

Miranda, Lidia Raquel

*El bien común y la metáfora corporal en De
paradiso de Ambrosio de Milán*

Stylos N° 20, 2011

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Miranda, Lidia R. “El bien común y la metáfora corporal en De paradiso de Ambrosio de Milán” [en línea]. *Stylos*, 20 (2011). Disponible en:
[http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/bien-comun-metadora-corporal.pdf](http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/bien-comun-metфора-corporal.pdf) [Fecha de consulta:]

EL BIEN COMÚN Y LA METÁFORA CORPORAL EN DE PARADISO DE AMBROSIO DE MILÁN

LIDIA RAQUEL MIRANDA¹

RESUMEN: En *De paradiso* (ca. 375), Ambrosio de Milán realiza una interpretación alegórica del paraíso, en consonancia con la hermenéutica de Filón y de Orígenes de Alejandría. En ese contexto, postula que solo el conocimiento del bien y del mal permite al hombre comprender la suprema excelencia del bien. En esta obra, Ambrosio formula una comparación con el cuerpo humano para exponer con claridad su tesis: lo malo (como el amargor de la bilis) no es enteramente malo porque es útil en general (a todo el cuerpo). Así, sin el mal no existiría el bien. El objetivo de esta comunicación es analizar, a partir de la metáfora corporal, la idea de la utilidad que tiene el mal para el bien común, en el marco del plan divino, en el pensamiento del obispo milanés.

Palabras clave: bien – mal – metáfora – cuerpo humano – Ambrosio de Milán

ABSTRACT: Ambrose of Milan, in his treatise *On paradise* (ca. 375), interprets paradise allegorically, according to the hermeneutics of Philo and Origin of Alexandria. In that context, he postulates that only knowledge of goodness and evil allows man to understand the supreme excellence of goodness. In this book, Ambrose formulates a comparison between paradise and human body to expose his thesis: the evil (like bitterness of bile) is not entirely bad because it is useful in general (to the whole body). So, without the evil, goodness would not exist. The objective of this communication is to analyze, starting from the corporal metaphor, the idea of utility that evil has to common goodness, in the frame of divine plan, in Ambrose's thought.

¹ CONICET-UNLPam

Keywords: goodness – evil – methapor – human body – Ambrose of Milan

A partir de la interpretación alegórica de diferentes pasajes de la Sagrada Escritura que describen al hombre que ha sido creado y colocado en el paraíso, Ambrosio de Milán en *De paradiso* (ca. 375) concibe el jardín de las delicias como una parte de la naturaleza humana, puesto que el paraíso simboliza el alma tutelada por las virtudes –prudencia, temperancia, fortaleza y justicia– y postula que solo el conocimiento del bien y del mal permite al hombre comprender la suprema excelencia del bien. En ese contexto, el obispo formula una comparación con el cuerpo humano para exponer con claridad su tesis: lo malo (como el amargor de la bilis) no es enteramente malo porque es útil en general (a todo el cuerpo). Así, sin el mal no existiría el bien. El objetivo de esta comunicación es analizar, a partir de la metáfora corporal, la idea de la utilidad que tiene el mal para el bien común, en el marco del plan divino, en el pensamiento del obispo milanés.

METÁFORA Y CUERPO

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

La definición más habitual sostiene que la metáfora es una expresión lingüística en la que un vocablo o un grupo de vocablos son transferidos de su contexto semántico a otro y son utilizados como imagen. El término fue tomado, a través del latín, del griego *metaphorá*, de *metaphérein*, verbo que significa ‘llevar hacia otro lugar’, y se compone de dos partes: *metá*, ‘detrás de; hacia’, y *phérein* (*phéro*), ‘llevar’. En ese sentido, para Lausberg (1974), la metáfora (*translatio; metaphorá*) es la sustitución de un *verbum proprium* por un vocablo cuya significación propia guarda con la del vocablo sustituido una relación de copia o similitud.

Tal como la define Vianu, la metáfora es “el resultado manifiesto de una comparación sobreentendida” (VIANU 1967: 9). En la expresión metafó-

rica, el término que sustituye al otro es en parte idéntico y en parte distinto de él pues, si hubiera identidad absoluta entre ellos, no podría existir ningún motivo aparente que hiciera preferir el uno al otro. Y si fueran enteramente heterogéneos, sería imposible acercarlos.

Todas las especulaciones sobre los orígenes de las metáforas, que no viene al caso citar aquí, han tenido el mérito incuestionable de actualizar su problemática. Hoy las nuevas luces sobre el tema pueden interpretarlo con los modernos instrumentos de investigación y desde la óptica de distintas disciplinas. Así, el siglo XX ha recuperado plenamente la consideración de la metáfora como herramienta del conocimiento y son numerosas las obras que se ocupan del papel que ella desempeña no solo en el lenguaje sino también en la forma de pensar, de concebir e interpretar el mundo e, inclusive, en el conocimiento científico.

Entre ellas sobresalen las aproximaciones que otorgan un lugar destacado a las metáforas corporales. Zumthor, por ejemplo, señala que las representaciones del espacio proceden de nuestra conciencia corporal. En efecto, una tradición milenaria y casi universal hace del cuerpo humano un modelo y una estructura del mundo, porque representa el modo “espacio-temporal de la existencia, ejemplo físico y conceptual de todo aquello que, en el espacio, se posa o se mueve” (ZUMTHOR 1994: 19). Por ello, el cuerpo es fuente de metáforas. En coincidencia, Guiraud afirma que “el cuerpo presta sus formas, sus funciones y sus estados a conceptos que a la vez ilustra y designa” (1986: 48). Estima este autor que el campo semántico de las analogías corporales es el vehículo de experiencias y de nociones corporales que se remontan posiblemente a épocas en que el conocimiento del cuerpo y de sus funciones, así como el de sus relaciones con el mundo, eran muy confusos y generalmente inexactos, aunque en la mayoría de los casos se ha conservado gracias a la arbitrariedad del signo que hace posible su funcionamiento dentro de sistemas epistemológicos diferentes.

En efecto, las metáforas y los símiles corporales no funcionan de modo aislado, sino que constituyen un sistema de imágenes a través de las cuales es posible representar una red de relaciones condensadas en ellos y que remiten a una topología de la imaginación histórica en torno al cuerpo.

En los últimos tiempos, los estudios lingüísticos cognitivos también ponen de manifiesto la forma en que los sistemas conceptuales guían la activi-

dad humana cotidiana. Para Lakoff (1987), los aspectos imaginativos de la razón (como la metáfora y la metonimia) son centrales para el pensamiento y se sustentan fundamentalmente en la experiencia corporal: el modo en que el hombre usa los mecanismos imaginativos le permite construir las categorías que otorgan sentido a la experiencia. El foco de investigación de esta línea de estudio semántico se ubica principalmente en el conocimiento de cómo el ser humano comprende el mundo en el que se mueve. Lakoff y Johnson (1991) lo explican mediante la aplicación, precisamente, de proyecciones metafóricas de los esquemas de imágenes que permiten comprender experiencias mal o poco conocidas, porque no están claramente delineadas (como las emociones, las ideas, el tiempo), en función de otros conceptos mejor entendidos porque se hallan más cercanos a la experiencia corporal y, en consecuencia, están más adecuadamente categorizados mediante esquemas corporeizados (por ejemplo, orientaciones espaciales y objetos).

LA METÁFORA CORPORAL EN ALGUNOS INTERTEXTOS DE *DE PARADISO*

Ambrosio de Milán afirma su trabajo exegético en la tradición hermenéutica anterior, tanto judía como cristiana, y son los trabajos de Filón de Alejandría los que guiaron sus primeros pasos en la lectura alegórica. En este sentido, *De paradiso* constituye un testimonio privilegiado de las condiciones de su adopción y adaptación del alegorismo del alejandrino, ya que en el opúsculo que nos ocupa sigue principalmente a *Alegorías de las leyes*, aunque de manera crítica e independiente. Por otra parte, su uso de la alegoría cristiana proviene de la obra del apóstol Pablo que es, como afirma de Lubac (1959: 377), el modelo de la práctica hermenéutica misma para Ambrosio, si bien el epistolario paulino no es el único texto neotestamentario al que recurre.

El sistema cristiano de metáforas corporales se asienta en la primera carta escrita por Pablo a los Corintios, en la cual el Apóstol compara la sociedad con un cuerpo, que es uno pero está formado con diversos miembros: Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἓν ἐστὶν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ

μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἓν ἐστὶν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός (1 Co 12, 12).²

El símil sobre la comunidad entendida como “cuerpo de Cristo” se extiende hasta 1 Co 12, 30 y es, por lo tanto, el texto paulino más amplio referido a este tema. Según explica Vidal (1996: 203 nota 165), su base la constituye la metáfora helenista popular sobre la sociedad como un cuerpo, que también se halla constatada en el judaísmo helenista, pero que Pablo profundiza desde la tradición eucarística (1 Co 10, 16-17) y desde la tradición bautismal (1 Co 12, 13). En 1 Co 12, 14-26 se desarrolla extensamente la metáfora popular del cuerpo, pero no con un sentido social sino con énfasis en la unidad y comunión de la pluralidad de miembros que lo componen sin atender a diferencias sociales o jurídicas entre ellos. En este sentido, Pablo defiende la función y necesidad de todas las partes del cuerpo, incluidas las más débiles y aún las más vergonzosas. El versículo 12,18 de la *Primera Epístola a los Corintios* es sumamente importante en esta argumentación porque coloca a Dios como la voluntad que organizó el cuerpo al dar a cada miembro su lugar: νυνὶ δὲ ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη, ἓν ἕκαστον αὐτῶν, ἐν τῷ σώματι καθὼς ἠθέλησεν.³

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

² “En efecto, lo mismo que sucede con el cuerpo, que, teniendo muchos miembros, es uno, y así todos sus miembros, con ser muchos, forman un único cuerpo, eso mismo sucede con Cristo” (traducción de Vidal 1996: 203).

³ “El hecho es que Dios colocó los miembros en el cuerpo, a cada uno donde él quiso.” (trad. de Vidal 1996: 205).

se nutre y se sostiene tal como aparece en *Col* 2, 19⁴ y en *Ef* 4, 16.⁵ En este último caso se utiliza el verbo οἰκοδομῇ, término inusual porque generalmente se prefiere οἰκοδομησις, que proviene de οἶκος y quiere decir “construir como una casa” o “manejar como una casa”: en tal sentido y en el contexto de la perícopa, dicho verbo representa el lugar de encuentro de dos isotopías que podríamos sintetizar como “nutrir” y “guiar el crecimiento”.

Estas dos configuraciones distintas de significado referidas a la cabeza, pueden a su vez relacionarse con el sentido que aparece en la metáfora que utiliza Filón de Alejandría en *Los sacrificios de Abel y Caín*: “Y todo cuanto los sentidos ven, escuchan o perciben de forma acorde a la exhortación del intelecto, todo esto es masculino y completo, pues el bien se añade a cada uno. Pero cuanto se percibe sin guía, destruye nuestro cuerpo como una ciudad se destruye bajo la anarquía” (*Sacr.* 106⁶). En esta sección de la obra, Filón distingue entre la masculinidad y la feminidad del alma y destaca la preponderancia del Logos frente al mundo de las sensaciones. En ese contexto, el intelecto es mostrado como guía de todo el cuerpo. La metáfora opera aquí al vincular un cuerpo destruido sin la guía de la razón con una ciudad destruida por el desgobierno.

EL BIEN COMÚN A PARTIR DE LA METÁFORA CORPORAL EN DE PARADISO

⁴ “[...] τὴν κεφαλὴν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἀφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβάζόμενον αὖξει τὴν αὐξησιν τοῦ Θεοῦ.” (*Col* 2, 19): “[...] la cabeza, a partir de la cual todo el cuerpo a través de coyunturas y ligamentos, nutrido y sostenido crece en crecimiento de Dios” (trad. propia).

⁵ “[...] ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβάζόμενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ’ ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέρους τὴν αὐξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.” (*Ef* 4, 16): “[...] a partir del cual [Cristo] todo el cuerpo, compaginado y sostenido por todas las coyunturas según un principio activo, en la medida de cada una de sus partes el crecimiento del cuerpo realiza, en dirección a una construcción de sí mismo en amor” (trad. propia).

⁶ Cito por la traducción de R. Martín Hernández (2010).

En relación con las reflexiones anteriores, nos abocaremos aquí al reconocimiento de los simbolismos en relación con el cuerpo y su vinculación con el bien común presentes en los párrafos 7, 8 y 9 del capítulo I de *De paradiso* (*Par* I, 7-9). Conviene recordar que no es la única parte de la obra en la que Ambrosio utiliza este tipo de semejanzas. En efecto, se pueden citar como ejemplo ilustrativo los alcances de la noción de pecado, concebido como ‘caída’ (*praevaricatio*) en *Par* I, 11, que remite a la fragilidad del hombre en virtud de la realidad corporal y espacial a la que, metafóricamente, refiere el término y que hemos analizado en otras ocasiones (cfr. MIRANDA 2009; MIRANDA, ARIZTIMUÑO Y RODRÍGUEZ 2009).

En *Par*. I, 7 aparece el árbol del conocimiento del bien y del mal. Su descripción sigue a *Gn* 2, 9 ya que se centra en su buen aspecto y su abundancia de alimento e implícitamente remite a Filón, quien explica en *Leg. I*, 56-58 que los árboles del jardín son las virtudes y que la lozanía y la generosidad de alimento simbolizan la dimensión teórica y práctica, respectivamente, que tiene la moral. El texto de Ambrosio anticipa en este párrafo que el hombre fue inducido a error al probar el árbol del conocimiento del bien y del mal, porque necesita fundamentar el hecho de que Dios permitiera el engaño, e incluso la existencia de la serpiente y otros animales venenosos en el jardín del Edén.

A partir de la premisa de que la inteligencia humana no alcanza para conocer ni saber las razones del obrar de Dios, en *Par*. I, 8 Ambrosio propone que es precisamente el conocimiento del bien y del mal lo que permite comprender la suprema excelencia del bien.

Esta sección es la que nos interesa en este trabajo porque Ambrosio formula una comparación con el cuerpo humano para exponer con claridad su tesis: lo malo (como el amargor de la bilis) no es enteramente malo porque es útil en general (a todo el cuerpo).

El párrafo 8 del tratado evidencia el modo dialéctico con que procede la disquisición moral del obispo, ya que parte del planteo de la contratesis (*“Pone enim, sine praejudicio tamen assertionis futurae, ideo tibi hoc lignum de scientia boni et mali displicere, quia posteaquam gustaverunt ex eo*

homines, intellexerunt se esse nudos;”)⁷ para exponer su tesis (“*attamen ad consummationem divinae operationis dicam tibi et hoc lignum in paradiso exortum, et ideo a Deo esse permissum, ut possimus supereminentiam boni scire.*”)⁸ y fundamentarla con sus argumentos. Entre estos sobresalen la pregunta retórica (“*Quomodo enim si non esset scientia boni et mali, inter bonum et malum discretionem aliquam disceremus?*”)⁹ y, precisamente, la metáfora corporal (“*Cape exemplum de ipsa conditione humani corporis.*”)¹⁰ cuyo desarrollo permite concluir que sin el mal no existiría el bien.

“Naturalmente tiene [el cuerpo] el amargor de la bilis, que es útil a la salud del hombre, a condición de que encuentre cuidados para todos [en general]. Y por lo tanto lo que pensamos a menudo como malo no es malo por todo sino útil en general. Efectivamente, la hiel está en una parte del cuerpo y sin embargo muestra utilidad para todo [el cuerpo]; así conociendo Dios la ciencia útil del bien y del mal [la] estableció en parte para utilidad de todos, para que sea útil en general.”¹¹

Siniscalco establece como fuentes de esta metáfora algunos textos estoicos, entre ellos la *Naturalis historia* de Plinio el Viejo donde aparece el ejemplo de la bilis en el cuerpo humano (SINISCALCO 1984: 45-47, nota 4).

⁷ “Supone en efecto, sin perjuicio sin embargo de afirmaciones futuras, que desapruées por esto este árbol del conocimiento del bien y del mal, porque después que los hombres lo probaron, supieron que estaban desnudos: [...]” (trad. propia. A partir de aquí, todas las traducciones de *De paradiso* me corresponden).

⁸ “[...] sin embargo te diré que este árbol fue originado y permitido en el paraíso por Dios para el cumplimiento de las obras divinas, para que podemos conocer la suprema excelencia del bien.”

⁹ “¿Cómo en efecto, si no existiera el conocimiento del bien y del mal, conoceríamos alguna distinción entre lo bueno y lo malo?”

¹⁰ “Toma ejemplo de la misma condición del cuerpo humano.”

¹¹ *Nempe habet et amaritudinem quamdam fellis, quae si in commune prospicias, ad salutem hominis utilis invenitur. Ergo et quod malum putamus, plerumque non per omnia malum est, sed in commune utile. Nam sicut fel in parte est corporis, et tamen ad totius utilitatem corporis prodest: ita utilitati omnium profuturam sciens Deus scientiam boni et mali, in parte constituit, ut in commune prodesset.*

Sin dejar de considerar esta relación, nos parece también evidente la vinculación que parece tener la imagen con el sistema metafórico cristiano.

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

La idea de la utilidad que tiene el mal para el bien se completa en el párrafo 9 del texto mediante una serie de ejemplos tomados del Antiguo Testamento y conectados por la sentencia de *2 Tm* 2, 5: “*Nemo enim nisi qui legitime certaverit, coronatur*”,¹² argumento que evoca tanto los padecimientos de Jesús y los mártires como los obstáculos sufridos por Pablo para sostener su actividad misional (*2 Cor* 11, 23-28) y refiere a que la presencia del mal permite valorar el bien y, por ello, justifica que la serpiente también estuviera en el paraíso y hubiera sido creada por la voluntad de Dios al igual que el hombre. En este párrafo notamos que el autor relaciona por primera vez de manera explícita la serpiente con el mal, porque “en la figura de la serpiente está el diablo”.¹³ Según Ambrosio, Dios utiliza la figura del diablo para que el hombre conozca la maldad y, al resultarle repugnante, busque la salvación. La presencia del mal en el paraíso responde, entonces, al plan divino.

El párrafo 9 culmina con una figura que reafirma el sentido antes

¹² “Nadie es coronado sino quien ha luchado legítimamente”

¹³ “*In serpentis autem figura diabolus est*”.

atribuido a la metáfora corporal y reconduce el tema en la historia de la salvación, pues dice:

“Y así, por lo tanto, en el paraíso estaba el árbol del conocimiento del bien y del mal, que era vistoso para la vista y parecía bueno para comer por el aspecto; pero de hecho en la práctica no era bueno para comer puesto que por su alimento parece haber dañado a los hombres. Por lo tanto, es nocivo para cada uno, aunque en general sea útil, como el diablo fue nocivo para Judas, pero excepto a él coronó a todos los apóstoles que vencieron la tentación de su maldad.”

Esta sección del texto que hemos analizado, así como las que siguen, busca que el hombre acepte los designios de Dios y, en tal sentido, propone una regla de vida, útil para la perfección del hombre y para el cumplimiento de los preceptos divinos. A tal efecto concurre, además de la hegemonía de la construcción temática y dialógica, la recurrencia en el discurso de ejemplos y metáforas que delinear un propio espacio textual en el marco de la disposición alegórica que caracteriza la mayor parte del texto.

COMENTARIO FINAL

El análisis de la metáfora corporal en un texto como *De paradiso* no ha resultado una tarea sencilla puesto que la estructura y los aspectos doctrinales de la obra imponen estereotipos en la descripción y en la representación del cuerpo humano. Sin embargo, podemos advertir que, en un sentido amplio, el sentido de la exégesis reside en la permanencia del simbolismo utilizado mediante el que se encadenan una serie de conceptos sobre el cuerpo, sobre el alma y sobre sus mutuas relaciones.

En líneas generales, puede afirmarse que el empleo de la metáfora corporal en la sección analizada del texto ambrosiano –al igual que los ejemplos, que solo hemos mencionado en esta ocasión– actúan como procedimiento destinado a la transmisión y se enmarcan en el propósito didáctico de la obra, dado que, como sabemos, originalmente este tratado fue compuesto como texto homilético para la enunciación en la liturgia.

Por último, más allá de que la argumentación de Ambrosio se enmarca en una controversia teológica, sus observaciones revelan un compromiso con el hombre y sus debilidades así como también la convicción de que todo deriva de Dios y por ello los principios divinos deben guiar la vida humana.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES Y TRADUCCIONES

- ALESSO, M. *Alegorías de las Leyes I, II y III*, p. 159-301. En: MARTÍN, J. P. (ed.) *Filón de Alejandría. Obras completas I*. Madrid: Trotta, 2009.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, RAQUEL. *Los sacrificios de Abel y de Caín*, p. 71-114. En: MARTÍN, J. P. (ed.) *Filón de Alejandría. Obras completas II*. Madrid: Trotta, 2010.
- SAVAGE, J. *St. Ambrose. Hexameron, Paradise, and Cain and Abel*. Washington DC.: 2003.
- SCHENKL, CH. *Ambrose. Exameron, De paradiso, De Cain et Abel, De Noe*. Vienna: 1897.
- SINISCALCO, P. *Sant'Ambrogio. Opere esegetiche II/I. Il paradiso terrestre, Caino e Abele*. Introd., trad., note e indici. Milano-Roma: 1984.
- UBIETA, J. A. (dir.). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: 1981.
- VIDAL, Senén. *Las cartas originales de Pablo*. Edición bilingüe griego-español con prólogo y notas. Madrid: Trotta, 1996.

OBRAS CITADAS

- DE LUBAC, H. *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*. Paris: Aubier-Montaigne, 1964.
- GUIRAUD, PIERRE. *El lenguaje del cuerpo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- LAKOFF, GEORGE. *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories reveal about Mind*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.

Stylos. 2011; 20(20)

- LAKOFF, GEORGE y JOHNSON, MARK. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra, 1991.
- LAUSBERG, HEINRICH. *Manual de Retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*. Madrid: Gredos, 1974.
- MIRANDA, L. R. “¿Cuál fue el pecado original? Traducciones e interpretaciones de Gn 3, 1-24”. *Circe, de clásicos y modernos*. (Santa Rosa: EdUNLPam y Miño y Dávila). 2009; 13: 157-171.
- MIRANDA, L. R.; Ariztimuño, L.; Rodríguez, D. “VERBOS DE MOVIMIENTO y metáforas de la vida cotidiana. Un enfoque cognitivo para el estudio del léxico”, p. 1-14. En: *Actas de las XIX Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam*. Santa Rosa: EdUNLPam, 2009.
- VIANU, TUDOR. *Los problemas de la metáfora*. Buenos Aires: EUDEBA, 1967.
- ZUMTHOR, PAUL. *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra, 1994.