



METÁFORAS Y ALGO MÁS EN LA RETÍCULA SIMBÓLICA DE *DE PARADISO* Y *DE CAIN ET ABEL* DE AMBROSIO DE MILÁN

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

Resumen: El artículo analiza ciertas proyecciones simbólicas en los tratados *De paradiso* y *De Cain et Abel* de Ambrosio de Milán que sitúan la reflexión del obispo en un plano de sentidos que excede lo estrictamente filosófico o teológico. De manera puntual, el artículo se ocupa de la metáfora del cuerpo en *Par.* I, 7-9 y de la metáfora del pastor en *Cain et Ab.* VI, 24, secciones en las que la enunciación metafórica posibilita la ubicación de algunas imágenes en el campo semántico de las preocupaciones político-sociales, entre las que se destaca la idea de bien común, y que profundizan los alcances de la antropología moral del autor milanés.

Palabras clave: metáfora - exégesis - campo semántico - bien común - Ambrosio de Milán.

Metaphors and something else in the symbolical network of Paradise and Cain and Abel by Ambrose of Milan

Abstract: The paper analyzes certain symbolical projections on *Paradise* and *Cain and Abel* by Ambrose of Milan that set the reflections on a significance level that surpasses the philosophical or theological approach. So, the article studies the body metaphor in *Par.* I, 7-9 and the shepherd metaphor in *Cain et Ab.* VI, 24, where metaphorical enunciation allows the location of images on the semantic field of politic and social concerns, within common benefit idea is the most relevant.

Key words: metaphor - exegesis - semantic field - common benefit - Ambrose of Milan.

Breve justificación

Tal vez comenzar un artículo con la afirmación de que la obra exegética de Ambrosio de Milán es una estructura verbal en forma de discurso en prosa, con tramos narrativos y dialécticos, resulte una obviedad. En efecto, sabemos que los textos que nos ocupan aquí, *De paradiso* (*Par.*) y *De Cain et Abel* (*Cain et Ab.*), lejos de ser una exposición teológica sistemática, evidencian el método propio de la predicación pastoral. De esa manera, las 'historias' y las reflexiones interpretativas de ambos textos combinan ciertos 'datos' con determinados conceptos teológicos que los explican en una organización que es, a la vez, narrativa –para mostrarlos como la representación de un conjunto de acontecimientos que supuestamente ocurrieron en tiempos pasados– y dialéctica –para

ponerlos en diálogo con las tradiciones exegéticas y con los receptores de la homilía-. Hasta aquí, esto es ‘visible’, o sea una evidencia¹.

Pero a poco de andar, se reconoce en estos dos textos un procedimiento metodológico, sustentado en principios hermenéuticos sistemáticos y explícitos, que requiere de un análisis más agudo.

Siguiendo una tradición interpretativa tan antigua como Aristóteles, pero desarrollada posteriormente por Vico y, más cercanos a nuestros días, por modernos lingüistas y teóricos de la literatura, WHITE (2010) ha procurado un análisis de la estructura de la imaginación histórica a través de la formulación de un esquema tropológico de estrategias mediante las cuales el historiador explica o representa los datos con los que trabaja. Así, el historiador realiza un acto de prefiguración del campo histórico que puede adoptar una serie de formas, definidas por los modos lingüísticos en que se manifiestan. Para WHITE, esos cuatro tipos prefigurativos que actúan en el discurso de la historia son la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía.

En consonancia con esa línea de pensamiento teórico, la constitución de un campo discursivo particular de la exégesis alegórica también es susceptible de ser reconocida en las obras de Ambrosio. Vale decir que *Par.* y *Cain et Ab.* tienen un contenido estructural

más profundo –que es, a mi criterio, de naturaleza poética– y una expresión lingüística específica que operan juntos como elementos formantes de un paradigma compositivo que, posiblemente, subyace también en otras obras del mismo autor. En este sentido, es dable pensar que la construcción ideológica de los tratados ambrosianos no estriba únicamente en la utilización de relatos y conceptos explícitos, sino que ellos constituyen solo el nivel textual manifiesto, en tanto aparecen en la superficie y son de relativa fácil identificación. En cambio, el autor usa otras estrategias para obtener distintos efectos explicativos que serían, como he anticipado, de carácter poético y que le confieren a los textos una eficacia hermenéutica distintiva, tanto en el plano literal como en el de la interpretación doctrinal.

Así concebido, el acto hermenéutico de creación implicaría para el lector y/o para el crítico la búsqueda de una retícula simbólica en la configuración de los textos. Es decir que los tratados alegóricos en cuestión no solo han sido compuestos por un exegeta sino que, en tanto expresiones altamente simbólicas, también requieren de un proceso de exégesis para ‘penetrar’ en ellas y acceder a la comprensión de un contenido mediado por un proceso hermenéutico determinado.

En este marco teórico, presentado brevemente, intentaremos analizar ciertas proyecciones simbólicas en los tratados mencionados que ubican la reflexión del obispo en un plano de sentidos que excede lo estrictamente

1 Para un panorama de las características expositivas de los tratados *Par.* y *Cain et Ab.*, cfr. BENJAMINS (1999:153-167) y MIRANDA (2011).

filosófico o teológico. Para ello, nos concentraremos concretamente en la enunciación metafórica² que posibilita la ubicación de algunas imágenes en el campo semántico de las preocupaciones político-sociales, entre las que se destaca la ida de bien común, y que profundizan los alcances de la antropología moral del autor milanés. De manera puntual, nos ocuparemos de la metáfora del cuerpo en *Par I*, 7-9 y de la metáfora del pastor en *Cain et Ab*. VI, 24.

Sabemos que, entre las figuras del lenguaje que distingue la antigua Poética, la metáfora es la que sin duda ha despertado en mayor medida el interés de los investigadores.

La definición más habitual sostiene que la metáfora es una expresión lingüística en la que un vocablo o un grupo de vocablos es transferido de su contexto semántico a otro y es utilizado como imagen. En esa perspectiva, para LAUSBERG (1966-1968), la metáfora (*translatio; metaphorá*) es la sustitución de un *verbum proprium* por otro término cuya significación guarda con la del vocablo sustituido una relación de copia o similitud. Así, la metáfora es el resultado expreso de una comparación implícita.

Entre los antiguos, Aristóteles describió la metáfora y sus clases en *Arte Poética*, pero no se ocupó del momento

ni de la necesidad de su surgimiento. Cicerón en *De Oratore*, III, 38 indica que la metáfora se empezó a usar a raíz de una cierta carencia en la lengua de expresiones propias para las nociones que la experiencia creciente de los hombres tornaba indispensables. Pero lo que fue en sus orígenes una necesidad impuesta por las deficiencias de la lengua, se convirtió más tarde en objeto del gusto retórico.

La actitud predominante de los filósofos ante la metáfora como medio de conocimiento y explicación fue la de rechazo. Recién a partir del siglo XVIII, con Giambattista Vico, se cambia de perspectiva y se la comprende como un medio por el que los hombres del pasado ampliaron su comprensión del mundo al asimilar los objetos nuevos a los datos de la propia experiencia. En un enfoque semejante, para varios pensadores (como Rousseau, Bergson y Ortega y Gasset, entre otros), la metáfora muchas veces subyace al supuesto rigor del lenguaje no poético y constituye un instrumento mental imprescindible para la construcción de representaciones de la realidad, no solo aquellas que poseen un valor estético y permanecen circunscriptas al ámbito literario, sino también las que aparecen en otro tipo de discursos comprometidos con valores como la búsqueda de la verdad o la descripción de la realidad.

Todas las especulaciones sobre los orígenes y la funcionalidad de las metáforas han tenido el mérito incuestionable de actualizar su problemática. Actualmente, el análisis de la metáfora

2 El concepto de "enunciación metafórica" está tomado de RICŒUR (2010: 201), quien considera que esa denominación remite adecuadamente al conflicto de campos semánticos en pos de una nueva compatibilidad que implica la metáfora y evita pensar solamente en nombres empleados metafóricamente.

no solo sigue ocupando un lugar esencial como tema de debate, sino que su realización desde diversas ópticas y disciplinas ha producido también una variada y rica literatura, cuya lectura pone de manifiesto que la metáfora no es un fenómeno puramente lingüístico, sino que forma parte del terreno de la experiencia cotidiana y del flujo de la imaginación simbólica. Esto conlleva ciertas consecuencias significativas porque libera a la figura del espacio de la palabra y la conduce hacia un campo de estudio más extenso y relevante, tal como postula RICŒUR (2010) cuando afirma que la teoría de la metáfora ofrece la posibilidad de relacionar la imaginación con cierto uso del lenguaje y ver allí la “innovación semántica”, que sería la característica del uso metafórico del lenguaje, enfoque que tiene el valor de desplazar la atención de los problemas del cambio de sentido, en el nivel de la simple denominación, hacia los problemas de reestructuración de los campos semánticos, en el nivel del uso predicativo. ¶

El bien común y la metáfora del cuerpo en *De paradiso*

Ambrosio de Milán afirma su trabajo exegético en la tradición hermenéutica anterior, tanto judía como cristiana, y son los trabajos de Filón de Alejandría los que orientan sus primeros pasos en la lectura alegórica: en este sentido, *Par.* constituye un testimonio privilegiado de las condiciones de la recepción y

adaptación del alegorismo del alejandrino, ya que en este opúsculo sigue principalmente a *Alegorías de las leyes* (*Leg.*), aunque de manera crítica e independiente. Por otra parte, su uso de la alegoría cristiana proviene de la obra del apóstol Pablo que, como sostiene de LUBAC (1964), es el modelo de la práctica hermenéutica misma para Ambrosio, aunque el epistolario paulino no sea el único texto neotestamentario al que apele.

El sistema cristiano de metáforas corporales se asienta en la primera carta escrita por Pablo a los Corintios, en la cual el Apóstol compara la sociedad con un cuerpo, que es uno pero está formado por diversos miembros: Καθ' ἅπερ γὰρ τὸ σῶμα ἓν ἐστὶν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἓν ἐστὶν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός. (1 Co 12, 12)³.

El símil sobre la comunidad entendida como ‘cuerpo de Cristo’ se extiende hasta 1 Co 12, 30 y es, por lo tanto, el texto paulino más amplio referido a este tema. Según explica VIDAL (1996: 203, nota 165), su base la constituye la metáfora helenista popular sobre la sociedad como un cuerpo, que también se halla constatada en el judaísmo helenista, pero que Pablo profundiza desde la tradición eucarística (1 Co 10, 16-17) y desde la tradición bautismal (1 Co 12, 13). En 1 Co

3 “En efecto, lo mismo que sucede con el cuerpo, que, teniendo muchos miembros, es uno, y así todos sus miembros, con ser muchos, forman un único cuerpo, eso mismo sucede con Cristo” (traducción de VIDAL 1996: 203).

12, 14-26 se desarrolla extensamente la metáfora popular del cuerpo, pero no con un sentido social sino con el énfasis puesto en la unidad y comunión de la pluralidad de miembros que lo componen, sin atender a diferencias sociales o jurídicas entre ellos. Así, Pablo defiende la función y necesidad de todas las partes del cuerpo, incluidas las más débiles y aún las más vergonzosas. El versículo 12,18 de la Primera Epístola a los Corintios es sumamente importante en esta argumentación porque coloca a Dios como la voluntad que organizó el cuerpo al dar a cada miembro su lugar: *vviví dè ó θεός έθετο τὰ μέλη, έν έκαστον αυτών, έν τῷ σώματι καθώς ήθέλησεν*⁴.

Las metáforas corporales presentes en el sistema cristiano también se relacionan con el conjunto cabeza/cuerpo, cuyo más claro referente es la Iglesia concebida como 'cuerpo' en relación con Cristo que es la 'cabeza', tal como aparece en Col 2, 18-19 y en Ef 4, 15-16. La fuerza simbólica de la cabeza parece residir en la valorización de lo alto, expresión del fundamento cristiano de la jerarquía. La cabeza es el principio de cohesión y crecimiento del resto de los miembros del cuerpo; también es sede del cerebro, órgano que alberga el alma. El sentido cristológico es muy claro en estos textos ya que la consideración de Cristo como cabeza de la Iglesia significa que Él es el guía responsable de la comunidad pues vivifica a todos los miembros

del cuerpo que dirige. Efectivamente, a partir de la cabeza, todo el cuerpo crece, se nutre y se sostiene tal como aparece en Col 2, 19⁵ y en Ef 4, 16⁶. En este último caso se utiliza el verbo *οικοδομή*, término inusual porque generalmente se prefiere *οικοδομήσις*, que proviene de *οίκος* y quiere decir 'construir como una casa' o 'manejar como una casa': en tal sentido y en el contexto de la perícopa, dicho verbo representa el lugar de encuentro de dos isotopías que podríamos sintetizar como 'nutrir' y 'guiar el crecimiento'.

Estas dos configuraciones distintas de significado referidas a la cabeza pueden a su vez relacionarse con el sentido que aparece en la metáfora que utiliza Filón de Alejandría en *Los sacrificios de Abel y Caín (Sacr.)*: "Y todo cuanto los sentidos ven, escuchan o perciben de forma acorde a la exhortación del intelecto, todo esto es masculino y completo, pues el bien se añade a cada uno. Pero cuanto se percibe sin guía,

4 "El hecho es que Dios colocó los miembros en el cuerpo, a cada uno donde él quiso." (traducción de VIDAL 1996: 205).

5 "[...] τήν κεφαλήν, έξ ού πάν τῷ σώμα δια τῶν άφών και συνδέσμων έπιχορηγούμενον και συμβιβαζόμενον αύξει τήν αύξησιν τοῦ θεοῦ." (Col 2, 19): "[...] la cabeza, a partir de la cual todo el cuerpo a través de coyunturas y ligamentos, nutrido y sostenido crece en crecimiento de Dios" (traducción propia).

6 "[...] έξ ού πάν τῷ σώμα συναρμολογούμενον και συμβιβαζόμενον δια πάσης άφής τής έπιχορηγίας κατ' ένέργειαν έν μέτρῳ ένός έκάστου μέρους τήν αύξησιν τοῦ σώματος ποιείται εις οικοδομήν έαυτοῦ έν άγάπῃ." (Ef 4, 16): "[...] a partir del cual [Cristo] todo el cuerpo, compaginado y sostenido por todas las coyunturas según un principio activo en la medida de cada una de sus partes el crecimiento del cuerpo realiza, en dirección a una construcción de sí mismo en amor" (traducción propia).

destruye nuestro cuerpo como una ciudad se destruye bajo la anarquía” (*Sacr.* 106⁷). En esta sección de la obra, Filón distingue entre la masculinidad y la feminidad del alma y destaca la preponderancia del Logos frente al mundo de las sensaciones. En ese marco, el intelecto es mostrado como guía de todo el cuerpo. La metáfora opera aquí al vincular un cuerpo destruido sin la guía de la razón con una ciudad destruida por el desgobierno.

En relación con estas reflexiones, nos interesa en este apartado reconocer los simbolismos en relación con el cuerpo y su vinculación con la idea de bien común presentes en *Par* I, 7-9⁸.

En *Par.* I, 7 aparece el árbol del conocimiento del bien y del mal. Su descripción sigue a Gn 2, 9 ya que se centra en su buen aspecto y su abundancia de alimento e, implícitamente, remite a Filón que explica en *Leg. I*, 56-58 que los árboles del jardín son las virtudes cuya lozanía y generosidad de alimento encarnan la dimensión teórica y práctica, respectivamente, que

tiene la moral. El texto de Ambrosio anticipa en este párrafo que el hombre fue inducido a error al probar el árbol del conocimiento del bien y del mal porque necesita fundamentar el hecho de que Dios permitiera el engaño e, inclusive, la presencia de la serpiente y otros animales venenosos en el paraíso.

A partir de la premisa de que la inteligencia humana no alcanza para conocer las razones de la acción divina, en *Par.* I, 8 Ambrosio propone que es precisamente el conocimiento del bien y del mal lo que permite comprender la suma perfección del bien. Emplea para ello una comparación con el cuerpo humano que expone con claridad su tesis: lo malo (como el amargor de la bilis) no es enteramente malo porque es útil en general (a todo el cuerpo).

El párrafo 8 del tratado evidencia el modo dialéctico con que procede la disquisición moral del obispo, ya que parte del planteo de la contratesis (“*Pone enim, sine praeiudicio tamen assertionis futurae, ideo tibi hoc lignum de scientia boni et mali displicere, quia posteaquam gustaverunt ex eo homines, intellexerunt se esse nudos;*”⁹) para proponer su tesis (“*attamen ad consummationem divinae operationis dicam tibi et hoc lignum in paradiso exortum, et ideo a Deo esse permissum, ut possimus supereminen-*

7 Cito por la traducción de MARTÍN HERNÁNDEZ (2010). De aquí en adelante, todas las citas del texto *Los sacrificios de Abel y de Caín*, de Filón de Alejandría, corresponden a esta traducción.

8 Conviene recordar que no es la única parte de la obra en la que Ambrosio utiliza este tipo de semejanzas. En efecto, se pueden citar como ejemplo ilustrativo los alcances de la noción de pecado, concebido como ‘caída’ (*praevaricatio*) en *Par* I, 11, que remite a la fragilidad del hombre en virtud de la realidad corporal y espacial a la que, metafóricamente, refiere el contexto y que hemos analizado en otra ocasión (cfr. MIRANDA 2009).

9 “Supone tú, en efecto, sin perjuicio sin embargo de afirmaciones futuras, que desaprebes por esto este árbol del conocimiento del bien y del mal, porque después de que los hombres lo probaron, supieron que estaban desnudos: [...]” (traducción propia). A partir de aquí, todas las traducciones de *Par.* me corresponden.

tiam boni scire.²¹⁰) y fundamentarla con sus argumentos. Entre estos sobresalen la pregunta retórica (“*Quomodo enim si non esset scientia boni et mali, inter bonum et malum discretionem aliquam disceremus?*”²¹¹) y, precisamente, la metáfora corporal (“*Cape exemplum de ipsa conditione humani corporis.*”²¹²) cuyo desarrollo permite concluir que sin el mal no existiría el bien:

Naturalmente tiene [el cuerpo] el amargor de la bilis, que es útil a la salud del hombre, a condición de que encuentre cuidados para todos [en general]. Y por lo tanto lo que pensamos a menudo como malo no es malo por todo sino útil en general. Efectivamente, la hiel está en una parte del cuerpo y sin embargo muestra utilidad para todo [el cuerpo]; así conociendo Dios la ciencia útil del bien y del mal [la] estableció en parte para utilidad de todos, para que sea útil en general¹³.

10 “[...] sin embargo te diré que este árbol fue originado y permitido en el paraíso por Dios para el cumplimiento de las obras divinas, para que podamos conocer la suprema excelencia del bien.”

11 “¿Cómo en efecto, si no existiera el conocimiento del bien y del mal, conoceríamos alguna distinción entre lo bueno y lo malo?”

12 “Toma ejemplo de la misma condición del cuerpo humano.”

13 “*Nempe habet et amaritudinem quamdam fellis, quae si in commune prospicias, ad salutem hominis utilis invenitur. Ergo et quod malum putamus, plerumque non per omnia malum est, sed in commune utile. Nam sicut fel in parte est corporis, et tamen ad totius utilitatem corporis prodest: ita uti-*

Siniscalco establece como fuentes de esta metáfora algunos textos estoicos, entre ellos la *Naturalis historia* de Plinio el Viejo donde aparece el ejemplo de la bilis en el cuerpo humano (SINISCALCO 1984: 45-47, nota 4). Sin dejar de considerar esa relación, nos parece también evidente la vinculación que parece tener la imagen con el sistema metafórico cristiano.

Dos son los aspectos que permiten asociarla con el pensamiento de Pablo en 1 Co 12, 12-30. En primer lugar, Ambrosio parte de que la bilis es amarga y, considerada como una parte del cuerpo, no es apreciada; sin embargo, cuando es útil a todo el cuerpo se transforma en un elemento bueno. En un sentido bastante similar, 1 Co 12, 20-26 menciona los miembros más débiles y los más deshonorosos con una función solidaria en el marco de la totalidad del cuerpo. A partir de la metáfora, Ambrosio concluye que el conocimiento del bien y del mal (que corresponde a la bilis metafórica) fue establecido por Dios porque Él sabe que es de utilidad para todos. Esta idea se relaciona con 1 Co 12, 24-25 donde se dice que Dios mismo compuso el cuerpo para que sus miembros se preocupasen unos de los otros. Es interesante, por último, la coincidencia terminológica entre 1 Co 12, 27 y el texto ambrosiano al referirse a los miembros que forman un todo como ‘partes’: καὶ μέλη ἐκ μέρους. (“y miembros a partir de partes”); *in parte cons-*

litati omnium profuturam sciens Deus scientiam boni et mali, in parte constituit, ut in commune prodesset’.

tituit (“[Dios] la estableció en parte”), respectivamente.

La idea de la utilidad que tiene el mal para el bien se completa en el párrafo 9 de *Par.* mediante una serie de ejemplos tomados del Antiguo Testamento y vinculados por la sentencia de 2 Tm 2, 5: “*Nemo enim nisi qui legitime certaverit, coronatur*”¹⁴, argumento que evoca tanto los padecimientos de Jesús y los mártires como los obstáculos sufridos por Pablo para sostener su actividad misional (2 Cor 11, 23-28) y refiere a que la presencia del mal permite valorar el bien y, por ello, justifica que la serpiente también estuviera en el paraíso y hubiera sido creada por la voluntad de Dios. En este párrafo notamos que el autor relaciona por primera vez de manera explícita la serpiente con el mal, porque “en la figura de la serpiente está el diablo” (“*In serpentis autem figura diabolus est*”). Según Ambrosio, Dios utiliza la figura del diablo para que el hombre conozca la maldad y, al resultarle repugnante, busque la salvación. La presencia del mal en el jardín se ajusta, entonces, al plan de Dios.

El párrafo 9 culmina con una figura que reafirma el sentido antes atribuido a la metáfora corporal y reconduce el tema en la historia de la salvación, pues dice:

Y así, por lo tanto, en el paraíso estaba el árbol del conocimiento del bien y del mal, que era vistoso para la vista y parecía bueno para comer

14 “Nadie es coronado sino quien ha luchado legítimamente”.

por el aspecto; pero de hecho en la práctica no era bueno para comer puesto que por su alimento parece haber dañado a los hombres. Por lo tanto, es nocivo para cada uno, aunque en general sea útil, como el diablo fue nocivo para Judas, pero excepto a él coronó a todos los apóstoles que vencieron la tentación de su maldad¹⁵.

Esta sección del texto que hemos analizado evidencia el imperativo de que el hombre acepte los designios de Dios y, en tal sentido, propone una regla de vida, útil para la perfección del hombre y para el cumplimiento de los preceptos divinos.

Varias son las reflexiones que podemos derivar de esa idea general. Primeramente, subyace la concepción del hombre como un ser con dignidad, no solo de tipo ontológica –que es la que le ha concedido Dios al hacerlo hombre– sino también moral, que es la que adquiere con sus actos libres cuando se conduce de acuerdo a pautas y valores. Si se conecta la noción de dignidad

15 “*Ita ergo et lignum scientiae boni et mali in paradiso; quod erat speciosum ad visum, et bonum ad escam specie videbatur. Non enim usu bonum ad escam erat; quoniam esca ejus videtur hominibus obfuisse. Ergo est quod singulis noceat, in commune prosit, ut Judae nocuit diabolus, sed praeter illum omnes apostolos coronavit, qui malitiae ejus tentamenta vicerunt*”.

humana¹⁶ con la de orden natural¹⁷, resulta que tal dignidad solo se alcanza cuando la persona se consagra o tiene una disposición a los diversos grupos sociales de los que forma parte (familia, comunidad política, comunidad religiosa), y subordina sus intereses individuales al fin de ellos. En segundo lugar, al sostener la primacía del bien común sobre el bien particular, Ambrosio postula que es necesario que la vida social sea provechosa a todas las personas y no exclusivamente a una o varias: la convivencia y la solidaridad constituyen así un medio ventajoso para todos, incluidos los miembros considerados negativos en su individualidad.

En este modelo implícito de la relación entre individuos representado por la metáfora corporal, el obispo cristiano propone, en síntesis, una suerte de subordinación al bien común, concebido como la consecuencia más natural y lógica de la dignidad humana y no como una limitación de los derechos subjetivos ya que los valores individua-

les están dados por su funcionalidad para el equilibrio del sistema. ¶

El buen gobierno y la metáfora del pastor en *De Cain et Abel*

El tratado *Cain et Ab.* comienza con una breve consideración inicial destinada a destacar la coordinación con la obra precedente (*Par.*) y la esencia de la tarea hermenéutica. Este paso introductorio, además de mencionar los elementos indispensables para entender la Biblia, propone dos dimensiones que la labor exegética debe tener en cuenta: por un lado, la posibilidad de elaboración propia de cada individuo (*ingenium*), capacidad del intelecto humano concedida por Dios a cada uno para percibir y penetrar en lo profundo de las cosas (*caput noster*); por otra parte, el acto de comunicación del mensaje, es decir el momento expresivo, que depende de la actitud del exegeta que se convierte en predicador (*ut potuimus [...] digessimus*). Estos dos aspectos suponen un fundamento racional que le permite a Ambrosio justificar aquellas interpretaciones propias que lo apartan de la tradición exegética en la que enmarca su interpretación de la sagrada Escritura¹⁸.

16 La dignidad es la que diferencia a los hombres del resto de los seres vivos, pues significa mayor valor ontológico y, por lo tanto, mayor perfección. En ese sentido, “todo cuanto se encuentra en los animales brutos, se encuentra en el hombre, pero en este hay cosas que faltan en aquellos. Tales son la facultad de inteligir y de querer, así como las varias propiedades que se derivan de tales facultades” (TALE 1995: 87).

17 El orden natural, según Ambrosio, no solo reside en las buenas leyes sociales, sino que también toma en cuenta a los animales y los seres no vivientes, por ello es un orden moral natural, o sea superior, al que el hombre tuvo acceso pero cuyo conocimiento perdió por causa del pecado (cfr. MIRANDA 2011).

18 Fundamentalmente, esta justificación inicial facilita al exegeta la presentación de los prototipos enfrentados de la Sinagoga y de la Iglesia, encarnados en las figuras de Cain y Abel, tema que desprende de la referencia a los dos pueblos o ‘razas’ (γέννοι) divididos que planteara Filón en *Sacr.* I, 2-3.

Cain et Ab. I, 2-3 remiten a Gn 4,1-2, versículos que narran el nacimiento de ambos hermanos, respectivamente. El texto sigue también en este caso el comentario alegórico de Filón, dado que la anexión o adición de Abel a la progenie que ya existía (Caín) es concebida, desde una óptica aritmética, como un rechazo del hijo anterior¹⁹. Continúa el obispo, en conformidad con el texto del alejandrino, con una elucidación a partir de la significación de los nombres de los hijos de Adán y Eva: Caín significa ‘adquirir’²⁰ porque él se adjudicó todo para sí mismo; Abel, por el contrario, con devoción y piedad, atribuyó todo a Dios pues de Él lo había recibido todo²¹.

El siguiente párrafo del tratado ambrosiano interpreta, siguiendo a *Sacr.* I, 2-3, que la antítesis que representan Caín y Abel se sustenta en la

19 “En consecuencia, si uno puede decir que Abel es añadido, debe admitir que Caín es rechazado” (*Sacr.* I,1).

20 La Biblia de Jerusalén traduce Gn 4,1 en estos términos: “Conoció el hombre a Eva, su mujer, la cual concibió y dio a luz a Caín, y dijo: ‘He adquirido un varón con el favor de Yahveh’”. Esta expresión de júbilo de la primera mujer al convertirse en madre se asienta en un juego de palabras que relaciona el nombre de Caín (*Qayin*) con el verbo *qanah* (‘adquirir’).

21 El nombre de Abel en hebreo significa ‘vapor’, ‘humo’, lo que Filón parece haber identificado con el humo de los sacrificios a Dios. El sentido profundo de la oposición entre Caín y Abel subyace en el hecho de que el mayor considera que todo le pertenece, mientras que el segundo reconoce que todo corresponde a Dios, aun los sacrificios que el hombre hace (cfr. MARTÍN HERNÁNDEZ 2010: 78, n. 4).

existencia de dos conceptos contrapuestos en el alma –el que asigna la tutela del razonamiento, de la percepción, del movimiento y del reposo al intelecto humano, y el que acepta a Dios como su creador y somete todo a Su guía y dirección– que, una vez maduros, se separan dada la imposibilidad de que los adversarios permanezcan juntos por largo tiempo.

A partir de *Cain et Ab.* III, 10 reaparece el tema central de la distinción entre los dos hermanos. El autor cristiano considera el nacimiento de Abel como la generación de algo superior: Abel sería un tipo de Cristo y Eva un tipo negativo de la Virgen María. Luego, el texto ambrosiano se empareja nuevamente con el de Filón para analizar el hecho de que el Génesis mencione antes a Abel que a Caín cuando describe sus modos de vida (Gn 4, 2).

Tanto *Sacr.* como *Cain et Ab.* sostienen que, en cuanto al orden del nacimiento, Caín apareció primero, pero en el reparto de los oficios el primero fue Abel. La consecuencia que se extrae de esta afirmación consiste en que la maldad es, desde una perspectiva temporal, más antigua que la virtud, pero más joven en honor y dignidad.

La interpretación de este aspecto central de la antropología moral se completa con una nueva alegoría, que continúa con la perspectiva desarrollada por Ambrosio en *Par.* y por Filón en *Leg. I.* En efecto, aparecen las personificaciones del placer y la virtud, condiciones del alma que se oponen entre sí y, por ello, se relacionan con las figuras bíblicas de Caín y Abel. En ese

marco, el texto de Ambrosio propone que el intelecto rechaza el placer y se une, no sin esfuerzos, a la virtud, que pertenece a la esfera de lo sagrado; y en esa lucha entre ambas tendencias se destaca el trabajo como el bien principal. Así, el intelecto se convierte en pastor de ovejas, es decir en guía de las inclinaciones irracionales del alma para evitar que estas se conduzcan de manera desordenada y equivocada. La alegoría del placer y la virtud insiste en el tema del orden natural planteado al principio del texto: si bien el placer es el que tiene preeminencia en primer lugar, ya sea en las primeras etapas de la vida o en la inclinación propia del hombre hacia el mal²², es la virtud la que resulta primordial para el alma y, por ende, la tendencia finalmente elegida.

Llegado este punto, nos interesa concentrarnos en el significado profundo que tiene el trabajo de pastor de ovejas, interpretado metafóricamente en el texto como el buen gobierno.

Según FOUCAULT (2008), antes del siglo XVI la palabra 'gobernar' estaba referida a la guía de la gente, de los individuos, de las colectividades y no a la autoridad sobre un estado, territorio o estructura política. Por ello la relación entre el rey, el jefe o Dios con su pueblo era igualada a la que sostiene el pastor

con su rebaño²³. LEÓN-DUFOUR (1967) afirma que la pareja pastor-rebaño es una metáfora arraigada en el pueblo israelita, que remite a la idea de un jefe que es a la vez compañero y cuya autoridad está fundada en el amor.

Para FOUCAULT, ser pastor consiste en ser el único encargado del rebaño y en hacer una multiplicidad de cosas por él: alimentarlo, atender a las jóvenes ovejas, curarlo, llevarlo por los caminos, disponer uniones para obtener mejores corderos. Es decir, hay un solo pastor pero que realiza una serie de funciones asistenciales diferentes.

¿Qué dice Ambrosio en *Cain et Ab.*? En realidad, la referencia al pastor es muy sucinta y se halla al final del párrafo VI, 24: sostiene que, como necio, todo seguidor de las pasiones reniega de la razón y de las virtudes (prudencia, templanza, fortaleza y justicia). En tal sentido, se comprende que Abel sea pastor: porque llevó a Dios las mejores ofrendas²⁴.

Varios niveles de significación encierra la metáfora utilizada. En primer lugar, la valoración del pastor de ovejas se asienta en la condición humana de razonar, entendida como

22 Varios pasajes del Antiguo Testamento testimonian que en el hombre conviven lo bueno y lo malo y que la tendencia hacia el mal es frecuente. Sobre este tema y su interpretación por parte de Filón de Alejandría y Ambrosio de Milán, cfr. MIRANDA 2009.

23 De acuerdo con FOUCAULT, este tipo de relación, propia del Oriente precristiano y cristiano, no se encuentra en la cultura griega ni en la romana. Sin embargo, MASCI detecta referencias a ella en textos de Homero, Platón y Virgilio (MASCI 2009: 221-233).

24 "Hence Abel was a shepherd and Cain a tiller of the soil, who in foolish fashion could not brook the bright lineaments of virtue that adorned his own brother" (traducción de SAVAGE 2003).

una ocupación más sagrada que el hecho de dominar ciudades y pueblos (*Cain et Ab.* VI, 24). Existe además una asimilación de la razón con Dios a través de la enunciación metafórica del texto²⁵ que resulta significativa, pues remite implícitamente al tema del hombre creado y al hombre modelado, ya desarrollado por Ambrosio en *Par.*, y que propone que a través del *voũc*, potencia masculina del alma, el hombre participa de la vida divina. Por otro lado, la metáfora se une con las alusiones al cuerpo pues el autor sostiene que la función del intelecto es dominar los sentidos, los deseos y pasiones que se asientan en el estómago, la lengua y en general todo lo que compone al ser humano (*Cain et Ab.* VI, 24).

A esta filigrana de significados, deben sumarse las referencias a Moisés, guardián de la ley, quien también realizaba el trabajo de pastoreo. Según Ex 3, 1, Moisés atendía y lidera las manadas de su suegro Jethro²⁶ y las llevaba desde la inquieta ciudad al desierto. La imagen del desierto adquiere aquí el sentido de un ofrecimiento renovado de la gracia de Dios en oposición a la injusticia reinante en la sociedad²⁷, lo que justifica la inclusión de la cita de Gn

46, 34²⁸. Se plantea así en el opúsculo de Ambrosio nuevamente la oposición entre las pasiones y las virtudes, representadas en este caso por los egipcios y los israelitas (los pastores).

“El pastor guía hacia la salvación, prescribe la ley y enseña la verdad” (FOUCAULT 2008: 165). En efecto, esa caracterización del trabajo del pastor, entendido como el arte de gobernar a los hombres, se deduce de la metáfora en dos niveles: primero, en el individual, la razón guía al cuerpo²⁹, le impone la ley de la virtud y lo lleva a la vida que supera lo superfluo o lo negativo; y, seguidamente, en el plano político-social, el pastor libera a su pueblo del sometimiento a otros poderes, le impone leyes justas y lo conduce a Dios.

En cualquiera de los planos, el trabajo del pastor entraña el bien común y este, a su vez, implica un bien moral porque su finalidad es la paz interior y la virtud de los hombres. Así entendido, el pastor realiza un buen gobierno, pues su trabajo se sustenta en una forma de racionalidad, que supone una responsabilidad recíproca entre comunidad y pastor, y en un valor que reside en su lucha contra el desorden y en su propensión a Dios.

En suma, los niveles de significación de la metáfora apuntan al tema de

25 Ya en la obra de Filón el Logos aparece bajo la metáfora del pastor con sus rebaños, aunque también se la usa para designar a Dios. Para el significado de la imagen del pastor en la obra del alejandrino, cfr. GUTHRIE (1992: 79-80).

26 Tanto para Ambrosio como para Filón, Jethro es símbolo de la vanidad, de lo superficial.

27 Para un detalle de los sentidos que evoca la idea de desierto tanto en el Antiguo como

en el Nuevo Testamento, cfr. MATEOS y CAMACHO (1999: 50-54).

28 “Porque los egipcios detestan a todos los pastores de ovejas”.

29 ‘Cuerpo’ puede ser entendido en el texto de Ambrosio con el sentido de ‘persona humana’.

la dignidad humana, al hecho político de la vida en relación y a la participación del hombre en la felicidad perfecta que significa el encuentro con Dios. La enunciación metafórica en lo referido al pastor logra, así, la difícil tarea de vincular las aparentemente inconciliables escalas de lo individual, lo social y lo natural en un símbolo integrado y destinado a prosperar³⁰. ¶

Conclusiones

El análisis de las metáforas en *Par.* y en *Cain et Ab.* no resulta una labor sencilla puesto que la estructura y los aspectos doctrinales de las obras imponen estereotipos en las descripciones y en la exposición de los temas. Sin duda, y en el marco general planteado al comienzo de este trabajo, la búsqueda de redes significativas proyectadas por dispositivos retóricos particulares en la configuración alegórica de los tratados homiléticos de Ambrosio de Milán debe profundizarse y consolidarse con otras aportaciones concretas. Sin embargo, a pesar de constituir esta aproximación apenas un paso inicial

en esa tarea, hemos podido encontrar en las secciones estudiadas una malla simbólica mediante la cual se encadenan una serie de concepciones sobre el hombre, la vida en comunidad y su participación en la gracia divina que, en el nivel manifiesto del texto, tal vez no resultan evidentes.

En efecto, la enunciación metafórica es la mediación necesaria que permite al autor cristiano realizar una asociación y reestructuración de campos semánticos que lleva a encontrar elementos comunes, referencias a fundamentos culturales previas e imágenes nuevas, diseminados no solo en diferentes partes de los textos sino también 'en' los distintos textos, que están o parecen alejados en una lectura superficial pero cuyo reconocimiento exhibe una comunión de sentidos que reconduce la significación global del discurso.

En este esquema, según nuestra lectura, tanto la metaforización en torno al cuerpo como al buen pastor se hallan regidas por la idea del bien común, principio básico no solo de la vida y actividad social sino también de la vida moral. El obispo enseña, a través de los modelos metafóricos que emplea, que la disfunción y el egoísmo son las conductas opuestas al bien común, ya que hacen que el hombre tienda al interés personal y no se integre en las asociaciones de las que forma parte, lo cual le impide, en última instancia, llegar a Dios.

Estos sentidos subyacentes al plano superficial del discurso y elaborados poéticamente a través de metáforas

30 Recordemos que el tema del pastorado se difundió y particularizó juntamente con el cristianismo y fue la Iglesia, como institución, la que buscó a través de esta figura el gobierno de los hombres en su vida cotidiana con la finalidad de guiarlos a la vida eterna. En el caso específico de Ambrosio, el tratado capital que redactó sobre las funciones de los ministros y que evidencia las diferencias entre el tema hebreo del pastor y la pastoral cristiana es *De officiis ministrorum* (escrito entre los años 387 y 390).

revelan una configuración simbólica sustentada en la convicción de que todo deriva de Dios y, por ello, los principios divinos deben guiar la vida humana en todos sus aspectos. ¶¶

Bibliografía

Ediciones y traducciones

- ALESSO, M. (trad.) (2009). *Alegorías de las Leyes I, II y III* en MARTÍN, J. P. (ed.) *Filón de Alejandría. Obras completas I*. Madrid: Trotta; 159-301.
- ISO, J. J. (trad.) (2002). *Cicerón. Sobre el orador*. Madrid: Gredos.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, R. (trad.) (2010). *Los sacrificios de Abel y Cain* en Martín, J. P. (ed.) *Filón de Alejandría. Obras completas II*. Madrid: Trotta; 71-114.
- SAVAGE, J. (trad.) (2003). *St. Ambrose. Hexameron, Paradise, and Cain and Abel*. Washington DC: The Catholic University of America Press (1961).
- SINISCALCO, P. (ed. y trad.) (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. Á. (dir.) (1981). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- VIDAL, S. (trad.) (1996). *Las cartas originales de Pablo*. Edición bilingüe griego-español con prólogo y notas. Madrid: Trotta.

Bibliografía crítica citada

- BENJAMINS, H. S. (1999). "Paradisiacal Life: the Story of Paradise in the Early Church" en LUTTIKHUIZEN, G. P. (ed.) *Paradise Interpreted. Representation of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*. Leiden: Brill; 153-167.

- DE LUBAC, H. (1964). *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*. Paris: Aubier-Montaigne.
- FOUCAULT, M. (2008). *Seguridad, territorio, población*. Trad. de H. Pons. Madrid: Akal.
- GUTHRIE, K. S. (1992). *Message of Philo Judaeus of Alexandria*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- LAUSBERG, H. (1966-1968). *Manual de Retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*. Trad. de J. Pérez Riesco Madrid: Gredos.
- LEÓN-DUFOUR, X. (1967). *Vocabulario de Teología bíblica*. Barcelona: Herder.
- MASCI, M. O. (2009). "Michel Foucault y la relación pastor-rebaño en las culturas griega y latina". En *Isegoría*, N° 40; 221-233.
- MATEOS, J. y F. CAMACHO (1999). *Evangelio, figuras y símbolos*. Córdoba: El Almendro.
- MIRANDA, L. R. (2009). "¿Cuál fue el pecado original? Traducciones e interpretaciones de Gn 3, 1-24". En *Circe* 13. Santa Rosa: EdUNLPam y Miño y Dávila; 157-171.
- MIRANDA, L. R. (2011). "Tras los pasos de Filón: la naturaleza humana en *De paradiso*, de Ambrosio de Milán". En *Anales de Filología Clásica* 23. Buenos Aires: Instituto de Filología Clásica, UBA; 121-137.
- RIGEUR, P. (2010). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Trad. de P. Corona. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (1986).
- TALE, C. (1995). *Lecciones de filosofía del derecho*. Córdoba: Alveroni.
- WHITE, H. (2010). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX..* Trad. de S. Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económica (1973).

Recibido: 10-06-2011

Evaluado: 20-07-2011

Aceptado: 04-08-2011

