altar al *Agnostô Theô* que Pablo vio fue la literatura y pensamiento griegos, donde encontramos oraciones como las de Homero («Escúchame, Señor, cuyo nombre ignoro» –*Odisea*, V, 455), como las de Eurípides («Oh, Tú, sostén de la tierra, quienquiera que tú seas, enigma irresoluble»– *Troyanas*, 884-887), o como la de Platón en *Crátilo*, 400 d2-4, cuando dice que lo que más conviene, a los seres racionales, es reconocer que «no sabemos nada de los dioses, ni de sus personas, ni de sus nombres». En la dedicatoria «Al dios desconocido» no tenemos, por eso, que ver apenas una fórmula material, sino también el retrato profundo del «alma antigua» con la que Pablo pretende dialogar⁵ y que no duda en discernir como una súplica o un grito por el Dios inefable. Ya un estudioso con la dimensión de A.J. Festugière escribía que la noción de *Agnostô Theô* «resulta de tradiciones platónicas y pitagóricas que podemos rastrear desde la antigua Academia»⁶ más que de un caso puntual.

Pablo, por ejemplo, caminando por el espacio público de la ciudad, contacta con grupos de filósofos, que el texto de Hechos de los Apóstoles sitúa como estoicos y epicúreos (Hch 17,18). La identificación de los estoicos no origina problemas, dado que son vistos como divulgadores habituales de la moral. El sistema estoico buscaba vivir de acuerdo con la naturaleza y enfatizaba la primacía de la facultad racional en lo que respecta a la humanidad, luchando por un modo de existencia autosuficiente y digno. La referencia a los epicúreos es acaso menos común. Jean Daniélou escribe: «podemos preguntarnos si no se tratará antes de los cínicos, a los que les gustaba debatir en los espacios públicos»⁷. Con todo, más importante que precisar detalles es la visión de conjunto que el pasaje de Hechos refleja, y de donde sobresale un contexto cultural de intensísima vitalidad: «tanto los atenienses como los extranjeros residentes en Atenas no pasaban el tiempo en otra cosa sino en decir o escuchar las últimas novedades» (Hch 17, 21). Probablemente, como defiende François Lestang, la insistencia en la vivacidad del medio y en la curiosidad de los atenienses, incluso si ésta es algo irónica (ellos buscarían más el discurso placentero que la verdad propiamente dicha), supone un aspecto muy relevante: no estamos aquí ante un contexto judicial, sino en un contexto cultural⁸. Pablo no tiene, por tanto, que hacer una apología ante un tribunal, sino desarrollar un discurso ante ciudadanos que creen en la demo-

⁵ É. Des PLACES, «Au Dieu Inconnu» (Act 17,23) in *Biblica*, 40(1959), 797.

⁶ A.J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, *Le Dieu inconnu* (Paris: J. Gabalda, 1954), IX.

⁷ J. DANIELOU, *La chiesa degli apostoli* (Roma: Edizioni Archeosofica, 1991), 103.

⁸ Cf. F. LESTANG, *Annonce et Accueil de L'Évangile. Les figures individuelles de croyants dans le deuxième voyage missionnaire de Paul (Ac 16,6-18,18)* (Pendé: J. Gabalda, 2012), 152.

cracia, en la fuerza de los argumentos y en el intercambio de ideas. Y es en el altar de esa disponibilidad para producir pensamiento y cultura donde Pablo va a colocar su anuncio.

La cultura ofrece un conocimiento de Dios

En cuanto al más famoso discurso puesto por Lucas en boca de Pablo, no hay duda de que se debe clasificar con las palabras de M. Dibelius: «es un discurso helenístico acerca del verdadero conocimiento de Dios»⁹. Con todo, lo que Pablo afirma aquí sobre el conocimiento de Dios no es diferente de aquello que escribe en su *Carta a los Romanos*. El Dios que creó el universo y todo lo que él contiene es el Señor del cielo y de la tierra. La creación se convierte, por lo tanto, como afirma el apóstol en Rm 1,20, en una dirección posible desde la cual partir para buscar «el eterno poder y la divinidad» de Dios. La diferencia entre Romanos y Hch 17 es fundamentalmente de estilo: mientras en su carta Pablo se dirige a los cristianos, capaces de captar la típica gramática cristiana, en el discurso de Atenas Pablo se esfuerza en conseguir una predicación más transversal y adaptada a un público culturalmente heterogéneo. El contenido de su teología es idéntico; la forma, no obstante, debe ser estratégicamente distinta. El discurso a los atenienses demuestra la convicción del cristianismo en que es posible para los hombres buscar a Dios y esforzarse para encontrarlo, «incluso palpando» (Hch 17,27). El verbo griego aquí usado, *pselafão*, significa «caminar a tientas», «buscar en la oscuridad o en la penumbra». Cosa que la literatura de todos los tiempos y la titudes ilustra hasta la saciedad.

Literatura y revelación

Pablo recurre al diálogo con la poesía griega para presentar la novedad del mensaje cristiano. ¿Por qué esta opción de ensanchar la esfera de su discurso a un dominio extra-teológico? Ciertamente no se trata de una deriva ornamental, sino de una elección consciente que podemos resumir así: el apóstol se apropia de la poesía pagana para hacer creíble su discurso religioso cristiano. Laurent Pernot recuerda que para ser un orador convincente «no basta con ser elocuente, es necesario también mostrarse debidamente cultivado»¹⁰. Esto es: la literatura libera a la teología del peligro de la autorreferencialidad y refuerza su credibilidad en la práctica del encuentro con otros saberes y visiones del mundo.

⁹ M. DIBELIUS, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, III (Stuttgart/Berlin, 1923), 105.

¹⁰ L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain I: Histoire et technique* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1993), 727-728.

En primer lugar, el apóstol hace en Hch 17,28 una cita implícita de Epiménides de Creta: «tú vives y permaneces para siempre, porque en ti vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser». Y, en seguida, Pablo nombra a los poetas en general («Como también dijeron algunos de vuestros poetas») para luego citar a un poeta en particular, por cierto, paisano de su región natal en Cilicia, Aratos. La obra referida lleva por título *Fenómenos* y es un extraordinario poema dedicado a Zeus que representa nada menos que «la más antigua representación del cielo visible que nos dejaron los griegos»¹¹, y en donde aparece señalado, por primera vez en la literatura clásica, un vasto conjunto de constelaciones celestes. El pasaje que Pablo cita de este poema es el versículo V, donde se dice: «Pues nosotros también somos de tu estirpe» (de la estirpe divina, entiéndase).

¿Qué significa para Pablo citar este poema? F. F. Bruce no tiene dudas: significa que en la literatura de su tiempo, la literatura pagana en la que Pablo también se formó, él ve la posibilidad de «un cierto reconocimiento de Dios»¹². Y del mismo modo, N. B. Stonehouse concluye que para Pablo «puede reconocerse (en esa literatura), hasta cierto punto, un entendimiento real de la verdad revelada»¹³. Una cosa es cierta: Pablo encuentra en la literatura un verdadero *locus theologicus* que le permite concretizar su «explícita voluntad de diálogo misionero»¹⁴, descubriendo la potencialidad que la literatura ofrece no solo para el conocimiento del hombre, sino para la búsqueda de Dios.

¹¹ ARATOS, *Phénomènes*, I. Texte établi, traduit et commenté par Jean Martin (Paris: Les belles lettres, 1998), XCVII.

¹² F. F. BRUCE, *The Acts of the Apostles* (Westmont: Inter-Varsity Press, 1975), 337.

¹³ N.B. STONEHOUSE, *Paul before the Areopagus and Other New Testament Studies* (London: Tyndale, 1957), 30.

¹⁴ V. GATTI, *Il discorso di Paolo ad Atene. Storia dell'interpretazione* (Parma: Dissertatio ad Doctoratum), 1979, 145.