

EL SERMÓN DE LOS CAMINOS QUE SE BIFURCAN: METÁFORAS CORPORALES Y SENSORIALES EN *SOBRE ABRAHÁN DE AMBROSIO DE MILÁN*

THE SERMON OF FORKING PATHS: BODILY AND SENSORY METAPHORS IN *DE ABRAHAM* BY AMBROSE OF MILAN

Lidia Raquel Miranda⁶¹

Artigo recebido em 15 de maio de 2023
Artigo aceito em 01 de junho de 2023

Resumo: En *Sobre Abrahán* Ambrosio de Milán somete a un doble tratamiento retórico el contenido narrativo de la vida de Abrahán, en el que las metáforas corporales y sensoriales constituyen la vía de confluencia de la intención pastoral del primer libro y la exegética del segundo. Gracias al despliegue metafórico, especialmente en torno a la idea de camino, las dos interpretaciones convergen en un único sentido, el valor cristiano de la vida y las cualidades de la correcta elección que debe hacer el hombre que quiere salvarse. Por ello el sermón se dirige a todos: ya se trate de cristianos en formación o de intelectos educados, la palabra de Ambrosio se concentra en significados certeros e incontrastables del modelo corpo-sensorial humano y en ello radica la eficacia de su mensaje.

Palavra-chave: Camino. Cuerpo. Metáfora. Retórica. Sentidos

⁶¹ ORCID 0000-0002-7744-0210. Doctora en Letras y Posdoctora en Ciencias Sociales. Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Profesora Titular de Literatura Española I en la Universidad Nacional de La Pampa. Directora de los proyectos de investigación “El cuerpo es el mensaje. Recreación corporal y sensorial de la Edad Media en producciones ficcionales contemporáneas” (en el CONICET, código 11220210100445CO) y “*Persona, personae*. La metáfora corporal y la representación discursiva de la persona en el seno de las instituciones” (en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa) y codirectora de “*Cuerpos: corporalidades, emociones y sentidos en la Edad Media (I)*” (en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata). E-mail: mirandaraq@gmail.com.

Abstract: In *De Abraham* Ambrose of Milan submits the narrative content of Abraham's life to a double rhetorical treatment, in which the bodily and sensory metaphors constitute the path of confluence between the pastoral intention of the first book and the exegetical one of the second. Thanks to the metaphorical deployment, especially around the idea of the path, the two interpretations converge in a single sense, the Christian value of life and the qualities of the correct choice that the man who wants to be saved must make. For this reason, the sermon is addressed to everyone: whether they are Christians in formation or educated intellectuals, Ambrose's discourse focuses on certain and incontrovertible meanings of the human corporeal-sensory model and therein lies the effectiveness of his message.

Keyword: Path. Body. Metaphor. Rhetoric. Senses

Abrahán y el filo de la navaja

La vida de Abrahán se narra en Gn 2,26-17,5 y referencias a él se encuentran en Ex 2, 24, Hch 7, 2-8, Rm 4 y Heb 2, 6, 7 y 11, pasajes en los que es descrito como un hombre de gran fe y como un ser humano que estuvo dispuesto a hacer lo que fuera necesario para sobrellevar el peligro o la dificultad. Su vida entera estuvo apuntalada por su fe en la voluntad de Dios, una fe que, frecuentemente puesta a prueba, fue inquebrantable en su fortaleza.

Venerado en el cristianismo, el judaísmo y el islamismo, la imagen de Abrahán difiere en los tres credos, pero también hay considerables superposiciones en los atributos que cada uno le asigna. Para los judíos, Abrahán es el primero de los patriarcas y quien fundó el monoteísmo hebreo. Al destruir los ídolos, se manifestó como creyente en un solo Dios y en rechazo de los falsos cultos. Para los cristianos, representa el modelo de obediencia y fe, marco en el que el sacrificio de su hijo Isaac es generalmente visto como una prefiguración del de Cristo en la cruz, porque así como Abrahán estuvo dispuesto a inmolar a su propio hijo, Dios Padre sacrificó al suyo en el Gólgota. Su pródiga hospitalidad y la fuerza de sus creencias hacen de Abrahán un modelo para las sucesivas

generaciones en la Iglesia. Por su parte, los musulmanes consideran a Abrahán (o Ibrahim) como el Padre del Islam y lo celebran como un profeta y apóstol y, una vez más, su inflexible fe se encuentra en el centro de su veneración. También es caracterizado como una persona compasiva y cariñosa, en la posición moral más alta y un ejemplo de vida a seguir. La fe musulmana además lo reconoce como un hombre de gran sabiduría y conocimiento, para la cual el sacrificio de Isaac también es fundamental aunque, a diferencia del judaísmo y el cristianismo, el Islam cree que el hijo era consciente de la necesidad que tenía Abrahán de sacrificarlo y estaba dispuesto a morir (HOURIHANE, 2013), aunque a último momento, el joven, que se asume generalmente como Ismael y no como Isaac, fue reemplazado por un carnero, una oveja o una cabra.

Las primeras representaciones de Abrahán corresponden al cristianismo temprano, que las ubica en sarcófagos, en catacumbas, en artículos de vidrio y en manuscritos. Las escenas más populares en esta primera etapa cristiana son las de Abrahán con los tres ángeles, que destaca el tema de la hospitalidad –también relevante en el arte judío–, y el sacrificio de Isaac: ambas permanecieron en el primer lugar del repertorio visual referido al patriarca durante toda la Edad Media, especialmente la segunda mencionada, seguidas en orden de preferencia por la imagen del seno de Abrahán, que se vincula con la del paraíso. Otros episodios de su vida aparecen de manera ocasional y algunos, directamente, carecieron de popularidad. Usualmente representado como un hombre maduro, de larga, blanca y ondeada barba, el signo elegido con más frecuencia para identificar a Abrahán es el cuchillo con el que iba a sacrificar a Isaac (HOURIHANE, 2013).

No es casual que aluda aquí a la navaja de Abrahán. En el segundo libro de *Sobre Abrahán*, sermón⁶² que ocupará las reflexiones de estas páginas, Ambrosio de Milán sostiene que “la espada está afilada por los dos lados” (*ex utraque parte acuta est acies gladii*, AMBROSIO, *Sobre Abrahán* II, 1,1) y que, por lo tanto, se la puede usar de un lado o de otro. La imagen, de raigambre paulina, le sirve como analogía para explicar que la palabra de Dios es más cortante aún que las más filosas hojas y que, por ello, puede penetrar hasta el alma: “Hacia cualquier parte que la dirijas, la encuentras dispuesta y adaptada para atravesar el alma del que lee para revelar los misterios de las Escrituras proféticas” (*verbum Dei, quod est acutis omni gladio acutissimo, penetrans usque ad divisionem animae, quocumque converteris, paratum invenies et opportunum, ut animam legentis pertranseat ad revelandum propheticarum Scripturarum aenigmata*, AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II, 1,1). El obispo se propone, en la segunda parte de su sermón, examinar en profundidad la historia de Abrahán para alcanzar un sentido más alto, en términos filosóficos, en la explicación y comprensión del progreso de la virtud ideal que simboliza el patriarca. Ciertamente, esta sección se contrapone al tratamiento moral, sencillo y pastoral del primer libro, que está destinado a proveer enseñanzas relacionadas con el comportamiento humano a una audiencia de catecúmenos, en un marco homilético (TINEO TINEO, 2015).

A partir de esta breve presentación, adelanto el objetivo de este trabajo. Dado el doble tratamiento al que se somete el contenido

⁶² Aunque no se evidencia en el uso común, existe una diferencia teórica entre homilía y sermón en función del tópico a que se aboquen: la primera está dedicada fundamentalmente a un texto que le sirve de fuente, mientras que el segundo está consagrado a un tema moral o espiritual (RÉGENT-SUSINI, 2009). En este artículo, sin embargo, uso ‘homilía’, ‘sermón’ y ‘tratado’ con valor semántico equivalente al considerar que todas son formas de la oratoria sagrada definidas por la relación comunicativa entre el predicador/comentarista, otras voces integradas en el texto y un auditorio al que se desea instruir o persuadir con fines morales.

narrativo de la vida de Abrahán, procuraré registrar las metáforas corporales y sensoriales en ambos libros del tratado *Sobre Abrahán* del obispo milanés y analizar su alcance y funcionalidad en relación con la intencionalidad pastoral, por un lado, y exegética, por el otro, que posee el texto.

El camino y los dos caminos

Abram (con el significado de “padre glorificado”⁶³), después llamado Abraham o Abrahán (con el sentido de “padre de una gran multitud”⁶⁴) (Gn 17,5), era hijo de Taré, descendiente de Noé a través de Sem, hermano de Nacor y Harán, esposo de Sarai (más tarde, Sara) y tío de Lot. Nació en Ur, Caldea, y murió en Jarán.

Abrahán dejó Ur en Mesopotamia para fundar una nueva nación como Dios había ordenado. Viajó a Canáan (Gn 12, 1) y se asentó en Jarán. Construyó en Mambré un altar dedicado a Dios y siguió su camino por el desierto. El patriarca, que llegó a ser un próspero pastor aunque era un hombre septuagenario⁶⁵, recibió la promesa divina de que su descendencia sería un gran pueblo. A pesar de todos estos viajes, Abrahán estaba todavía destinado a nuevos desplazamientos: dejó Canáan antes de que llegara la hambruna y llevó a su esposa y familia a Egipto. Allí, mintió acerca de la identidad de Sara, al presentarla como su hermana soltera, cuando el faraón manifestó deseo por ella. El engaño de Abrahán y la lujuria del faraón trajeron pestilencia y enfermedad por

⁶³ La traducción habitual de este antiguo nombre del patriarca, mantenido por la tradición sacerdotal, es “Dios omnipotente”, aunque como es dudoso se ha propuesto también “Dios de la Montaña” o “Dios de la Estepa”. En todo caso, consiste en una apelación divina traída desde la Alta Mesopotamia por los antepasados (UBIETA, 1981).

⁶⁴ Abram y Abraham posiblemente sean dos formas dialectales del mismo nombre, ambas con la significación de “grande en cuanto a su padre” o “de noble linaje”. La variación obedece a la necesidad de marcar el cambio de destino, ya que en el pensamiento antiguo el nombre de una persona no solo la designaba sino que también determinaba su condición y naturaleza (UBIETA, 1981).

⁶⁵ La leyenda bíblica presenta a Abrahán como un “líder opulento de hábitos seminómades” que está a la cabeza de un sistema económico de ganadería trashumante (ALESSO, 2022, 15).

lo que este último decidió que Sara debía volver intacta con su esposo. Al regresar de Egipto, Abrahán salvó a Lot de la prisión de Codorlaomor, rey de Elam, y fue ungido por Melquisedec, rey de Salem.

A pedido de su esposa Sara, Abrahán durmió con su sierva Agar, quien concibió a Ismael. A la edad de 99 años, Dios le anunció al patriarca que sería nuevamente padre y un año después Sara dio a luz a Isaac. La vida de Abrahán se caracteriza por una serie de pruebas, muchas de las cuales fueron auto-infligidas, como cuando mintió por segunda vez sobre la identidad de Sara, esta vez al rey Abimelec, quien también expresó deseo por ella a causa de su belleza. Pero la mayor prueba llegó cuando Dios le ordenó sacrificar a su hijo Isaac, aunque cuando estaba a punto de matarlo, Dios intervino y colocó un carnero en lugar del muchacho. Abrahán murió a la edad de 175 años y fue sepultado junto a Sara en la caverna de Macpela o Tumba de los Patriarcas (Gn 25, 9).

La historia bíblica de Abrahán, antes sintetizada, lo muestra como un gran creyente bajo la figura del eterno caminante⁶⁶. Su peregrinar parece no tener fin pues las promesas divinas tardan en cumplirse: no podía poseer la tierra, no lograba tener descendientes y estuvo en peligro varias veces. Sin embargo, su esperanza no se acobardó y la fe le fue finalmente reconocida por Dios. Esa confianza y esa constancia, junto a los obstáculos de la vida, se expresan metafóricamente en las ideas del camino y del hombre que camina, las cuales tendrán relevante pervivencia como motivo religioso y estético en la literatura posterior, incluso sin alusión directa a Abrahán como ocurre en numerosas obras del período medieval.

⁶⁶ Su representación no se despliega, empero, sin claroscuros, como demuestran sus orígenes politeístas y la entrega (no consumada) de su esposa a otros hombres, entre otros hechos poco edificantes.

Ambrosio es uno de los primeros autores cristianos que juzgaron la salida de Caldea en busca de la tierra prometida como un ejemplo del camino de purificación que todo cristiano debe emprender hasta llegar a Dios. En su sermón *Sobre Abrahán*, ese tránsito es elucidado, como ya indiqué, en dos libros con alcances retóricos distintos que exigen procesos interpretativos diferentes, los cuales se justifican por la diversa naturaleza de los auditorios apuntados. Mientras el primer libro está destinado a los aspirantes al bautismo, a quienes el obispo desea ofrecer un modelo de vida cristiana; el segundo se dirige a un público más preparado, a quien propone una hermenéutica alegórica y plantea problemas filosóficos de la historia bíblica, relacionados con el pensamiento neotestamentario y el patrístico (TINEO TINEO, 2015). Es así que el tema del camino⁶⁷ se ofrece en este sermón a la exegesis mediante dos vías de acceso, dos viajes interpretativos con metas y recursos discursivos particulares.

En cualquier caso, la base exegética de ambos libros se asienta en la necesidad de no leer la vida de Abrahán de manera literal, dado que la permanencia en la superficie de la letra, en su mera carnalidad, puede llevar al error de comprensión y, por ende, extraviar al lector, esto es a hacerle perder el rumbo.

En tal sentido, ante el riesgo de la mala interpretación, las dos lecturas que propone Ambrosio se conciben como alegóricas pero también como institucionalizadas. En ellas, al igual que en sus otros tratados homiléticos, la guía hermenéutica es asumida por el mismo autor, que se instituye, en el marco de la Iglesia, como la instancia capaz

⁶⁷ No es original de Ambrosio el uso de la idea de camino para transmitir, por vía metafórica, nociones o enseñanzas relacionadas con el accionar humano. De hecho, en el Génesis el camino y la posibilidad de equivocarlo o perderlo se halla en la base de la noción que, en el cristianismo, se entenderá como pecado (MIRANDA, 2009 y 2017).

de comprender la espiritualidad de la palabra bíblica, explicarla y promoverla, tanto en el plano moral como en el teológico.

La dualidad que manifiesta el texto en el plano enunciativo –los dos libros, las dos lecturas, las dos interpretaciones, en síntesis: los dos caminos que se bifurcan a partir de una misma materia narrativa– constituye una variante de la práctica retórica de Ambrosio que, en general, plantea dos estratos, ya sea complementarios u opuestos, como empresa interpretativa y que abre el camino –permítaseme otra vez la metáfora– al análisis literario, ya que

Literary texts, on the one hand, are characterised by their autonomization from the problems they treat, leading to a rhetoricalization of these problems to which no literal ready-made substitute can correspond. Ideology is the cause of such treatment. An ideology must be able to answer all questions with which it is confronted. This is clearly impossible. The questions it must deal with are treated as rhetorical with respect to the available or derivable “answers” of ideology in question. This, in turn, implies that one needs a *medium* (or mediator) that transforms a non-rhetorical or real question into a rhetorical one. The expression of the rhetorical problem can then have a literal counterpart in the ideology. This process of mediatization is called fiction. (MEYER, 1983, 5).

En *El paraíso*, en *Caín y Abel* y en *Noé* la dualidad aludida se reconoce en el uso del comentario continuo junto al método zetemático de preguntas y respuestas, modalidades que fluctúan en los textos sin transiciones obvias (MIRANDA, 2013 y 2019). En el caso de *Sobre Abrahán*, la doble enunciación está claramente establecida en dos unidades independientes, cada uno de los libros del sermón, que contienen la lectura pastoral y la lectura filosófica, respectivamente.

Metáforas corporales y sensoriales para la confluencia

Es necesario hacer notar que, a pesar de esas diferencias entre los dos libros de *Sobre Abrahán*, en ambas partes los recursos más usados para conducir la interpretación de la historia del patriarca son las metáforas corporales y sensoriales. Tanto para quienes requieren una

explicación pedagógica como para quienes poseen un entendimiento capaz de alcanzar el “sentido más alto (*altiora sensum*) (...) y explicar el progreso de la virtud ideal” (*virtutis formae quemdam processus explicare*, AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 1,1), la certeza de lo necesario e irrefutable que es la vida biológica para el desarrollo de cualquier otro espacio humano (relacional, moral e intelectual) conduce a Ambrosio a utilizar la metáfora senso-corporal como instrumento privilegiado de referencia al ámbito incorpóreo que corresponde al alma y la mente⁶⁸.

En efecto, la metaforización interviene decisivamente, a través de la facultad de crear semejanzas, en la construcción de la capacidad perceptiva, a través de la cual el texto ofrece al auditorio imágenes conocidas o reconocibles para un adecuado conocimiento del mundo, la vida y el marco institucional en que todo accionar cristiano debe ocurrir. Así, a través del recurso retórico y cognitivo de la metáfora corporal y sensorial las dos modulaciones exegéticas practicadas en el sermón, esos dos caminos que se bifurcan, logran confluir para un objetivo común: el de compatibilizar en dichas figuras las dimensiones humanas que, pese a su naturaleza diferente y a menudo en tensión opositiva, constituyen la extraordinaria condición que determina al ser humano.

⁶⁸ La introducción, gracias al contacto de Ambrosio con la cultura neotestamentaria (PIZZOLATO, 2013), de la mente en el conjunto psicofísico que define al ser humano transforma el sistema binario de cuerpo/alma (como postulaba Filón de Alejandría, por ejemplo) en tripartito (mente-alma/cuerpo), aunque la correspondencia mente-alma permite igualmente oponerlas al cuerpo en una relación de positivo/negativo. La mente y el alma no son lo mismo, pero no es sencillo comprender los alcances particulares de cada noción en los textos de Ambrosio. En el caso de *Sobre Abrahán* la idea de alma se registra principalmente en el Libro I y la de mente, en el Libro II: esto puede deberse a que ‘alma’ tiene una connotación espiritual y ‘mente’, una intelectual, con lo cual la elección de cada concepto estaría en consonancia con las perspectivas exegéticas que caracterizan a cada una de las partes del sermón.

La definición más habitual de metáfora sostiene que se trata de una expresión lingüística en la que un vocablo o un grupo de vocablos son transferidos de un contexto semántico a otro y usados como imagen. En esa perspectiva, para LAUSBERG (1966-1968), la metáfora (*translatio; metaphorá*) configura el cambio de un *verbum proprium* por otro cuya significación mantiene con la del término sustituido una relación de copia o similitud. Desde esta perspectiva, la metáfora es el resultado explícito de una comparación implícita.

En tanto instrumento mental ineludible en la construcción de las representaciones, no solo aquellas que poseen un valor estético y corresponden al espacio 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, en la actualidad la metáfora no es considerada solo como un fenómeno puramente lingüístico, sino también como parte relevante del terreno de la experiencia cotidiana y del flujo de la imaginación simbólica. Esta posición libera a la figura de los límites de la palabra y la conduce hacia un campo de estudio más extenso y significativo, 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 es lo que caracteriza el uso metafórico del lenguaje, óptica que desplaza la atención de los problemas del cambio de sentido, en el plano de la simple denominación, hacia los problemas de reestructuración de los campos semánticos, en el plano del uso predicativo.

En este marco, analizaré a continuación algunos ejemplos del campo semántico corporal y sensorial, en especial los relacionados con

la noción de camino, en la enunciación metafórica⁶⁹ de

cada libro de *Sobre Abrahán* con la finalidad de registrar acuerdos y diferencias en su formulación retórica y en sus alcances significantes.

La imagen del camino es la metáfora corpo-sensorial por antonomasia porque la duración del viaje y la medida del mundo son establecidas por el cuerpo, el deseo y la vivencia del caminante. Ciertamente, caminar constituye una apertura al mundo, posibilidad que solo ofrece el movimiento corporal asociado con la inmensidad espacial.

La experiencia de caminar descentra el yo y restituye el mundo, inscribiendo así de pleno al ser humano en unos límites que le recuerdan su fragilidad a la vez que su fuerza. Es por tanto una actividad antropológica por excelencia, ya que moviliza permanentemente la tendencia del hombre por comprender, por encontrar su lugar en el seno del mundo, por interrogarse acerca de aquello que fundamenta su vínculo con los demás. (LE BRETON, 2021a, 87)

Con estas apreciaciones del autor francés parece coincidir Ambrosio de Milán cuando explica en el Libro I de *Sobre Abrahán* las motivaciones y sentidos del viaje que Dios le ordenó al patriarca:

Abrahán llevó consigo a su sobrino, porque se le había dicho: vete de tu tierra; examinemos ahora si “salir de su tierra” (*exire de terra sua*) no significa salir de esta tierra (*hujus terrae*), esto es de la morada de nuestro cuerpo (*de corporis nostri*) (...); salir de los encantos y placeres corporales (*de illecebris et delectationibus corporalibus*), que, según ha dicho, son como consanguíneos (*cognatas*) de nuestra alma, la cual necesariamente sufre juntamente con el cuerpo, mientras permanece estrechamente unida a él (*coligata vinculo adhaeret*).

Por eso debemos salir de nuestra manera terrena de vivir (*exire de conversatione terrena*), de los placeres mundanos, de las costumbres y las acciones de la vida pasada, de tal modo que, no solo cambiemos de lugar, sino que cambiemos nosotros mismos. Si deseamos unirnos a Cristo, dejemos las cosas corruptibles (*corruptibilia*). En nosotros las cosas corruptibles, sometidas a las pasiones del cuerpo (*passionibus corporalibus*), son la carne, el placer (*delectatio*), la voz (*vox*). Por la palabra voz entendemos las pasiones (*per vocem autem passiones*

⁶⁹ El concepto de “enunciación metafórica” (RICŒUR, 2010, 201) remite apropiadamente al conflicto de campos semánticos en procura de una nueva afinidad que implica la metáfora y evita pensar solamente en nombres empleados metafóricamente.

intelligimus). Por eso el hombre justo debe distinguir y separar lo racional de su alma del elemento irracional, dado que nuestra alma es *dimerés*, esto es, dividida en dos partes, compuesta de un elemento racional y de otro irracional, del que forman parte la carne, los halagos del placer corporal y las demás pasiones del cuerpo. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, I 1,4)

En la cita anterior los elementos lingüísticos que sobresalen son las formas verbales 'salir' y 'vete' que tienen carácter deíctico⁷⁰ y señalan el movimiento de apartamiento del lugar en el que el actante de la acción se encuentra –su propia tierra–. Metafóricamente, ese lugar es el espacio corporal de la existencia, el que Dios exige abandonar, dejar atrás, para llegar al espacio espiritual de la virtud. Resulta muy demostrativa de la fuerza imaginística del cuerpo la idea de consanguinidad aplicada en el párrafo a la relación del alma y los “encantos y placeres corporales” puesto que ilustra dicho vínculo como intrínseco y, fundamentalmente, como insoluble. Es así que en esta argumentación, paradójicamente, la renuncia a ese lugar anterior se presenta como imposible: el camino ciertamente promete un cambio, pero no la aniquilación del cuerpo sino una nueva sensorialidad que promueva en el viajero una introspección acerca de sí mismo, su relación con la naturaleza, con los otros y con la divinidad.

El autor se mantiene en la misma línea argumental al describir seguidamente como “cosas corruptibles”, es decir pasajeras y susceptibles de echarse a perder, a todo aquello sujeto a las pasiones del cuerpo: la carne, el placer y la voz. Al igual que en el camino, en la vida corporal toda posibilidad de duración se evapora, todo es efímero y es precisamente lo circunstancial lo que puede atentar contra el objetivo, que es llegar a la tierra prometida. Desde esta perspectiva, el texto

⁷⁰ Los deícticos son unidades subjetivas de la lengua ya que exigen, para comprender su funcionamiento semántico-referencial, que se tengan en cuenta los elementos constitutivos de la situación de enunciación (KERBRAT-ORECCHIONI, 1997). En el caso de la orden de Dios de salir, de irse de su tierra, dichos elementos son la tierra (Ur) y Abrahán y, por ende, los verbos indican el alejamiento del sujeto de ese punto espacial.

concibe a la voz separada de la palabra –a diferencia del enfoque del Libro II, como veremos–, como una “sutil emisión del cuerpo” que es volátil y que “atraviesa los límites del cuerpo para disolverse en el espacio y no deja rastro en la mente del interlocutor (...). No tiene peso, pero puede cambiar el mundo, trastocarlo para bien o para mal” (LE BRETON, 2021b, 5). Así descrita, no queda duda de que la voz es un elemento corruptible y perteneciente a la parte no racional de la persona.

Puesto en camino, atravesó el país hasta el lugar de Siquem, que en la traducción latina significa “hombro” o “cuello”. Con este significado vemos que se ha ejecutado lo mandado, pues un poco más adelante encontramos escrito: ofreció su lomo a la carga. (...) Allí se le apareció el Señor y le dijo: A tu descendencia le daré esta tierra.

(...) puso su tienda no en el valle, sino en el monte (*in monte*), porque Dios es Dios de los montes, no de los valles. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, I 1,5)

El viaje se presenta como opuesto a la casa y a la tranquilidad de la residencia, ya que entraña agobio, fatiga y trabajo en sus diferentes hitos: el camino impone una carga al cuerpo, como sostiene el texto, que puede hacerlo caer, desplomarse, hundirse. Esta idea de abatimiento se expresa en la imagen del valle, que es una depresión de la superficie espacial: afortunadamente, para el final del viaje, ofrece Dios a Abrahán una nueva casa en el monte, el lugar elevado que está al cabo del camino.

El atleta del Señor se ejercita (*Exercetur athleta Dei*) y se fortalece en la adversidad. Caminó por el desierto, padeció hambre, bajó (*descendit*) a Egipto. Sabía que en Egipto estaban muy extendidos el libertinaje de los jóvenes (*lascivam esse juvenum*), la lujuria (*luxuriam*), la codicia insolente (*petulantem cupiditatem*), el desenfreno de los placeres (*voluptatum intemperantiam*). (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, I 1,6)

Es por ello que Ambrosio presenta al caminante como un atleta, una persona consustanciada con la actividad física regular para desarrollar y mantener un cuerpo vigoroso pero, como se trata de un atleta “del Señor”, su ejercicio excede lo personal y corporal para

abarcar lo espiritual y virtuoso. Su práctica física se manifiesta en la metáfora del camino en forma de acciones corporales que implican padecimiento: caminar en terreno agreste, sufrir hambre, 'bajar' al nivel de las pasiones. Nuevamente un verbo deíctico de movimiento establece el parámetro moral para simbolizar los lugares: si bien 'bajar' se puede entender como un trayecto geográfico norte-sur (de Siquem a Egipto), en la perspectiva alegórica significa el descenso de una posición superior, más elevada en cuanto a valores, a una inferior. En efecto, Egipto es asimilado expresamente al libertinaje, la lujuria, la codicia y los placeres.

[A la hora de dividir los bienes para evitar las desavenencias entre los pastores, Abrahán] ofreció a Lot la elección. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, I 1,13)

Lot eligió la parte agradable [y no la útil] (...). Por esto, también Lot pagó el precio de la decisión más débil, engañado (...) por la codicia de lo agradable (*amoenitatis invidia deceptus*), de tal manera que él también fue llevado como prisionero (*captivus*), pues por culpa de la iniquidad, que hace esclavos, se había alejado de la parte mejor y había elegido la parte de los más escandalosos; en efecto, Sodoma es la lujuria y el libertinaje. Por esto mismo Lot quiere decir, en su traducción latina, "alejamiento" (*declinatio*), porque quien elige los vicios es el que se desvía de la virtud y abandona la equidad. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, I 1,14)

También Sodoma, el lugar elegido por Lot, es analogado a la lujuria y el libertinaje, pasiones que, con la ilusión del encanto, atrapan y esclavizan a los débiles y los alejan de la virtud: aquí, una vez más, la noción de movimiento espacial se pone al servicio del sentido moral y permite contraponer a Abrahán y a Lot en función de su cercanía o "alejamiento" de la virtud y el recto camino propuesto por Dios. La integridad del patriarca se resume en su prudencia, su justicia, su caridad, su castidad y su hospitalidad, ejercicio este último de generosidad de gran importancia para Ambrosio porque impacta directamente en él como figura relevante de la Iglesia y en su misión pastoral:

(...) esta virtud la debe tener ante todo el obispo, quien debe estar dispuesto a acoger al que llega, ir al encuentro, examinar

los caminos, acercar al que no pregunta y retener al que quiere ir a otra parte. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, I 1,32).

[Abrahán] Se apresura a correr al encuentro [de tres hombres] (...) Aprende, pues, cuán solícito debes ser, para que puedas adelantarte al huésped, para que nadie se te adelante y te quite la posibilidad de cumplir una buena acción. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, I 1,33).

La hospitalidad es una buena cosa (*bona est hospitalitas*) y tiene su recompensa [humana y divina]. (...) en esta habitación terrena todos somos huéspedes; pues allí, durante un cierto tiempo, encontramos hospitalidad: cambiamos de residencia apresuradamente. (...)

Además, también mientras vivimos con este cuerpo (*in hoc corpore sitis*), con frecuencia surge la necesidad de viajar (*peregrinandi necessitas*). Por eso, lo que has negado a otros, tú mismo lo decides contra ti, y te mostrarás digno de aquello que has ofrecido a los otros. Si todos hubieran decidido no acoger a los huéspedes, ¿dónde encontrarían reposo los que van de viaje? Entonces, tendremos que dejar las habitaciones de los hombres (*humanis habitaculis*) para buscar los escondrijos de las fieras, las madrigueras de los animales salvajes. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, I 1,34)

El texto del sermón enumera las acciones que integran el proceso de hospitalidad, forma de reciprocidad del mundo antiguo que implicaba recibir a un forastero y considerarlo en términos de paz: ir a su encuentro y ofrecer comodidad y acogida en el propio hogar a un caminante refleja la piedad y la nobleza del anfitrión, pues la hospitalidad implica un momento de remanso en el atribulado tránsito de quien recorre tierras extrañas. El carácter retributivo de la hospitalidad está expresamente presentado en el párrafo y define la condición humana: ciertamente, quien no es capaz de acoger a los viajeros debe considerarse directamente como una fiera, un animal salvaje, un ser, en definitiva, sin alma.

El párrafo continúa con la proyección de la idea del camino al viaje espiritual de la persona hacia la virtud planteado antes, pero también contiene una alusión a la frecuencia de los viajes en la vida de este mundo, presentada como una "habitación terrena" que no es otra

que el cuerpo humano, diferente del de otros animales

que no practican la institución de la acogida.⁷¹

Veamos ahora las imágenes que ofrece la metaforización en el Libro II de *Sobre Abrahán*.

[En *El paraíso*] se describía cómo del estado de total felicidad, y por así decir, natural satisfacción en el ejercicio de las virtudes, engañado por los sentidos y seducido por el placer (*amoenitate per circumscriptionem sensus, et delectationis illecebram*), el hombre se ha ido deslizando hacia la culpa (*refluxus ad culpam*); aquí, en cambio, se nos permite observar el progreso de la mente.

Pues el legislador ha actuado tan cuidadosamente que, como nos ha demostrado la caída de la mente (*lapsus mentis*), para que evitásemos las sendas del pecado (*errores caveremus semitas*), nos ha mostrado también el progreso de la mente y su vuelta, en cierto sentido, a la condición precedente, a fin de que pudiéramos conocer cómo la mente que se ha corrompido puede volver a su forma original. (...) Abrahán representa la mente.

En efecto, Abrahán significa también tránsito (*transitus dicitur*). Por eso, con el fin de que la inteligencia, que en Adán se había dejado conducir totalmente hacia el placer y los atractivos corporales (*delectationi et illecebris corporalibus*), se volviese hacia la forma ideal de la virtud, se nos ha propuesto a un hombre sabio como ejemplo a imitar. Porque Abrahán según los hebreos y según los latinos significa padre (*pater dicitur est*), en el sentido de que la mente, con la autoridad, el juicio y la solicitud de un padre, gobierna el hombre entero (*totum gubernet hominem*). (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 1,1)

Muchos elementos simbólicos se registran en la cita precedente, lo cuales además remiten a imágenes ya empleadas por Ambrosio en sus demás tratados exegéticos. En primer lugar, es necesario marcar el contrapunto realizado entre *El paraíso* y *Sobre Abrahán*, homilías cuyos protagonistas representan la mente, la potencia masculina y superior del ser humano y opuesta a la sensibilidad: en el primer caso, Adán se “deslizó hacia la culpa”, es decir descendió al nivel de los sentidos –pecó– y, en el segundo, Abrahán con su camino emprende el regreso al lugar original,

⁷¹ Algunas bestias son hospitalarias, aunque el parágrafo no lo menciona. En ellas, especialmente las pertenecientes al mundo aviar, se detiene Ambrosio en su homilía *Hexamerón*, que análoga las aves con los seres humanos a través de la valorada costumbre de la hospitalidad.

asignado al hombre por Dios en el momento de la creación, que es el de la gracia. El tránsito que representa Abrahán constituye la esperanza de la mente corrompida de volver a la condición precedente, a la virtud. En este sentido, el patriarca es mostrado como hombre sabio –más inteligente que Adán al no dejarse arrastrar por el cuerpo y los sentidos– y buen conductor –un mejor padre, en tanto puede gobernar mejor el cuerpo que el primer padre de la humanidad–, condiciones excelentes también atribuidas a Noé en la homilía homónima.

Por lo tanto, esta mente estaba en Jarán, esto es, en las cavernas (*in cavernis*), sometida a muchas pasiones (*obnoxia variis passionibus*). Por eso se le dice: Sal de tu tierra, esto es, de tu cuerpo (*de corpore tuo*). (...) Se le dice también y de la casa de tu padre. Los sentidos del cuerpo (*corporis sensus*) están unidos a nuestra alma. En efecto, nuestra alma se divide en dos partes: la parte racional y la parte irracional. En la parte irracional están los sentidos; por eso éstos están en tu casa –se le dice–. La casa de la mente es la palabra proferida (*Domus mentis prolativum est verbum*). Porque así como el padre de familia habita en su casa y está en su poder el modo de gobernarla, así también la mente habita en nuestros discursos (*in sermonibus nostris*) y gobierna nuestras palabras (*verba nostra*) y su fuerza y sus enseñanzas se manifiestan a través de la palabra. Como el buen padre de familia es estimado desde la entrada de su casa, así también nuestra mente es valorada en base a nuestros discursos. Porque también con la modulación de la voz (*modulis vocis*) ella influye y llama. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 1,2)

Antes de la salida para emprender el viaje, la mente (Abrahán) estaba en la ignorancia, simbolizada en el texto con la imagen de las cavernas que aluden sensorialmente a la oscuridad, a la falta de luz y, por tanto, a la incapacidad de ver. Al igual que en Noé, el espacio cerrado y subterráneo es equivalente a las “pasiones del cuerpo y las seducciones de los sentidos” porque impiden que los ojos –metonimia de la cabeza y la mente– puedan ver y distinguir los contornos: en la oscuridad no es posible separar el bien del mal y el sujeto es engañado y llevado al error. El lugar que se debe abandonar son esa tierra y esa casa paterna que simbolizan al cuerpo, la parte humana de apego a las cosas

materiales que impide que la más elevada marche hacia la virtud, el nuevo hogar donde un buen padre gobierna a través del correcto ejercicio del discurso.

Por esto, el que quiera conseguir la perfecta purificación, que se aleje de estas tres cosas: del cuerpo, de los sentidos corporales y de la voz (*a corpore, a sensibus corporalibus, a voce*), en los cuales residen todas las pasiones del cuerpo (*omnes corporis passiones*) y las seducciones de los sentidos (*circumscriptiones sensuum*), por los cuales somos conducidos al error y engañados. En ninguna de estas tres cosas está el bien; no está en la carne (*non in carne*), por más que la escuela de Epicuro y también muchos filósofos del placer se afanen en alabar el placer del cuerpo; no está en los sentidos (*neque in sensibus*), que con frecuencia se engañan, y mucho menos el bien perfecto se encuentra en el sonido de la voz (*neque in sono vocis*), desde el momento que frecuentemente seduce al alma con cánticos engañosos; verdaderamente estas cosas son corruptibles, en cambio, el verdadero bien es incorruptible. Ésta es una certeza evidente.

Porque muerto el hombre, la carne se corrompe (*caro corrumpitur*), los sentidos perecen (*sensus pereunt*), la voz se pierde (*vox amittitur*): permanece la mente inmortal que acoge la vida incorpórea. Entonces el hombre es llamado hacia otra tierra que está llena de felicidad, donde puede contemplar, no las cosas falsas como si fueran verdaderas –como sucede en esta vida–, sino la sustancia viva de las cosas, puesto que, esclarecida aquella cierta sombra nebulosa formada (*nebulosa quadam imaginem*) por el cuerpo (*corporis*), por los sentidos (*et sensuum*) y por la voz (*et vocis*), se libera del velo corruptible y, a cara descubierta, contempla el esplendor de la vida bienaventurada. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 1,3)

Como en el Libro I, se propone a Abrahán (la mente, el buen padre) como el caminante que se aleja del cuerpo, de los sentidos y de la voz (su tierra y casa paterna), aspectos corruptibles del ser humano por su vacuidad, su fugacidad y su ilusoria apariencia. Si en las líneas anteriores estaba el discurso proferido como emblema de la razón y la adecuada gobernanza (de la casa y de la persona), aquí aparece la voz como su contraparte: la voz “expresa un universo moral, afectivo, que interfiere con la palabra como la parte sensible del cuerpo en la enunciación” (LE BRETON, 2021b, 8), es decir que se trata de un atributo cargado de

subjetividad y polisemia que, por ende, lleva al equívoco.

En síntesis, la palabra como *lógos* es espiritualidad y la voz como sonido, carnalidad.

Cuando sale de la oscuridad y del murmullo seductor, el viajante llega al sitio de la felicidad: la mente es “esclarecida”, recibe la luz, y logra distinguir los contornos materiales, que antes percibía apenas como una mera “sombra nebulosa” corporal y sensorial. Quien vivía a tientas (la mente de Adán) logra, gracias al camino, contemplar la luz y ver las cosas verdaderas (la mente de Abrahán).

Y Abrahán marchó, como se lo había dicho el Señor. (...) la Ley que dice: Caminarás al Señor tu Dios. Abrahán, pues, salió. Con él salió de las ataduras del cuerpo (*de corporis vinculis*) y de los atractivos del placer (*de illecebris delectationis*), no solo su perfección, sino la devoción de su alma y la libertad de la mente. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 2,5)

Y con él marcó Lot, esto es la “desviación” (*declinatio*). Ese es el significado del nombre de Lot, en el sentido de que, así como los caminantes que cogen un camino desconocido a menudo se equivocan, adentrándose por cualquier sendero (*eo quod ut viantes incognitam carpentes viam, semitis aliquibus saepe falluntur*), y así se alejan del camino recto (*a directo deflectant tramite*), pero todavía, si son prudentes, no se desvían, sino que, aunque con vacilación, observando los lugares circundantes, reemprenden el buen camino, de la misma manera Abrahán, aunque vacilante, aún seguía el camino de la verdad. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 2,6)

Si bien el patriarca se pone en marcha y se desprende del cuerpo y el placer para liberar su alma, otros, como le ocurrió a Adán en el inicio de los tiempos, pueden perder el rumbo, “desviarse” del recto camino: “los placeres de los sentidos hacen que nuestra mente no esté siempre enderezada y derecha, sino que algunas veces se doble para refugiarse en las cavidades del cuerpo y dentro de los escondites del placer (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 2,6)”. Ese despiste representa Lot: la inclinación del hombre a la equivocación, la vacilación intrínseca de la naturaleza humana que puede, empero, ser remediada cuando la mente vence, porque es capaz de ver en los intersticios, al cuerpo y los sentidos que están al acecho:

Y Abrahán –se dice– atravesó la región hasta el lugar de Siquén, hasta la encina alta. (...) Porque Siquén significa “hombro” o “cerviz”, lo cual es indicio de fatiga y ejercicio (*laboris et exercitationis indicium*). (...) Este árbol, en su altura y robustez, indica [alegóricamente] que el alma del santo Abrahán no podía fácilmente ser doblugada (*esse curvatam*) por las tempestades de este mundo, sino que permanecía elevada para encumbrarse desde la indagación de las cosas terrestres hacia la excelsitud del conocimiento divino. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 3,8)

De allí –dice [la Escritura]– pasó a la montaña al oriente de Bethel. La altura del monte significa el crecimiento de la devoción; subir el monte es indicio de un gran progreso. (...) como el mundo es iluminado por el sol (*diei ilumine*), así la mente será totalmente iluminada (*videtur splendescere*) por la luz de la sabiduría. Con toda propiedad se dice al oriente de Bethlem. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 3,11)

Frente a la sumisión y dobliegamiento que impone la complejidad corpo-sensorial humana, la mente tiende siempre hacia lo alto, hacia lo superior, como evidencia la cita precedente. La altura metaforizada en el texto no solo es una dimensión topográfica, una altitud, sino también, y fundamentalmente, una condición elevada, que se ilustra con la cercanía al sol, con la posibilidad de ver la luz y con la iluminación total. Esa altura y esa luz son símbolos de la parte racional del alma que permite al hombre acercarse a Dios.

Porque el aguijón (*stimulus*) de nuestra mente es nuestra carne (*caro nostra*), y sus pasiones son nuestras punzadas (*passiones ejus compunctiones sunt nostrae*). Ella misma es nuestro Egipto, esto es, nuestra carne (*caro nostra*); ella es nuestra aflicción (*afflictio*). Hasta aquí desciende (*descendit*) nuestra mente, cuando piensa en las cosas carnales (*carnalia*); pero en cambio, también asciende (*autem ascendit*), cuando anhela las invisibles. Por eso se dice también que Abrahán bajó a Egipto (*descendisse*), para ser afligido (*ut affligeretur*). (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 4,13)

Evidentemente, el cuerpo y su pulsión emocional materializan la debilidad de la mente, condición despreciable que se metaforiza en el párrafo con la imagen del aguijón, elemento punzante que pica, pincha o punza y estimula (hace mover) el cuerpo. Retoma el obispo la idea de Egipto como arquetipo de la falta de vigor moral, el descenso – como afirmaba en el Libro I – al que puede llegar la mente cuando se

somete a los apetitos carnales, que solo producen aflicción. Pero si algo bueno tienen las aflicciones es que permiten distinguir a los hombres fuertes de los débiles:

(...) las aflicciones, pues, son coronas para el hombre fuerte, para el débil son enfermedades. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 4,13)

Pero fue el hambre la que le obligó a bajar a Egipto. Porque una terrible hambre de la mente (*mentis fames*) aparece, cuando los deseos de nuestra carne (*appetentia carnis*) se desbordan, y así la mente reclama lo que es contrario a su salvación. Pues somos arrastrados hacia las estrecheces del cuerpo (*angustias corporis*), cuando se introduce poco a poco en nosotros la codicia de los bienes ajenos, la lujuria es algo agradable y en el corazón hay soberbia. Todos somos tentados. También el ánimo moderado y sobrio se doblega, baja a Egipto, esto es, a la aflicción del cuerpo. Pero baja para habitar allí temporalmente como extranjero, no para establecerse como ciudadano. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 4,14)

Todos estamos a merced de las debilidades del cuerpo, pero cuando la que gobierna es una mente fuerte el abatimiento –la “bajada” a Egipto– es temporal y pronto vuelve el hombre al camino señalado. El hombre justo nunca se pierde totalmente, sino que tiene la capacidad de reencontrar la ruta y de reconducir sus afanes hacia la máxima virtud.

Línea de llegada

El trayecto de este trabajo llega a la meta, que fue la de registrar ejemplos de la enunciación metafórica referida al cuerpo y a los sentidos en *Sobre Abrahán*, con la finalidad de analizar la imagen del camino, metáfora antropológica y filosófica de enorme gravitación en la literatura cristiana porque remite, por un lado, a una práctica concreta de la vida cotidiana, cargada de momentos y de obstáculos que ponen a prueba al caminante, y, por el otro, simboliza la vivencia misma, tanto la de este mundo como la espiritual en busca de la virtud ideal.

Esas dos aristas de la experiencia humana procura abarcar Ambrosio de Milán con un sermón organizado en dos libros, dos partes retóricas con alcances diferentes. La primera apunta al comportamiento

moral del cristiano, al que deben aspirar los catecúmenos a los que se dirige el texto. La segunda expone el mismo problema pero con una perspectiva más intelectual, que recurre a referencias evangélicas, literarias, filosóficas y de los propios tratados ambrosianos previos. A partir, entonces, del mismo contenido narrativo – las secuencias bíblicas de la vida de Abrahán desde su salida de Caldea hasta su muerte– el autor milanés emprende su propio derrotero hermenéutico: un camino que se bifurca en dos caminos paralelos.

Sin embargo, no solo la materia histórica es común en ambos libros de *Sobre Abrahán*: también lo es el contenido imaginístico, provisto por el uso de metáforas corporales y sensoriales en cada parte: además de la idea misma de camino, las dos secciones aluden a las nociones de alejamiento y acercamiento mediante el uso de verbos de movimiento; a la oposición entre lo elevado (del alma y la mente) y lo bajo (del cuerpo y los sentidos) a través de registros topográficos; a la imagen del desvío frente a la rectitud; a lo luminoso y claro inverso a lo oscuro y nebuloso y a lo meditado de la palabra articulada frente a lo engañoso del mero sonido de la voz. Todos estos elementos metafóricos configuran campos semánticos definidos que transmiten un mensaje específico, ratificado en todo momento por las glosas del comentarista.

Gracias al despliegue metafórico los senderos divergentes de la interpretación convergen en un único sentido, el valor cristiano de la vida y las cualidades de la correcta elección que debe hacer el hombre que quiere salvarse. Así, el sermón habla a todos: ya se trate de cristianos en formación, ya de intelectos educados, la palabra de Ambrosio se concentra en significados certeros e incontrastables y en ello radica su eficacia.

En efecto, el esquema corpo-sensorial del ser humano es el causante de los conflictos que, desde el origen en el Edén, aquejan a los

cristianos, pero, al mismo tiempo, es el que permite plantearlo como problema, en el discurso, y de esa manera resolverlo. Como sostiene RICŒUR (1996, 9), el modelo del cuerpo y los sentidos es “un único referente dotado de dos series de predicados, predicados físicos y predicados psíquicos”, única instancia referencial de definición de la persona humana.

Referencias bibliográficas

Ediciones y traducciones

MIGNE, Jacques Paul. Patrología Latina. Ecclesia Patres Latini. Ambrosius Medilanensis. De Abraham Libri Duo, 1862-1865. Disponible en: https://www.documentacatholicaomnia.eu/20_40_0339-0397_Ambrosius_Mediolanensis,_Sanctus.html

TINEO TINEO, Primitivo (trad. y ed.). Ambrosio de Milán. Sobre Abrahán. Madrid: **Ciudad Nueva**, 2015.

UBIETA, José Ángel (dir). Biblia de Jerusalén. Bilbao: **Desclee de Brouwer**, 1981.

Obras

ALESSO, Marta. Dimensiones simbólicas de la Sara bíblica: del judaísmo al cristianismo. **Circe, de clásicos y modernos**, 26/1 (enero-junio), 2022, 13-36.

HOURIHANE, Colum. Abraham in Medieval Christian, Islamic and Jewish Art. Pennsylvania: **Pennsylvania State University Press**, 2013.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje. Trad. de G. Anfora y E. Gregores. Buenos Aires: **Edicial**, 1997.

LAUSBERG, Heinrich. Manual de Retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura. Trad. de J. Pérez Riesco. Madrid: **Gredos**, 1966-1968.

LE BRETON, David. Elogio del caminar. Trad. de H. Castignani. Madrid: **Siruella**, 2021a.

LE BRETON, David. Estallidos de la voz. Una antropología de las voces. Trad. C. Trosman. Buenos Aires: **Topía**, 2021b.

MEYER, Michel. Meaning and reading: A philosophical Essay on Language and Literature. Amsterdam: **John Benjamins**, 1983.

MIRANDA, Lidia Raquel. ¿Cuál fue el pecado original? Traducciones e interpretaciones de Gn 3, 1-24. **Circe, de clásicos y modernos**, 13, 2009, 157-171.

MIRANDA, Lidia Raquel. Alcances poéticos y mecanismos persuasivos del mensaje teológico en De paradiso y en De Cain et Abel de Ambrosio de Milán. Aporía. **Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas**. N° 5, 2013, 19-26.

MIRANDA, Lidia Raquel. Términos metafóricos y norma moral en la exégesis alegórica de Ambrosio de Milán. En García Leal, Alfonso y Prieto Entrialgo, Clara Elena (eds.). Latin Vulgaire-Latin Tardif XI. Hildesheim: **Georg Olms Verlag**, 2017, 586-598.

MIRANDA, Lidia Raquel. Palabras mojadas. Representación de las pasiones y metáforas acuáticas en Noé de Ambrosio de Milán. **Mirabilia** 29/2, 2019, 110-130.

PIZZOLATO, Luigi Franco. Il De Cain et Abel e la 'prima cultura' di Ambrogio. En Passarella, Raffaele (ed.). Ambrogio e la liturgia. Milán: **Biblioteca Ambrosiana-Bulzoni Editore**, 2013, 177-212.

REGENT-SUSINI, Anne. L'Éloquence de la chaire. Les sermons de saint Augustin à nos jours. Paris: **Seuil**, 2009.

RICŒUR, Paul. Sí mismo como otro. Trad. de A. Neira Calvo. Madrid: **Siglo Veintiuno**, 1996.

RICŒUR, Paul. Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II. Trad. de P. Corona. Buenos Aires: **Fondo de Cultura Económica**, 2010.

TINEO TINEO, Primitivo. Introducción. En Tineo Tineo, Primitivo (trad. y ed.). Ambrosio de Milán. Sobre Abrahán. Madrid: **Ciudad Nueva**, 2015, 7-21.