

UNIDAD Y DUALIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA EN LOS TRATADOS *DE PARADISO* Y *DE CAIN ET ABEL* DE AMBROSIO DE MILÁN

LIDIA RAQUEL MIRANDA

Universidad Nacional de La Pampa-CONICET

mirandaferrari@cpenet.com.ar

De paradiso y *De Cain et Abel* son dos tratados homiléticos de la temprana producción literaria de Ambrosio de Milán (siglo IV) que exponen una concepción de la naturaleza humana en gran parte heredada del judaísmo helenista. En este sentido, ambos textos se fundamentan en una serie de dualidades, en tanto se ocupan del hombre como criatura ontológica y éticamente ambigua, que es posible encontrar ya en *Alegorías de las leyes* y *Los sacrificios de Abel y de Caín* de Filón de Alejandría (siglo I).

El presente trabajo se propone dos objetivos: a) determinar cómo interpreta el obispo milanés los pasajes de la Escritura que describen al ser humano para definir el estado original del hombre y b) en qué aspectos puntuales se relaciona dicha representación con la antropología filoniana. El análisis se concentrará en las figuras de Adán y Eva en *De paradiso* y en las de sus hijos en *De Cain et Abel*.

unidad / dualidad / alegoría / naturaleza humana / Ambrosio de Milán

Paradise and Cain and Abel are two early homiletic treatises by Ambrose of Milan (IVth century) that expose a conception of human nature inheritor from Hellenistic Judaism. In that way, both texts base on certain dualities because they focus on man as an ontological and ethic ambiguous creature, such as that of the work by Philo of Alexandria (Ist century).

This paper has two objectives: a) to determine how the bishop of Milan interprets the parts of Holy Scripture that describe the original state of human being, and b) in which punctual aspects that representation deals with philonic anthropology. The analysis will focus on Adam and Eve in the case of *Paradise* and on their sons in that of *Cain and Abel*.

unity / duality / allegory / human nature / Ambrose of Milan

Introducción

De *paradiso* (*Par.*) y *De Cain et Abel* (*Cain et Ab.*) son dos tratados homiléticos de la producción literaria inicial de Ambrosio de Milán

(siglo IV) que exponen una concepción de la naturaleza humana en gran parte heredada del judaísmo helenista. En efecto, Ambrosio es uno de los pocos exégetas cristianos que se inclinó hacia una interpretación alegórica del Génesis, en consonancia con la hermenéutica de Filón de Alejandría (siglo I).

La influencia del autor alejandrino se advierte en los aspectos compositivos de *Par.* (ca. 375), debido a los dos niveles expositivos que presenta el tratado —dialéctico y alegórico—, cuya discordancia es una muestra de las dificultades que el escritor cristiano, principiante en ese momento, tuvo para interpretar el relato bíblico.

La sección dialéctica de *Par.* es dependiente, a su vez, del *Comentario sobre el Génesis* de Orígenes, texto perdido en que el comentarista refuta a Apeles, discípulo de Marción, por ridiculizar el relato del Génesis. Ambrosio incorpora en su tratado tanto las apreciaciones de Apeles como las de Orígenes por su similitud, a pesar de la distancia temporal, con la polémica contra los no cristianos y los herejes de su propio tiempo.

En cuanto a la interpretación alegórica de la historia bíblica, *Par.* sigue a Filón en *Legum Allegoriae (Alegorías de las Leyes)* y en *Quaestiones et solutiones in Genesim (Cuestiones sobre el Génesis)*. La representación del paraíso como alegoría del alma se condensa en la noción de “inocencia”, entendida como falta de duda y de malicia y, por lo tanto, como conciencia de que desobedecer a Dios es una acción equivocada: para Ambrosio, la inocencia del primer hombre se sustenta en la obediencia (*oboedientia*), en la fidelidad (*fides*) y en la reverencia (*reverentia*) hacia el Creador (cf. *Par.* VI, 32). Asimismo, la inocencia se encuadra en la doctrina que concibe al hombre como un ser creado “a imagen de Dios”, concepción que se halla en la base del pensamiento cristiano pero que conlleva los filtros hermenéuticos de la exégesis judía y la filosofía griega.

En *Cain et Ab.*, tratado compuesto en 377, Ambrosio toma en cuenta el texto filoniano *Los sacrificios de Abel y de Caín*. A pesar de que Gn 4, 2 habla de Abel antes que de Caín, para el hermeneuta cristiano el orden de la naturaleza parece no ser otro que el de la cronología del nacimiento¹. En el mismo sentido, es posible comprobar que también en *Par.* se otorga un orden a la generación humana: primero Adán, segunda Eva, y se asimila la naturaleza de la primera mujer a la del primer hombre.

¹ Esta idea de “conception historique de la nature” es la que sostiene MAES (1967: 20). A partir del uso del término *natura* en *Cain et Ab.*, examina la razón teológica de Ambrosio al analizar Gn 4, 2, de donde surge que el exégeta cristiano 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.

No obstante, la condición natural humana no se limita a eso y resulta necesario, por lo tanto, un tratamiento más profundo de los alcances de la perspectiva antropológica de Ambrosio y sus vinculaciones con la obra de Filón de Alejandría: al igual que los textos del alejandrino, los opúsculos de Ambrosio se fundamentan en una serie de dualidades, ya que se ocupan del hombre como criatura ontológica y ética de carácter dual.

Igualmente, en el plano de la forma, la unidad compositiva de los tratados se da como resultado de la conjunción de dos géneros literarios, el método zetemático —las *quaestiones et solutiones*— y el comentario alegórico, que representan dos momentos hermenéuticos diferentes² pero que pretenden encontrar en la lectura de la *Biblia* las claves de la historia de la salvación y de la relación mística del hombre con Dios para fundar en ellas una antropología moral cristiana. La falta de armonía entre estos dos sistemas exegéticos en el conjunto de la obra de Ambrosio ha sido puesta de relieve por la crítica³; sin embargo, la combinación de ambos es una particularidad en el uso hermenéutico de Filón, disposición que, sin duda, el obispo reproduce y tiene consecuencias también para la conformación de la visión de la realidad humana que trasunta⁴.

En este marco general, el presente trabajo se propone dos objetivos: a) determinar cómo interpreta el obispo milanés los pasajes de la Escritura que describen al ser humano para definir el estado original del hombre y b) en qué aspectos puntuales se relaciona esa representación del hombre con la antropología filoniana. El análisis se concentrará en las figuras de Adán y Eva y en las de sus hijos, en *Par.* I, 5; II, 11; IV, 24; X, 46-48 y XIV, 70 y en *Cain et Ab.* 1-14.

² Según MARTÍN (2009: 20-21), los géneros literarios utilizados por la tradición exegética para explicar el Pentateuco son varios: el método zetemático, el comentario alegórico y la exposición de la Ley de Moisés. El primero de ellos se sustenta en un procedimiento analítico para cada una de las proposiciones de los textos abordados que consiste en preguntas y respuestas; el comentario alegórico se caracteriza por una lectura continua del Génesis, que no es analítica sino temática; por último, la exposición es sistemática en tanto se ocupa del texto como un sistema de conocimiento para la labor del filósofo. Si bien estas formas de abordaje utilizan técnicas ya conocidas por las escuelas judías y helenísticas, son consideradas como géneros propios y específicos de la escuela alejandrina o, incluso, de Filón de Alejandría.

³ SAVON (1977: 25-54); BENJAMINS (1999: 158).

⁴ MARTÍN (2009: 26).

Núcleo de la concepción antropológica de Ambrosio: el hombre hecho a imagen de Dios

Par. IV, 24 comienza con la cita de Gn 2, 15⁵ y expone las características del hombre formado por el Creador. Según Gn 2, 7 el hombre puesto en la tierra es una criatura plasmada, que recibió el insuflido divino de vida y es diferente, por tanto, del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, que posee una naturaleza celeste⁶.

Ambrosio, en consonancia con la distinción entre los dos hombres que hace Filón en *Alegorías de las Leyes I*, subraya que el que fue colocado en el jardín es un ser modelado, de naturaleza e intelecto corruptibles, que estaba en la tierra y solo se transformó en verdadera vida gracias al soplo divino que lo convirtió en un alma viviente. Por eso, únicamente al ser insuflado por Dios ese hombre de condición terrenal recibe un don completamente gratuito. Pero el hombre no es la imagen de Dios —solo Cristo lo es—, sino que fue hecho a “imagen de Dios”. En esta distinción se halla el núcleo de la concepción antropológica de Ambrosio.

El hecho de haber sido creado a imagen de Dios, es decir el hecho de que se le hubiera concedido alma, favorece una participación especial del hombre en la vida divina pues el orden natural no se encuentra separado de otro superior: el orden moral natural, al que tuvo acceso pero cuyo conocimiento perdió a raíz del pecado y solamente recuperará mediante la obra redentora de Cristo⁷.

En efecto, por causa del pecado el alma del hombre se ve desposeída de la imagen de Dios, situación que supone graves consecuencias desde el punto de vista de la norma moral. El jardín del Edén se despoja de su condición paradisiaca y, en consecuencia, el hombre se enfrenta a la naturaleza desprovisto de la gracia: desnudo, es decir carente de virtudes, sufre la muerte

⁵ *Et apprehendit Deus hominem quem fecit, et posuit eum in paradiso operari, et custodire.* (“Y tomó Dios el hombre que había hecho y lo puso en el paraíso para trabajar y custodiar[lo]”). Las traducciones de *Par.* me corresponden.

⁶ καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν. (“Entonces Dios formó al hombre con polvo del suelo e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente”).

⁷ A pesar de que los Padres de la Iglesia han interpretado el relato bíblico de Adán y el jardín del Edén tanto de manera literal como alegórica, existen coincidencias entre ellos respecto de que, luego de la expulsión del primer hombre del paraíso, este solo podrá ser recobrado a través de la obra de Cristo, como sostiene Pablo en Rm 5, 14-16 y en 1 Cor 15, 45-48.

y se ve privado de la vida eterna. Además, equivoca el rumbo, como se desprende de Gn 3, 19, versículo que interpreta Ambrosio en *Par. XIV, 70*, cuando Dios busca a Adán. Los sufrimientos con que Dios lo castiga y la parte final de ese pasaje bíblico⁸ revelan que hasta que el hombre no regrese a su lugar y a su condición de origen, o sea a la ley natural, su vida estará llena de tribulaciones. Y la recuperación de esa naturaleza solo será posible mediante la acción redentora de Cristo.

Se aprecia entonces que, pese a la caída en el pecado, Ambrosio tiene una visión unitaria del hombre, que encuentra la realización total del contenido de la concepción de ‘a imagen de Dios’ en la consumación de todas las etapas de la historia de la salvación, vale decir en la acción salvadora de Cristo que le restituye la gracia y restaura su naturaleza perdida.

Par. I, 5 explica que Dios colocó en el jardín al hombre modelado: *In hoc ergo paradiso hominem Deus posuit quem plasmavit*. El verbo *plasm* denota ‘modelar’, ‘crear’, ‘formar’, igualmente que el término *πλάσμα* que emplea la *Septuaginta*, derivado del verbo *πλάσσω*, que significa ‘formar’, ‘figurar’, ‘modelar’ y también ‘imaginar’, ‘forjar’, ‘fingir’, ‘simular’, ‘arreglar’, ‘inventar’. Si bien entre las acepciones del término latino no se hallan estas últimas seis, el hecho de que proceda de *πλάσσω* permite establecer vinculaciones entre las características de la criatura modelada y la capacidad de imaginar, condición propia del hombre, que favorece su oscilación entre el bien y el mal⁹. También Filón de Alejandría utiliza el mismo verbo en *Leg. I, 47* (ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον ὃν ἔπλασεν; “Y ‘allí colocó’ dice ‘al hombre que acababa de formar”)).

Seguidamente, Ambrosio explica que ese hombre no era el creado a imagen y semejanza de Dios sino aquel que es “según el cuerpo” (*Intellige etiam quia non eum hominem qui secundum imaginem Dei est, posuit, sed eum qui secundum corpus*). En *Leg. I*, cuando Filón distingue entre el hombre creado y el hombre modelado, remite a una idea incorpórea de hombre con el primero y a la manifestación del intelecto introducido en el cuerpo con el segundo; pero no designa al hombre modelado como “hombre según el cuerpo”. Posiblemente Ambrosio toma dicha expresión de 1 Cor 15, 44 donde

⁸ ἐν ἰδρωτί τοῦ προσώπου σου φάγη τὸν ἄρτον σου ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθης· ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύση. (“Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. ¡Porque eres polvo y al polvo tornarás!”).

⁹ Si se consideran los sentidos de los términos bíblicos, la predisposición al mal en el hombre resulta porque “en su corazón urde (διανοεῖται) minuciosamente (ἐπιμελῶς)” (Gn 6, 5) el mal, ya que posee la capacidad de imaginar.

Pablo contrapone el “cuerpo animal” (σῶμα ψυχικόν) al “cuerpo animado por el espíritu” (σῶμα πνευματικόν). También en Rm 1, 3-4 Pablo opone “según la carne” (κατὰ σάρκα) y “según el espíritu” (κατὰ πνεῦμα) y asume un motivo cristológico que puede asociarse con el que aparece al final de *Par.* I, 5: “En cambio lo puso [al hombre según el cuerpo] en el paraíso como el sol en el cielo para esperar el reino de los cielos así como la creación espera la revelación del hijo de Dios”¹⁰.

La expresión “*secundum corpus*” pone de relieve el hecho de que Dios decidió colocar en el paraíso al hombre completo, compuesto de alma y cuerpo. Así, Ambrosio insta una distancia teológica respecto del dualismo, ya sea antropológico u ontológico, propio de algunas escuelas filosóficas o movimientos religiosos antiguos, como el platonismo o el gnosticismo¹¹.

El contexto simbólico de los términos vinculados con πλάσσω, en el opúsculo de Ambrosio, remite a la imaginación y al cuerpo, como hemos podido ver, y su alcance se puede comprender mejor si consideramos el hecho de que su concepción de hombre se fundamenta en la unión de νοῦς —entendido como lo masculino, el intelecto— y αἴσθησις —representada por lo femenino, la sensibilidad—. Y fue αἴσθησις, es decir, Eva, la que se permitió “imaginar” como posible la promesa de la serpiente de que hombre y mujer serían como Dios si probaban del árbol del conocimiento del bien y del mal, tal como propone *Par.* II, 11¹². Este párrafo remite a la caracterización que hace Filón del hombre y la mujer; pero también introduce la figura del placer sensible, identificado con la serpiente y considerado como el mal, debido a que

¹⁰ *Posuit autem eum in paradiso sicut solem in coelo, expectantem regnum coelorum, quemadmodum creatura expectat revelationem filiorum Dei.*

¹¹ SINISCALCO (1984: 41, n. 15).

¹² *Namque ante nos fuit, qui per voluptatem et sensum praevaricationem ab homine memoraverit esse commissam, in specie serpentis figuram accipiens delectationis, in figura mulieris sensum animi mentisque constituens, quam αἴσθησιν vocant Graeci: decepto autem sensu praevaricatricem secundum historiam mentem asseruit, quam Graeci νοῦν vocant. Recte igitur in Graeco νοῦς viri figuram accepit, αἴσθησις mulieris. Unde et quidam Adam νοῦν terrenum interpretati sunt.* (“En efecto, antes que nosotros alguien sostuvo que el pecado del hombre fue cometido a causa del deseo y la sensibilidad, entendiendo bajo la forma de la serpiente la figura del placer e identificando en la figura de la mujer la sensibilidad del alma y la mente, que los griegos llaman αἴσθησις; pero afirmó que, según el relato, habiendo sido engañada aquella facultad, la mente, que los griegos llaman νοῦς, incurrió en pecado. Así pues, justamente en griego νοῦς representa al hombre y αἴσθησις a la mujer. De aquí que algunos interpretan a Adán como el νοῦς terreno”) *Par.* II, 11.

es una forma de ejercer dominio sobre la parte racional (*mens*) mediante los sentidos inestables del cuerpo (*sensus*)¹³.

En síntesis, es posible advertir en el relato de la creación que retoma Ambrosio un ser humano sensible creado a partir de la tierra y dotado de un alma, pero diferente al hombre inteligible creado antes. Su debilidad, simbolizada por el cuerpo inclinado a la sensibilidad, lo condujo al placer y este a la pérdida de la inocencia. De allí en más, el hombre debe esperar la redención que lo libere de las penurias del pecado.

Intelecto y sensibilidad como esencia de la condición humana

La mujer aparece en *Par.* como un complemento del hombre. Como su colaboradora y aliada, formada por Dios del costado del mismo Adán, Eva no es un ser totalmente diferente de él sino que ambos forman parte de la misma unidad de creación pero son dos, dado que únicamente Dios puede ser Uno, como se desprende de *Leg. II*, 1-2¹⁴.

En *Leg. II*, 24 Filón explica que Dios, una vez finalizada la creación del hombre, modeló una obra “segunda en orden y en potencia” respecto del hombre, la mujer, que representa la sensibilidad en acto y que junto con él compone la totalidad del alma. A su vez, en *De op. mun.* 53, 152, el exégeta alejandrino afirma que hombre y mujer constituyen dos partes separadas de un único animal que se unen en el amor.

Por su parte, Ambrosio también sostiene que hombre y mujer constituyen una unidad. Por ejemplo, en *Par. X*, 46 incluye la cita de Gn 2, 18 y explica que solo la creación de Adán fue buena para Dios cuando la mujer fue hecha a partir de él. El autor subraya la importancia que tiene en el diseño de Dios la presencia del hombre y la mujer juntos en el paraíso.

Par. X, 48 aclara que ambos configuran una unidad aunque no hayan sido modelados de la misma manera: Eva lo fue de la costilla de Adán y él lo fue de la tierra, por lo tanto uno y otro tienen igual naturaleza porque ella fue

¹³ Cf. *Leg. III*, 56 ss., 200 ss.; *Quaest. in Gen.* I 47, 112 y *De op. mun.* 165, 252.

¹⁴ τὸ δὲ μόνον εἶναι τὸν θεὸν ἔστι μὲν ἐκδέξασθαι καὶ οὕτως, ὅτι οὔτε πρὸ γενέσεως ἦν τι σὺν τῷ θεῷ οὔτε κόσμου γενομένου συντάττεται τι αὐτῷ· χρῆζει γὰρ οὐδενὸς τὸ παράπαν. ἀμείνων δὲ ἦδε ἡ ἐκδοχή· ὁ θεὸς μόνος ἔστι καὶ ἓν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἀπλή, ἡμῶν δ' ἕκαστος καὶ τῶν ἄλλων ὅσα γέγονε πολλά· (“El que Dios sea *el solo* se explica también de este modo: ni antes de la creación existía nada junto a Dios, ni una vez hecho el mundo nada se coloca junto a él. De nada necesita en absoluto. Pero hay una interpretación mejor: Dios es solo y uno, no es compuesto, sino naturaleza simple, a contrario de cada uno de nosotros y de otras cosas, las muchas que llegaron a ser”).

derivada de la misma sustancia física con que Adán estaba formado. Ambrosio insiste en que no fueron hechos como dos seres de distinta esencia, sino que fue hecho primero Adán y después la mujer a partir de él porque Dios quería constituir una única naturaleza humana. Por eso, desde el principio, Dios eliminó la posibilidad de que se originaran varias naturalezas distintas. Como se ve, Eva, 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 únicamente Dios tiene la posibilidad de ser Uno, como ya se expuso. Ambrosio afirma de este modo no solo la unicidad de la naturaleza humana sino también la unidad del género humano.

Pero, si bien el hombre y la mujer se hallan unidos en una misma naturaleza, Ambrosio establece una distinción entre ellos a partir de la consideración de los lugares donde fueron formados: mientras él fue modelado por Dios fuera del paraíso y colocado allí, ella fue hecha dentro del paraíso. A pesar de esta circunstancia, en *Par. IV, 24* se explica que ella fue concebida como un ser inferior a él porque no es el lugar sino la virtud la que confiere mayor gracia¹⁵. Existe gran controversia entre los críticos respecto del sentido de *Par. IV, 24*. Pese a ello, considero que, desde la perspectiva alegórica, la discriminación de los lugares donde hombre y mujer fueron creados permite diferenciar el origen de los elementos que constituyen al hombre como ser humano (*mens* o νοῦς y *sensus* o αἴσθησις), lo que tiene consecuencias para los hechos que se sucederán después.

Según Siniscalco, no son relevantes para Ambrosio la posición del hombre ni la confrontación con la mujer; sí lo son, en cambio, la prudencia y la humildad con que es necesario comportarse frente a las dificultades y los

¹⁵ *Quo loci illud adverte, quia extra paradysum vir factus est, et mulier intra paradysum, ut advertas quod non loci, non generis nobilitate, sed virtute unusquisque gratiam sibi comparat. Denique extra paradysum factus, hoc est, in infiore loco, [...] et illa quae in meliore loco hoc est, in paradiso facta est, inferior reperitur.* ("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 inferior.") *Par. IV, 24*. Al igual que otros comentaristas antiguos y posteriores, esta diferenciación de Ambrosio surge de la interpretación literal del Gn 2, 8. En efecto, en su análisis de las implicancias de la cronología en la creación de Adán y Eva, DELUMEAU (2005: 327-328) cita el *Tratado del Paraíso* del protestante SALKED (1617: 142) para explicar que Dios introdujo al hombre en el paraíso luego de formarlo para que comprendiera "la bondad y la liberalidad divinas hacia él y se diera cuenta de que este lugar [el jardín bendito] le fue dado más como un don gratuito que como algo surgido de la naturaleza".

engaños¹⁶. No obstante, la lectura del texto ambrosiano permite asignar a Eva un rango menor al de Adán, condición de inferioridad que se subraya por el hecho de que ella fue seducida por la serpiente y engañó a su vez al hombre¹⁷, idea que es argumentada en *Par.* con las citas de 1 P 3, 1-6 y de 1 Tim 2, 14. La interpretación del relato bíblico por parte de Ambrosio justifica la subordinación de la mujer y aclara que, aunque ella fue creada como compañera, requiere de la protección masculina, tal como se desprende de la historia de la caída y de la teología paulina en 1 Cor 11, 3-10¹⁸.

Placer y virtud como inclinaciones del alma humana

Ambrosio planeó la redacción de *Cain et Ab.* como una prolongación de *Par.*, no solo porque se atiene al relato del Génesis sino también porque da continuidad a la perspectiva antropológica ya planteada en el primer tratado. Al igual que esta obra, *Cain et Ab.* se ajusta al patrón retórico característico de la homilía y su contenido está condicionado en gran medida por los textos *Los sacrificios de Abel y de Caín* y *Cuestiones sobre el Génesis* de Filón de Alejandría¹⁹, aunque la perspectiva del obispo, que identifica con Caín al pueblo judío parricida y con Abel al pueblo cristiano que sigue a Dios, instaura una polémica que lo aleja de la posición del comentarista alejandrino.

Pero a diferencia de *Par.*, en que el autor cristiano entra directamente en tema al comentar Gn 2, 8, en *Cain et Ab.* manifiesta la necesidad de una breve reflexión previa tendiente a mostrar la coordinación con la obra precedente y la esencia de su tarea hermenéutica. Este paso introductorio del tratado, además de mencionar los elementos indispensables para entender la Biblia, propone otras dos dimensiones que la labor exegética debe tener en cuenta: por un lado, la posibilidad de elaboración propia de cada individuo

¹⁶ SINISCALCO (1984: 69, n. 4).

¹⁷ *Mulier enim prior decepta est, et virum ipsa decepit. Par. IV, 24.*

¹⁸ *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.* ("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, aquel que creía que contaría con la asistencia de su esposa cayó por causa de ella.") *Par. IV, 24.*

¹⁹ Durante mucho tiempo, a partir de la valoración de SCHENKL (1897: XXIII), un juicio generalizado sostuvo que el texto de *Cain et Ab.* era una imitación servil de *Los sacrificios de Abel y de Caín*. Actualmente, las relaciones intertextuales entre ambos autores, Ambrosio y Filón, han sido retomadas por la crítica, pero despojadas del prejuicio de aquella opinión.

(*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 exégeta que se convierte en predicador (*ut potuimus [...] digessimus*). Estos dos aspectos suponen, sin duda, un fundamento racional que le permite a Ambrosio justificar aquellas interpretaciones propias que lo apartan de la tradición exegética en la que enmarca su pensamiento.

Cain et Ab. I, 2-3 remiten a Gn 4, 1-2, que refieren al nacimiento de Caín y Abel, respectivamente. El texto de Ambrosio sigue aquí la interpretación de Filón, dado que la anexión o adición de Abel a la progenie que ya existía (Caín) es entendida, desde una perspectiva aritmética, como un rechazo del hijo anterior²⁰. Continúa el obispo, en consonancia con el texto filónico, con una elucidación a partir de la significación de los nombres de los hijos de Adán y Eva: Caín significa 'adquirir'²¹ porque él obtuvo todo para sí mismo; Abel, por el contrario, con devoción y píamente, atribuyó todo a Dios pues de Él lo había recibido todo²².

El párrafo siguiente también es deudor del pensamiento alegórico del alejandrino pues establece, siguiendo a *Sacr.* 2-3, que la antítesis que representan ambos hermanos se sustenta en la existencia de dos conceptos contrapuestos en el alma: el que asigna todo al intelecto humano como guía de lo que se razona, se percibe, se mueve o está en reposo, y el que acepta a Dios como su creador y somete todo a Su guía y dirección.

Coinciden además Filón y Ambrosio en que, pese a que esos conceptos son dos, el alma que los conlleva es una sola, circunstancia que, una vez desarrollados, los conduce a separarse a raíz de la imposibilidad de que los enemigos permanezcan juntos por largo tiempo. La explicación continúa,

²⁰ Καὶ προσέθηκε τεκεῖν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τὸν Ἀβελ" ἢ τινὸς πρόσθεσις ἀφαίρεσις ἐστὶν ἑτέρου ("En consecuencia, si uno puede decir que Abel es añadido, debe admitir que Caín es rechazado"). *Sacr.* 1.

²¹ La Biblia de Jerusalén traduce Gn 4, 1 de la siguiente manera: "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').

²² Según MARTÍN HERNÁNDEZ (2010: 78, n. 4), 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 pertenece a Dios, incluso los sacrificios que el hombre realiza.

tanto en *Cain et Ab.* como en *Sacr.*, con otros ejemplos del Génesis —los casos de Rebeca, Abraham, Jacob e Isaac— para subrayar el hecho de que la llegada de Abel —o sea, la doctrina del amor a Dios— desplazó del alma a Caín —el amor a sí mismo— pero, fundamentalmente, para desembocar en la existencia de dos pueblos o “razas” (γένεοι) divididos. Existe un claro paralelismo entre ambos textos también en lo que respecta al tratamiento de la figura de Moisés, de quien se postula que no participa de la adición ni de la sustracción²³; sin embargo, el análisis de las Escrituras lleva a Ambrosio a sostener que Caín y Abel representan los prototipos de la Sinagoga y de la Iglesia, respectivamente²⁴.

A partir de *Cain et Ab.* III, 10 se retoma el tópico central de la distinción entre los dos hermanos. El obispo considera el nacimiento de Abel como la generación de algo superior que significa, para Eva, una trascendencia respecto del pecado que había cometido, puesto que vincula dicha concepción con la encarnación de Cristo en la Virgen María. Luego, el texto ambrosiano se empareja nuevamente con el de Filón para analizar el hecho de que la sagrada Escritura mencione antes a Abel que a Caín cuando describe sus modos de vida (Gn 4, 2).

La explicación que sigue es la que interesa a nuestro análisis porque los dos autores vuelven a la perspectiva alegórica para tratar de comprender el sentido de la Biblia. En ambos textos se sostiene 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 temporalmente más antigua que la virtud, pero más joven en honor y dignidad, apreciación que es respaldada con el ejemplo de Esaú, mayor en edad, que vendió los derechos de su primogenitura a su hermano Jacob (Gn 25, 33).

La interpretación de este aspecto central de la antropología moral se completa con una nueva alegoría, que empalma claramente con la perspectiva desarrollada por Ambrosio en *Par.* y por Filón en *Alegorías de las leyes*. En efecto, aparecen las personificaciones del placer y la virtud, representadas

²³ Filón entiende la palabra de Dios como un instrumento por el que se creó el mundo, por eso Moisés pertenecería a una especie o “raza” diferente (cf. *Sacr.* 8-10), idea que se mantiene en el texto de Ambrosio.

²⁴ En este aspecto, que no abordaremos aquí en detalle, Ambrosio se alinea con el pensamiento de Pablo en Gal 3, 16 y en Rm 4, epístolas en las que la figura de Abraham es reinterpretada y se erige no ya como prototipo identitario de los judíos sino como emblema de los cristianos, puesto que la expresión “su [de Abraham] descendencia” remitiría directamente a Cristo.

como dos mujeres hostiles y enemigas que llenan la casa —el alma— de disputas y celos.

Estas dos condiciones del alma y su descripción ocupan largas secciones de ambos tratados y requieren, por lo tanto, un tratamiento específico y detallado que no ofreceremos aquí; sin embargo, es posible sintetizar el sentido de la oposición entre placer y virtud y su relación con las figuras bíblicas de Caín y Abel en el marco de la alegoría del alma. En ese contexto, el texto de Ambrosio, en correspondencia con el de Filón, 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 guía de las inclinaciones irracionales del alma para evitar que estas se conduzcan de manera desordenada y equivocada²⁵. 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 predisposición del hombre hacia determinada circunstancia, es la virtud la que resulta primordial para el alma y, por ende, la tendencia finalmente elegida. Se comprende, entonces, el sentido de la Sagrada Escritura cuando propone que Caín fue rechazado por la adición de Abel: la elección de la virtud implica necesariamente el rechazo del placer.

Comentario final

El estudio de la concepción de la naturaleza humana y su relación con el orden natural en la obra de Ambrosio de Milán, así como el de la evolución del pensamiento del autor en lo que respecta a estos temas, no puede reducirse al análisis de algunos pasajes de *Par.* y de *Cain et Ab.*; por ello, este trabajo constituye apenas el primer paso en la revisión crítica de ciertos aspectos de la antropología moral del obispo en sus dos primeras obras alegóricas, especialmente aquellos que vinculan sus ideas con las de Filón de Alejandría.

En tal sentido, el examen de las partes seleccionadas de ambos textos revela que el hombre aparece como un ser innatamente dotado de una ley natural infundida en su alma por Dios, que le otorga su condición moral, esencia natural de su etapa paradisiaca, sustentada en el estado de inocencia,

²⁵ El significado profundo del trabajo de pastor es interpretado como el buen gobierno sobre los hombres. Para una profundización de esta metáfora en *Cain et Ab.*, cf. MIRANDA (2011).

que fue malogrado a causa del pecado y cuya recuperación solo será posible en perspectiva escatológica a través de la acción salvífica de Cristo.

Los dos opúsculos se ocupan del hombre como criatura ambigua, tanto desde el punto de vista ontológico como ético. En lo que concierne a la dimensión ontológica, los textos se focalizan en la dualidad de composición que establece varios tópicos articulados en duplas, que replican el esquema antropológico ya desarrollado por Filón: el hombre modelado, diferente del hombre creado²⁶; las figuras de Adán y de Eva, que remiten al intelecto y a la sensibilidad; las nociones de alma y cuerpo, que simbolizan lo masculino y lo femenino; y las figuras de Caín y Abel, que representan, por una parte, el placer y la virtud, por otra, el amor a sí mismo y el amor a Dios. En cuanto a la perspectiva ética, los pares contrapuestos fundamentales son el bien y el mal, sobre los que se asientan las ideas de inocencia y de pecado.

Además de las instancias exegéticas que se evidencian en relación con la letra del Génesis, ambos textos ambrosianos ponen de manifiesto la necesidad constante de una hermenéutica concebida en un sentido amplio, en la vida del hombre, que le permita elucidar los signos, ya anunciados en la Biblia pero que se repiten a diario y cuya interpretación es responsable de una praxis posterior adecuada o no. De esta suerte, la alegoría contribuye a enseñar que las cosas no son como aparentan en la superficie y exigen, por tanto, la mirada aguda y el discernimiento para que sean comprendidas. Claros ejemplos de esta circunstancia son la perspectiva locativa en el caso de Adán y Eva —referida a que él fue modelado fuera del jardín y ella lo fue adentro— y la temporal en el de Caín y Abel —aludida en el hecho de que Caín nació primero y luego Abel—, posiciones que, como hemos señalado, parecen relevantes pero que, en realidad, no definen la condición moral del ser humano, ya que esta se cifra en términos de gracia y de virtud.

²⁶ Vale la pena destacar que el vínculo entre unidad y dualidad en la obra de Filón tiene su base en la lectura de la doble narración de la creación del hombre (Gn 1 y 2), en el contexto platónico de oposición entre lo inteligible y lo sensible, tal como sostiene MARTÍN (2009: 51). Ese punto de partida no es considerado explícitamente por Ambrosio en *Par*.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

- ALESSO, M. (2009) *Alegorías de las Leyes I, II y III*, en MARTÍN, J.P. (ed.) *Filón de Alejandría. Obras completas I*, Madrid, pp. 159-301.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, R. (2010) *Los sacrificios de Abel y Caín*, en MARTÍN, J.P. (ed.) *Filón de Alejandría. Obras completas II*, Madrid, pp. 71-114.
- MERCIER, C. (1979) *Quaestiones et solutiones in Genesim I et II*, en ARNALDEZ, R., MONDESERT, C. y POUILLOUX, J. (eds.) (1961-1992) *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris.
- SAVAGE, J. (2003) *St. Ambrose. Hexameron, Paradise, and Cain and Abel*, Washington.
- SCHENKL, Ch. (1897) *Ambrose. Exameron, De paradiso, De Cain et Abel, De Noe*, Vienna.
- SINISCALCO, P. (1984) *Sant'Ambrogio. Opere esegetiche II/I. Il paradiso terrestre, Caino e Abele*. Introd., trad., note e indici, Milano-Roma.
- UBIETA, J. A. (dir.) (1981) *Biblia de Jerusalén*, Bilbao.

Obras citadas

- 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, pp. 153-167.
- DELUMEAU, J. (2005) *Historia del paraíso. Vol. 1: El jardín de las delicias*, Madrid.
- MAES, B. (1967) *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*, Roma.
- MARTÍN, J.P. (2009) "Introducción general a la edición, *De opificio mundi, Legum allegoriae 1-3*", en MARTÍN, J.P. (ed.) *Filón de Alejandría. Obras completas I*, Madrid, pp. 7-91.
- MIRANDA, L.R. (2011) "Metáforas y algo más en la retícula simbólica de *De paradiso* y *De Cain et Abel* de Ambrosio de Milán", *Circe, de clásicos y modernos*, 15 (en prensa).
- SAVON, H. (1977) *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le juif*, Paris.

Fecha de recepción: 28-09-11

Fecha de aceptación: 14-10-11