

TRAS LOS PASOS DE FILÓN: LA NATURALEZA HUMANA EN *DE PARADISO* DE AMBROSIO DE MILÁN

LIDIA RAQUEL MIRANDA (UNLPam-CONICET)
mirandaferrari@cpenet.com.ar

El trabajo focaliza la concepción de la naturaleza humana en *De paradiso*, texto temprano de Ambrosio de Milán, en relación con la antropología de Filón de Alejandría. La representación del paraíso como alegoría del alma se condensa en la noción de 'inocencia', encuadrada en la doctrina que entiende al hombre como un ser creado "a imagen de Dios". En este sentido, *De paradiso* describe al hombre plasmado por el Creador y presenta su condición original, en tanto imagen de lo que el ser humano había sido y es llamado a ser, en el marco de las relaciones entre hombre y mujer, humanidad y naturaleza y humanidad y divinidad.

Ambrosio / Filón / paraíso / ser humano / naturaleza

The article concentrates on conception of human nature on Ambrose of Milan's early treatise *On Paradise* dealing with Philo of Alexandria anthropology. Paradise representation as an allegory of soul is condensed in the notion of 'innocence', framed in the doctrine that conceives the man as a being created as "image of God". So, *On paradise* describes the shaped man by Creator and presents his original condition, as image of what human being had been and is called up to be, in the frames of the links between man and woman, humanity and nature, and humanity and divinity.

Ambrose / Philo / paradise / human being / nature

Ambrosio de Milán es uno de los pocos exégetas que se inclinó hacia una interpretación alegórica del paraíso, en consonancia con la hermenéutica de Filón y de Orígenes de Alejandría. En *De paradiso* (ca. 375) se evidencian las influencias de ambos autores alejandrinos, por lo que Benjamins, que se ocupa de contextualizar el tratado de Ambrosio en el marco de las controversias con la crítica racionalista de su tiempo,¹ explica

¹ BENJAMINS (1999:153-167).

que es un texto con evidentes problemas de composición debido a los dos niveles expositivos que presenta –dialéctico y alegórico–, pero que precisamente son las incoherencias que revela las que iluminan las dificultades que el autor, principiante en ese momento, tuvo para interpretar el relato bíblico y ponen de manifiesto también las líneas interpretativas presentes en la tradición del pensamiento cristiano.

La sección dialéctica de la obra es dependiente del *Comentario sobre el Génesis* de Orígenes, texto perdido en que el comentarista refuta a Apeles, discípulo de Marción, quien intenta ridiculizar el relato del Génesis. Ambrosio incorpora en su tratado tanto las apreciaciones de Apeles como las de Orígenes dado que le resultan útiles, a pesar de la distancia temporal, por la similitud con la polémica contra los no cristianos y los herejes de su propia época.²

En cuanto a la interpretación alegórica de la historia bíblica, *De paradiso* sigue a Filón en *Alegorías de las Leyes*³ y en *Cuestiones sobre el Génesis*.⁴ Ambrosio acude a la imagen del paraíso para simbolizar el alma regida por las virtudes –prudencia, temperancia, fortaleza y justicia–. A partir de la interpretación alegórica de los diferentes pasajes de la sagrada Escritura que describen al hombre que ha sido creado y ubicado en el paraíso, el obispo no concibe el jardín de las delicias como un lugar físico sino como una parte de la naturaleza humana, con lo cual la homilía contri-

² SAVON (1977:51).

³ Esta obra de Filón se caracteriza por la “ausencia casi completa de análisis literal y la construcción de una urdimbre de conceptos filosóficos con la base de una lectura alegórica sistemática” (ALESSO, 2009:166).

⁴ Según Martín, el texto de las *Cuestiones* representa un “género literario definido y constante: se trata de la combinación de *lectura continua* más la segmentación de artículos de pregunta y respuesta. Ambas cosas pueden encontrarse en los géneros literarios disponibles en Alejandría de entonces, pero no la combinación de ambas” (MARTÍN, 2009:26). El texto, además, asocia los momentos de explicación literal con los de interpretación alegórica.

buye a fundar una antropología moral cristiana. En este sentido, este texto temprano de la producción ambrosiana se manifiesta como un espacio privilegiado para analizar la concepción de la naturaleza humana y su relación con el orden natural.

La representación del paraíso como alegoría del alma se puede condensar en la noción de ‘inocencia’,⁵ encuadrada en la doctrina que entiende al hombre como un ser creado “a imagen de Dios”.⁶ En este sentido, *De paradiso* se ocupa en varias secciones de describir al hombre plasmado por el Creador y de presentar su condición original tal como aparece en el Génesis, como la imagen de lo que el ser humano había sido y aún es llamado a ser, en el marco de las relaciones entre hombre y mujer, humanidad y naturaleza y humanidad y divinidad, tal como propone Bori.⁷

PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

En *Par.* 4.24, que comienza con la cita de Gn 2.15 “Et apprehendit Deus hominem quem fecit, et posuit eum in paradiso operari, et custodire”,⁸ se exponen las características del hombre formado

⁵ La idea de inocencia a la que nos referimos no es la condición pueril que Apeles atribuía al primer hombre a raíz de su desconocimiento del bien y del mal. Para Ambrosio la inocencia implica la falta de duda y de malicia y, por lo tanto, la existencia de la conciencia de que desobedecer a Dios es una acción equivocada: es decir que 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.* 4.32).

⁶ MAES (1967:128-138). El auténtico sentido de la frase “a imagen de” no es fácil de percibir debido a los filtros hermenéuticos que suponen la exégesis judía y la filosofía griega en la base del pensamiento cristiano. Para mayor detalle, remitirse a COLODENCO (2006:27, n. 31).

⁷ BORI (2002:1).

⁸ “Y tomó Dios el hombre que había hecho y lo puso en el paraíso para trabajar y custodiar[lo]”. Las traducciones de *De paradiso* me corresponden.

por el Creador. Según Gn 2.7 el hombre puesto en la tierra es una criatura plasmada, quien recibió el soplo divino de vida, y es diferente, por lo tanto, del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, que posee una naturaleza celeste.

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 hálito divino que lo convirtió en “alma viviente”. Por eso, ese hombre posee una condición material, es un hombre terrenal, que solo al ser insuflado por Dios recibe un don completamente gratuito. Pero el hombre no es la imagen de Dios – solo Cristo lo es⁹–, sino que fue hecho a “imagen de Dios”. En esta distinción se halla la clave de la antropología ambrosiana.

El hecho de haber sido creado a imagen de Dios, es decir la concesión del alma, favorece una participación especial del hombre en la vida divina. Es por ello que para él el orden natural¹⁰ 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 Cristo.¹¹

En efecto, por causa del pecado el alma del hombre se ve desposeída de la imagen de Dios y eso le acarrea graves consecuencias desde el punto de vista de la norma moral. El jardín del Edén

⁹ Cf. *Hex.* 2.5.19 (“Imago est enim invisibilis dei filius”) y *Hex.* 6.7.41 (“Imago dei est solus ille qui dixit: ego et pater unum sumus”).

¹⁰ La idea de naturaleza o ley natural de Ambrosio no se limita a la consideración de la humana, sino que toma en cuenta también la de los animales y los seres no vivientes.

¹¹ 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, después 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 1 Cor 15.45-48.

se despoja de su condición paradisíaca y, en consecuencia, el hombre se enfrenta a la naturaleza desprovisto de la gracia: ahora está desnudo, o sea, carece de virtudes; y sufre la muerte, es decir, se ve privado de la vida eterna. Además, equivoca el rumbo, como se desprende de Gn 3.9, versículo que interpreta Ambrosio en *Par.* 14.70, cuando Dios busca a Adán. Los sufrimientos con que Dios lo castiga y la parte final del pasaje bíblico –“Ganarás el pan con el sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la tierra, de donde fuiste sacado. ¡Porque eres polvo y al polvo volverás!”¹²– 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 redención de Cristo.¹³

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, o sea en la acción salvadora de Cristo que le restituye la gracia y restaura su naturaleza perdida.

Para profundizar en los alcances de la antropología ambrosiana, analizaremos a continuación algunas de las características de la naturaleza humana que expone el tratado *De paradiso*, texto en el que el paraíso constituye la representación del estado humano original y que concibe esa condición paradisíaca como premisa indispensable de escatología. En efecto, en la historia teológica, los últimos días de la humanidad son entendidos a partir de la

¹² “ἐν ἰδοῶτι τοῦ προσώπου σου φάγη τὸν ἄρτον σου ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθης· ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ”.

¹³ La concurrencia de Cristo en la acción salvífica de Dios se expresa ya en el uso del plural “faciamus” mediante el cual, como explica Ambrosio en *Hexameron*, Dios Padre se dirige al Hijo: la creación del hombre sería, en este sentido, una obra común del Padre y del Hijo.

comprensión de los primeros, por lo cual la obra del Mesías debe comenzar necesariamente con Adán. Este contexto hermeneútico es el que permite configurar la idea del paraíso como la de algo que el hombre ha perdido pero que recobrará gracias a la intervención salvífica de Cristo.¹⁴

HOMBRE MODELADO: IMAGINACIÓN Y CUERPO

Par. 1.5 explica que Dios colocó en el jardín al hombre modelado: “In hoc ergo paradiso hominem Deus posuit quem plasmavit”. El verbo *plasma* 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, el hecho de que proceda de *πλάσσω*¹⁵ 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 mal.¹⁶ También Filón de Alejandría utiliza el mismo verbo en *Leg.* 1.47 (“ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον ὃν ἐπλασεν”).

A continuación, Ambrosio explica que ese hombre no era el creado a imagen y semejanza de Dios sino aquel que es “según el cuerpo” (“secundum corpus”). En *Leg. I*, cuando Filón distingue entre el hombre creado y el hombre modelado, remite a una idea

¹⁴ BORI (2002:2-4).

¹⁵ Según ERNOUT-MEILLET (2001), *plasma* es “façonner, modeler (l’homme). Dénomatif tiré de *πλάσμα*, avec le sens de *πλάσσω*, qu’on trouve dans la langue de l’Eglise (Tert., Vulg., Ambr., etc.); [...]”.

¹⁶ 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.

incorpórea de hombre con el primero y a la manifestación del intelecto introducido en el cuerpo con el segundo;¹⁷ pero no designa al hombre modelado como “hombre según el cuerpo”. Posiblemente Ambrosio toma dicha expresión de 1 Cor 15.44 donde 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.* 1.5: “Posuit autem eum in paradiso sicut solem in coelo, exspectantem regnum coelorum, quemadmodum creatura exspectat revelationem filiorum Dei”.¹⁸

Según Siniscalco, 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 instaura 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 gnosticismo.¹⁹

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 la concepción de hombre del obispo se fundamenta en la unión de *noûs* –entendido como lo masculino, el intelecto– y *aísthesis* –representada por lo femenino, la sensibilidad–. Y fue el sentido, es decir, Eva, el que se permitió ‘imaginar’ como posible la promesa de la serpiente de que hom-

¹⁷ “Debe tenerse en cuenta que el hombre hecho de tierra es un intelecto introducido en el cuerpo, no que haya estado antes incorporado. Este intelecto terrestre sería, en realidad, también corruptible, si Dios no hubiese insuflado en él una potencia de vida verdadera.” (*Leg.* 1.32).

¹⁸ “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”.

¹⁹ SINISCALCO (1984:41, n. 15).

bre y mujer serían como Dios si probaban del árbol del conocimiento del bien y del mal:

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 αἴσθησις vocant Graeci: decepto autem sensu praevaricatricem secundum historiam mentem asseruit, quam Graeci νοῦς vocant. Recte igitur in Graeco νοῦς viri figuram accepit, αἴσθησις mulieris. Unde et quidam Adam νοῦς terrenum interpretati sunt. (*Par.* 2.11)

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. 2.11 remite a la caracterización que hace Filón del hombre y la mujer;²⁰ pero también introduce la figura del placer sensible, identificado con la serpiente y considerado como el mal debido a que es una forma de ejercer dominio sobre la parte racional (*mens*) mediante los sentidos inestables del cuerpo (*sensus*).²¹

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

²⁰ *De paradiso* hace alusión a Filón en dos ocasiones: de manera explícita en *Par.* 4.25, y de modo implícito en *Par.* 2.11.

²¹ Cf. *Leg.* 3.56ss, 200ss; *Quaest. in Gen.* 1.47, 112 y *De op. mun.* 165.252.

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 penas del pecado.

HOMBRE Y MUJER: UNA NATURALEZA, DOS JERARQUÍAS

La mujer es presentada en *De paradiso* a manera de 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.* 2.1-2.

En *Leg.* 2.24 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 exegeta alejandrino afirma que hombre y mujer constituyen dos partes separadas de un único animal que se unen en el amor.²²

Por su parte, Ambrosio también sostiene que hombre y mujer constituyen una unidad. Por ejemplo, en *Par.* 10.46 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 designio de Dios la presencia del hombre y la mujer juntos en el paraíso.

Par. 10.48 aclara que ambos configuran una unidad aunque no hayan sido modelados de la misma manera: Eva lo fue de la

²² “El amor, cuando surge, tras reunir como dos partes separadas de un único animal, las funde en uno, porque insufla en cada uno un deseo de comunión con el otro para la generación de lo semejante”.

costilla de Adán y este lo fue de la tierra, por lo tanto uno y otro tienen igual naturaleza porque ella fue 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 solo Dios puede 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.²³

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.* 4.24 se explica que ella fue concebida como un ser inferior a él porque no es el lugar sino la virtud la que confiere mayor gracia.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 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 com-

²³ Cf. *Quaest. in Gen.* 1.25 y 2.60.

²⁴ "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." (*Par.* 4.24).

prendiera “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”.²⁵

Sin embargo, existe gran controversia entre los autores respecto del sentido de *Par.* 4.24.²⁶ Pese a ello, consideramos 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 (*mens* o *νοῦς* y *sensus* o *αἴσθησις*), lo que tiene consecuencias para los hechos que se sucederán después.

Según Siniscalco, no parece interesar a Ambrosio la posición del hombre ni la confrontación con la mujer, sino destacar la prudencia y la humildad con que es necesario comportarse delante de las dificultades y los engaños.²⁷ 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 fue ella la seducida por la serpiente y engañó a su vez al hombre,²⁸ idea que es respaldada en *De Paradiso* con las citas de 1 P 3.1-6 y de 1 Tim 2.14. La interpretación del relato bíblico de Ambrosio justifica la subordinación de la mujer y aclara que, aunque ella fue creada como compañera, necesita de la protección masculina, tal como se desprende de la historia de la caída y expone Pablo en 1 Cor 11.3-10:

Nam ecce illa quae in adjumentum facta est viro, praesidio virili indiget; quia vir caput est mulieris: ille autem qui adjumentum uxoris habiturum se esse credebat, lapsus est per uxorem. (*Par.* 4.24).

²⁵ DELUMEAU (2005:327-328).

²⁶ SINISCALCO (1984:67, n. 3).

²⁷ SINISCALCO (1984:69, n. 4).

²⁸ “Mulier enim prior decepta est, et virum ipsa decepit.” (*Par.* 4.24).

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.

CONCLUSIONES

He tratado de analizar en este trabajo la concepción de la naturaleza humana que ofrece el tratado *De paradiso*, con el objetivo de ahondar en el estudio de la antropología ambrosiana. El punto de partida fue procurar determinar cómo interpreta el obispo de Milán los pasajes de la sagrada Escritura que describen al ser humano, que ha sido creado y ubicado en el paraíso, para definir el estado original del hombre. En este sentido, se advierte que Adán aparece como un ser innatamente dotado de una ley natural infundida en su alma por Dios, superior a la ley escrita y que lo provee de un conocimiento de toda la naturaleza. Esta condición natural de su etapa paradisiaca se sustenta en el estado de inocencia pero se malogra a raíz del pecado, por lo que la recuperación de la gracia solo es posible en la perspectiva escatológica a través de la acción redentora de Cristo.

También nuestro análisis partió de la consideración de las relaciones del texto con la obra de Filón de Alejandría y de Orígenes. En este sentido, el opúsculo de Ambrosio se presenta como “una unidad compuesta de dualidades”.²⁹ J. P. Martín hace esta afirmación respecto del discurso de Filón, pero resulta también adecuada para describir *De paradiso*, tanto en el contenido como en la forma, y para mostrar hasta qué punto es deudor de la obra filoniana.

En efecto, el breve análisis efectuado aquí muestra que el texto se ocupa del hombre como criatura ambigua, tanto ontológica

²⁹ MARTÍN (2009:43).

como éticamente. En lo que concierne a la dimensión ontológica, *De paradiso* se focaliza en la dualidad de composición que establece varios tópicos articulados en duplas, que replican el esquema antropológico filónico: el hombre modelado, diferente del hombre creado;³⁰ las figuras de Adán y de Eva, que remiten al intelecto y a la sensibilidad; y las nociones de alma y cuerpo, que representan lo masculino y lo femenino. 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, entendida como ausencia del mal, y de pecado. En este marco, aparecen los movimientos de caída y expulsión del paraíso y de ascenso y retorno o recuperación, de los que no me he ocupado en este trabajo,³¹ que revelan la importancia de la virtud como gracia.

En el plano de la forma, la unidad compositiva del tratado 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 diferentes 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 ha sido puesta de relieve en más de una ocasión;³² sin embargo, la combinación de ambos es una particularidad en el uso hermenéutico de Filón³³ que, sin duda, Ambro-

³⁰ 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 (MARTÍN, 2009:51), punto de partida que soslaya Ambrosio en *De paradiso*.

³¹ El tema del pecado como caída en *De Paradiso* ha sido tratado en MIRANDA (2009:164-171) y las proyecciones metafóricas asociadas con el pecado y el arrepentimiento en MIRANDA, ARIZTIMUÑO & RODRÍGUEZ (2009:1-6).

³² Cf. SAVON (1977:25-54); BENJAMINS (1999:158).

³³ MARTÍN (2009:26).

sio reproduce en *De paradiso*. Los alcances y el sentido de esta disposición dual de la obra requieren necesariamente un estudio puntual que queda pendiente para otra oportunidad.

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 1: Introducción general a la edición, De opificio mundi, Legum allegoriae 1-3*. Madrid, pp. 159-301.
- LISI, F. (2009) "La creación del mundo según Moisés (*De opificio mundi*)", en MARTÍN, J. P. (ed) *Filón de Alejandría. Obras completas 1: Introducción general a la edición, De opificio mundi, Legum allegoriae 1-3*. Madrid, pp. 95-158.
- MERCIER, C. (1979) "Quaestiones et solutiones in Genesim I et II" en ARNALDEZ, R. – MONDÈSERT, C. – POUILLOUX, J. (eds.) (1961-1992) *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*. Paris.
- SAVAGE, J. (2003) *St. Ambrose. Hexameron, Paradise, and Cain and Abel*. Washington DC.
- SCHENKL, CH. (1897) *Ambrose. Exameron, De paradiso, De Cain et Abel, De Noe*. Vienna.
- SINISCALCO, P. (1984) *Sant' Ambrogio. Opere esegetiche III/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

- ALESSO, M. (2009) "Alegorías de las *Leyes I. Introducción*". En MARTÍN, J. P. (ed.) *Filón de Alejandría. Obras completas 1: Introducción general a la edición, De opificio mundi, Legum allegoriae 1-3*. Madrid, pp. 165-171.

- BENJAMINS, H. S. (1999) "Paradisiacal Life: the Story of Paradise in the Early Church" en LUTTIKHUIZEN, G. P. (ed.) *In Paradise Interpreted. Representation of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*. Leiden, pp. 153-167.
- BORI, P. C. (2002) "Introduction" en PSAKI, R. (ed.) *The Earthly Paradise. The Garden of Eden from Antiquity to Modernity*. New York, pp. 1-4.
- COLODENCO, D. (2006) *Génesis: el origen de las diferencias*. Buenos Aires.
- DELUMEAU, J. (2005) *Historia del paraíso. Vol. 1: El jardín de las delicias*. Madrid.
- ERNOUT, A. – A. MEILLET (2001) *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris.
- MAES, B. (1967) *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*. Roma.
- MARTÍN, J. P. (2009) "Las ideas en el contexto" en MARTÍN, J. P. (ed.) *Filón de Alejandría. Obras completas1: Introducción general a la edición, De opificio mundi, Legum allegoriae 1-3*. Madrid, pp. 41-76.
- MIRANDA, L. R. (2009) "¿Cuál fue el pecado original? Traducciones e interpretaciones de Gn 3, 1-24", *Circe, de clásicos y modernos* 13, pp. 157-171.
- MIRANDA, L. R. – ARIZTIMUÑO, L. – RODRÍGUEZ, D. (2009) "Verbos de movimiento y metáforas de la vida cotidiana. Un enfoque cognitivo para el estudio del léxico" en *Actas de las XIX Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam, La Pampa*, pp. 1-14.
- SAVON, H. (1977) *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le juif*. Paris.