

Origen prehelénico de las imágenes "camino" y "pastor"

I

1. Desde tiempos antiguos la vida ha sido comparada frecuentemente a la milicia ¹, a una comedia ², al deporte ³, incluso al camino, como símbolo de la vida y, más concretamente, de la vida

¹ Heráclito, fr. 53 cf. fr. 10 (H. DIELS-W. KRANZ: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 1951⁶, pp. 162 y 152) llama a la guerra madre de todas las cosas y reina de todo, πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς. Conocido es el texto de *Job* 7, 1 (cf. 14, 14) *militia est vita hominis super terram*. San Pablo revela frecuentemente una concepción militar de la vida cristiana, por ej. *2 Cor.* 10, 3 ss.; *1 Tim.* 1, 18; *2 Tim.* 2, 3 ss., etc. Para San Lucas 2, 13 la vida del cielo tiene forma militar, *multitudo militiae caelestis*, idea que escuchamos en la conocida frase de los prefacios, *cumque omni militia caelestis exercitus*. Ya en el Antiguo Testamento se llama milicia celestial al mundo sideral, adorado por los gentiles, cf. *Is.* 40, 26; *Ier.* 8, 2; *Soph.* 1, 5, etc.

² La imagen de la «comedia de la vida» es la base de *El gran teatro del mundo*, de Calderón de la Barca, que reaparece como idea favorita del drama calderoniano en *La vida es sueño* y en otros muchos lugares. El precursor más antiguo de esta imagen, que sepamos, es Demócrito (s. V a. C.), continúa con la filosofía cínica de Bión de Borysthenes (s. IV a. C.) y de Teles (s. III a. C.), para trasplantarse al estoicismo (Séneca, Epicteto, Marco Aurelio), donde alcanza gran floración, pasando de ahí a la dramaturgia europea (Shakespeare, Calderón). Sobre esto puede verse ANGEL VALBUENA PRAT: *Historia de la Literatura Española*, II, 1953⁴, p. 49⁰ ss., pero teniendo en cuenta que la citada imagen es mucho más antigua en el mundo clásico de lo que allí se presupone. En efecto, Demócrito, fr. 115, * 84 (H. Diels-W. Kranz, o. c. II, 1952⁶, p. 165): ὁ κόσμος σκηνή, ὁ βίος πάροδος; ἦλθες, εἶδες, ἀπῆλθες, «el mundo es un escenario, la vida es la entrada (párodo): llegaste, viste, partiste», indicándose lapidariamente la brevedad de la vida con los aoristos tan asindéticos. Bión, que escribió *Diatribas* —con las que influyó en la sátira romana (Horacio), como luego Tebes y Epicteto, co-

moral; símil que aun persiste en nuestros días y que constituye una de las metáforas más ricas en la literatura de los pueblos mediterráneos.

En la «conversación» ordinaria se desaprueba la «conducta» de una persona, a la que creemos «extraviada», «descarriada» o «des-caminada»¹. Acaso añadimos que ha dado un mal «paso», que «va por mal camino», y que no le cuesta nada «traspasar» o «transgredir» los términos justos —para lo que posiblemente aducimos algún «traspie», «resbalón» o «tropezón»— presentándola como «traviesa», «desviada» y «despistada». Por el contrario elogiamos la manera de «conducirse», el «proceder» de un amigo, cuyos pasos se «encaminan» hacia nobles ideales, reconociendo que se «des-tuvo» en la «senda» del vicio y se «convirtió» al bien. Esta «con-versión» corresponde a la ἐπιστροφή griega y, como ella, se refiere primariamente a un cambio corporal de dirección (imagen del camino), para significar alusivamente el viraje mental², expresamente

mienza así, citado por Tebes en Estobeo (cf. W. CAPELLE: *Epiktet, Tebes und Musonius, Wege zu glückseligen Leben*, Zürich 1948, p. 219): «Como el buen actor debe desempeñar bien el papel que le asigna el poeta (en la antigüedad el dramaturgo era a la vez director de escena), así también el hombre bueno el papel que la Fortuna le señala; pues esta también da (como dice Bión) a los hombres, como una poetisa, ya el papel de primer actor, ya el de segundo, ya el de un rey, ya el de un vagabundo. Por tanto, si tú has recibido el segundo papel, no debes representar el primero, de lo contrario fracasas», etc. Por su parte Epicteto, *Ench.* 17 (cf. *Diatr.* I, 4, 26; I, 24, 16 ss.; I, 29, 41 ss.; fr. 11): «Considérate como un actor de un drama. El papel te lo da el poeta (director); tú debes desempeñarlo, sea corto o largo. Quiere él que tú representes a un mendigo, también debes representar bien este papel; lo mismo si tienes que representar a un tullido, a un príncipe o a un hombre ordinario. Tu misión es solamente interpretar bien el papel entregado, πᾶν πρόσωπον ὑποκρίνασθαι καλῶς, escogerlo es cosa de otro» (la Fortuna de los cínicos o Dios de los estoicos). Obsérvese la misma comparación en Marco Aurelio, 10, 38 y 11, 6. Por último una cita de Séneca: «Quomodo fabula sic vita; non quamdiu, sed quam bene acta est refert. Nihil ad rem pertinet, quo loco desinas. Quocumque voles, desine; tantum bonam clausulam impone» (*Epist.* 77, 20, cf. también *Epist.* 76, 31).

³ Epicteto, *Diatr.* I, 5, 15 ss.; I, 29, 36 ss., III, 3, 15, etc. San Pablo compara la vida cristiana al deporte, cf. 1 *Cor.* 9, 24 ss. y mi artículo *El deporte, símbolo paulino de la paz*, en HELMANTICA, núm. 9-10, enero-junio, 1952, p. 127 ss.

⁴ Las palabras entre comillas hacen referencia al camino o ideas afines.

⁵ El cambio de dirección se aprecia también en «divertirse», etc.

indicado por la voz *μετάνοια* (*trans mentatio*, cambio interno de la mente), mientras la *paenitentia* latina —que traduce imperfectamente a *μετάνοια*— denota un disgusto moral, dolor y arrepentimiento que se asienta en la voluntad ⁶. Etimológicamente la conversión consiste en desandar el camino malo y torcido para tomar otro recto y bueno; apartar el rostro de una cosa y dirigirlo a otra, de ahí las repetidas expresiones de la Vulgata en este contexto penitencial de *convertere* y *revertere*. Baste, entre otros muchos, el testimonio de San Pablo ⁷, *quomodo conversi estis ad Deum a simulacris*, πῶς ἐπιστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων.

Hemos mencionado el vocablo «torcido» que, como sus contrarios «recto» y «derecho» (aun en el sentido jurídico), entraña una alusión al camino. Dígase otro tanto de *σκολιός*, «tortuoso, oblicuo, torcido», cuya evolución semántica hacia el terreno moral se registra ya en Homero y Hesíodo, lo mismo que en el N. Testamento ⁸.

La imagen persevera en los títulos de obras místicas, como *Itinerarium mentis in Deum*, de San Buenaventura; *De triplici via*, del mismo Seráfico Doctor ⁹; *Guía de pecadores*, de Fray Luis de Granada; *Camino de perfección*, de Santa Teresa; *Subida del Monte Sión*, de Fray Bernardino de Laredo, que probablemente influyó en el título de *Subida del Monte Carmelo*, de San Juan de la Cruz; y, últimamente, en el libro *Camino*, de José María Escrivá, y en la discutida película norteamericana, *Siguiendo mi camino*. Por lo demás, el título *ὁδός*, camino, se encuentra entre los estoicos (Epicteto, Marco Aurelio), viniendo a ser en el cristianismo primitivo sinónimo de «fe cristiana y sus seguidores» ¹⁰; con Platón y Aristóteles ¹¹ pasa

⁶ Tanto *ἐπιστροφή* como *μετάνοια* y sus verbos correspondientes recurren en los LXX y en el Nuevo Testamento. También se hallan en la filosofía, sobre todo en el período cristiano.

⁷ *1 Thes.* 1, 9; cf. *Act.* 15, 19; 26, 18, etc. A veces se completan *μετανοέω* y *ἐπιστρέφω*, como en *Act.* 3, 19; 26, 20.

⁸ Homero, *Il.* 16, 387; Hesíodo, *Op.* 7, 194, 221; *Act.* 2, 40; *Phil.* 2, 15; *1 Petr.* 2, 18. Véase mi artículo «*Dyskolos*» y «*skolios*» en el Nuevo Testamento, *HELMANTICA*, II, 1951, pp. 416-431.

⁹ Los tratados ascéticos consagran la expresión de las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva.

¹⁰ Cf. *Act.* 9, 2; 22, 4; 24, 14; en Liddell-Scott, s. v.

¹¹ Platón, *Phaedr.* 263 b; *Resp.* 433 b, 435 a; Aristóteles, *Anal. Pr.* 53 a.

a ser término filosófico, designando lo que su compuesto μέθ-οδος, esto es, camino que conduce a un fin determinado, y es Platón quien le da el sentido técnico de que aun goza en nuestros días y que todavía vive en metodología»¹².

Volviendo a la conversación ordinaria, se oye decir que la vida es un «viaje» que, como «peregrinos», realizamos por este mundo; que fácil o difícilmente se «sigue» la explicación de un profesor o el «discurso» de un orador; que se tiene aprobado un «curso» de una «carrera», bastante más complicada que el «trivio» y «cuadri-vio» —tres o cuatro caminos— de las artes liberales y matemáticas medievales. La misma «investigación», ¿no es la búsqueda de los «vestigios», de las huellas y pistas trazadas en la ruta de la ciencia?

Acabamos de acumular unas cuantas expresiones —entre otras muchas¹³— en las que se trasluce la metáfora del camino en nuestro lenguaje cotidiano, si bien muchas veces no es perceptible a primera vista, por estar desvaída y desgastada con el continuo rodar del tiempo. La hemos ilustrado con paralelos bíblicos y griegos, para que se vean sus ascendientes ideológicos, así como su supervivencia a través del tiempo y del espacio.

Su origen más remoto, en cuanto nos es posible fijarlo, hay que buscarlo en el pueblo sumerio, de donde pasa a la literatura académica y asiro-babilónica, apareciendo igualmente en la Biblia y en los escritores griegos y latinos. Lo mismo podemos afirmar de la imagen del «pastor». La materia es enormemente extensa, por lo que nos restringiremos a la consideración de algunos lugares solamente.

2. Como decimos, la primera imagen del camino es de origen sumerio. Entre los sumerios se la tropieza varias veces. Pero la primera vez, ciertamente, es una inscripción votiva, de piedra, que Lugalzaggisi, último rey sumerio de Uruk (hacia 2350 a. C.), dedicó al dios supremo Enlil o Ellil de Nippur. En dicha inscripción se

¹² Platón, *Phaedr.* 270 c; cf. Aristóteles, *Pol.* 1257 a.

¹³ El mismo signo vial está en «congreso» —en parte equivalente a σύνοδος— y que es el convergir de muchos pasos a un mismo lugar (cf. «progreso», etc.). Recuérdese igualmente el proverbio, comenzar una cosa con «pie derecho», con «buen o mal pie».

lee: «...cuando Ellil, rey de las naciones, dió a Lugalzaggisi el reino del país... entonces, desde el mar inferior (golfo Pérsico) hasta el mar superior (Mediterráneo), entonces (Ellil) le allanó (al rey) los caminos; desde la salida a la puesta del sol Ellil le ha dado el señorío»¹⁴. Este allanamiento metafórico de los caminos por parte del dios supremo, como condición previa de la entronización del rey de Uruk, recuerda al profeta Isaías, citado por los tres Sinópticos¹⁵, que exige, con figura semejante, la nivelación de las trochas y calzadas a fin de que se realice la epifanía decorosa del Mesías: *Parate viam Domini!* La preparación del camino lleva consigo la rectificación de las curvas —*rectas facite semitas Dei nostri*—, y la supresión de las cuestas, rellenando honduras —*omnis vallis exaltabitur*— y desmontando cabezos —*omnis mons et collis humiliabitur*. Entonces tendremos el sendero llano y expedito— *et erunt prava*¹⁶ *in directa et aspera in vias planas*— para que toda carne v. a al Salvador— *et videbit omnis caro salutare Dei*.

Mattiwaza, rey de Mitanni (región que formaba parte del sistema estatal hetita), era vasallo del rey de los hetitas Schuppiluliuma (año 1380-1346 a. C.). El rey Mattiwaza dice, utilizando el símil del sendero: «A los dioses del sol... he invocado, me han conducido por un camino sin peligros»¹⁷.

En un himno a Baba, diosa sumeria de Lagasch, escrito hacia fines del tercer milenio o principios del segundo, pero que se conocía desde tiempos más antiguos, se canta, con la repetición característica de la himnodia sumeria¹⁸:

¹⁴ Cf. A. SCHARFF-A. MOORTGAT: *Aegypten und Vorderasien im Altertum* Muenchen, 1950, p. 244 s. Nótese el paralelismo —tan usado en estos pueblos mesopotámicos y en los hebreos— entre mar inferior y superior, respecto a la salida y puesta del sol, para expresar una extensión ilimitada, del uno al otro confín del globo. Cf. *Ps.* 49, 1, *a solis ortu ad occasum*; 106, 3, *a solis ortu et occasu*; *Mal.* 1, 11, *ab ortu... solis usque ad occasum*; *Ps.* 112, 3 etc.

¹⁵ *Is.* 40, 3 ss.; *Mt.* 3, 1ss.; *Mc.* 1, 2 s.; *Lc.* 3, 3 ss.

¹⁶ La Vulgata traduce *σκολιός*, «torcido», de Isaías (LXX), por *pravus*.

¹⁷ A. SCHARFF-A. MOORTGAT, o. c., p. 343.

¹⁸ Traducción de la versión alemana de F. FALKENSTEIN-W. VON SODEN: *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zuerich / Stuttgart. 1953, p. 70 ss. (himno 9). En vez de «sumerios», el original dice «cabezas negras», *Schwarzkoepfigen*, según la designación corriente de los mismos.

*A ti, buena diosa protectora, a tu corte en la «ciudad santa»,
Van tus sumerios por camino recto;
A ti, Baba, buena diosa protectora, a tu corte en la «ciudad santa»,
Van tus sumerios por camino recto.*

3. La imagen del camino entre los griegos ha sido especialmente estudiada por Otfried Becker y Erwin Panofsky, en monografías particulares ¹⁹. Nos limitaremos a algunos pasajes.

En la *Iliada* un hexámetro rico en dáctilos, que describe con su ritmo acelerado la ligereza temeraria de la culpa, presenta la imagen plástica de la transgresión, como un extender los pasos más allá de los límites justos (ὑπερβαίνειν). Los hombres, se dice, aplacan a los dioses y les ruegan, cuando han traspasado las normas y han pecado ²⁰.

λίσσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβήη καὶ ἁμάρτη.

En otro lugar, Patroclo moribundo profetiza a Héctor que no caminará ya mucho tiempo por la vida (οὐδ' αὐτὸς δηρὸν βέη), pues tiene la muerte y al hado violento junto a sí ²¹.

Hesíodo no sospechaba lo famosa que había de resultar su pintoresca descripción de las dos vías de la vida —si es que es original de él y no responde a un tópico más antiguo— y la enorme influencia que había de ejercer en la literatura europea. Quiere enseñar a su hermano Perses, que cada uno es artífice de su propia grandeza, y que el hombre tiene libertad de elección, y le dice: «La maldad (κακότητα) es muy fácil conseguirla en abundancia, pues su

¹⁹ O. BECKER: *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im fruehgriechischen Denken* («Hermes»), Einzelschriften, Heft 4, Berlin, 1937). E. PANOFSKY: *Herkules am Scheidewege* (Studien der Bibliothek Warburg, Band 18, 1930). Ultimamente el profesor Bruno Snell dedica el cap. XIII de su obra, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 1953, al «Symbol des Weges», p. 320-332.

²⁰ *Il.* 9, 501. En este sentido ὑπερβαίνω suele unirse a ἁμαρτάνω, cf. Platón, *Resp.* 506 a. En el N. Testamento se encuentra sólo en *1 Thess.* 4, 6.

²¹ *Il.* 16, 852 s. En *Il.* 3, 406 hallamos θεῶν κέλευθα, las sendas que conducen hacia los dioses, a la morada o vida de los dioses. Es usual la expresión κέλευθα βίου (por ej. Eurípides, *Herc. f.* 433), «caminos de la vida». El Dante adorna con su simbolismo la fachada de la *Divina comedia*:

*Nel mezzo del camin di nostra vita
Mi ritrovai per una selva oscura,
Che la diritta via era smarrita.*

camino es liso (λείη μὲν ὁδός) y habita muy cerca de nosotros. Pero entre la virtud y nosotros los dioses inmortales colocaron el sudor, ἀρετῆς ἰδρώτα²². Largo y abrupto es el camino que conduce hacia ella y áspero al principio». Mientras la fácil vereda del vicio se dibuja con un solo adjetivo y 8 tiempos del hexámetro, el sendero de la virtud se traza con tres pinceladas muy plásticas. Se adelanta su longitud (μακρός); sigue la escabrosidad (ὄρθιος), y cierra la aspereza (τρηχός). A la percepción óptica de la senda escarpada, en fuerza de la fantasía, se asocia la imagen acústica de su dureza, por la aliteración de consonantes ásperas y vocales oscuras, con el ritmo pesado de los espondeos y los 28 tiempos que consume su descripción. El πάθος tenso por alcanzar la cima de la virtud —cuya manifestación física es el sudor— se refleja en el desequilibrio entre el verso y el pensamiento (que se desborda más allá de la línea), estando rotos los dos versos en que se contiene la ruta empinada. Hesíodo concluye su cuadro: «Pero después que se ha llegado a la cumbre, es muy fácil alcanzarla, aun cuando antes era difícil»²³. A las consonantes líquidas y vocales suaves y a los acelerados dáctilos encarga ahora el poeta la sensibilización de la dulzura y alegría del triunfo final.

La supervivencia de este cuadro de los dos caminos la advertimos repetidamente en la literatura griega, tanto profana como cristiana: En Simónides de Ceos²⁴, Párménides²⁵, Jenofonte²⁶, Platón²⁷, los pitagóricos y estoicos, etc.

²² Nótese la eficaz yuxtaposición de «virtud y sudor» del original.

²³ Hesíodo, *Op.* 287 ss. El símil lo usa también en v. 216 ss.

²⁴ fr. 37 (E. DIEHL: *Anthologia Lyrica*, Lipsiae, 1936²), cf. B. Lavagnini *Aglaia*, 1948³, p. 224.

²⁵ Fr. 2 y 6 (H. Diels-W. Kranz, o. c., I, p. 231 y 232). En el fr. 1 (ibid. p. 228 ss.), con escenografía deslumbrante, Parménides se pone a viajar en busca de la verdad, ruta de luz, por oposición al error y a las deficientes opiniones humanas, pista de tinieblas, enlazando el antiquísimo dualismo «luz-tinieblas», de origen persa y aun asiro-babilónico —según aparece en la epopeya *Enūma elisch*, compuesta hacia 1806 a. C. o antes (cf. G. Furlani, en *Historia Mundi*, Muenchen, II, 1953, pp. 283 y 295) — con la no menos antigua metáfora de los dos caminos. Cf. W. CAPELLE: *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, 1953⁴, p. 161 s. C. J. DE VOGEL: *Greek Philosophy*, Leiden, I, 1950, núms. 80-82, p. 36 ss.

²⁶ *Mem.* 2, 1, 19.

²⁷ *Leg.* 718e; *Protag.* 340d.

El sofista Pródico de Ceos, contemporáneo de Sócrates, reelaboró el pasaje de Hesíodo, por medio de un apólogo moral, en que, por vez primera aparece el mito de Hércules en la encrucijada²⁸. Hércules tiene que escoger entre el camino de la virtud y el del vicio, al llegar a la juventud, cuando los hombres son dueños de sus actos, *αὐτοκράτορες*²⁹. Se le presentan dos damas de talle esbelto, pero de distintos modales y atuendo, que personifican la *Ἄρετή* y la *Ἥδονή* o *Κακία* (*καχότης*), respectivamente, tratando de persuadirlo con largos discursos, para que las siga. A pesar de las promesas de placeres, el héroe se decide por el camino empinado de la virtud, en cuya meta le sonríe la felicidad.

Los pitagóricos atribuían a su maestro una representación gráfica de la doctrina de las dos vías. Decían que, según Pitágoras, la *ypsilon* o *y griega* mayúscula (Υ), en su trazo vertical figura los años de la niñez, en que el hombre aún no se ha decidido moralmente. Luego escoge el sendero del vicio, simbolizado en el trazo izquierdo, más ancho, o el de la virtud, que es el trazo más estrecho de la derecha. Por eso se llamó a la *ypsilon* la letra de Pitágoras.

La representación de los dos caminos se hace tradicional y viene a ser acervo común de los escritores. Así, Platón nos habla de «las dos vías, la una que conduce a las islas de los bienaventurados, y la otra, al Tártaro»³⁰. Virgilio, conjugando tópicos pitagóricos y platónicos, menciona la bifurcación del camino, cuyo brazo derecho lleva a los campos Elíseos, mientras el izquierdo conduce a los infiernos³¹.

²⁸ Jenofonte atribuye esta parábola a Pródico y nos la ha conservado en *Mem.* 2, 1, 21-31. El relato, en forma más breve, se halla también en *Schol. Aristoph. Nub.* 361. Ambos lugares pueden verse en H. Diels, o. c. II, fr. 1 y 2, p. 312 s. En esta nueva versión de Pródico influye también el antiguo mito del juicio de Paris. Véase sobre el particular Bruno Snell, o. c., p. 324 ss.; W. NESTLE: *Vom Mythos zum Logos*, 1942², p. 353.

²⁹ Jenofonte, *Mem.* 2, 1, 21.

³⁰ *Gorg.* 524a, τῶν ὁδῶν, ἡ μὲν εἰς μακάρων νήσους, ἡ δὲ εἰς Τάρταρον.

³¹ *Aen.* 6, 540 ss. También Horacio (cf. *C.* 1, 5, 13; 1, 34, 3; 2, 10, 1 ss.; 3, 2, 28; 3, 29, 62; *Epist.* 1, 1, 92; 2, 2, 202) gusta de comparar la vida a un viaje marítimo, representando el navío la condición de la vida. Por su parte Epicteto (*Diatr.* 1, 5, 10 ss.) presenta a la vida como un viaje por mar, con las tormentas, que equivalen a la lucha por la existencia.

La situación psicológica de la incertidumbre y de la duda, ya vislumbrada en la alegoría de las dos vías, se refleja intensamente en el tropo del camino, por medio de las dicciones *τριόδος* («trivio», tres caminos, encrucijada) y *ἀπορία* (lit. «falta de camino»). Conservan ese simbolismo nuestras frases «estar en un callejón sin salida» y «no saber qué camino tomar», que se corresponden con los proverbios griegos *ἐν τριόδῳ δ' ἔσθηκα*, de Theognis ³² y con *στάς... καθάπερ ἐν τριόδῳ γενόμενος*, de Platón ³³, en conexión íntima con el mito de Hércules. Lo mismo vale de *ἀπορία* y *ἀπορεῖν*, como al decir Jenofonte «duda cuál de los dos caminos debe tomar» ³⁴, precisamente tratando de Hércules en la disyuntiva. Como *ὁδός*, también *ἀπορία* pasa al léxico filosófico, para expresar situaciones dialécticas, por obra de Platón ³⁵. Al verbo *ἀπορεῖν* confía San Juan el retrato de la turbación indecisa de los apóstoles, al oír que uno de ellos sería traidor ³⁶, y San Lucas la incertidumbre de las piadosas mujeres, que no saben qué camino tomar, al encontrar vacío el sepulcro del Salvador ³⁷, y San Marcos —tan fino en detalles psicológicos— el estado de intensa perplejidad de Herodes (*πολλὰ ἠπόρει*), vacilando en abandonar su situación bochornosa, ante la predicación del Bautista ³⁸. Por cierto que, debido a un error óptico y acústico a la vez ³⁹, confundió el traductor de la Vulgata *ἠπόρει* (vacilaba) con *ἐποίει* (hacía). Por último, es la *ἀπορία*, «la falta de escapatoria», el pincel que en manos del tercer evangelista, presta un matiz presagiosamente sombrío a su cuadro del juicio final ⁴⁰.

El camino, como símbolo de la vida moral, aparece con toda

³² Verso 911.

³³ *Leg.* 799 c.

³⁴ *Mem.* 2, 1, 21 y 23.

³⁵ *Protag.* 321 c, 324 d; Aristóteles, *Pol.* 3, 15, 14; *Top.* 145 b, etc. Platón se ocupa de la *aporía* de Sócrates y trata de darle su verdadero valor en *Men.* 80 a-c y 84 c.

³⁶ *Io.* 13, 22.

³⁷ *Lc.* 24, 4.

³⁸ *Mc.* 6, 20. En *2 Cor.* 4, 8 hay juego de palabras entre *ἀπορεῖν* y *ἐξαπορεῖν*, no reflejado por la Vulgata. *Ἀπορία* recurre sólo en *Lc.* 21, 25.

³⁹ La lección *ἐποίει*, abiertamente errónea, está representada por algunos códices griegos y latinos. El traductor de la Vulgata pudo leer efectivamente *ἐποίει* en su códice, o pudo sufrir un error de la vista y del oído, confundiéndolo con *ἠπόρει*.

⁴⁰ *Lc.* 21, 25.

su brillantez, en labios del Salvador, al hablarnos de las dos vías: «Entrad por la puerta angosta, porque ancha es la puerta y espaciosa la senda que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella. ¡Qué angosta es la puerta y qué estrecha la senda que lleva a la vida, y pocos son los que dan con ella!»⁴¹.

Por lo demás, la comparación de la vida con los dos caminos ocurre en el *Deuteronomio*⁴², en los *Proverbios*⁴³, y en *Jeremías* con estas palabras: *Ecce ego do coram vobis viam vitae, et viam mortis*⁴⁴, y, con manifiesta dependencia, se lee en los *Oráculos Sibílicos*⁴⁵: «Yo os he propuesto dos caminos, el de la vida y el de la muerte», αὐτὸς ὁδοὺς προέθηκα δύο, ζωῆς θανάτου τε. El mismo eco se escucha en la *Διδαχή*, compuesta en el último decenio del siglo I d. C., que comienza: «Hay dos caminos, uno el de la vida y otro el de la muerte», desarrollando esta semejanza en los seis primeros capítulos. Son tributarios de la *Διδαχή*, la *Disciplina de la Iglesia Apostólica*, probablemente escrita en Egipto a principios del siglo IV, donde se atribuyen a San Juan las palabras: «Hay dos caminos, uno de la vida y otro de la muerte». También las *Constituciones Apostólicas*, de fines del siglo IV⁴⁶. El símil sigue viviendo en la *Epístola de San Bernabé*⁴⁷, Orígenes⁴⁸ y en diversos poemas de Prudencio⁴⁹. También es frecuente escuchar en las oraciones de la liturgia católica, giros como «ad caelestem gloriam perducamur»; «per arduas iustitiae (pietatis, virtutis) semitas», etc., en que se percibe el eco inconfundible de las cimas casi inaccesibles de la ἀρετή de Hesíodo, Píndaro y Simónides.

⁴¹ Mt. 7, 13-15, cf. Lc. 13, 24; Io. 10, 7, 9.

⁴² Deut. 11, 26-28; 30, 15-16 (cf. v. 19).

⁴³ Prov. 1, 15-16; 4, 10-15.

⁴⁴ Jer. 21, 8.

⁴⁵ Orac. Sib. VIII, 399 (el libro VIII es del tiempo de Marco Aurelio, cf. A. KURFESS: *Sibyllinische Weissagungen*, 1951, p. 316 s.).

⁴⁶ En el lib. VII, cap. 18 se habla de las dos vías, dependiendo de la *Διδαχή*.

⁴⁷ Cap. 18-20, cf. también 4, 9.

⁴⁸ Cf. el núm. 129, p. 64, y el núm. 145, p. 72 de M. J. ROUET-J. DUTILLEUL: *Enchiridion Asceticum*, 1942³.

⁴⁹ Véase el praef. de la *Hamartigenia*, y el v. 1 ss. del mismo poema, cf. *Praefatio* a todas las obras. Filón, de sacrificiis Abelis et Caini, 20-32, somete a una ulterior reelaboración el mito de Pródico, de quien puede depender Prudencio en el praef. de la *Ham.*, aunque sea indirectamente.

El esquema de los dos caminos es muy antiguo entre los griegos, pero, como hemos visto, tampoco es ajeno al antiguo y al nuevo Testamento y, acaso, goza aquí de mayor antigüedad escrita. Aunque Jeremías (siglo VII) es algo posterior a Hesíodo, el *Deuteronomio* reproduce documentos y tradiciones antiquísimas, que fueron puestas por escrito en el siglo VII a. C.⁵⁰. Este simbolismo oriental, que flotaba en el ambiente antiguo, como patrimonio común de los pueblos mediterráneos, fué aceptado por Cristo. La Iglesia primitiva, a su vez, cristianizó la metáfora griega, judía y mesopotámica de los dos caminos, confluyendo en el Nuevo Testamento y en los escritores cristianos como un acorde de procedencia indescifable.

4. Hemos aducido diversas citas de ambos Testamentos, referentes a la imagen del camino. Desde el primer libro de la Biblia —*omnis quippe caro corruperat viam suam*, anuncia el *Génesis*⁵¹— hasta el *Apocalipsis*, que exclama, «justos y verdaderos son tus caminos, Rey de las naciones»⁵², y que se cierra con una petición vinculada al camino —*Veni, Domine Iesu*⁵³— podemos cotejar dicha metáfora casi en todas las páginas de la Sagrada Escritura. Así la penitencia, que juega papel tan importante en las relaciones del hombre con su Creador, se concibe como un apartamiento del mal camino⁵⁴, una retirada del pecado⁵⁵, una conversión a Dios⁵⁶.

Los salmos están entrecruzados por estos simbólicos senderos: *Vias tuas, Domine, demonstra mihi, / Et semitas tuas edoce me*, exclama David⁵⁷, con el paralelismo peculiar de la poesía hebraica.

⁵⁰ Acerca de los dos caminos puede consultarse A. HARNACK: *Die Apostellehre und die juedischen beiden Wege*, Leipzig, 1886. A. SEEBERG: *Die beiden Wege und das Aposteldekret*, Leipzig, 1906. Id. *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit*, Leipzig, 1908.

⁵¹ Cap. 6, 12.

⁵² *Apoc.* 15, 3.

⁵³ *Apoc.* 22, 20.

⁵⁴ *Ier.* 25, 5.

⁵⁵ *Eccli.* 38, 10.

⁵⁶ *Deut.* 4, 30; 30, 2; *1 Sam.* 7, 3; *3 Reg.* 8, 47 s., etc.

⁵⁷ *Ps.* 24, 4. El símil se lee ya en el primer versículo del primer salmo: *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum, et in via peccatorum non stetit.*

Por todos valga el más largo del salterio, el 118, que se abre con un macarismo itinerario —*Beati immaculati in via, / Qui ambulat in lege Domini*— y que hace un consumo sin tasa de los símiles *via, semita, declinare...*

Citemos un pasaje de los libros Sapienciales ⁵⁸, en que, siempre manejando el paralelismo poético, se ofrece una escenografía detallada de la ruta esplendente de Yahve, a la derecha, y la rodera perversa del pecador, a la izquierda:

*Viam sapientiae monstrabo tibi;
Ducam te per semitas aequitatis...
Ne delecteris in semitis impiorum,
Nec tibi placeat malorum via, etc.*

Volvamos la mirada al Nuevo Testamento. Parece muy probable que San Juan recogiera en Efeso ideas que San Pablo había sembrado durante su larga estancia en aquella ciudad jonia y en su carta a aquellos fieles. El autor del cuarto Evangelio presenta a Cristo como *λόγος* ⁵⁹, como *φῶς* ⁶⁰, *ζωή* ⁶¹, *χάρις* ⁶², *ἀλήθεια* ⁶³, *ἄμπελος* ⁶⁴, y como *ὁδός* ⁶⁵. Basta considerar la situación geográfica privilegiada de Efeso, para comprender que estas ideas eran familiares al ambiente efesino —en su aspecto literario— algunas aun antes del cristianismo. El Apóstol de las Gentes cristianizó buena copia de ellas, restituyéndolas a su legítimo dueño. Tal fué la doctrina del mediador, *μεσίτης*, que decididamente atribuye a Cristo ⁶⁶. San Juan expresa la mediación de forma más plástica y concreta, taraceada en una metáfora vial, al referir la aseveración categórica del Salvador: «Yo soy el camino» ⁶⁷, *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός*; «yo soy la puer-

⁵⁸ *Prov.* 4, 11-27.

⁵⁹ *Io.* 1, 1, 14, cf. *1 Io.* 1, 1; *Apoc.* 19, 13.

⁶⁰ *Io.* 1, 4-9; 8, 12; 9, 5; 12, 46, etc.

⁶¹ *Io.* 1, 4; 11, 25; 14, 6, etc.

⁶² *Io.* 1, 14-17.

⁶³ *Io.* 1, 14, 17; 14, 6.

⁶⁴ *Io.* 15, 1, 5.

⁶⁵ *Io.* 14, 4.

⁶⁶ *1 Tim.* 2, 5.

⁶⁷ *Io.* 14, 6.

ta». ⁵⁸ ἐγώ εἰμι ἡ θύρα, si alguno entrare por mí (δι' ἐμοῦ), se salvará y entrará y saldrá y encontrará pasto».

Una de las definiciones más bellas, y a la vez más certeras, que se ha dado de Jesucristo, se debe a un discurso improvisado del Príncipe de los Apóstoles. Consta de solas dos palabras, engastadas en una alegoría vial: Jesús es el que pasó por la senda de la vida derramando el bien a manos llenas ⁶⁹, *pertransiit benefaciendo*, διῆλθεν εὐεργετῶν.

El Apóstol helenista se permite un juego de palabras introduci- ble con los verbos ἐνδημεῖν y ἐκδημεῖν, que repite hasta tres veces cada uno en doble forma quiástica, entre los cuales intercala περι- πατεῖν, para pintar a los Corintios el discurrir de los cristianos por las rutas de la vida ⁷⁰: «dum sumus in corpore, *peregrinamur* a Do- mino: per fidem enim *ambulamus*», etc.

El mismo Apóstol, en un arranque de inmenso patetismo ante la sabia providencia de Dios, que todo lo ordena al bien de sus cria- turas, exclama —con una triple expresión traslaticia del camino, poco perceptible en la Vulgata—: «¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán *inexplorables* son sus juicios y cuán *irrastreables* sus senderos!» ⁷¹.

⁶⁸ *Io.* 10, 7-9.

⁶⁹ *Act.* 10, 38.

⁷⁰ *2 Cor.* 5, 6-9.

⁷¹ *Rom.* 11, 33, cf. *1 Cor.* 2, 10. Homero emplea ἐρευνάω hablando de la bús- queda de los perros (*Od.* 19, 436) y de los hombres (*Il.* 18, 321). En la versión de Nácar-Colunga desaparece totalmente el símil vial de ἀνεξερεύνητα y ἀνεξιγ- νίαστοι; en la de Bover-Cantera se conserva sólo el segundo, como en la Vulgata. Que los senderos de Dios sean inescrutables, «in-vestigables» (esto es, cuya huella, pista o vestigio no se puede seguir) es idea conocida de los griegos. Así lo proclama Esquilo de Zeus en *Suppl.* 92 ss., δαυλοὶ γὰρ πραπίδων δασχοῖ τε τείνουσιν πόροι κατιδεῖν ἄφραστοι, «encubiertos y oscuros se extienden los senderos de su inteligencia, incomprensibles para examinarlos».

II

1. Primitivamente, tanto en Europa como en Oriente, los pueblos se dedicaron al pastoreo, por lo que fácilmente se desarrolló en ellos —sobre todo en la región mesopotámica— la representación del «pastor-jefe». En realidad, el que entonces poseía abundantes ganados, era un reyezuelo. De ahí que a los reyes —en Grecia, Israel y Sumeria— se les haya designado con el nombre de pastores. Incluso a Dios, que gobierna la familia humana, que es rey de su pueblo, su dueño y propietario, se le concibe entre estas gentes como un pastor supremo, que confiere la dignidad pastoral a los reyes de la tierra, sus subordinados, para que, con potestad vicaria, cuiden de la grey encomendada ⁷². De ahí que el bordón pastoral —σκῆπτρον— se convirtiera en el cetro real y, andando el tiempo, en el báculo episcopal, en el bastón de la autoridad, en la vara de los alcaldes. Todos tres —báculo, bastón y vara— son una tríada de insignias de mando, como, desde aborígenes tan remotos, se registra todavía en nuestras locuciones de «empuñar el bastón» y «tener vara alta».

2. La ascendencia de la metáfora «rey-pastor» debemos buscarla en la fértil cuenca del Eufrates y el Tigris. Entre las míticas figuras de los reyes de Kisch, se da a Etana el sobrenombre de «pastor», antes del año 3000 a. C. ⁷³. El pastor Dumuzi —llamado también Tammuz o Tamuz— figura legendaria y semidivina, es seguramente uno de los reyes más antiguos de Uruk, en Sumeria ⁷⁴. El

⁷² Esta concepción de Dios como pastor es tanto más explicable, cuanto que para los orientales —sumerios, acadios, babilonios, asirios, etc.— lo mismo que para griegos y romanos (con la única gran excepción de Israel), la vida de los dioses es una proyección de la vida social y política de los hombres, diferenciándose de éstos por la inmortalidad, la sabiduría y el poder, pero no por las pasiones ni por las necesidades de la vida, a las que también estaban aquellos sometidos.

⁷³ Se trata de tiempos anteriores a la prehistoria sumeria, que abarca desde 3000-2500 a. C. No es posible determinar, si Etana responde a un personaje real. El primer rey histórico de Kisch es Mesilim, hacia 2600 a. C. Cf. H. SCHMOEKEL: *Das Land Sumer*, Stuttgart, 1955, p. 52.

⁷⁴ Cf. SCHMOEKEL: *Ur, Assur und Babylon*, Stuttgart, 1955, p. 10.

relieve y la glíptica nos lo han conservado en numerosas representaciones como pastor que se apoya en el cayado, mientras su rebaño padece; otras veces va delante, guiándolo con el bastón pastoral. Esta plástica mesopotámica recuerda instintivamente, por el modo en que se desenvuelve el estilo narrativo, los relieves sepulcrales y la pintura mural del Buen Pastor en el arte paleocristiano.

La más antigua confirmación documental de esta ideología la hallamos seguramente en la inscripción votiva, antes mencionada, que el último rey sumerio de Uruk, Lugalzaggisi (hacia 2350 a. C.), consagra al dios supremo Enlil. En ella el propio Enlil es concebido como pastor, mientras el soberano formula por su parte la petición de ser un buen pastor de su pueblo: «(Enlil) cuide de los rebaños del cielo..., que yo sea siempre el pastor que va a la cabeza»⁷⁵. El rasgo de marchar delante de la grey, lo consigna también el cuarto Evangelio, ἔμπροσθεν αὐτῶν πορεύεται, en la idílica descripción del Buen Pastor⁷⁶.

En el himno de la dedicación del templo al dios Ningirsu, por el príncipe Gudea de Lagasch (hacia el año 2000 a. C.), contenido en el cilindro A, se llama el príncipe pastor a sí mismo (A I, p. 138). La dioza Nansche lo apostrofa semejantemente, «mi pastor, quiero explicarte tu sueño» (A, V, p. 142). También en A, VII, p. 144 se le denomina con ese término; y «buen pastor» repetidas veces, por ej. A, XI, p. 148⁷⁷.

Uno de los reyes más insignes que se sentaron en el trono de Babilonia, Hammurabi (1704-1662 a. C.), en el prólogo de su famoso Código hace su propia presentación con las siguientes palabras: «Hammurabi, el pastor...». Y en el epílogo del mismo Código: «Hammurabi, el rey, el perfecto soy yo... cuyo oficio de pastor me ha dado Marduk». Y luego añade: «Yo soy el pastor, que conserva la salud, cuyo báculo es derecho»⁷⁸. El dios solar Schamasch es

⁷⁵ A. SCHARFF - A. MOORTGAT: *Aegypten und Vorderasien im Altertum* Muenchen, 1950, p. 245.

⁷⁶ *Io* 10, 4.

⁷⁷ También en el cilindro B vemos esa expresión. Citamos por la edición de A. FALKENSTEIN-W. VON SODEN: *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zuerich / Stuttgart, 1953.

⁷⁸ Cf. A. SCHARFF-A. MOORTGAT, o. c., p. 294 s.

quien concede la dignidad pastoral a Hammurabi. Según la mentalidad sumerio-babilónica, la dignidad real es:

a) Una concesión o préstamo de la divinidad, de modo que el rey es lugarteniente y vicario del numen respectivo. El soberano es incluso hijo de los dioses, un eco de cuya doctrina se percibe en Homero ⁷⁹. A la dignidad real se llega por una vocación o llamamiento divino; por eso los monarcas se dicen los «llamados», «escogidos», «cuyo nombre pronuncian los dioses» ⁸⁰.

b) Oficio o dignidad de supremo pastor.

Reproducimos un testimonio más reciente, de Nebukadnezar II (Nabucodonosor), rey de Babilonia del 604-562 a C., donde se echa de ver la tradicional sinonimia entre rey y pastor: «Nebukadnezar, el rey de Babilonia, el pastor fiel, el favorito de Marduk (dios), el excelso príncipe de los sacerdotes, el predilecto de Nabu (dios), el venerable príncipe que tiene puesta su mirada en los caminos de Marduk...» ⁸¹. Todavía continúa la serie de títulos, pero el de pastor es el primero que se menciona, después del de rey. También afirma allí el soberano que es hijo del dios Marduk.

Demos una ligera ojeada a la himnodia oriental. Los sellos cilíndricos y en general la plástica se ocupan del ganado, cabras, ovejas, bueyes. La poesía revela el mismo objeto y, en cierto aspecto, podría llamarse bucólica, si no fuera eminentemente religiosa. La leche, la mantequilla se consideran como dones de los dioses, junto con el vino, el aceite, la miel y la cerveza. En un himno a Nusku (divinidad subalterna del dios supremo Enlil) se le dice: «Por largos días tú eres el buen pastor de Enlil» ⁸².

⁷⁹ Entre otros lugares, Gudea lo afirma en el himno de la dedicación, antes citado. Homero llama a los reyes *διοτρεφής*, «hijo de Zeus», *Il*, 2, 196, 660, etc. Hesíodo, *Theog.* 96, *ἐκ Διὸς βασιλῆες*, «los reyes vienen de Zeus».

⁸⁰ Abundan los ejemplos, cf. prólogo y epílogo del Código de Hammurabi. Compárense las conocidas locuciones bíblicas, relativas a la elección de reyes y profetas, por. ej. *Is.* 45, 1 ss., *ego... qui voco nomen tuum, Deus Israel*. La antiquísima convicción mesopotámica del origen divino del poder es un luminoso paralelo profano, que concuerda con el pensamiento hebraico, y encuentra su expresión afortunada en la frase paulina: *Non est potestas nisi a Deo (Rom. 13, 1)*, cf. *Sap.* 6, 1 ss.

⁸¹ A. SCHARFF-A. MOORTGAT, o. c., p. 447.

⁸² A. FALKENSTEIN-W. VON SODEN, o. c. p. 61.

El dios sumerio Martu «en favor del rey destruye a todos los enemigos, que no se someten; al buen pastor, a quien él escoge en su corazón, trae Martu, hijo de An, su auxilio»⁸³.

La diosa Inanna se precia de ser señora del cielo y de la tierra. Su padre —añade— le ha otorgado los atributos reales: El cielo como *corona* de su cabeza; la tierra como *sandalia* de sus pies; el brillante *manto* (capa magna) de los dioses; y, por último, «le ha puesto un *cetno* resplandeciente en la mano». Con estas insignias reales se proclama por tres veces como «ternera» del dios supremo, es decir, como la «más hermosa» de todas las divinidades: «Yo soy la augusta vaca; la augusta vaca de Enlil soy yo; su augusta vaca que a todos precede»⁸⁴. Nótese que el atuendo real y divino se completa con el cetro, como clímax de la regia investidura. Ahora bien, para los orientales y Homero, el cetro es el báculo pastoricio en que se apoyan pastores y soberanos, y con el que gobiernan la grey, como consta por innumerables escenas plásticas y literarias.

En un himno acádico, procedente de la biblioteca real de Assurbanipal de Asiria (669-626 a C.), pero compuesto hacia el 1100 a C., Schamasch, segunda divinidad de la trinidad astral babilónica, es denominado pastor directamente: «A los que tienen el aliento de la vida los apacientas tú, sin excepción; tú eres su pastor»⁸⁵.

Otro himno acádico del rey asirio Assurnassirpal I (1047-1029 a C.), también conservado en la biblioteca real de Assurbanipal, contiene las súplicas del monarca enfermo a la tercera divinidad de la trinidad astral asiro-babilónica, Ishtar. En el preámbulo oímos la voz del rey: «Por la mirada de tus ojos me determinaste y dispusiste mi soberanía»⁸⁶. Tú me trajiste de las montañas y me llamaste

⁸³ Himno a Martu, *ibid.* p. 63.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 67s. Semejantemente Homero se complace en mostrar a la «augusta Hera de ojos de vaca», βοῶπις πότνια Ἥρη (*Il.* 1, 551; etc.), lo mismo que a otras mujeres (*Il.* 3, 144, etc.), para explicar así su belleza extraordinaria. Inanna significa «señora del cielo», y es la diosa sumeria equivalente a la Ishtar babilónica y a la Afrodita-Venus clásica.

⁸⁵ A. FALKENSTEIN-W. VON SODEN, *o. c.*, p. 241 y 381s.

⁸⁶ Assurnassirpal declara que llegó a la dignidad real —precisamente concebida como oficio de pastor— por un llamamiento gracioso de la diosa, sin méritos propios. Esta benevolencia divina está expresada en la mirada, como símbo-

al oficio pastoral sobre los hombres; tú me confirmaste un cetro recto, para que las viviendas tuviesen duración»⁸⁷.

Consideremos un himno del rey de Babilonia, Samsuiluna (1685-1648 a. C.), a la diosa Nana⁸⁸. Aunque el pasaje que nos interesa está mutilado, ofrece las siguientes palabras: «Un cetro de vida al pastor (Samsuiluna), años de derecho y de perseverancia, un trono sólidamente fundado»⁸⁹.

3. En griego ποιμήν lleva la idea de protección, ya por su misma etimología, como puede apreciarse en el sánscrito *pāyú-h* (guar-

lo de gracia y favor, según ideas antiquísimas que hallamos en los pueblos mesopotámicos, en Israel, en Grecia y en Roma. De ahí los giros frecuentes en el lenguaje sacral: *aspice, respice, tuere, oculos ad nos convertite*, etc. Una oración de Nabupolassar de Babilonia (625-605 a. C.) comienza así: «Mi Señor Marduk, mira mis acciones lleno de alegría... establece firmemente el fundamento de mi trono para el más lejano futuro» (A. Falkenstein-W. von Soden, o. c., p. 283, núm. 26). Otra de Nebukadnezar al dios solar Schamasch: «...Un cetro derecho, un buen oficio pastoral y una vara recta del mando... sean concedidas a mi reinado por todos los tiempos». En este contexto suplica repetidas veces que le otorgue un trono firme y estable (Ibid., p. 285, núm. 28).

⁸⁷ A. FALKENSTEIN-W, VON SODEN, o. c., p. 266 y 386.

⁸⁸ Ibid., p. 239 y 381.

⁸⁹ Tanto aquí, como en el himno del rey Assurnassirpal I y en las oraciones de Nabupolassar y Nebukadnezar, aparece la idea de una edificación sólida, precisamente unida a la idea del derecho y la justicia. En el antes citado himno de la dedicación del príncipe Gudea de Lagasch, se habla de una «ciudad bien construída en la que habitan los hombres» (Cilindro A, XIV, A. Falkenstein-W. von Soden, o. c., p. 151). En el mismo himno (Cilindro B, XXIII, ibid., p. 182) aparece un «trono firmemente construído que nadie destruirá», lo que evoca las conocidas aseveraciones de los profetas acerca de la eternidad del reino mesiánico —*regnum tuum, regnum omnium saeculorum* (Ps. 144, 13), *et regnum eius, regnum sempiternum* (Dan. 3, 100), *et regni eius non erit finis* (Lc. 1, 33), etc. Similarmente en el prólogo del Código de Hammurabi, el dios Marduk establece un reino eterno, con sólidos fundamentos que radican en el cielo y en la tierra. En seguida se refiere cómo Marduk y los demás grandes dioses eligieron a Hammurabi para establecer la justicia en Babilonia. Por lo visto, entre los orientales lo mismo que en Israel, la idea del reino sólidamente instituído va unida a la de la justicia. Por otra parte, la solidez alude igualmente a la duración eterna del trono, si bien una tal eternidad necesariamente ha de basarse en la justicia. Cf. A. Scharff— A. Moortgat, o. c., p. 294 y los testimonios de la nota 86.

A la vista de esta fraseología mesopotámica creemos que, cuando Homero designa a ciertas ciudades como «bien construídas» (εὖκτιστος, *Il.* 2, 592; εὖκτίμενος,

dián, protector); *πόμα*, cubierta; *πῶς*, rebaño ⁹⁰. Ya en Homero se comparan los gobernantes a los pastores. Para él *ποιμήν*, además de pastor, tiene el sentido traslaticio de *rey, príncipe, caudillo*. Suya es la frecuente expresión *ποιμήν λαῶν*, «pastor de hombres» ⁹¹, con que designa principalmente a Agamenón rey de Micenas y generalísimo del ejército griego, pero también a otros jefes y caudillos ⁹². El uso exclusivo de solas dos formas: *ποιμένι λαῶν* ⁹³ y *ποιμένα λαῶν* ⁹⁴, no impuesto por la métrica, hace pensar que nos encontramos ante giros estereotipados de la épica prehomérica, tanto más que su colocación siempre final de verso, a la vez que acrecentaba su resonancia en la cadencia, facilitaba la impresión en la memoria de los antiguos rapsodas y del auditorio ⁹⁵. En este caso la alegoría rey-pastor podría suponerse muy anterior a los poemas homéricos.

Un solo ejemplo, tomado de una escena de la *Iliada*. Se refiere a Agamenón: *πεῖθοντό τε ποιμένι λαῶν/σκηπτῶχοι βασιλῆες*, «obedecieron al pastor de hombres los reyes portadores de cetros» ⁹⁶. Estos cetros eran bastones altos, en que se apoyaban los príncipes. Se hacían de ramas de árbol, más o menos adornadas, generalmente. El

Il. 2, 501; 21, 77, etc.), no menos que en los vaticinios de los profetas de Israel, o cuando Cristo levanta su Iglesia sobre el fundamento de una roca incommovible (*Mt.* 16, 18), o la Jerusalén celestial se cimenta en bases inconcusas y simétricas (*Apoc.* 21, 9ss.) la construcción material, la arquitectura ordenada y armónica es el símbolo de la acertada constitución ética, tanto de la *πόλις* griega como de la *ἐκκλησία* cristiana, y de la felicidad indefectible —*caelestis urbs Ierusalem beata pacis visio*— de la gran Urbe del Apocalipsis.

⁹⁰ Cf. E. BOISACQ: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg / París, 1938³ s. v.

⁹¹ Podría traducirse también por «pastor de pueblos», y, tratándose de la guerra, «pastor de soldados o guerreros», puesto que, en este contexto *λαός* es el ejército.

⁹² De Agamenón: *Il.* 2, 85, 243; 11, 187; *Od.* 4, 24, 528, etc. Del lapita Driante, *Il.* 1, 263; Atreo, *Il.* 2, 105; Brianor, *Il.* 11, 92; Diomedes, *Il.* 11, 370; Macaón, *Il.* 11, 598, 650; Eurípilo, *Il.* 11, 842; Laertes, *Od.* 24, 367; Mentor, *Od.* 24, 455, etc.

⁹³ Así en *Il.* 2, 85, 105; 11, 370; *Od.* 18, 70; 24, 367, etc.

⁹⁴ Cf. *Il.* 1, 263; 2, 243; 11, 92, 187, 598, 650, 842, etc.

⁹⁵ El hecho de que se hallen repetidos varios de los versos, en que recurre este giro, aumenta la probabilidad de que dichos hexámetros hayan sido recogidos por Homero de poemas preexistentes, por ej. *Od.* 4, 24 (cf. *Od.* 4, 679) igual a *Od.* 4, 528; *Od.* 18, 70 igual a *Od.* 24, 367.

⁹⁶ *Il.* 2, 85s.

de Aquiles estaba atravesado por clavos de oro ⁹⁷, χρυσείοις ἤλοισι πεπαιμένον. El cetro es una evolución del báculo pastoral, como se ve en la plástica sumerio-babilónica, y de por sí encierra ya la metáfora del rey-pastor, es decir, la afirmación de que el monarca es pastor de su pueblo.

El uso figurado de pastor se vislumbra todavía en otros vocablos de Homero, relativos al pastoreo. Nos contentaremos con un solo pasaje. La princesa Nausicaa advierte a Ulises que es Zeus olímpico el que —como el pastor a su rebaño— distribuye los bienes a los hombres ⁹⁸:

Ζεὺς δ' αὐτὸς νέμει ὄλβον ὀλύμπιος ἀνθρώποισιν.

El simbolismo pastoril sigue viviendo en la poesía griega. En un ferecracio, que cierra la primera oda de Anacreonte, se dice de Artemis que ella gobierna (lit. «apacientas») a los ciudadanos de Magnesia ⁹⁹: ποιμαίνεις πολιήτας. El término ποιμήν denota *dueño, señor* ¹⁰⁰, *jefe* y expresiones análogas ¹⁰¹. Esquilo acuñó el vocablo ποιμάνωρ, «pastor de hombres», formado sobre el arquetipo homérico ποιμήν λαῶν, refiriéndose al jefe del ejército ¹⁰². Todavía se atrevió a forjar un término más fuerte, presentando al gobernante ideal de los griegos como un «buen pastor, conocedor de su rebaño», ἀγαθὸς προβατογνόμων, que instintivamente evoca al precitado ποιμήν λαῶν de Homero no menos que al ὁ ποιμήν ὁ καλὸς del Evangelio ¹⁰³. El mismo dramaturgo griego ha trazado asimismo los rasgos funestos del mal pastor, designando con ese nombre a la vorágine —ποιμένος κακοῦ στρόβω— que guía a las naves argivas hacia la borrasca destructora, por castigo de los crímenes perpetrados

⁹⁷ *Il.* 1, 245s.

⁹⁸ *Od.* 6, 188. El verbo νέμω significa *regir, gobernar* en Píndaro *O.* 10, 13; 13, 27; Sófocles, *O. T.*, 237; *reinar*, Píndaro, *P.* 3, 70, etc.

⁹⁹ Eurípides, fr. 744 emplea ποιμαίνω en el sentido de guiar o gobernar al ejército, στρατόν.

¹⁰⁰ Píndaro, *O.* 10, 88.

¹⁰¹ Esquilo, *Suppl.* 757; Sófocles *Aj.* 360; Eurípides, *Ph.* 1140, que lo usa también del guía o rector de los carros (*Suppl.* 674), y del capitán de las naves, ναῶν ποιμένες, *Suppl.* 767.

¹⁰² Esquilo, *Pers.* 241, en el v. 74 ποιμανόρων.

¹⁰³ Esquilo, *Agam.* 795; *Io.* 10, 14.

en la campaña troyana ¹⁰⁴. A su vez, con imaginería paralela, la Biblia hace que el torbellino arrastre a los malvados a la perdición, derrocando los tronos asentados sobre la impiedad ¹⁰⁵. En este mismo contexto del mal pastor, incluso la muerte —con personificación atrevida— ofrece sus pastos a los condenados en las sombrías mazmorras infernales ¹⁰⁶: *Sicut oves in inferno positi sunt; Mors depascet eos*.

4. Teniendo en cuenta que Israel fué al principio un pueblo de pastores —como todos los pueblos antiguos, según dijimos— es fácil comprender que para los israelitas sea el pastor un trasunto del rey, del jefe, del profeta, como el ποιμήν de los griegos y babilonios. Por eso la Biblia esboza cuadros bucólicos a cada paso. En efecto, Moisés y Aarón son pastores, esto es, caudillos y jefes del pueblo ¹⁰⁷. Los reyes ¹⁰⁸, incluso los extranjeros —Ciro ¹⁰⁹, Nabucodonosor ¹¹⁰ — están revestidos de la dignidad pastoral, al igual que los profetas, como representantes del pastor celestial ¹¹¹. De David, en quien plenamente se cumple la imagen del rey pastor (por haber empuñado el báculo pastoricio antes que el cetro real) se lee: *Tu pascas populum meum Israel, et tu eris dux super Israel* ¹¹².

Los dioses mesopotámicos eran llamados pastores de su pueblo. También el Dios verdadero es pastor de Israel, y se preocupa de sus ovejas. He aquí un idilio que puede competir, por su dulzura de égloga, con los corifeos de la poesía bucólica, Teócrito y Virgilio ¹¹³:

¹⁰⁴ Esquilo, *Agam.* 657.

¹⁰⁵ *Sap.* 5, 24, donde parece entreverse la imagen del pastor.

¹⁰⁶ *Ps.* 48, 15. Según la nueva versión: *Sicut oves in inferno ponuntur; Mors pascit eos*.

¹⁰⁷ *Is.* 63, 11.

¹⁰⁸ *Is.* 56, 11; *Ier.* 10, 21; 22, 22; 25, 34ss; *Zach.* 10, 3; 11, 3ss., etc.

¹⁰⁹ *Is.* 44, 28.

¹¹⁰ *Ier.* 6, 3. Ya vimos que Nabucodonosor se llama pastor a sí mismo.

¹¹¹ *Zach.* 11, 4ss.

¹¹² *2 Sam.* 5, 2. Todo el cap. 34 de Ezequiel merece especial atención por su prolongada escenificación de la vida y oficio pastoril, no menos que el cap. 11 de Zacarías, lleno de lúgubres amenazas.

¹¹³ *Ps.* 22, 1-5, de David. Reproducimos la traducción de Bover-Cantera (B. A. C.). En *Gen.* 49, 24 Yahve es pastor y roca; cf. *Ps.* 79, 2; *Is.* 49, 9s., etc.

«Mi pastor es Yahveh,—nada me faltará.
 En las verdes praderas—El me hace sestar.
 Condúceme a las aguas—do puedo hallar solaz,
 y mi alma reconforta.—Por sendas de verdad
 Condúceme en su nombre.—No habré de temer mal,
 aunque por tenebrosos—valles sea mi andar.
 Porque estarás conmigo—y me consolarán
 tu vara y el bastón—(con que sueles guiar)».

Es muy natural que también el Mesías sea visto por los profetas como el buen pastor, que salvará a su pueblo ¹¹⁴. En el lugar del profeta Isaías, citado al principio de este trabajo ¹¹⁵, cuando Yahve prescribe el allanamiento simbólico de los caminos como preparación a la aparición del Salvador, añade, adelantando un diseño de su fisonomía, con innegable tonada bucólica:

Sicut pastor gregem suum pascet,
 in brachio suo congregabit agnos,
 et in sinu suo levabit;
 foetas ipse portabit.

Los dos últimos versos del gran poeta de Israel son un magnífico paralelo del *hanc etiam vix, Tityre, duco* virgiliano ¹¹⁷, y preludian la parábola de la oveja perdida, que el divino Pastor carga gozoso (*χαίρων*) sobre sus hombros —tema predilecto del arte arcaico cristiano—, y que llega hasta derramar su sangre por la misma ¹¹⁸, superando así a cuanto soñaron de amor pastoril tanto el poeta de Mantua como el legislador de Babilonia ¹¹⁹.

¹¹⁴ *Ezech.* 34, 12, 23; 37, 24; *Mich.* 5, 4 [3]; *Zach.* 11, 7, etc.

¹¹⁵ *Is.* 40, 3ss.

¹¹⁶ *Is.* 40, 11.

¹¹⁷ *Ecl.* 1, 13.

¹¹⁸ *Io.* 10, 11, 15.

¹¹⁹ *Mt.* 18, 12-14; más emotivo el relato en *Lc.* 15, 4-7. Respecto a la expresión «llevar en los brazos», como signo de cuidado y cariño paternal, además de *Is.* 40, 11 (cf. 49, 22; 66, 12) tenemos un paralelo en el epílogo del Código de Hammurabi, donde el rey, después de llamarse buen pastor, agrega: «En mi regazo he tomado a los hombres del país de Sumeria y Acadia». Cf. A. Scharfi-A. Moortgat, o. c., p. 295.

Consecuente con las predicciones mesiánicas proclamará Cristo, en una extensa dramatización bucólica ¹²⁰: «Yo soy el buen pastor» ¹²¹, ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. Y, después de añadir algunos matices idílicos —y trágicos— de su oficio pastoral, repetirá con énfasis creciente ¹²², para oponerse a los falsos pastores de todos los tiempos, el tema maravilloso de su himno triunfal: ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός, que, dados los precedentes sumerios, helénicos y bíblicos, entraña la afirmación categórica de su divina realeza.

El príncipe de los apóstoles ve con satisfacción que los fieles, antes ovejas errantes, han vuelto su mirada —como puede comprobarse en la antigua plástica latina— al dulce «pastor y obispo de nuestras almas» ¹²³, y exhorta a los pastores subalternos a que apacienten la grey, a ellos confiada, con el fin de que, en la parusía del supremo pastor, reciban de sus manos la corona inmarcesible de la gloria ¹²⁴. El apóstol de las gentes, en el epílogo de su carta a los Hebreos, descórreles el velo para que contemplen a Jesucristo, constituido por su sangre Pastor excelso de las ovejas en la gloria celestial ¹²⁵: *Pastorem magnum ovium in sanguine...*

En las literaturas mesopotámicas, griega y hebrea se da el honroso título de pastor —casi con estilo protoccolario— a los reyes y a Dios. Pero en esos mismos pueblos se extiende también la denominación a los que, en grado importante, participan de un poder destacado en beneficio del pueblo. De ahí que en el Nuevo Testa-

¹²⁰ La alegoría del buen pastor está muy desarrollada en *Io.* 10, 1-28. En *Ezech.* 34, 11-23 descubrimos pinceladas de la misma.

¹²¹ *Io.* 10, 11.

¹²² *Io.* 10, 14. El énfasis se acentúa: a) por la expresión del pronombre personal; b) por la colocación relevante del mismo; c) por la repetición del artículo; d) por la repetición de la frase entera (v. 11 y 14).

¹²³ *1 Petr.* 2, 25.

¹²⁴ *1 Petr.* 5, 2-5: *Pascite qui in vobis est gregem Dei... et cum apparuerit princeps pastorum, percipietis immarcescibilem gloriae coronam.* En «inmarcesible» hay una antítesis con las coronas de follaje, otorgadas a los vencedores en competiciones atléticas, Cf. *1 Cor.* 9,25.

¹²⁵ *Hebr.* 13, 20. También en *Act.* 20, 28 reconoce el Apóstol en la sangre derramada el título de propiedad que tiene Cristo para con su Iglesia. En estos lugares se nota que la idea de dignidad real es inherente al oficio pastoral, según la mentalidad de los pueblos orientales.

mento se conceda la dignidad pastoral a los jefes de la comunidad cristiana ¹²⁶, la cual es a su vez, la grey de Cristo ¹²⁷.

Cristo concede suma importancia a la entronización del primer Papa. La escena se verifica en las acariciadas riberas del mar de Tiberíades, irisadas por la luz matinal de un día de pascua. Va a tener cumplimiento la promesa del primado, hecha a Pedro en ocasión memorable ¹²⁸. Para reparar la triple negación del Apóstol, se entabla un diálogo emocionante —amebeo de la Iglesia Católica— con tres preguntas y tres respuestas, seguidas de tres encargos. Nunca el número tres —el más sagrado de los números, el generador de belleza y arte— se vió tan sublimado en su trayectoria de civilización y de siglos: *Simón, hijo de Juan ¿me amas (ἀγαπᾷς) más que éstos? Dícele: —Sí, Señor, tú sabes que te quiero (φιλῶ). Dícele: —Apacienta (βόσκει) mis corderos. Dícele por segunda vez: —Simón, hijo de Juan, ¿me amas (ἀγαπᾷς)? Dícele: —Sí, Señor, tú sabes que te quiero (φιλῶ). Dícele: Pastorea (ποιμαίνει) mis ovejas. Dícele tercera vez: —Simón, hijo de Juan, ¿me quieres (φιλεῖς)? Entristecióse Pedro, porque le dijo tercera vez: «¿Me quieres?», y le dijo: —Señor, tú lo sabes todo; tú conoces que te quiero (φιλῶ). Dícele Jesús: Apacienta (βόσκει) mis ovejas» ¹²⁹. Con este diálogo inmortal, que*

¹²⁶ *Io.* 21, 15; *Act.* 20, 28; *Eph.* 4, 11; *1 Petr.* 5, 2.

¹²⁷ *Lc.* 12, 32; *Io.* 10, 16; *Act.* 20, 28s.; *1 Petr.* 5, 2.

¹²⁸ *Mt.* 16; 18ss.

¹²⁹ *Io.* 21, 15-17. El evangelista está todavía impresionado y lleno de emoción, cuando, después de tantos años, describe la sublime escena del supremo pontificado, como se colige de muchos pormenores. Además de desarrollarla en estilo directo, el empleo del presente (λέγει, *dicit*, ocho veces, frente al doble εἶπεν accesorio del v. 17) le comunica especial viveza y colorido. Notemos el forcejeo entre ἀγαπάω, en labios de Cristo, y el φιλέω del apóstol. El primero denota un amor elevado y digno, que se basa en razones superiores, más que en el afecto e inclinación sensible. En cambio, φιλέω es el verbo del amor afectuoso y cariñoso, por lo que también significa besar, pero sin contaminarse con la sensualidad de ἐράω y ἔραμαι, ambos desterrados del Nuevo Testamento. Su sentido se percibe en la ἀγάπη o *caridad* cristiana, en la φιλία o *amistad* social y en el ἔρως o *amor pasional* (también ausente del N. Test.). El Maestro pregunta las dos primeras veces con ἀγαπάω, pero Pedro le contesta con φιλέω, que tan bien retrata su ánimo fogoso y su amor ardiente hacia el Maestro. Entonces Jesús— siempre condescendiente, siempre respetuoso con sus criaturas, cf. *Sap.* 12, 18— cede ante la insistencia porfiada del discípulo y recoge su expresión para

escucharon asombrados los apóstoles y Pedro, llega a su culminación la metáfora «rey-pastor», y a su perpetuación en la Historia. Se trata de la trasmisión de poderes divinos a un hombre mortal. Pedro y sus sucesorss ejercerán el Primado ecuménico, por delegación de Cristo. El Supremo Pastor de los cielos ¹³⁰ se ha designado un Vicario o lugarteniente, que es pastor universal en la tierra. Es «Pastor universal», esto es —según la imagen milenaria de Sumeria, Israel y Babilonia— «Rey» y soberano del orbe.

El «Buen Pastor» es uno de los temas iconográficos más fecundos del cristianismo primitivo. Desde luego es el más antiguo, y esto es ya muy significativo. En efecto, el motivo se encuentra en el hipogeo de Lucina, de fines del siglo I d. C. En ocasiones lleva a la oveja perdida en sus hombros, mientras otras le miran, siempre en medio de un paisaje bucólico, formado por árboles diversos y señaladamente por palmeras. Otras veces se apoya sobre su cayado, y aun toca la flauta pastoril. En estas narraciones plásticas la arboleda simboliza al paraíso celeste, a donde el Buen Pastor conduce a sus ovejas. De ahí que aparezca frecuentemente en los relieves

formular la tercera pregunta. La Vulgata traduce bien esta diferencia de matices con *diligere* y *amare*.

En el triple mandato pastoral tenemos la disposición simétrica ABA: βόσκει, ποιμαίνει, βόσκει —*apacienta, pastorea, apacienta*. En cambio aparece la forma ABB en el objeto del mandato, unida a la gradación: *corderos* (ἀρνία) la primera vez; *ovejas* (πρόβατα ο προβάτια) la segunda y tercera. Todas las palabras, que vamos considerando, son homéricas, excepto ἀρνίον (desde Lisias, siglo V a. C.) y προβάτιον (desde Aristófanes, siglo V-IV a. C.). Estos dos diminutivos no tenían ya fuerza de tales en los tiempos del Nuevo Testamento, de modo que significan *agnus, ovis* (Vulgata), *cordero* y *oveja*, simplemente (Cf. W. BAUER: *Woerterbuch zum Neuen Testament*, Berlín, 1952⁴, s. v.), a no ser que se les quiera considerar como diminutivos afectivos, a la manera del frecuente *capellae* virgiliano. Por lo mismo importa poco para el sentido la lección πρόβατα (más probable) o προβάτια de los distintos códices. La exquisita diferencia de matices —tan bien cuidada por el hagiógrafo— está perfectamente reflejada en la versión de Bover-Cantera, superior a la Vulgata en este aspecto. En cambio en la de Nácar-Colunga no se aprecia ninguna distinción entre λέγει y εἶπεν, βόσκω y ποιμαίνω, ἀγαπάω y φιλέω.

¹³⁰ Hebr. 13, 20.

sepulcrales ¹³¹ —Cristo conductor de las almas después de su muerte ¹³²—como en el sarcófago núm. 66 del Museo de Letrán (s. IV), que, por otra parte, hacen pensar en los relieves mesopotámicos del rey-pastor Tammuz, por sus muchos puntos de contacto.

La comunidad cristiana nos ofrece, por lo tanto, desde sus mismos albores, la conjunción plástica del amoroso oficio pastoral con la sublime dignidad regia de Cristo. Es la profesión de fe de la naciente Iglesia en lo que son sólo dos aspectos de una misma cosa: Cristo, Rey-Pastor.

III

En resumen, diremos que la vida fué comparada al camino y sus ideas afines, desde los tiempos más remotos. Los testimonios más antiguos de las imágenes del camino y del pastor alcanzan al tercer milenio antes de Cristo, como consta por la epigrafía sumeria. Pero los himnos sumerio-babilónicos, en que también las hallamos, son mucho más antiguos, pudiendo remontarse al cuarto y quinto milenio, por lo menos, aun cuando, después de haberse tras-

¹³¹ El Epitafio de Abercio, alrededor del año 180 d. C., confirma este simbolismo sepulcral del Buen Pastor. Allí se dice:

«Me llamo Abercio, / discípulo del pastor casto,
que apacienta sus rebaños de ovejas / en montes y campos,
que tiene ojos grandes / que todo lo ven».

Una bella paráfrasis del Buen Pastor se debe al estro de Prudencio, *Cath.* 8, 33-52, con la mención de la palma, lo mismo que en las representaciones de Tammuz, semidiós que personificaba la creencia en la resurrección entre los sumerios. En la secuencia *Lauda Sion*, siguiendo este mismo contexto, al apostrofar a Cristo, como Buen Pastor, se alude inmediatamente a su caudillaje hacia el paraíso:

*Bone Pastor, panis vere,
Iesu, nostri miserere:
Tu nos pasce, nos tuere,
Tu nos bona fac videre
In terra viventium.*

Las mismas ideas persisten aun en la estrofa final.

¹³² Prudencio. *Cath.* 10, 115 llama a Cristo *optime ductor*, precisamente refiriéndose a su oficio de conducir las almas al paraíso, después de la muerte.

mitido verbalmente de generación en generación, sólo comenzaron a escribirse a fines del tercer milenario.

Ambas imágenes son orientales y mediterráneas, puesto que afloran en la región mesopotámica y entre hebreos, egipcios y griegos, como se deduce de los pocos comprobantes, que hemos mencionado, entre otros muchos. Se propagaron por las rutas comerciales de la antigüedad, terrestres y marítimas, a la vez verdaderos vehículos de ideas, que engarzaban a Oriente y Occidente. No en vano observaba Platón, que los griegos «se habían asentado en torno al Mediterráneo como ranas alrededor de una charca»¹³³, cual si intuyera la comunidad comercial y cultural de los pueblos que se asoman a las riberas del mar más bello y civilizador del planeta.

En cuanto a la imagen del «rey pastor», pasa también —a través de sumerios, asirios y babilonios— a Grecia y Roma, como preciosa herencia milenaria; pasa al pueblo hebreo, y —por ambas vías (profana y hebrea)— llega hasta el Nuevo Testamento, y se perpetúa en el templo más grande y más artístico del globo. Allí un Pastor ecúmenico —siempre vestido de apacibles colores blancos— ve rodeada su cátedra infalible y su excelso báculo pastoral por aquella grandiosa consigna, esculpida en sus muros con caracteres helénicos, cual «motto» de la Iglesia Católica, y que un día resonara de labios divinos ante el verdadero «Pastor de pueblos» (ποιμένα λαῶν): Βόσκει τὰ πρόβατά μου, *Pasce oves meas...*

FR. ISIDORO RODRIGUEZ, O. F. M.

¹³³ *Phaid.* 109b.