



# TRADUCCIONES, COMENTARIOS Y DEBATES: EN BÚSQUEDA DE LA PALABRA INSPIRADA DE DIOS

*Lidia Raquel Miranda*

[Conicet - Universidad Nacional de La Pampa]  
[mirandaferrari@cpenet.com.ar]

*Dedicado a José Pablo, que nos acercó la obra  
de Filón desde las playas de Alejandría hasta  
las arenas de La Pampa.*

**Resumen:** El trabajo reflexiona sobre algunos aspectos concernientes al combate entre traductores e intérpretes de las sagradas Escrituras a la hora de aplicarse a verter y a descifrar su correcto sentido. La primera parte, de corte descriptivo, consiste en una necesaria presentación del contexto de producción de la Biblia griega y de los valores que tuvo para autores judíos y cristianos de la Antigüedad. La segunda sección se concentra en la posición de Ambrosio de Milán en lo que respecta a la disposición y fervor que requiere la aprehensión del texto sacro en clave cristiana.

**Palabras clave:** Septuaginta - traducción- comentario - interpretación - exegesis

**Translations, commentaries and debates: in search of inspired God's word**

**Abstract:** This paper reflects on some aspects concerning the combat between translators and interpreters of Holy Scripture when they must translate and decode its right sense. The first part, in a descriptive way, consists of the necessary presentation of the Septuagint production context and the values it had for both Jews and Christian authors. The second one focuses on Ambrose of Milan's position about the disposition and fervour that the holy text apprehension requires in a Christian view.

**Keywords:** Septuagint - translation - commentary - interpretation - exegesis

## En el principio fue la Septuaginta

**T**oda reflexión sobre las traducciones y comentarios exegéticos del Pentateuco no puede sino iniciarse con una aproximación a la historia y características de la traducción griega del Antiguo Testamento. La Septuaginta o versión de los LXX

[...] constituye el mayor y más importante arsenal de datos para el estudio crítico del texto hebreo. Su testimonio es indirecto por cuanto se trata de una obra de traducción. Sin embargo, las numerosas y significativas coincidencias existentes entre LXX y manuscritos hebreos de Qumrán han revalorizado el testimonio del texto griego, frente a corrientes imperantes en la época anterior al descubrimiento (1947), que consideraban el texto griego desprovisto de valor crítico y muy valioso en cambio como testi-

monio de la exégesis judía contemporánea de la época de la traducción. (TREBOLLE BARRERA 1993: 338)<sup>1</sup>

La Septuaginta, como se conoce a la traducción de la Torah hebrea a la *lingua franca* del mundo helenístico, arroja luz sobre el desarrollo del pensamiento judío entre el tercer milenio a.C. y el siglo IV d.C.<sup>2</sup> En efecto, el texto resulta de gran valor para comprender el judaísmo helenista, el Nuevo Testamento y el cristianismo temprano: tal como sostiene LAW (2013), el Nuevo Testamento no puede leerse sin atender al contexto del judaísmo helenista y este se vuelve mucho más aprehensible al examinar la Septuaginta. Se podría afirmar que la creación del concepto de Antiguo Testamento por parte de los autores neotestamentarios y del primer cristianismo es el resultado de la disponibilidad de estas escrituras en lengua helénica para un mundo mediterráneo que era predominantemente griego.

Traducir es tender puentes: una traducción decodifica un discurso o texto de manera tal que pueda ser entendido por otros receptores fuera de

la audiencia original a la que estaba destinado. Si una traducción es correcta, la nueva audiencia tiene la posibilidad de acceder, en gran medida, al original; si en cambio es deficiente, puede ser el punto de partida de muchos conflictos. Pero ni siquiera la mejor traducción es capaz de capturar enteramente el sentido de un texto, más allá de su capacidad para comprender, adecuadamente o no, el significado del original<sup>3</sup>. En lo que se refiere a la traducción bíblica, que es la que nos interesa aquí, la riqueza de la poesía hebrea no puede ser comunicada del mismo modo en griego antiguo o en alguna lengua moderna, por eso aun cuando el significado entre las versiones puede no ser muy diferente, el sentido que deviene de la expresividad de una lengua sí lo es respecto de la/s otra/s.

Los traductores griegos de la Torah hebrea no inventaron el arte y la ciencia de la traducción, ya que, para el momento en que emprendieron su tarea, el mundo antiguo ya estaba muy familiarizado con la traducción de textos de una lengua a otra. Los documentos administrativos multilingües eran de uso común a lo largo

---

1 Las evidencias lingüísticas de la traducción postulan que el Pentateuco griego fue producido como muy tarde en el siglo II a.C. y que Alejandría fue plausiblemente su lugar de origen dado sus estatus de centro de la cultura griega durante ese periodo.

2 La Septuaginta representa gran parte del conjunto de las fuentes veterotestamentarias. La llamada Biblia hebrea o la versión Masorética es bastante posterior, pues fue elaborada a lo largo del primer milenio de nuestra era y su publicación en forma definitiva data del año 900 aproximadamente.

---

3 La noción de ‘significado’ es interna a un sistema semiótico; es decir que el significado asignado a un término tiene validez en un determinado sistema semiótico. En cambio, la noción de ‘sentido’ es interna a los enunciados o textos. Tal como explica Eco, toda interpretación requiere un mínimo de información léxica (el significado) y una vasta información sobre lo ya dicho (el sentido), pues los “términos aislados no afirman nada (a lo sumo, tienen un significado)” (Eco 1999: 329).

del mundo antiguo mediterráneo y, posiblemente, hasta en regiones ubicadas más al este, como la India<sup>4</sup>. En el caso de los griegos y los romanos, los nombres de Herodoto, Tucídides, Livio Andrónico, entre muchos otros, dan cuenta de la práctica de la traducción entre los autores clásicos. Dada la amplia actividad multilingüe en el mundo antiguo, la idea de traducción en sí misma no puede haber sido desconocida en la tercera centuria en Alejandría. Sin embargo, lo novedoso para la época es la magnitud de la empresa acometida por los traductores de la Torah, pues ninguna de las traducciones previas se había ocupado del corpus de una religión formal, mucho menos del de un pequeño pueblo expatriado. El volumen de dicho corpus también resulta llamativo para una iniciativa de trasvase en aquel momento porque una cosa era traducir listas de nombres u otros registros administrativos, como lo son muchos de los ejemplos del antiguo Medio Oriente, pero otra muy distinta, que el texto para traducir fuera considerado como la palabra del mismo Dios: en este último caso el objetivo del traductor debió adquirir necesariamente una nueva dimensión.

Durante muchas generaciones en Egipto y luego, en la etapa de florecimiento cultural de Alejandría, el pueblo judío de Egipto tenía muchos

hombres instruidos<sup>5</sup> para realizar la monumental tarea de traducir la Torah. La Septuaginta, sin duda, fue “at once the greatest achievement of Hellenistic Jewry and its most important legacy to western mankind” (LAW 2013: 35).

LAW (2013) se pregunta si la traducción representó el abandono de una de las más preciadas posesiones del judaísmo (la lengua hebrea como vehículo de la revelación divina), o si fue más bien el modo y el medio de asegurar la subsistencia del judaísmo en un período en el que parecía que nada podría perdurar si no era incorporado en un molde griego. Rechazar la traducción y mantener tenazmente la lengua de la patria podría haber significado la rápida extinción de todas las formas de judaísmo fuera de Judea. La traducción de la Torah al griego fue, en síntesis, una cuestión de supervivencia (RAJAK 2009).

Ante la carencia de fuentes directas solo es posible hacer una pintura muy general de los orígenes de la traducción de la Torah. Según DE CROM (2008), la *Carta de Aristeeas a Filócrates*, del siglo II a.C, afirma la autoridad de la Septuaginta, tanto a través de una perspectiva griega como de una judía, y el autor ilumina dos temas desde el inicio de su texto: primeramente, Aristeeas pide que el

4 Cfr. LAW (2013: 34) para una detallada enumeración de ejemplos de uso de la traducción en el mundo antiguo desde el tercer milenio a.C. en adelante.

5 Según explica LAW (2013), el estilo del texto indica que los traductores tenían un grado importante de formación, aunque su entrenamiento debía ser básico. Pese a que no existen certezas sobre las destrezas de los traductores, el acuerdo que surge de las evidencias sugiere que eran judíos helenizados en Alejandría, moderadamente educados.

gran sacerdote Eleazar envíe traductores a Egipto para emprender la traducción de la Torah hebrea al griego; en segundo lugar, a cambio por sus servicios, Filadelfo debía liberar de Egipto a miles de esclavos judíos que estaban cautivos como prisioneros de guerra. La *Carta de Aristeas* reescribe así el motivo del Éxodo para reforzar la autoridad de la Septuaginta: en el relato bíblico, los judíos deben huir para poder recibir la Ley en el Monte Sinaí; en la *Carta de Aristeas*, ellos pueden permanecer y recibir la Ley en Alejandría y en griego. Además, la excepcional versión tenía que ser completada por setenta y dos traductores, seis por cada una de las doce tribus, número muy cercano al de los setenta ancianos que fueron con Moisés al Sinaí (Ex 24. 1, 9). La *Carta de Aristeas* parece implicar que la Septuaginta fue una nueva revelación (Law 2013).

Filón de Alejandría y Flavio Josefo fueron dos de las más importantes figuras del judaísmo del período helenístico, cuyos trabajos fueron preservados, principalmente por los cristianos. A ellos se debe que la leyenda de la *Carta de Aristeas* se haya extendido en el siglo I a.C., aunque no puede afirmarse si conocieron el texto directamente o si lo tomaron de alguna otra fuente.

Filósofo, teólogo y exégeta, Filón es bien conocido como un experto en la interpretación alegórica de la escritura, un método similar al practicado por los judíos en Palestina. Filón es, además, relevante para el estudio de la Septuaginta porque sus citas de las

escrituras judías provienen del griego y no del hebreo. Y aunque usa la escritura en un modo bastante creativo, sus citas bibliográficas revelan la forma del texto griego conocido en el siglo I en Alejandría. Como explica LAW (2013), el alejandrino tenía sus propios intereses para privilegiar la Septuaginta: quería asegurarse de que la traducción griega fuera igual en divina inspiración al de las escrituras hebreas. Así, mediante omisiones y adiciones a la leyenda de la *Carta de Aristeas*, Filón crea en *La vida de Moisés 2* una nueva historia que celebra las escrituras judías en griego como el vehículo al través del cual

[...] los demás <pueblos>, abandonando sus costumbres propias y despidiéndose de las leyes de sus antepasados, cambiarán hacia la honra de las leyes <de Moisés> únicamente (μεταβαλεῖν ἐπὶ τὴν τούτων μόνων τιμῆν). Porque esas leyes, en momentos felices para la nación, resplandecerán hasta ocultar las otras, como el sol naciente oscurece a los demás astros (*Vida de Moisés 2. 44*).<sup>6</sup>

La Septuaginta ofrecía así una oportunidad para la misión judía a los gentiles, quienes, al menos hasta donde Filón podía imaginar, hablaban griego.

El historiador Josefo, por su parte, escribió mayormente para un público romano. Menciona la Septuaginta en *Contra Apión* y en *Antigüedades judías*, donde incluye partes de la le-

<sup>6</sup> El texto en español corresponde a la traducción de MARTÍN (2009), citada en Bibliografía.

yenda de la *Carta de Aristeas*. Un interesante desarrollo de Josefo es que el número de traductores cambia de setenta y dos a setenta y, dado que *septuaginta* es el término latino para 'setenta', es probable suponer que en Josefo (*Antigüedades judías* 12. 7) se encuentre la génesis del título de la traducción griega (WASSERSTEIN Y WASSERSTEIN 2006).

A partir de la mitad de la segunda centuria los cristianos continuaron contando la historia de la *Carta de Aristeas* con distintos grados de ficción. La interpretación de Eusebio de Cesarea podría ser una de las más importantes, ya que sostiene en el libro VIII de *Preparación evangélica* que la traducción de la Septuaginta fue parte del plan de Dios para preparar al mundo para la venida del cristianismo.

Otro escritor del siglo IV, Epifanio de Salamina, también explicó a sus lectores por qué la Septuaginta era superior a otras versiones griegas. En *Sobre los pesos y medidas del Antiguo Testamento*, escrita hacia 392, discute el Antiguo Testamento como él lo conocía en esta traducción. En esa época la Septuaginta estaba firmemente enraizada en la iglesia y Epifanio quería defender lo que percibía como la traducción griega original contra revisiones tardías y nuevas traducciones que habían producido judíos como Aquila, Símaco y Teodoción. Según expone LAW (2013), Epifanio provee sus propias descripciones biográficas de estos revisores-traductores, sin ocultar su intención de difamarlos y de participar en la

práctica cristiana de estereotipar a los judíos como engañosos y poco confiables. La conclusión que Epifanio esperaba de sus lectores era que solo la Septuaginta de la Iglesia había sido dictada por la inspiración de Dios y que cualquier otra versión era inválida e incluso corrupta.

### **Ambrosio de Milán y la lectura de la Septuaginta**

Hemos llegado en la sección anterior al siglo IV al mencionar a Eusebio y Epifanio, entre muchos y tan relevantes escritores, tanto en lengua griega como en latina, que aportaron al desarrollo de la doctrina cristiana a partir de la fuente de la Septuaginta. La idea de que la Biblia de los LXX era la palabra inspirada de Dios estaba tan profundamente enraizada en la Iglesia de dicha centuria que permitió a estos autores hablar de ella como la preparación del evangelio y como la superior, en realidad la única, palabra de Dios para la Iglesia. Ocuparnos del modo en que cada uno de ellos contribuyó a la formación teológica y exegética del cristianismo sería una tarea impracticable en un solo artículo, por ello solo nos referiremos aquí al posicionamiento de Ambrosio de Milán en torno a esta problemática en sus tratados hermeneúticos *El paraíso (Par.)* y *Caín y Abel (Cain et Ab.)*, compuestos en los primeros años de su ministerio episcopal.

Sin invalidar los modelos y sin dejar de leer y discutir con una gran curiosidad intelectual los comentarios

bíblicos de otros autores, Ambrosio sigue frecuentemente su propia línea interpretativa, trazada sobre una tradición antigua y fecunda, pero con una libertad y una perspectiva que hacen de su predicación sobre la Escritura una suerte de síntesis de la exégesis de los cuatro primeros siglos, pero también una contribución original, tanto por el método que emplea como por los temas que trata y la forma en que los encadena (NAURO 2003).

El Génesis es una de las principales fuentes sobre las que el obispo aplica su esfuerzo hermenéutico. El tema de *El paraíso* gira en torno de la representación del paraíso en tanto parte de la naturaleza humana y no como lugar físico: la metáfora del paraíso como una tierra fértil refiere al alma en la que crece la semilla recibida, se cultivan las virtudes y se encuentra la Sabiduría como manifestación de Dios. Lo que interesa al autor no es describir el paraíso como espacio geográfico sino analizar el estado en el que el hombre se hallaba luego de la creación y antes de la caída en pecado.

La imagen del paraíso como alegoría del alma, regida por las cuatro virtudes, se puede resumir en la idea de 'inocencia', enmarcada en la doctrina que concibe al hombre como un ser creado a imagen de Dios. En efecto, *Par.* 4. 24 subraya las características del hombre plasmado por el Creador, en consonancia con Gn 2. 15: él estaba en la tierra y se transformó en verdadera vida gracias al sople divino que lo convirtió en alma viviente. Es

decir que ese hombre material recibió un don que lo configuró a imagen de Dios. Sin embargo, a raíz del pecado, el alma humana perdió ese atributo, lo que tuvo graves consecuencias para la humanidad en el plano de la norma moral.

El hecho de haber sido creado a imagen de Dios le permitió al hombre una participación especial en la vida divina pues le otorgó un alma. Por ello para él el orden natural no se encuentra separado del orden moral natural, cuyo conocimiento le fue accesible, pero que perdió y condicionó el plano de la norma moral. El jardín de las delicias, o sea el alma, al deteriorar su esencia paradisiaca expone al hombre frente a la naturaleza desprovisto de la gracia divina: conoce la desnudez, que se puede explicar como la carencia de virtudes, y experimenta la muerte, es decir la pérdida de la vida eterna. Esas tribulaciones con que Dios lo castiga revelan que, hasta que el hombre no se ajuste nuevamente a la ley natural, su vida estará llena de mortificaciones. Y la recuperación de aquella naturaleza<sup>7</sup>

---

7 Ambrosio utiliza el término *natura* en sentido etimológico, es decir reconoce que la naturaleza es resultado del nacimiento del ser. 'Naturaleza' es equivalente al individuo nacido porque ella implica aquello que el ser recibe en su origen, todo lo que por el nacimiento pertenece a la naturaleza particular del ser. A esa perspectiva etimológica se suma la razón teológica, dado que el hombre es considerado tal como ha sido creado por Dios en el paraíso terrenal, lo que da lugar a una "concepción histórica de la naturaleza" (MAES 1967: 20).

original solo será posible mediante la redención de Cristo<sup>8</sup>.

Según Ambrosio, esa capacidad de *ratio*, ofrecida al hombre a través del insuflado de Dios, se manifiesta en las particularidades de la palabra escrita –principalmente de la Sagrada Escritura pero también de los escritos exegéticos, entre los cuales *El paraíso* es un claro exponente–, puesto que en ella se hallan las claves de la historia de la salvación y de la relación mística del hombre con Dios.

Lo divino, es decir aquello propio de la inspiración celeste y asegurado a través de la Escritura, constituye en el texto la línea hermenéutica denominada *auctoritas*. Su permanente presencia coloca al comentario en la posición indiscutible que le confiere el hecho de ser la palabra emanada de Dios o de sus pastores y que está plasmada en la Escritura. En ese contexto, el uso de la primera persona del plural en los verbos referidos a la actividad de leer, si bien pueden ser consideradas como expresiones formulaicas, otorgan al hermeneuta la condición de lector y contribuyen a legitimar su palabra.

En breves palabras, la *ratio* (que podemos traducir como *logos* o como ‘razón’) se revela en el texto como la facultad con la que el alma es capaz de percibir los principios que, desplegados en raciocinios, la llevarán a la interpretación de la palabra divina, que se encuentra en la Escritura.

8 Para mayor detalles sobre los temas ofrecidos en esta síntesis, cfr. MIRANDA 2010a y MIRANDA 2011.

Así concebidas las características y las condiciones de la capacidad exegética del hombre, es posible establecer en la malla simbólica de *El paraíso* una analogía entre el trabajo hermenéutico y el sopro divino que ha merecido Adán: en tal sentido, así como el primer hombre se transformó en alma viva mediante la acción divina pero pecó, algunos intérpretes –como Símaco, entre otros– yerran y atribuyen sentidos equivocados a la palabra sagrada, pero otros –como el mismo Ambrosio–, guiados por Dios, son garantía de verdad y recta interpretación.

Recordemos que Símaco fue uno de los eruditos que realizó una traducción del Antiguo Testamento al griego hacia el año 170. Las revisiones de Aquila, Símaco y Teodoción, en ese orden, se han preservados en los remanentes de los Hexapla<sup>9</sup>, en varios fragmentos de papiros, en notas marginales de manuscritos hexaplares y en citas de los Padres de la Iglesia (Tov 2001).

Según las apreciaciones de Eusebio, Símaco no era judío, opinión que hoy día no parece acertada (FERNÁNDEZ MARCOS 2000). Según BUSTO SÁIZ (1985), debió haber vivido en Siria y Asia Menor, región profundamente helenizada.

La traducción de Símaco se define como una versión literal porque ca-

9 Como es sabido, los Hexapla son la obra de Orígenes que contiene textos autoritativos de la Biblia ubicados en seis columnas paralelas, destinadas al estudio del texto normativo de la Escritura. La traducción de Símaco figuraba en la cuarta columna.

rece de paráfrasis exegéticas: es menos literal que la de Aquila, pero lo es más que la Septuaginta. Su objetivo al traducir era ofrecer un texto lo más próximo posible al original hebreo, pero que al mismo tiempo presentara en griego el sentido del texto sagrado evitando el servilismo<sup>10</sup>. Su trabajo, provisto de fluidez y claridad, se caracteriza por la traducción limitada al rango de la palabra y, en ocasiones, al rango de grupo. Asimismo, se destaca por el uso de procedimientos de la interpretación rabínica tales como el notaricón<sup>11</sup> y las traducciones en perplejidad<sup>12</sup>, aunque siempre de acuerdo con interpretaciones tradicionales, fenómenos que dan cuenta de algunos de los obstáculos, muchas veces insalvables, que solían encontrar los intérpretes al traducir los textos bíblicos.

También en *Cain y Abel* Ambrosio reflexiona sobre la relevancia y la esencia de la tarea hermenéutica: lo hace en el capítulo inicial del tratado

(*Cain et Ab.* 1. 1), instancia textual en la que además enlaza la obra con la precedente, *El paraíso*. En dicho punto de partida, además de aludir a los elementos indispensables para entender la Biblia, el autor cristiano indica que la labor exegética debe considerar tanto la posibilidad de elaboración propia de cada individuo, capacidad del intelecto humano concedida por Dios a cada uno para percibir y penetrar en lo profundo de las cosas, como el acto de comunicación del mensaje que depende de la actitud del exegeta, que deviene en predicador<sup>13</sup>. Estos dos aspectos suponen nuevamente el planteo del fundamento racional, producto de la *ratio* infundida en el alma por Dios, que le permite a Ambrosio justificar su propia labor exegética, principalmente cuando sus comentarios lo alejan de la tradición hermenéutica en la que se inscribe su interpretación de la sagrada Escritura –la de Filón de Alejandría, principalmente– y, a la vez, oponerse a las interpretaciones literales de muchos traductores con quienes entabla polémica, como es el caso de Símaco.

En *Par.* 5. 27 el autor cristiano se refiere a la versión griega de Símaco, y la contrapone a la de la Septuaginta:

10 En tal sentido, los fines de Símaco coinciden con los de Jerónimo al traducir la Biblia al latín, y su actitud frente a la Septuaginta resulta similar a la de Jerónimo frente a la *Vetus Latina*.

11 El notaricón es el procedimiento que consiste en dividir un vocablo cuyo significado se desconoce y traducir cada parte por separado.

12 En estos casos, el valor propio de un término o de una relación gramatical desaparece y queda disipado en una traducción extraída del contexto. En otras ocasiones, la traducción es sugerida por la semántica de otra palabra parecida, ya sea en el plano morfológico o en el fonético, a aquella donde el intérprete encontraba la dificultad de trasvase.

13 Como bien explica NAUROY (2003), Ambrosio no es un hermeneuta en el estricto sentido técnico del término, ya que no compone una obra exegética coherente y completa, distinguiendo claramente entre los receptores a los que busca dirigirse. Su obra escrita es casi toda resultado de su predicación, lo que se advierte en la redacción dado que la forma de los textos, incluso en las partes más eruditas, trata de imitar las particularidades del propósito oral.



Por lo que respecta a la versión de los Setenta varones, está ya solucionado el problema que plantea (*Et quantum ad Septuaginta virorum sententiam spectat, solutum est quod movebat*). Pero, dado que Símaco transcribió uno y otro verbo en singular (*Sed quia Symmachus utrumque singulariter dixit*), concluimos que ha seguido esta lectura porque también en la Ley, cuando Dios habla al pueblo, se expresa en singular, como cuando lees: *Escucha, Israel, el Señor tu Dios es el único Señor y amarás al Señor Dios tuyo*. La interpretación de Símaco no constituye para mí un inconveniente (*Nec mihi praejudicat Symmachi interpretatio*), porque él no pudo concebir la unidad entre el Padre y el Hijo, aunque algunas veces tanto Áquila como él la confesaron en su modo de expresarse (*etsi aliquoties in sermone et Aquila et ipse confessi sint*). Y nadie concluya que, por el hecho de que Dios hable en singular al pueblo que habría de transgredir los mandatos divinos, eso contradiga lo que hemos dicho más arriba, porque el pueblo judío contravino también en singular los preceptos que se le habían entregado. La Ley, en verdad, es espiritual y por tanto Dios interpelaba con su palabra divina a un pueblo en lenguaje común y a otro en lengua profética (*Lex enim spiritualis est: et ideo alterum in sermone, alterum in praedestinatione, divino populum Deus alloquebatur oraculo*). En efecto, dice: *No cocerás el cabrito en la leche de su madre*.<sup>14</sup>

Esta toma de postura explícita en cuanto a la actividad interpretati-

14 El texto en español corresponde a la traducción de LÓPEZ KINDLER (2013), citada en Bibliografía.

va se correlaciona con todo lo que el obispo sugiere, más que afirma, a lo largo del tratado *El paraíso*. Efectivamente, así como la homilía se ocupa del hombre como criatura ontológica y éticamente ambigua (MIRANDA 2011), en el plano de la forma, una retórica binaria articula dos géneros literarios, el método zetemático y el comentario alegórico, que representan dos momentos hermenéuticos diferentes pero que buscan hallar en la lectura de la Biblia las claves de la historia de la salvación y del vínculo espiritual del hombre con Dios como base de la antropología moral cristiana<sup>15</sup>: mientras la alegoría consolida los acontecimientos fundantes de la historia de la salvación a través de una interpretación antropológica y moral, el método zetemático despliega una dialéctica que la analiza a partir de dudas, reparos y respuestas (MIRANDA 2012).

En el contexto hermenéutico de *El paraíso* así descrito, la referencia a Símaco adopta el valor de una confrontación, pues frente a la traducción literal que efectúa el intérprete judío, Ambrosio pondera el procedimiento alegórico como evaluación interpretativa correcta de los textos cuyos significados no son claros y requieren de indagación y explicación, como es

15 La falta de armonía entre estos dos sistemas exegéticos en el conjunto de la obra ambrosiana ha sido puesta de relieve en más de una ocasión (SAVON 1977: 25-52; BENJAMINS 1999: 158; MIRANDA 2010b); sin embargo, la combinación de ambos es una particularidad que Ambrosio rescata del uso hermenéutico de Filón de Alejandría (MARTÍN 2009).

el caso de la Biblia. La utilización por parte del milanés de varias fuentes, principalmente de Filón, revela una cautela y una crítica traslaticias minuciosas, cuya clave es la oposición entre *spiritualia* y *moralia*. Entiende el autor cristiano que, cuando la narración bíblica<sup>16</sup> no es *moralia* o *mystica*, es necesario recuperarla con la alegorización, categoría hermenéutica que contribuye a hacer surgir el sentido espiritual de un texto y a disipar la opacidad de la letra. La lectura alegórica de la Biblia le permite descubrir la historia de la salvación y exponer una filosofía moral: de esta manera, Ambrosio pone la alegoría al servicio de la verdad y la correcta interpretación y él mismo encarna la figura legitimada que garantiza la praxis moral conforme la lectura adecuada de la palabra de Dios en la letra escrita.

### Comentario final

**E**n este trabajo hemos discurrido sobre algunos aspectos concernientes al combate entre traductores e intérpretes de las Escrituras a la hora de aplicarse a verter y a descifrar su correcto sentido. Así, una primera parte ha consistido en una necesaria presentación del contexto de producción de la Biblia griega y de los valores que tuvo para autores judíos y cristianos de la Antigüedad. En la segunda sección nos hemos concentrado en la

16 La narración bíblica, es decir la *historia*, es un elemento exterior y anterior a la exégesis, la materia sobre la cual se ejerce el esfuerzo de la interpretación.

posición de Ambrosio de Milán en lo que respecta a la disposición y fervor que requiere la aprehensión del texto sagrado en clave cristiana.

Como sabemos, Ambrosio recoge varias tradiciones en sus homilías *El paraíso* y *Caín y Abel* y la polémica con el judaísmo se manifiesta sobre todo en el campo hermenéutico (PIZZOLATO 2012)<sup>17</sup>.

Por un lado, la controversia es explícita y Ambrosio valora, en general, de manera positiva la tradición de Filón de Alejandría ya que se trata de una interpretación alegórica. No obstante ello, Ambrosio critica que la perspectiva moral de Filón se limite a una ética filosófica que descuida el progreso ascético espiritual de tipo religioso: “Filón, por el contrario, dado que no comprendía –de acuerdo con su mentalidad judía– la dimensión espiritual, se limitó a la conducta moral, para decir que al hombre se le pedían dos cosas: cultivar los campos y custodiar la casa” (*Par.* 4. 25).<sup>18</sup>

Por otra parte, remite a algunos traductores del Antiguo Testamento, entre los que menciona a Símaco. La

17 En concordancia con esta afirmación, NAUROY (2003) también sostiene que el combate con los judíos no figura entre las principales preocupaciones de Ambrosio. Sin embargo, existe una presencia constante en toda la obra del pastor milanés de la cuestión judía, revelada en una profusa ocurrencia del término *iudaei* (sin mencionar los adjetivos *iudaeus* e *iudaicus*).

18 “*Philon autem, quoniam spiritualia Iudaeico non capiebat affectu, intra moralia se tenuit, ut dice et haec duo quaeri, opera in agro, custodiam domus*”. El texto en español citado corresponde a la versión de LÓPEZ KINDLER (2013).

referencia a la versión griega de Símaco, cuyo estilo lingüístico estima, expone, por valoración negativa de la traducción literal, la constitución de un campo discursivo particular de la exégesis alegórica, que también es susceptible de ser analizado en términos antropológicos. Así, el obispo milanés propone una sutil analogía entre la tarea hermenéutica y el soplo divino que ha merecido Adán, y compara al primer hombre pecador con aquellos intérpretes que solo escrutan la palabra de Dios de manera *diligenter* (es decir puntual, escueta y económicamente) y no se ocupan de cultivar y restituir los sentidos espirituales que son garantía de verdad y acertada comprensión de los designios de Dios, a los que se accede únicamente a través de la exégesis alegórica, producto de la *ratio* en tanto remanente del aliento divino en la génesis del hombre.

Concebido de tal manera, el acto hermenéutico de la sagrada Escritura implica para Ambrosio un acto de creación. Es decir que para el autor milanés los textos alegóricos no solo han sido compuestos por un erudito en el uso de la lengua y la traducción sino que, en tanto expresiones simbólicas, espirituales y morales, también lo han sido por un hombre que participa de la gracia al ser guiado por Dios en la interpretación correcta de la palabra. Esa capacidad creativa de leer revela lo humano aplicado al verbo divino, es decir la búsqueda racional, propia del hombre, aplicada a la palabra de Dios. El obispo reconoce que la palabra de Dios es un misterio,

que puede esconder muchos sentidos posiblemente válidos, pero sabe también que la inteligencia de la Escritura está reservada al buscador persistente y bien preparado para defender su autoridad.

## Ediciones y traducciones

- COHN, L. (ed.) (1962). “De Vita Mosis I-II” en *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 4. Berlin: De Gruyter; 119-268.
- LÓPEZ KINDLER, A. (ed. y trad.) (2013). *Ambrosio de Milán. El paraíso. Caín y Abel. Noé*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Ciudad Nueva.
- MARTÍN, J. P. (ed. y trad.) (2009). “Vida de Moisés. Libros 1 y 2” en *Filón de Alejandría. Obras completas*. Vol. V. Madrid: Trotta: 15-144.
- NIETO IBÁÑEZ, J. M. (ed. y trad.) (2011). *Eusebio de Cesarea. Preparación evangélica I (Libros I-VI)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- PEARSE, R. (transc.) (2005). *The Treatise of St. Epiphanius on Weights and Measures*. [http://www.tertullian.org/fathers/epiphanius\\_weights\\_03\\_text.htm](http://www.tertullian.org/fathers/epiphanius_weights_03_text.htm)
- RAHLFS, A. (ed.) (1935-1971). *Septuaginta*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.

## Bibliografía citada

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

- BUSTO SÁIZ, J. R. (1985). *La traducción de Símaco en el Libro de los Salmos*. Madrid: CSIC.
- DE CROM, D. (2008). "The Letter of Aristeas and the Authority of the Septuagint". En *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 17/ 2; 141-160.
- ECO, U. (1999). *Kant y el ornitorrinco*. Traducción de H. Lozano Miralles. Buenos Aires: Lumen.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N. (2000). *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible*. Leiden/ Boston/ Köln: Brill.
- LAW, T. M. (2013). *When God Spoke Greek. The Septuagint and the Making of the Christian Bible*. Oxford: Oxford University Press.
- MAES, B. (1967). *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*. Roma: Presses de l'Université Grégorienne.
- MARTÍN, J. P. (2009). "Las ideas en el contexto" en MARTÍN, J. P. (ed.). *Filón de Alejandría. Obras completas I: Introducción general a la edición, De ofificio mundi, Legum allegoriae 1-3*. Madrid: Trotta; 41-76.
- MIRANDA, L. R. (2010a). "Hic ergo paradisus est: aproximación a la descripción alegórica del paraíso en la obra de Ambrosio de Milán" en STEIMBERG, M. E. y P. CAVALLERO (eds). *Philologiae flores: estudios en homenaje a Amalia S. Nocito*. Buenos Aires: UBA; 297-310.
- MIRANDA, L. R. (2010b). "Tras los pasos de Filón: la naturaleza humana en *De paradiso*, de Ambrosio de Milán". En *Anales de Filología Clásica* 23. Buenos Aires: Instituto de Filología Clásica, UBA; 121-137.
- MIRANDA, L. R. (2011). "Unidad y dualidad de la naturaleza humana en los tratados *De paradiso* y *De Cain et Abel* de Ambrosio de Milán". En *Argos. Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*. Vol. 34,2. Buenos Aires: Argos; 22-35.
- MIRANDA, L. R. (2012). "Tension and Affinity Between Discourse Forms and Faith Profession in Paradise by Ambrose of Milan" en TCHIBOZO, G. (dir.). *Actes du Congrès international de recherche en sciences humaines et sociales*. Strasbourg (France): Analytrics; 191-198.
- NAUROY, G. (2003). *Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale*. Bern: Peter Lang.
- PIZZOLATO, L. F. (2012). "Il De Cain et Abel e 'la prima cultura' di Ambrogio" en PASSARELLA, R. (ed.) *Ambrogio e la liturgia*. Milano: Biblioteca Ambrosiana, Bulzoni Editore; 177-212.
- RAJAK, T. (2009). *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- SAVON, H. (1977). *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le juif*. Paris: Études Augustiniennes.
- TOV, E. (2001). *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Augsburg Fortress: Fortress Royal Van Gorcum.
- TREBOLLE BARRERA, J. (1993). *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*. Madrid: Trotta.
- WASSERSTEIN, A. and D. J. WASSERSTEIN (2006). *The Legend of the Septuagint: From Classical Antiquity to Today*. New York: Cambridge University Press.

---

Recibido: 11-11-2015

Evaluado: 24-11-2015

Aceptado: 30-11-2015

