



EVA EN EL PARAÍSO Y LA NATURALEZA DE LA CULPA EN LA EXÉGESIS DE AMBROSIO

Lidia Raquel Miranda [CONICET - Universidad Nacional de La Pampa]

Resumen: La figura de la mujer ha sido tratada largamente por los Padres de la Iglesia, fundamentalmente en relación con su participación en la culpa inicial, su concepción en tanto persona humana y su influencia en la estructura y significado de la sociedad. El artículo analiza en *De paradiso*, tratado de Ambrosio de Milán, la representación de la mujer y su participación en el primer pecado a partir de la consideración del procedimiento exegético del obispo, que dota a su obra de una estructura y un sentido literariamente elaborados, aunque se trate de un texto pastoral, y la vincula con la tradición hermenéutica filoniana.

Palabras clave: exégesis - paraíso - Eva - pecado - Ambrosio de Milán.

Eve in paradise and the nature of fault in Ambrose's exegesis

Abstract: Woman's role has been largely discussed by the Fathers of the Church, particularly in connection with the initial fault, the Church's conception of woman as human being and her influence in structure and meaning of society. This article analyzes the representation of woman and her involvement in the first sin in the treatise *On paradise* by Ambrose of Milan. We focus our analysis on the Bishop's exegetical procedure that gives the work a structure and literary meaning, although it is a pastoral text, and links it with the philonic hermeneutical tradition.

Key words: exegesis - paradise - Eve - sin - Ambrose of Milan.

La homilía *De paradiso* es uno de los primeros trabajos de Ambrosio de Milán. En la carta XLV, que dirigió a Sabino, escrita poco después de la publicación de *Hexameron* (ca. 389), se refiere al texto para explicar que lo había escrito varios años antes de adquirir experiencia como obispo. Se puede conjeturar que fue escrito un año o dos después de que asumiera como tal en 374, o sea alrededor de 375. Pero resulta muy difícil determinar los cambios o modificaciones en el tratamiento del tema que pudo haber hecho el autor en época de madurez. En la carta mencionada, Ambrosio enfatiza lo que ya había desarrollado en su homilía acerca de que el paraíso no debe ser considerado un lugar sino una parte de nuestra naturaleza: la imagen del paraíso como una tierra fértil remite al alma en la que se multiplica la

semilla recibida, se planta toda virtud y se ubica la Sabiduría como manifestación del Dios onnipotente.

El comentario de Gn 2. 10-14 que desarrolla Ambrosio en *De paradiso* explica que lo que se le ha pedido a Adán no es juzgar sino reconocer y distinguir entre el bien y el mal y encomendarse con confianza a la palabra del Creador. Para Ambrosio, la “razón piadosa”¹ domina las pasiones y, por un movimiento de la voluntad entre el bien y el mal, el hombre puede elegir. Según NAUROY (2003), la función del comentario exegético debe situarse en el marco histórico y dogmático que le da plena eficacia, es decir “en la economía cristiana de la salvación”².

En otra oportunidad hemos analizado la figura de la mujer como complemento del hombre tal como se desprende del tratado (MIRANDA, 2009). En efecto, al ser su colaboradora y aliada, creada por Dios del costado del propio Adán, Eva no es totalmente diferente de él sino que ambos forman parte de la misma unidad de creación. El contexto simbólico que distingue lo masculino (el *noûs*) de lo femenino (la *aísthesis*) permite asignar a la mujer la culpa de haber sucumbido a la tentación de la serpiente, ya que si Eva –es decir, el sentido– hubiese estado alerta, nunca hubiese comprometido a la humanidad con su pecado ni hubiese hecho perder a la virtud su condición

de inmortal³. Esta interpretación que hace Ambrosio en *De paradiso* tiene dos consecuencias importantes en el marco general del tema del origen del mal: por un lado, la responsabilidad del pecado recae en la mujer; y, por otro, se atribuye esa caída a toda la humanidad. En lo que concierne al primer aspecto, la explicación alegórica simboliza con la figura de la mujer la potencia sensible del ser humano, es decir una parte del todo razón-sensibilidad, y por lo tanto se asimila la acción de la mujer con el pecado. Sin embargo, es necesario considerar con atención varias secciones de la obra para analizar con mayor profundidad el carácter de la culpabilidad de Eva, objetivo que persigue el presente artículo. ¶

La unidad de hombre y mujer

En Par. 4. 24, Ambrosio presta mucha atención al orden de los versículos de Gn 1 y 2, que considera un todo coherente, para sostener que Eva participa de la bondad de la creación de Dios⁴.

1 Tomo el término de NAUROY (2003: 336): “raison pieuse”.

2 “[...] *l'économie chrétienne du salut*” NAUROY (2003 : 337).

3 “*Nam si Eva, hoc est, sensus primae mulieris accensas habuisset faces, numquam praevaricationis suae nos criniculis implicasset, neque ex illa virtutis immortalitate cecidisset*” (Par. 2. 11).

4 Según LISI (2009: 104), “ni en el texto del Génesis ni en el Antiguo Testamento aparece la bondad divina como causa de la creación del universo”. Es Filón de Alejandría quien propone el tema de la creación del mundo por bondad al sustentar su exégesis en la filosofía platónica de la Idea del Bien, mediante la cual asimila el principio crea-

El párrafo comienza con la cita de Gn 2. 15 –“Y tomó Dios el hombre que había hecho y lo puso en el paraíso para trabajar y custodiar[lo]”⁵– que le permite remarcar las características del hombre plasmado. Se trata de un hombre modelado, de naturaleza e intelecto corruptibles, que estaba en la tierra y sólo se transformó en verdadera vida gracias al insuflado divino que lo convirtió en “alma viviente”. El hecho de que Ambrosio elija el verbo ‘tomar’, en el sentido de ‘asir, agarrar’, para referirse a la acción de Dios respecto de este hombre –Dios tomó, el hombre fue tomado (*apprehendit, apprehenditur*)– revela la condición material de este último⁶. El hombre terrenal fue insuflado por Dios y colocado en el paraíso⁷.

A continuación Ambrosio plantea una distinción entre el hombre y la mujer a partir de la consideración de los lugares donde fueron hechos: mientras él fue formado fuera del paraíso y colocado allí, ella fue hecha dentro del paraíso. A simple vista podría derivarse de ello una jerarquía superior de la mujer, pero el obispo milanés puntualiza que no es así:

dor con el intelecto del universo, próximo al alma del mundo del *Timeo*. Se advierte aquí, entonces, la deuda de Ambrosio con el pensamiento filoniano.

- 5 Las traducciones de *De paradiso* son mías.
- 6 Ambrosio sigue la interpretación de Filón de Alejandría en *Alegorías de las Leyes I*. 12. 31 donde el alejandrino distingue entre el hombre creado y el hombre modelado.
- 7 Según Filón, aquí se pone de manifiesto que el hombre no es un ser perfecto pero la generosidad de Dios permite que se fortalezca con la virtud.

Presta atención a esto, aquel [está] en el lugar, porque el hombre fue hecho fuera del paraíso y la mujer dentro del paraíso, para que adviertas que no por el lugar, ni por nobleza de origen sino por la virtud cada uno tiene gracia para sí. En resumen, fue hecho fuera del paraíso, esto es, en un lugar inferior [...]; y ella que en mejor lugar está, esto es fue hecha en el paraíso, fue imaginada inferior⁸.

La inferioridad femenina se desprende del hecho de que Eva fue engañada y engañó a su vez al hombre⁹, idea que es argumentada con las citas de 1 P 3. 1-6 –referida a la sumisión que deben las mujeres a sus esposos– y de 1 Tm 2. 14 –que sostiene que no fue Adán sino Eva la seducida por el pecado¹⁰–. En el caso de esta última referencia como evidencia de la culpabilidad de la mujer, es importante señalar que Ambrosio la atribuye a Pablo (“Et Paulus ait: [...]”) y no a una tradición pseudopaulina poste-

8 “*Quo loci illud adverte, quia extra paradisum vir factus est, et mulier intra paradisum, ut advertas quod non loci, non generis nobilitate, sed virtute unusquisque gratiam sibi comparat. Denique extra paradisum factus, hoc est, in inforiore loco, [...] et illa quae in meliore loco hoc est, in paradiso facta est, inferior reperitur.*” Par. 4. 24.

9 “*Mulier enim prior decepta est, et virum ipsa decepit.*” Par. 4. 24.

10 Según BASSIER (1988), 1 Tm 2 enfatiza la caída de Eva más por motivos prácticos que exegéticos, ya que conecta el primer pecado con la situación particular de la iglesia del contexto pastoral, en la que las mujeres se hallaban en peligro de ser seducidas por la herejía.

rior. En ese sentido, y a pesar de que la perícopa paulina es una constante en la exégesis ambrosiana, el obispo se aleja aquí de la interpretación que el Apóstol hace en Rm 5. 12-14 respecto de la entrada del pecado en el mundo: en esa sección de la epístola, Pablo sostiene que el pecado ingresó al mundo por un ser humano (*ánthropos*) y la muerte mediante el pecado. Pablo nombra a Adán, en sentido genérico, y no hay indicios textuales de que Eva haya tenido alguna responsabilidad en el hecho¹¹.

La argumentación de Ambrosio continúa para justificar la subalteridad de Eva en relación con Adán y sostiene que ella, si bien fue hecha para ayudarlo, necesita de su protección, tal como lo demuestra el hecho de que los roles inversos significaron la caída:

En efecto, he aquí [que] la que fue hecha como ayuda del hombre, necesita de la protección del hombre; porque el hombre es la cabeza de la mujer: efectivamente él, que confiaba que la ayuda de la esposa sería el modo de ser para sí [ella], cayó por causa de la esposa¹².

Este ordenamiento de roles tiene consecuencias para la interpretación alegórica: cuando el texto afirma a continuación que nadie debe confiar en alguien cuya virtud no haya comprobado, extiende la explicación al ámbito moral, en el que es la propia virtud la que debe guiar los actos. Sin embargo, tal como ocurre a lo largo del tratado, Ambrosio vuelve a una interpretación más literal al incluir en el final del parágrafo la cita de 1 P 3. 7.

En el apartado siguiente, Ambrosio retoma el tema de los lugares donde hombre y mujer fueron modelados pero aclara que, aunque fue ella la engañada por la serpiente, constituye una unidad en la gracia con el hombre por el hecho de haber sido derivada de él¹³. Esta perspectiva acerca de la pareja humana del Génesis se resfuera con la cita de Ef 5. 32, según la cual sería una prefiguración de la unión de Cristo y de la Iglesia.

Varias son las secciones del texto que permiten mostrar el tipo de unidad que tienen hombre y mujer. En *Par.* 10. 46 Ambrosio incluye la cita de Gn 2. 18 y explica que sólo la formación de Adán fue buena para Dios

11 Para ESLER (2005: 280), el Génesis “no sugiere que Adán fuera engañado, sino que simplemente hizo lo que la mujer le indicó, violando la orden de Dios. Al conciliar estos detalles con el interés de Pablo por concentrar toda la responsabilidad en una persona, Adán, el engaño de Eva por la serpiente pierde importancia para las consecuencias”.

12 “*Nam ecce illa quae in adiumentum facta est viro, praesidio virili indiget; quia vir caput est mulieris: ille autem qui adiumentum uxoris habiturum se esse credebat, lapsus*

est per uxorem”. *Par.* 4. 24. La idea de que el hombre es la cabeza de la mujer remite a 1 Co 11. 3-10, donde Pablo explica la creación de la mujer como derivada del hombre. Si bien el Apóstol no habla explícitamente de la subordinación de la mujer, manifiesta la necesidad femenina de que se ejerza una autoridad sobre ella.

13 Esta idea aparece en *La creación del mundo según Moisés* 53, 152, donde Filón ve que hombre y mujer constituyen dos partes separadas de un único animal.

cuando la mujer fue hecha a partir de él. Es interesante la argumentación que utiliza el autor en este párrafo porque parte del hecho de que Dios, en la segunda versión de la creación, no pronunció ninguna bendición respecto de Adán. Por el contrario, encuentra que la Escritura procede a través de una lítote cuando Dios asegura que “no es bueno que el hombre esté solo” (Gn 2. 18¹⁴). Ambrosio logra justificar la omisión de alabanza luego de la formación de Adán con la explicación de que Dios no podría haber entrado en la contradicción de presentar algo como bueno y luego decir que “no es bueno [...]”. Seguidamente enfoca la circunstancia de que Dios modeló a Adán solo pero que, más adelante, el texto sagrado afirma que hombre y mujer fueron hechos por Dios (Gn 1. 27), y en Gn 1. 31 Él se muestra complacido porque ‘todo’ lo que había hecho era bueno. De allí puede deducir Ambrosio que también es bueno que ambos hayan sido hechos hombre y mujer¹⁵.

La misma tesis se desarrolla en Par. 10. 47, pero Ambrosio avanza un poco más y pareciera desembocar en una palinodia: Dios formó a la mujer porque vio que no era bueno que el hombre estuviera solo, pero –si el hombre no pecó hasta que la mujer fue modelada, si fue ella la primera en desobedecer la orden de Dios y si fue ella

quien arrastró a Adán hacia el pecado– en qué sentido, se pregunta Ambrosio, su plasmación como complemento del hombre fue buena¹⁶.

Sin embargo, el exégeta supera la aparente contradicción al entender que, si Dios valora la totalidad de su creación, seguramente está más complacido con la generación del universo que con la condenación de la causa del pecado, o sea de la mujer. Entonces agrega que Dios reconoce que no era bueno para el hombre estar solo porque el ser humano no podría haberse multiplicado en soledad. Tal como propone SINISCALCO (1984: 113-114, n. 4), a la abundancia del pecado Ambrosio contrapone la superabundancia de la gracia de Dios y al caso individual de Adán y Eva opone la historia de la salvación en una perspectiva amplia, porque, si bien al forjar a la mujer Dios introdujo en el mundo un riesgo, dicha prueba se superará con la generación humana en la que Eva es partícipe absolutamente necesaria. En efecto, podemos entender en esta parte del párrafo 47 del tratado que la mujer, causante de la culpa para el hombre, será también la matriz del Redentor y, en ese sentido, es promotora de la salvación y forma parte del plan de Dios¹⁷. A partir de todo esto se puede

14 “*Non est bonum solum esse hominem*”. Par. 10. 46.

15 “[...] ‘*Vidit Deus omnia quae fecit, et ecce erant bona valde*’, *evidenter declaratur bonum esse quod et vir sit factus, et mulier*”. Par. 10. 46.

16 “*Si igitur vero culpa auctor est mulier, quemadmodum pro bono videtur adjecta?*” Par. 10. 47.

17 “*Denique hoc ipsa verba declarant dicentis Dei, non bonum solum esse hominem. Nam etsi mulier prior peccatura erat, tamen redemptionem sibi paritura non debuit ab usu divinae operationis excludi?*” Par. 10. 47.

comprender que la mujer haya sido dada al hombre como algo bueno.

En el párrafo siguiente, insiste Ambrosio en el tema de la unidad de hombre y mujer a pesar de haber sido formados de distinta manera: Eva lo fue de la costilla de Adán y este lo fue de la tierra, por lo tanto ambos comparten la misma naturaleza puesto que ella fue derivada de la misma sustancia física con que Adán estaba hecho. Enfatiza el obispo que no fueron hechos como dos seres de esencia distinta, sino que fue hecho primero el hombre y luego la mujer a partir de él porque Dios quería constituir una única naturaleza humana, de ahí que, desde el principio, haya eliminado la posibilidad de que se originaran varias naturalezas distintas¹⁸. Como se ve, Eva, en tanto colaboradora y aliada, creada por Dios del costado del propio Adán, no es un ser totalmente diferente de él sino que ambos forman parte de la misma unidad de creación pero son dos, debido a que sólo Dios puede ser Uno¹⁹.

18 Respecto de la unicidad de la naturaleza humana y, por consiguiente, del género humano, cf. Filón, *Cuestiones sobre el Génesis* 1. 25; 2. 60.

19 Cf. *Alegorías de las Leyes II*. 1.2. En *Alegorías de las Leyes II*. 7.24 Filón explica que Dios, una vez concluida la creación del hombre, modeló a la mujer como una obra “segunda en orden y en potencia” respecto del hombre: a él se lo identifica con el intelecto y ella representa la sensibilidad en acto, y ambos constituyen la totalidad del alma. En el párrafo 25 del mismo texto, Filón señala que dicha sensibilidad fue creada cuando el intelecto dormía y explica que cuando una de estas potencias del alma descansa sobreviene la otra.

Ambrosio utiliza el término *natura* en sentido etimológico, es decir que concibe la naturaleza como resultado del nacimiento del ser²⁰. En el pasaje que nos ocupa, ‘naturaleza’ es equivalente al individuo nacido porque ella entraña aquello que el ser recibe en su origen, todo lo que por el nacimiento pertenece a la naturaleza particular del ser. MAES (1967: 20) habla de una “*conception historique de la nature*” a partir del uso del término en *De Cain et Abel*, tratado compuesto en 377, luego de *De paradiso*. El autor examina la razón teológica de Ambrosio al analizar Gn 4. 2, de donde surge que el obispo considera al hombre tal como ha sido creado por Dios en el paraíso, por eso su naturaleza contiene todo lo que Adán ha recibido en el momento de su creación. A pesar de que Gn 4. 2 hable de Abel antes que de Caín, el orden de la naturaleza no es otro que el orden cronológico del nacimiento. Siguiendo este razonamiento y aplicándolo a Eva, vemos que en *Par.* 10. 48 se otorga también un orden a la generación humana: primero Adán, segunda Eva, y se asimila la naturaleza de la primera mujer a la del primer hombre.

El problema de la multiplicidad ya había sido abordado también en *Par.* 5. 26. En efecto, en este párrafo se trata acerca del precepto de no comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, enfocado desde la perspectiva de la unidad y la pluralidad. La sección se

20 Según ERNOUT & MEILLET (2001), la primera acepción de *natura* es la de “*action de faire naître*”.

inicia con la transcripción de la cita de Gn 2. 16-17, de la cual Ambrosio rescata el hecho de que Dios dio la orden de alimentarse de todos los árboles del jardín pero hizo la prohibición de comer del árbol del bien y del mal: para el primer caso, Dios usó la forma verbal en singular (*edes*) y para el segundo empleó el plural (*non edetis*).

La diferencia gramatical se puede justificar, según Ambrosio, a través de la autoridad de las Escrituras. El debate sobre el uso de los plurales en el Génesis es antiguo. Por ejemplo, Filón explica en varias de sus obras los plurales en Gn 1. 26 como una cooperación en la creación entre Dios y otros creadores y distingue entre Gn 1. 26 y Gn 1. 27²¹. Sin embargo, Filón hace la interpretación de los usos diferenciados de singular y plural en Gn 2. 16-17 en *Alegorías de las Leyes* I, 32, 102 donde sostiene que el bien es escaso (singular) y el mal abundante (plural) y por eso la exhortación a ‘uno’ es fortalecerse en las virtudes y a ‘muchos’, alejarse de la maldad. En *Alegorías de las Leyes* I, 32, 103, la diferencia entre uno y muchos se proyecta sobre el ejercicio de la virtud –que solo requiere una sola cosa: el razonamiento– y del goce del vicio –que necesita de la concurrencia del intelecto, la sensibilidad, la palabra y el cuerpo–.

21 “[...] cooperation in creation” D’ANGELO (1988: 17). TOBIN (1983) sostiene que la interpretación de Filón sobre los plurales divinos puede atribuirse a una tradición filosófica y exegética judeohelenista, puesto que el texto hebreo de Gn 1. 26 no tiene plural.

La línea exegética de Ambrosio, respecto de Gn 2. 16-17, no es enteramente similar a la de Filón, pero se acerca mucho. Asegura el obispo que el texto de la Biblia remite a algo bueno y que, por lo tanto, se debe hacer –una orden– y que, como bueno y lícito, se halla en armonía y unidad; en contraste, lo torpe o ruin es discordante, irregular e inconexo²². Esta comparación entre la unidad y la pluralidad –concebidas como algo bueno y algo malo, respectivamente– se sustenta con varias referencias escriturarias, literales o en paráfrasis, que remiten a distintos hechos y contextos pero relacionados por el criterio de unidad²³ y que tienen como finalidad mostrar la gracia de Dios, que derramó en la humanidad la similitud y la misma naturaleza, para que los hombres sean uno como Él y su Hijo. Por eso, esta parte del párrafo concluye con la cita de Jn 17. 22²⁴.

22 “*Quod enim bonum, hoc est faciendum: quod autem bonum et faciendum, consonans et adhaerens: quod vero turpe, hoc dissonans, inconpositum, atque discretum est.*” Par. 5. 26.

23 Ef 2. 14 (“el que de los dos pueblos hizo uno”), Ef 4. 4 (“un solo cuerpo y solo un espíritu”), Col 1. 15 (“Él es imagen de Dios invisible, promogénito de toda la creación” y está en unidad con el Padre), Jn 1. 1 (“la palabra estaba con Dios”) y Jn 10. 30 (“Yo y el Padre somos uno”).

24 “Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno, como nosotros somos uno”. Esta perspectiva se alinea con el énfasis con que Ambrosio subraya la igualdad de las dos personas divinas en otras obras (cf. por ejemplo *Hexameron* 3. 7. 32), en contraposición al *Logos* filoniano, a la segunda hipostasia del platonismo medio y a las diferentes tendencias arrianas que

Toda la explicación le sirve al obispo milanés como preámbulo al análisis de la orden y de la prohibición de Dios: cuando ordenó lo bueno, usó el singular porque la unidad no puede ser quebrantada; pero para la interdicción de comer del árbol del conocimiento del bien y del mal empleó el plural porque se dirige a muchos, debido a que el pecado disgrega y separa. Y agrega Ambrosio su propia interpretación del uso verbal diferenciado:

Ordenó a Adán que comiera de todo árbol del suelo, sabía que se mantendría fiel: pero dice acerca del árbol del conocimiento del bien y del mal que no se debe comer, ya no en singular sino en plural. Sabía en efecto que la mujer prevaricaría, y por esto a través del plural manifestó que no observarían [el mandato], porque la opinión de muchos es dividida.²⁵

El razonamiento de Ambrosio es sumamente interesante en *Par* 5. 26 porque de una cuestión gramatical extrae un aspecto semántico: el singular no sólo remite a un solo individuo o cosa sino que representa la unidad, o sea tiene carácter ontológico; mientras que el plural supone no sólo mayor cantidad de individuos o cosas sino lo

existían al principio de su carrera episcopal MAES (1967).

25 *“De omni ligno gustandum Adae soli praecepit, quem servaturum sciebat: de ligno autem scientiae boni et mali non esse gustandum, jam non singulariter, sed pluraliter dicit. Sciebat enim praevaricaturam mulierem, et ideo per pluralitatem ostendit non servaturos, quia plurium discreta sententia est”.* *Par*. 5. 26.

múltiple, lo que se presenta en más de un aspecto y, por ende, atenta contra la unidad.

Por otro lado, la explicación que ofrece Ambrosio transforma la modalidad imperativa de la orden y la prohibición en declarativa en el sentido de que, al ordenar Dios a Adán que comiera de todos los árboles excepto de uno, no sólo estaba indicando cómo proceder sino también manifestando su conocimiento de cómo iban a actuar Adán y Eva: a pesar de lo paradójico que pueda parecer, Dios ordena y al mismo tiempo afirma, porque con su enunciado constata de antemano algo que Él sabe que va a suceder después. Así, el efecto perlocutivo de la orden –cumplimiento en el caso del singular y transgresión en el caso del plural– es asumido como acto conocido y verificable a través de la afirmación que supone la elección de la persona gramatical. Ambos enunciados de Dios serían, desde esta perspectiva, apofánticos y revelarían la omnipotencia de Su conocimiento.

También podría concebirse el uso diferenciado de la marca de número como un acto no descriptivo, sino realizativo, puesto que la enunciación en sí misma de la orden y la prohibición implica determinados hechos –la obediencia y el pecado–: que Dios ordene en singular significa que Adán cumple el mandato; que lo haga en plural representa que Adán y Eva lo desobedecen.

En el parágrafo siguiente, *Par*. 5. 27, Ambrosio se refiere a la traducción de Símaco, que vierte ambas órdenes en singular, y a la interpretación de

Aquila. Argumenta que desconocen o no han podido ver la unidad del Padre y del Hijo y se han guiado por el uso del singular cuando Dios se dirige al pueblo judío, que ha pecado, sin comprender la circunstancia especial que significa el oráculo (Deut 6, 4-5).

En síntesis, la expresión en singular indica que el fundamento de la naturaleza humana, en tanto obra de Dios, se halla en la unidad y remite por lo tanto a la unidad de la naturaleza divina. La interpretación alegórica del pasaje apunta al sentido moral de que el pecado destruye la unidad interior del hombre y la unidad de este con Dios. ¶

La responsabilidad de Adán y de Eva

El análisis de Gn 3. 1-3 que ofrece Ambrosio en *Par.* 12. 56 le permite exponer con claridad el nivel de astucia de la serpiente, que se vale del discurso falaz como arma habitual. En efecto, gran parte del párrafo muestra las alteraciones que la orden de Dios sufre al ser referida por la serpiente y por Eva. En el caso de esta última, no existe una tergiversación malintencionada, sino la adición de que ellos, hombre y mujer, no debían comer ‘ni tocar’ el árbol del bien y de mal²⁶. En cambio, el diablo falsea totalmente la orden de Dios

cuando habla con la mujer porque tiene la intención de confundirla y llevarla a engaño.

Es notable la explicación que, desde un punto de vista semántico y pragmático, da Ambrosio respecto de la utilización del discurso que, si bien aplica a la interpretación de las Escrituras, se proyecta al uso comunicativo común a través de un ejemplo. Ambrosio sostiene que el enunciado de Eva no altera la modalidad imperativa de la orden, sino que el error reside en la referencia del mandato, porque ella agrega algo que Dios no había dicho: que el árbol del bien y del mal tampoco debía ser tocado²⁷. En este sentido, afirma el autor del tratado que no corresponde hacer agregados o calificaciones a una orden porque implican, aún en el marco de la enseñanza, una falsificación: “*Si quid enim vel addas, vel detrahas, praevaricatio quaedam videtur esse mandati*” (*Par.* 12. 56). Notemos que, para la noción de falsificación que supone la alteración de las palabras de la orden de Dios, Ambrosio utiliza el término *praevaricatio*, que ha empleado también para referirse a la inclinación humana hacia el mal en *Par.* 1. 11. (MIRANDA, 2009: 168-169).

Por eso el mandato divino debe ser preservado en su forma original y sim-

neque tangetis ex eo, ne morte moriamini” (*Par.* 12. 56).

27 Esta sección del tratado se vincula de manera implícita con 1 Tm 5. 14, donde el autor de la epístola censura el discurso de las mujeres, más por su contenido que por la manera. De todos modos, la condena del discurso excesivo o pretencioso de las mujeres es un tópico tradicional.

26 “*Sed ut scias in mandato nullum vitium esse potuisse, respondit mulier, ut habes: ‘Ex omni ligno paradisi manducabimus: de fructu autem ligni quod est in medio paradiso, dixit Deus: Non manducabitis ex eo,*

ple, del mismo modo que lo es la sucesión de los hechos en una testificación, en la que no se deben adicionar datos, ni siquiera con buena intención²⁸.

Luego del ejemplo, Ambrosio vuelve al caso de la orden referida por Eva y propone dos líneas de análisis para el agregado que ella hace: o se trata de un añadido superfluo, o constituye una opinión o comprensión incompleta del mandato divino. Para clarificar esta última posibilidad utiliza la cita de Ap 22. 18-19²⁹, que le permite ratificar la necesidad de no alterar en nada los preceptos de Dios. El texto de Ambrosio dice “*nihil divinis mandatis est detrahendum!*”, lección que las traducciones consultadas vierten como “no se debe quitar nada” –“*nothing should be taken away from the commands laid down by God!*” (SAVAGE 2003); “*no si deve togliere nulla ai precetti divini!*” (SINISCALCO 1984)–, posiblemente para relacionar el comentario exegetico con la última parte de la cita del Apocalipsis (“Y si alguno quita algo [...]”). Sin embargo, en función de la explicación de Ambrosio respecto de que Eva agregó algo a la orden de Dios y tomando en cuenta las acepciones del

28 “*Pura enim et simplex mandati forma servanda, vel testimonii series intimanda est. Plerumque testis dum aliquid ad seriem gestorum ex suo adjicit, totam testimonii fidem partis mendacio decolorat. Nihil igitur vel quod bonum videtur, addendum est*” (Par. 12. 56).

29 “Yo advierto a todo el que escuche las palabras proféticas de este libro: ‘Si alguien añade algo sobre esto, Dios echará sobre él las plagas que se describen en este libro. Y si alguno quita algo a las palabras de este libro profético, Dios le quitará su parte en el árbol de la Vida [...]’”.

verbo *detraho*, me parece más conveniente la traducción “no se debe denigrar en nada los mandatos divinos”.

A continuación se pone en duda la culpabilidad de la mujer a través del ejercicio dialéctico de confrontar opiniones. En efecto, el exégeta explica que muchos creen que no se trata de una falta de Eva sino de Adán, puesto que fue él quien recibió la orden por parte de Dios y la transmitió a la mujer más tarde, una vez que ella fue formada; y agrega que, por un deseo de hacer más prudente a Eva, se supone que él debió adicionar la parte concerniente a no tocar el árbol³⁰. Concluye en que la Escritura no revela las palabras exactas con que Adán expuso ante Eva la naturaleza y el contenido de la orden, pero que no ofrece dudas respecto de que la orden la transmitió el hombre a la mujer.

Luego de esta explicación, Ambrosio expone su propia opinión: para él, la mujer violó inicialmente la orden y dio lugar, por tanto, al pecado. Sostiene que, aunque pueda haber en el texto sagrado cierta incertidumbre acerca de cuál de los dos fue el culpable, es posible discernir quién pecó primero. Concluye con la reafirmación de que fue Eva la causante del error del hombre y no el hombre el responsable del

30 Esta interpretación supone la intervención discursiva de Adán entre la palabra divina y el receptor humano femenino, que confirma la subalternidad de Eva –puesto que ella no recibe el mandato directamente de Dios– y su necesidad de una intermediación para comprenderlo –porque Adán lo adecua a sus posibilidades–.

de ella³¹, como avala 1 Tm 2. 14³², cita que cierra el párrafo y que Ambrosio atribuye al Apóstol.

Todo el párrafo constituye una excelente muestra del procedimiento exegético de Ambrosio, en el cual la explicación de la Escritura se sustenta en el propio razonamiento, en la contrastación dialéctica con interpretaciones distintas y en la iluminación de la palabra sagrada a través de otros pasajes de la misma Escritura.

En lo que se refiere a la argumentación racional de Ambrosio, se destaca su conocimiento de la oratoria, que le permite utilizar justificaciones de tipo lingüístico, ya sean referidas al plano gramatical, al semántico o al pragmático, como vimos en relación con *Par.* 5. 26. En el caso particular de *Par.* 12, 56, el foco de análisis lo constituye la posibilidad que tiene un enunciado de ser reportado por varios enunciadores y los peligros que implican esas instancias intermedias de comunicación. En este sentido, si se toman en cuenta los términos empleados por Ambrosio, pareciera que es más grave que Eva haya modificado las palabras del mandato de Dios (*praevaricatio*) que el hecho de haberlo desobedecido (*error*). ¶

31 Ambrosio designa aquí la acción de la mujer con la palabra *error*: “*Adde quia praeiudicio illa constringitur, cuius et postea prior error inventus est. Viro enim mulier, non mulieri vir auctor erroris est*” (*Par.* 12. 56). El término *error* supone más una equivocación o una falta que un pecado.

32 “Y el engañado no fue Adán, sino la mujer que, seducida, incurrió en la transgresión”.

Conclusiones

La figura de la mujer ha sido tratada largamente por los Padres de la Iglesia, fundamentalmente, como documentan varios estudiosos en su lectura de los textos exegéticos, en relación con su participación en la culpa inicial, su concepción en tanto persona humana y su influencia en la estructura y significado de la sociedad³³. Desde un enfoque positivo, se la muestra como un ser paradisiaco desde el comienzo, dado que fue formada dentro del jardín; asimismo, su formación fue algo bueno para el hombre porque permitió la generación humana y, luego, la salvación de la humanidad; por otro lado, se la concibe desde el punto de vista de la unidad que constituye con el hombre, unidad que es contraria al pecado. Desde una óptica negativa, por el contrario, se presenta a la mujer como un ser inferior al hombre y, por lo tanto, subordinada a él, porque introdujo el pecado en el mundo, seducida por la serpiente, y porque engañó a su compañero para que él también transgrediera la orden divina.

Las secciones del tratado *De paradiso* analizadas en este trabajo muestran que las dos perspectivas sobre Eva en el paraíso conviven en la exégesis de Ambrosio; sin embargo, en la visión del obispo queda claro que ella fue la culpable de la caída.

Esta afirmación se sustenta en las particularidades del procedimiento

33 Véanse por ejemplo CLARK (1983); PAGELS (1990); BROWN (2008).

hermenéutico de Ambrosio que dota a su obra de una estructura y un sentido literariamente elaborados, aunque se trate de un texto homilético destinado a la enunciación en el marco de la liturgia³⁴. Efectivamente, la lectura del texto revela las preocupaciones del autor respecto de la práctica discursiva en general –que se manifiestan en las reflexiones sobre el carácter lingüístico y pragmático de la comunicación y sobre los tipos de texto que le sirven como ejemplos en algunos pasajes– y respecto del trabajo exegético en particular –que se concibe como el camino para percibir y penetrar en la profundidad de la palabra de Dios para extraer su mensaje–.

En este contexto, *De paradiso* se configura como un texto argumentativo muy rico en el que se despliega un esquema retórico dialéctico, que va desde el discurso común a la palabra sagrada, de la opinión ajena a la postura propia, del sentido literal a la alegoría. Por eso, entonces, es lógico encontrar los dos puntos de vista sobre Eva que se han puntualizado a lo largo del análisis. Sin embargo, y justamente por la naturaleza pastoral de la obra, Ambrosio establece una exégesis ‘verdadera’ que rescata, de entre las dos perspectivas ofrecidas, aquella que coincide con su

propia interpretación y que se ajusta a la *lectio* divina. ¶¶

Bibliografía

Ediciones y traducciones

- ALESSO, M. (2009). “Alegorías de las Leyes I, II y III (*Legum Allegoriae*)” en MARTÍN, J. P. (ed.) *Filón de Alejandría. Obras completas*, vol. I. Madrid: Trotta; 159-301.
- LISI, F. (2009). “La creación del mundo según Moisés (*De officio mundi*)” en MARTÍN, J. P. (ed.) *Filón de Alejandría. Obras completas*, vol. I. Madrid: Trotta; 95-158.
- MERCIER, C. (1979). “Quaestiones et solutiones in Genesim I et II” en ARNALDEZ, R. MONDÉSERT C. y POUILLOUX J. (eds.) (1961-1992) *Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie*. Paris: Editions du Cerf.
- PEARSE, R. (2004). *St. Ambrose of Milan, Letters* (1881). Letters 41-50. pp. 269-324. Ipswich, UK. Versión online capturada el 17/05/10 en: http://www.ccel.org/ccel/pearse/morefathers/files/ambrose_letters_05_letters41_50.htm.
- SAVAGE, J. (2003). *St. Ambrose. Hexameron, Paradise, and Cain and Abel*. Washington: The Catholic University of America Press [1961].
- SINISCALCO, P. (1984). *Sant’Ambrogio. Opere esegetiche II/I. Il paradiso terrestre, Caino e Abele*. Introd., trad., note e indici. Milano-Roma: Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova Editrice.
- UBIETA, J. A. (dir.) (1981). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

34 El debate sobre si este y los otros tratados exegéticos filonianos (*De Cain et Abel*, *De Noe*, *De Abrahamo II* y *De fuga saeculi*) fueron sermones elaborados o textos escritos originalmente para un público lector no está cerrado, aunque el propósito pastoral de estas obras no se pone en duda. SAVON (1977); véase también RUNIA (1993: 296).

Bibliografía citada

- BASSIER, J. (1988). "Adam, Eve and the Pastor. The Use of Genesis 2-3 in the Pastoral Epistles" en ROBBINS, G. A. *Genesis 1-3 in the History of Exegesis. Intrigue in the Garden*. Lewiston/Queenston: The Edwin Mellen Press: 43-65.
- BROWN, P. (2008). *The Body & Society. Men, Women, & Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- CLARK, E. A. (1983). *Women in the Early Church. Message of the Fathers of the Church*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- D'ANGELO, M. R. (1988). "The garden: once and not again. Traditional Interpretation of Genesis 1: 26-17 in 1 Corinthians 11: 7-12" en ROBBINS, G. A. *Genesis 1-3 in the History of Exegesis. Intrigue in the Garden*. Lewiston/Queenston: The Edwin Mellen Press : 1-41.
- ERNOUT, A. & A. MEILLET (2001). *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- ESLER, Ph. F. (2005). *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*. Estella: Verbo Divino.
- MAES, B. (1967). *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*. Roma: Presses de l'Université Grégorienne.
- MIRANDA, L. R. (2009). "¿Cuál fue el pecado original? Traducciones e interpretaciones de Gn 3, 1-24". En *Circe, de clásicos y modernos* 13; 157-171.
- NAUROY, G. (2003). *Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale*. Quatorze études. Bern: Peter Lang.
- PAGELS, E. (1990). *Adán, Eva y la serpiente*. Barcelona: Crítica.
- RUNIA, D. T. (1993). *Philo in Early Christian Literature. A Survey*. Assen / Minneapolis: Van Gorcum / Fortress Press.
- SAVON, H. (1977). *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le juif*. Paris: Études Augustiniennes.
- TOBIN, T. H. (1983). *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation*. Washington: Catholic Biblical Association.

Recibido: 10-07-2010

Evaluado: 06-08-2010

Aceptado: 13-08-2010

