

PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

FACULTAD DE TEOLOGÍA

EL SENTIDO TEOLÓGICO DE LAS METÁFORAS DE

COMER Y BEBER EN LA OBRA DE ORÍGENES

POR

FERNANDO SOLER

Tesis presentada a la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica de Chile,
para optar al grado académico de
Doctor en Teología

Profesor Guía: Samuel Fernández Eyzaguirre

Enero de 2020

Santiago, Chile

© 2020 Fernando Soler

El doctorado en que se inserta la presente investigación ha sido financiado por el Programa de Formación de Capital Humano Avanzado de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica del Gobierno de Chile, años 2015-2019, folio 21150485.



ESTA OBRA ESTÁ BAJO UNA LICENCIA DE CREATIVE COMMONS
RECONOCIMIENTO-NO COMERCIAL-SIN OBRA DERIVADA 4.0
INTERNACIONAL

A Camila,
compañera [in]esperada
en tantas aventuras

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quisiera agradecer la dedicada compañía del profesor Samuel Fernández, quien confió en este proyecto y lo guio con una sabiduría que, solamente, los grandes maestros tienen. Tanto en el inicio, como en el desarrollo y fin de este trabajo, su cercanía, habilidad y respeto por las diversas maneras de abordar los temas, ha sido una inspiración, regalándome un inigualable ejemplo que no terminaré de agradecer.

Junto con él, agradezco de corazón a los profesores y amigos de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica, quienes, día a día, acompañaron este proceso y mi propia experiencia de tesista, sosteniéndome cuando decaía, tengo especialmente en el corazón a mis "tocayos" Fernando Berríos y Fernando Verdugo, a mis amigas, compañeras y colegas Haddy Bello y Ángela Pérez; también a Carla Rojas, Cristián Hodge, Mauricio Sepúlveda y Pascale Larré. Tengo otros nombres que, si bien no están mencionados acá, están escritos en un lugar más importante. Mucho de mi trabajo no hubiese sido posible sin el indispensable apoyo de la Facultad, a toda ella, en las personas de los decanos que han visto crecer este proyecto, Fredy Parra, Joaquín Silva y Fernando Berríos, un abrazo de corazón.

Este proyecto tampoco llegaría a puerto sin dos profesores que, generosamente, han compartido conmigo su sabiduría. Se trata del profesor Lorenzo Perrone, de la Università di Bologna, y de Anders-Christian Jacobsen, de la Aarhus Universitet. Junto con la pericia origeniana, su calidad humana, ha sido y serán una inspiración para mi carrera. Junto con ellos, agradezco también a Patricia Ciner por su aliento constante. Conocerlos y estar con ellos un buen tiempo, fue posible gracias a Conicyt, que permitió realizar un sueño que creía imposible.

"Last but not least", quisiera agradecer a mi familia, especialmente a Camila, que ha sido testigo y condición de posibilidad de todo esto. Sin su amor gentil, inmerecido e inmenso, no habría soportado los rigores de este proceso. Un último agradecimiento, casi inefable, a mis padres y hermanos, de quienes he recibido la confianza para creer posible lo que, a menudo, a personas como yo se les niega; ellos me enseñaron el valor de los demás, y a amar profundamente lo que hago.

Índice

Introducción 1

1. Elementos generales 1

2. Hipótesis, objeto, método y estructura 5

I. Las metáforas de comer y beber en contexto: cuestiones preliminares y bases fisiológicas 10

1. Cuestiones preliminares 10

1.1. Relevancia cultural del comer y beber 10

1.2. El uso de la metáfora del comer y beber antes de Orígenes 15

1.2.1. Comer y beber en el judaísmo 16

1.2.2. Comer y beber en el mundo grecorromano 22

2. Convicciones de Orígenes acerca de la fisiología del comer y beber 29

2.1. El hambre y la sed como experiencias corporales 31

2.1.1. El primordial deseo de comida y bebida 31

2.1.2. Las causas del hambre y la sed del cuerpo humano 35

2.2. La relación entre la sustancia de los alimentos y la del cuerpo humano 44

2.3. ¿Qué hace en el cuerpo humano la comida y la bebida? 54

2.3.1. Los efectos de la comida en el cuerpo 55

2.3.2. Hacia una dieta adecuada a cada cuerpo 61

3. Síntesis y proyecciones 73

II. Hermenéutica Origeniana en el contexto de las metáforas de comer y beber 78

1. Sensible e inteligible, la terminología de Orígenes 79

2. El influjo paulino en la exégesis origeniana 92

3. "Inferior" y "superior", ¿contradicción o continuidad? 99

4. Solución origeniana a la (dis)continuidad de los niveles 103

5. Cuatro principios prácticos de la exégesis origeniana en contextos de comer y beber 111

5.1 La dignidad del sentido de la Escritura 112

5.2. Defectus litterae 115

5.2.1. Constatar el contraste 118

5.2.2. Formular una pregunta con fines retóricos: 122

5.3. El Espíritu Santo y su doble presencia 128

5.4. La utilidad de toda la Escritura 130

6. Técnicas aplicadas por Orígenes a la exégesis del comer y beber 135

6.1. El recurso a vocabulario técnico 136

6.2. El uso de series argumentativas 144

6.2.1. Términos 147

6.2.2. Relatos 150

6.3. La definición de criterios interpretativos 153

6.3.1. Criterios que brotan de la Escritura 154

6.3.2. Criterios que brotan del intérprete 155

7. Síntesis y proyecciones 163

III. La teología de Orígenes desde las metáforas de comer y beber 168

1. ¿Por qué una comida y bebida espiritual? 169

2. La participación desde metáforas de comer y beber 173

2.1. Elementos terminológicos 176

2.2. El gusto espiritual y la participación 180

2.3. El objeto de la participación 194

2.4. Las condiciones para la participación 207

2.5. Los modos de participar 215

2.5.1. Participación diferenciada 216

2.5.2. Participación recíproca 220

2.5.3. Participación comunitaria 225

3. La participación en el Logos desde sus epínoiai que se comen o beben 229

4. El progreso espiritual reflejado en la alimentación 242

4.1. Elementos generales 243

4.2. El lenguaje bíblico del progreso espiritual expresado con metáforas de comer y beber 253

4.3. Aplicación sistemática de metáforas del comer y beber al progreso espiritual .. 261

4.3.1. Las mediaciones de la alimentación 261

4.3.2. El alimento de los animales y el de los seres humanos 266

4.3.3. El lugar de procedencia o consumo de los alimentos 270

4.3.4. La hora en que se consumen los alimentos 273

4.3.5. La edad o género de quienes consumen alimentos 277

4.3.6. Beber o ser fuente, pozo, agua 280

5. Valor relativo u objetivo de las prescripciones alimenticias 285

5.1. La realidad a la que se atribuye pureza o impureza 286

5.2. Interpretación origeniana de lo puro/impuro según la Biblia 288

5.3. La pureza e impureza en el horizonte de la participación 291

5.4. Pureza e impureza en el comer y/o beber en relación con la actividad pastoral 295

6. Las doctrinas como alimentos 299

6.1. La “receta” adecuada para cocinar la carne del Logos 303

6.2. El agua que calma la sed 304

6.3. La apariencia de la comida y bebida de los herejes..... 307

6.4. La comida y bebida de los filósofos..... 310

7. Algunas notas eucarísticas..... 312

7.1. El Logos se hizo carne 313

7.2. El cuerpo de Cristo..... 316

7.3. Condiciones para la participación eucarística..... 319

7.4. La eucaristía y la Iglesia 322

8. La encarnación desde la perspectiva del comer y beber 325

9. Las metáforas de comer y beber y el acceso al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo . 330

9.1. ¿Es posible acceder al misterio trinitario de Dios? 332

9.2. Comunicación del misterio, obra de las tres personas divinas..... 338

9.2.1. La perfección, condición para la presencia trinitaria 339

9.2.2. Modalidad de la presencia, la concurrencia trinitaria 341

10. La Trinidad desde las metáforas de comer y beber..... 346

10.1. ¿Se alimenta el Padre? 347

10.2. El Hijo y el Espíritu Santo ¿necesitan comer y beber? 349

10.3. Síntesis y proyecciones de las metáforas de comer y beber en ámbito trinitario 360

Consideraciones finales 365

1. El uso teológico de metáforas de comer y beber en Orígenes 365

1.1. Comer y beber es participar 365

1.2. La unidad entre el Padre y el Hijo por voluntad 367

1.3. Orígenes y las realidades de "arriba" y las de "abajo" 369

1.4. Orígenes, ¿un sistemático? 370

2. Algunos aportes teológicos generales 371

2.1. El quiebre de las barreras para la participación en el comer y beber 371

2.2. Límites y posibilidades de metáforas y términos en teología 372

Siglas 374

Bibliografía 376

Resumen

Esta tesis indaga la utilización teológica de metáforas del ámbito del comer y beber en la obra de Orígenes. Esto significa seleccionar los textos en que el Alejandrino comenta textos bíblicos que poseen un registro metafórico como el señalado, o, también, en que él mismo utiliza dichas metáforas con el fin de ilustrar algún contenido teológico.

Como en toda metáfora, hay un elemento cuyo valor significado cede frente a la transferencia de sentido a uno que no es propio, sino análogo. Esto, más que anular la importancia del elemento significante, revela la relevancia que este tiene en la comprensión del nuevo significado. En el caso de las metáforas del ámbito estudiado, esto impacta en la relevancia que adquiere la fisiología del comer y beber para comprender más profundamente la teología de Orígenes. Es claro, en todo caso, que el paso de un nivel al otro requiere, junto con una visión de la realidad donde haya, efectivamente, dos niveles, la aplicación de una determinada hermenéutica.

A partir de la metodología exegética origeniana, y de sus nociones acerca de la fisiología del comer y beber, es posible descubrir un vehículo teológicamente expresivo, capaz de mostrar y profundizar nuestra comprensión de aspectos esenciales del pensamiento de Orígenes. La presente investigación, en consecuencia, busca clasificar, exponer y profundizar tales aspectos.

INTRODUCCIÓN

«καλῶς ἐσθίεις, γενναίως ἐσθίεις, ἐλπίδας ἔχεις ἀγαθάς»

HPs 77,IV4 (GCS OW XIII 394,3)

1. Elementos generales

El comer y beber y, en general, los alimentos en sentido espiritual, es uno de los temas predilectos de la teología de Orígenes, tal como lo había constatado ya en 1970 Josep Rius-Camps[1]. Las casi dos páginas que el estudioso catalán le dedica al tema, en todo caso, no bastan para subsanar el diagnóstico que, casi diez años antes, había hecho Henri Crouzel: sobre el argumento, «la bibliografía es casi nula»[2]. El tratamiento que elabora el

[1] Cf. Josep Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Orientalia Christiana Analecta 188 (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1970), 360.

[2] Henri Crouzel, *Origène et la «Connaissance Mystique»* (Paris: Desclée de Brouwer, 1961), 166, nota 2. Los dos libros que Crouzel refiere en su nota, en todo caso, tampoco son propiamente monografías dedicadas al tema, sino que lo tratan dentro de una temática más general. Las obras

origenista francés, mediante la asimilación de nutrición y misterio, explora la analogía entre la alimentación corporal y la espiritual[3], y subraya elementos clave en torno al progreso espiritual, y al rol del Logos en este proceso.

Después de Crouzel y Rius-Camps se sitúa un importante artículo de Cécile Blanc. Ella, comenzando de la convicción de que, en la teología de Orígenes, «la imagen del alimento sirve para expresar no solamente las relaciones entre los hombres, sino la vida misma de Dios»[4], analiza en perspectiva de antropología teológica el tema. En la misma línea se inscribe el artículo de Virginia Noel[5], quien, junto con insistir en la necesidad de valorar más positivamente el acercamiento de Orígenes a las realidades sensibles, sigue de cerca a Blanc en una exposición, en perspectiva mística, de algunas imágenes de nutrición presentes en algunas obras del Alejandrino. El panorama bibliográfico al 2020 no es muy distinto[6], no obstante interesantes acercamientos, entre los que destacan dos:

---

referidas son: Ferdinand Kattenbusch, *Das apostolische Symbol: seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche; ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengechichte* (Leipzig: J.C. Hinrichs, 1894), especialmente las páginas 134-179, que dedica a Orígenes; Hans Urs von Balthasar, *Parole et mystère chez Origène* (Paris: Du Cerf, 1957).

[3] Cf. Crouzel, *Origène et la «Connaissance Mystique»*, 1961, 167–72.

[4] Cécile Blanc, «Les nourritures spirituelles d'après Origène», *Didaskalia* 6, n°. 1 (1976): 19.

[5] Virginia Noel, «Nourishment in Origen's on Prayer», en *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14-18 August 1989*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CV (Leuven: Leuven University Press, 1992), 481–87.

[6] Un *status quaestionis* acerca del tema puede hallarse en Fernando Soler, «Gustar y participar del Logos en Orígenes: Acercamientos al "gusto" como sentido espiritual», *Adamantius* 23 (2017): 416–18.

En primer lugar, el artículo de Francesca Cocchini[7] donde, en el contexto principal del *CRm*, se estudia la recepción de Orígenes de la polémica acerca de la legalidad de los alimentos. La motivación del Alejandrino, constatada por Cocchini, son los grupos encratitas de proveniencia tanto judaizante como pagana, que durante el siglo tercero florecían en Cesarea. Por otro lado, también la polémica antignóstica, que redunda en una explícita afirmación del progreso espiritual mediante imágenes del ámbito del comer y beber, no está ausente de la consideración de la estudiosa italiana.

El segundo trabajo, más reciente, es el de John David Penniman[8]. Su tratamiento del tema en Orígenes se enmarca en el estudio del uso de metáforas del comer y beber, principalmente del ámbito paulino del binomio leche/comida sólida, en todo el cristianismo primitivo. La extensión cronológica del trabajo de Penniman –unos cinco siglos– condiciona que la referencia a la obra de Orígenes sea casi exclusivamente al *Prin*. El acento es notoriamente antropológico, y ciertos presupuestos teológicos acerca del carácter –estático o dinámico– de la teología del Alejandrino, condicionan conclusiones que se cuestionarán a lo largo del presente trabajo[9].

---

[7] Francesca Cocchini, «La questione dei cibi (Rm 14): Nel Commento di Origene alla Lettera ai Romani», *Adamantius*, n°. 18 (2012): 218–25.

[8] John David Penniman, *Raised on Christian Milk: Food and the Formation of the Soul in Early Christianity*, Synkrisis: Comparative Approaches to Early Christianity in Greco-Roman Culture (New Haven & London: Yale University Press, 2017). Específicamente las páginas 109-137, dedicadas a Orígenes.

[9] También se referirá a la bibliografía que, sin tratar primariamente del tema del comer y beber como metáfora teológica en Orígenes, incursionan en sus fértiles terrenos.

En este panorama, en el que hallamos buenos trabajos en forma de artículos e, incluso, secciones de libros, se constata no solamente una carencia de monografías de carácter más sistemático, sino también que consideren más extensivamente la obra del Alejandrino[10]. En medio del contexto descrito, la presente investigación pretende estudiar, de manera sistemática, la utilización teológica de metáforas del ámbito del comer y beber en la obra origeniana, con la intención de indagar y evidenciar la extensión de su presencia, y, especialmente, los temas teológicos que son expresados mediante tales metáforas.

[10] Una deficiencia de base, proviene del hecho de que todos estos trabajos fueron realizados antes del hallazgo y *editio princeps* de las *HPs*.

2. Hipótesis, objeto, método y estructura

Considerando la obra y teología de Orígenes y, habiendo realizado una aproximación parcial al tema[11], este trabajo comienza de la siguiente *hipótesis*: el estudio y sistematización de los textos origenianos, donde las metáforas de comer y beber son utilizadas como vehículo de expresión teológica, permite, por una parte, reconstruir elementos clave de la teología de Orígenes, desde su consideración teológica del mundo material, hasta su doctrina trinitaria[12], mientras que, por otra, ayuda a descubrir nuevos matices de su pensamiento, en el sentido de que estas metáforas ilustran de manera más eficiente algunos aspectos teológicos.

Esto supone considerar a Orígenes un sistemático, en el sentido de que él, a partir de convicciones filosóficas y teológicas, elabora una visión suficientemente amplia y coherente de la teología cristiana, al punto de poder llamar a este resultado un "sistema". De entre las convicciones que articulan este sistema, en todo caso, hay una concepción tan fina y real del misterio de Dios, y de su revelación en el mundo a los hombres y

[11] Esta aproximación fue, en primer lugar, lexicográfica mediante el TLG (búsqueda y revisión del contexto de los vocablos ἄρτος, γάλα, δειπνέω, δίψα/διψάω, ἐσθίω/ἔδω, λιμός, οἶνος, πίνω, τρέφω y τροφή que, en conjunto, recurren 1805 veces). En segundo lugar, el acercamiento fue bíblico mediante la BiPa (citas de Orígenes a tres textos clave: Rm 14, 2; 1Cor 3, 2 y Hb 5, 12-14 que, en conjunto, son citados 195 veces).

[12] Esta hipótesis considera la conclusión de Blanc, citada anteriormente: «Ainsi l'image du repas sert-elle à exprimer non seulement les rapports des hommes entre eux mais la vie même de Dieu»: Blanc, «Les nourritures spirituelles d'après Origène», 19.

mujeres en esta misma clave de misterio, que revierte en que también cierta postura gimnástica[13] y libre del pensamiento del Alejandrino pueda ser considerada como parte de su "sistema". Esto implica que, a mi juicio, tanto aquello en que Orígenes está convencido, como aquello en que guarda silencio, propone opciones, o deja libertad de elección a su auditorio, expresa un sistema teológico coherente.

La hipótesis misma revela ya cuál será el *objeto de estudio*, a saber, por una parte, los textos en que Orígenes utiliza metáforas de comer y beber para expresar o ejemplificar contenidos teológicos, y, por otra, los textos en que utiliza argumentativamente pasajes bíblicos que vehiculen su sentido a partir de metáforas del ámbito del comer o beber. Entiendo "metáfora" al modo clásico, como la transferencia de sentido entre el literal de un término a otro que no puede aplicarse en sentido propio, sino análogo[14]. A partir de estos textos en que se exhibe la metáfora, entonces, se buscará mostrar qué es posible reconstruir y profundizar en la exégesis y teología del Alejandrino.

No se trata, entonces, de un estudio de los alimentos o bebidas en Orígenes (que, en sí mismos, pueden poseer un simbolismo teológico muy interesante, pero al margen de si

---

[13] Cf. Lorenzo Perrone, «Metodo», ed. por Adele Monaci Castagno, *Origene: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere* (Roma: Città nuova, 2000). En esta voz del diccionario, Perrone contesta una visión de Orígenes como "sistemático" en un sentido distinto al que yo uso acá; sigo a Perrone en que no es posible pensar la teología del Alejandrino como un "sistema", en un sentido fuerte.

[14] Cf. la definición y textos clásicos presentados por Carla Noce, *Vestis varia: l'immagine della veste nell'opera di Origene*, Studia ephemeridis «Augustinianum» 79 (Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 2002), 8, nota 8. También cf. Samuel Fernández, *Cristo médico, según Orígenes: la actividad médica como metáfora de la acción divina*, Studia Ephemeridis Augustinianum 64 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999), 10.

se comen o beben), sino del provecho simbólico que hace el autor, en perspectiva teológica, de los actos de comer y/o beber. Esta consideración se extiende, en todo caso, también a todo aquello que rodea el comer y beber, a saber, seleccionar ingredientes, mezclarlos y cocinarlos, la comensalidad, los efectos –positivos y negativos– que provocan los alimentos y bebidas en las personas que los ingieren, y, finalmente, su eliminación "en la letrina"[15].

El *método* utilizado supone la lectura de la obra origeniana[16], identificando los pasajes que respondan a lo descrito como objeto de estudio. Esto requiere, por una parte, aislar los textos, reconociendo su contexto, vocabulario, sentido y presupuestos históricos, teológicos y fisiológicos, y, por otra parte, clasificarlos de manera estandarizada, con el fin de distinguir y catalogar los elementos que permitan agruparlos en unidades coherentes. Estas unidades, grandes clasificaciones, son tres: fisiología, hermenéutica y teología; se trata de grandes motivos reconocibles en los textos aislados, y constituyen la infraestructura de la presente investigación.

La *estructura* responde tanto al método exegético como a la teología del mismo Orígenes. Se dijo que, en la lectura de su obra, y en la consideración de cada texto por separado, se descubren tres grandes temas, a saber, fisiología, hermenéutica y teología. Optando por

[15] Cf. Mt 15,17.

[16] Si bien se asigna a los textos griegos, y de autenticidad no discutida, un nivel de autoridad superior, igualmente se consideran los textos conservados en latín, en la medida en que su contenido teológico es concordante con los primeros. En todo caso, se harán observaciones críticas cuando sea necesario.

considerar cada uno de ellos como "capítulos" de la presente investigación, la pregunta que brota es respecto al orden en que deben ser tratados. En este sentido, se han considerado dos posibilidades:

1. Hermenéutica, fisiología, y teología. Este esquema tiene la ventaja de explicar, desde el método exegético de Orígenes, el sentido de la presencia de elementos fisiológicos como presupuestos a la teología. La desventaja, es que este esquema muestra, más que el marco teórico y práctico del Alejandrino, mi propia comprensión de su teología, en la que considero que hay elementos hermenéuticos que determinan cierta aproximación a la fisiología con interés teológico.

2. Fisiología, hermenéutica y teología. Este esquema tiene la ventaja de hacer patente no solamente la teología y método exegético de Orígenes, tal como él lo aplica en su obra, sino también su propia visión de mundo en cuanto dos realidades –letra y espíritu– que se superponen. En este sentido, la misma estructura revela aquello que es posible hallar en sus textos, en los cuales se observa una atención primaria a las realidades corporales para subir desde ellas, mediante cierta técnica hermenéutica, a las espirituales. La desventaja de esta estructura es que, a lectores que son ajenos al pensamiento del Alejandrino, puede parecerles inadecuada, prefiriendo el primer esquema descrito.

Considerando ventajas y desventajas de ambas posibilidades, se ha preferido la segunda. Con la intención de probar si este esquema es funcional a nivel argumentativo, por una parte, y que no lesione las ideas del mismo Orígenes, por otra, se aplicó en el *Prin*, que es

una obra no solamente importante por su tenor argumentativo, sino porque la presencia de metáforas de comer y beber es suficiente para dedicarle un artículo[17]. Este es el esquema que se sigue en la presente investigación, reconociendo que, si bien la intención es darle realce a aquello que observo como modelo "más origeniano", no están ausentes tampoco mis propias convicciones acerca de Orígenes, su método y teología.

En concreto, el primer capítulo tratará el contexto, tanto cultural como fisiológico, de las metáforas de comer y beber. En el segundo, se expondrán las indicaciones hermenéuticas que es posible recabar del uso de metáforas de comer y beber. El tercer y último capítulo, el más largo porque es propiamente el objeto de esta investigación, tratará acerca de la teología que es posible observar en el uso de metáforas de comer y beber. Este capítulo, a su vez, tendrá una articulación que parte con las realidades inferiores, y termina con la Trinidad. El esquema más detallado de cada sección se expone cuando corresponde.

[17] Fernando Soler, «The Theological Use of Eating and Drinking Metaphors in Origen's De Principiis», *Zeitschrift für Antikes Christentum* 23, n°. 1 (2019): 4–20, especialmente la nota 6.

I. Las metáforas de comer y beber en contexto: cuestiones preliminares y bases fisiológicas

1. Cuestiones preliminares

Al comenzar esta investigación conviene plantear dos cuestiones preliminares, que permiten tener un acercamiento más contextualizado al tema del uso teológico de metáforas del ámbito del comer y beber en Orígenes. Estas cuestiones son tanto el valor antropológico del comer y beber, desde una perspectiva cultural, como la tradición del uso no literal del comer y beber para expresar ideas, en la cual se inserta nuestro autor.

1.1. Relevancia cultural del comer y beber

El alimento es fundamental para la vida; esta afirmación, que los seres humanos experimentan día a día en carne propia, no es solamente un patrimonio de la actualidad, sino que se inserta en la existencia misma tanto de la humanidad como de cualquier ser vivo. Los seres humanos, forzosamente conscientes de su ineludible necesidad de comida y bebida, han comenzado tempranamente a producir comidas, buscar maneras de conservarlas, y a sofisticar el proceso de manera de hacerlo más eficiente. El incremento de la producción de comida, datable incluso en el periodo neolítico, resultó en un

mejoramiento de la dieta humana, lo que llevó a un crecimiento progresivo de la población[18]; se iniciaba así un círculo conocido: más y mejor alimento, mejora la esperanza de vida, lo que redunda en mayor necesidad de alimento.

Desde que los primeros hombres y mujeres dejaron de comer el alimento en su estado silvestre, y comenzaron a "prepararlo", se dieron cuenta de que tenían un producto distinto a la naturaleza misma; se trataba del resultado del cruce de su necesidad con cierta creatividad y habilidad. Este producto de la creatividad humana es cultura[19] y, en cuanto tal, no solamente se distingue de lo comestible o bebestible presente en la naturaleza, sino también de aquellos alimentos y bebidas que preparan otros hombres y mujeres.

El "*primum vivere, deinde philosophari*" también se puede aplicar a la comida y bebida. Con esto me refiero al natural proceso que se vive cuando la comida deja de ser un problema exclusivamente se supervivencia, y comienza a ser espacio de reflexión, en cuanto que distingue nítidamente a las bestias –que comen lo que encuentran– de los seres humanos, capaces de modificar lo que encuentran antes de comerlo[20]. En el ámbito mediterráneo

[18] Cf. Don R. Brothwell y Patricia Brothwell, *Food in antiquity: a survey of the diet of early peoples* (Baltimore, Md: Johns Hopkins University press, 1998), 14.
[19] Cf. Massimo Montanari, *Il cibo come cultura*, 5 ed. (Bari: Gius. Laterza & Figli, 2012), 9.
[20] Igualmente, Galeno comienza el libro tercero de su *De alimentorum facultatibus* reflexionando sobre los hábitos dietéticos carnívoros de los hombres. Se aprecia que el autor considera que comer ciertas carnes, como la de los burros viejos y perros, están en una especie de límite entre una alimentación civilizada y una salvaje. En este sentido, la dieta no solamente distingue entre animales y hombres, sino también entre sociedades civilizadas y no.

esta función simbólica está representada primariamente por el pan: este no existe en la naturaleza, sino que es producto de una técnica sofisticada que comienza con la cultivación del grano, y que cubre cada aspecto de su producción: mezcla, saborizado, cocción. Este valor fundamental permite que el título de "comedor de pan" sea sinónimo del ser humano en la obra homérica; algo similar ocurre en la epopeya del Gilgamesh[21]. Análogamente puede decirse del vino y la cerveza: el proceso de fermentación es una técnica que, si bien se descubre en la naturaleza, es dominada con fines alimenticios por hombres y mujeres[22].

En todo caso, el hecho de que la comida y bebida puedan ofrecer sentidos culturales, producto de esta superación de la mera necesidad alimenticia, no anula el hecho dramático e ineludible de que el ser humano necesita comer y beber en orden a conservar la existencia[23]. Por el contrario. A mi juicio, el hecho de que la comida y bebida puedan tener valores tan amplios que, comenzando con la mera subsistencia, pueda llegar hasta la divinidad misma, es una señal de que el ser humano intuye toda la hondura que tiene el mundo de la comida para su propia vida. Esta intuición condiciona en la tradición teológica cristiana, por ejemplo, que el hecho que inicia el drama salvífico (el "pecado

[21] Cf. Montanari, *Il cibo come cultura*, 9–10.
[22] En todo caso, según Montanari, la atribución histórica a la figura femenina del rol de custodio del saber alimentario responde a un hecho de la historia misma. Los estudiosos concuerdan en la prioridad femenina «nell'opera di osservazione e di selezione delle piante che accompagnò la nascita dell'agricoltura attorno ai primi villaggi»: Ibíd, 10.
[23] Desde el punto de vista biológico, «food may be defined as all solid and fluid substances which permit the human organism to grow and maintain its health throughout life»: Brothwell y Brothwell, *Food in antiquity*, 13.

original") se exprese mediante una metáfora alimenticia; asimismo la dimensión simbólica de la Pascua, la Eucaristía e, incluso, el imaginario del cielo como un gran banquete.

La incontestada relevancia del comer y beber, entonces, condiciona que todo aquello que rodea estos actos tan humanos se vuelva un espacio obligadamente simbólico: mediante la comida se expresa identidad[24], es transmitida, mantenida y explicada. A mi juicio puede entenderse, igual que un texto, como un "mecanismo económico"[25]; esto significa que, si se separa el "tejido" de aquello escrito mediante la comida y bebida, se encuentran múltiples espacios vacíos que son llenados de sentido. Con la comida los seres humanos "escriben", esperando ser leídos, esperando ser interpretados.

En este sentido, un lenguaje implica una selección de sonidos mediante los cuales un pueblo se expresa; análogamente, una comunidad se dona un régimen alimentario, desarrollando una labor de selección entre los alimentos posibles. Lenguaje y régimen alimenticio son expresión de una especificidad identitaria[26]. Esto es posible,

[24] La clave fundamental respecto al tema de la identidad es el concepto de incorporación, en este proceso, «we send a food across the frontier between the world and the self, between "outside" and "inside" our body», en este sentido «to incorporate a food is, in both real and imaginary terms, to incorporate all or some of its properties: we become what we eat. Incorporation is a basis of identity»: Claude Fischler, «Food, self and identity», *Social Science Information* 27 (1988): 279.

[25] Respecto a este concepto, cf. Umberto Eco, *Lector in fabula: la cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, 11. ed. Tascabili Bompiani, Saggi tascabili 27 (Milano: Bompiani, 2010), 52.

[26] Cf. Jean Soler, «Sémiotique de la nourriture dans la Bible», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 28, n°. 4 (1973): 943. Respecto a la comida como código, cf. Mary Douglas, «Deciphering a Meal», *Daedalus* 101, n°. 1 (1972): 61–81.

principalmente, en dos registros: individualmente, en el sentido en que la incorporación de alimentos al cuerpo funciona como una metonimia de la incorporación en el ser mismo; y, comunitariamente, ya que la comida ha sido comprendida históricamente como un acto socializante mediante la comensalidad[27].

Se aprecia, entonces, el valor cultural que posee el comer y beber. Como toda la cultura, también los significados asignados y asignables a estas dos actividades humanas se hallan en la encrucijada entre tradición e innovación[28]: por una parte, la cocina depende de tecnologías y recetas recibidas y, que reproduce, a su vez, mientras que, por otra parte, innova a partir de nuevas técnicas, ingredientes o modos de cocinar. Esto mismo puede apreciarse en Orígenes y su uso teológico de metáforas de comer y beber. Depende de modelos que recibe, tanto de la cultura pagana como de la cristiana, y, a partir de ellos, él mismo crea nuevos sentidos y posibilidades para estas metáforas. Veamos, a continuación, algunos elementos de la tradición en que se inserta el Alejandrino.

---

[27] Cf. R. Kenji Tierney y Emiko Ohnuki-Tierney, «Anthropology of Food», en *The Oxford handbook of food history*, ed. por Jeffrey M. Pilcher, Oxford handbooks (Oxford; New York: Oxford University Press, 2012). A propósito de esta "metonimia", es interesante lo que señala McGowan, quien prefiere este término a "metáfora": «Yet eating is not merely a sign of something else, but is among the most fundamental forms of social action there is; meals do not merely encode society, they are society, or a part of it. Jack Goody's suggestion that the relationship between meal and society is one of metonymy, rather than merely of metaphor, seems apt»: Andrew McGowan, *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford Early Christian Studies (Oxford: Clarendon Press, 1999), 5.

[28] Cf Montanari, *Il cibo come cultura*, 10.

1.2. El uso de la metáfora del comer y beber antes de Orígenes

Sobre la comida en la Antigüedad se ha escrito mucho[29] y, no siendo la finalidad de esta investigación hacer una síntesis del tema[30], a continuación se ofrecerán los principales contextos que permitan entender mejor el universo simbólico del comer y beber en que se encuentra a Orígenes. En las últimas décadas, la convicción de los expertos acerca de que las comidas de los primeros cristianos fueron un factor primario en la constitución de su identidad[31], ha generado gran interés, lo que se ha traducido en mejores posibilidades para conocer este aspecto esencial[32]. Esto ha centrado las investigaciones en la capacidad de los alimentos para generar identidad; en todo caso, dicha central función no agota las posibilidades simbólicas de las imágenes del comer y beber. En este

[29] Una vision arqueológica puede encontrarse en Brothwell y Brothwell, *Food in antiquity*. Para una vision general en la Antigüedad Clásica, se recomienda Peter D. A. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity*, Key Themes in Ancient History (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002). Respecto al tema en el judaísmo, las siguientes obras cubren diferentes periodos de tiempo: Cynthia Shafer-Elliott, *Food in ancient Judah: domestic cooking in the time of the Hebrew Bible*, BibleWorld (Sheffield, [U.K.]; Bristol, CT: Equinox Pub, 2013); Jordan Rosenblum, *The Jewish dietary laws in the ancient world* (New York: Cambridge University Press, 2016); Jordan Rosenblum, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). Respecto del cristianismo primitivo se recomienda McGowan, *Ascetic Eucharists*.

[30] Cierta síntesis del tema, incluyendo la referencia a la *realia* en el tiempo de Orígenes, se ofrece en Fernando Soler, «Acercamientos a la teología del comer y beber en el cristianismo antiguo», *Communio (Argentina)* 25, n°. 2 (2018): 35–53.

[31] Acerca de cómo el cristianismo elaboró su identidad "a la mesa", cf. Dennis E. Smith, «Dining with the "Other" in Earliest Christianity», en *Food, Identity and Cross-Cultural Exchange in the Ancient World*, ed. por Wim Broekaert, Robin Nadeau, y John Wilkins, Collection Latomus, volume 354 (Bruxelles: Éditions Latomus, 2016).

[32] Cf. Matthias Klinghardt y Hal Taussig, eds., *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum =: Meals and religious identity in early Christianity*, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 56 (Tübingen: Francke, 2012), 15.

contexto, a continuación, se presentará sintéticamente los dos ámbitos que más directamente influyen en el pensamiento de Orígenes, i.e., el judío y el grecorromano.

1.2.1. Comer y beber en el judaísmo

El pueblo de Israel ha plasmado en su Escritura sagrada un complejo sistema semiótico mediante el uso de prescripciones alimenticias[33]. Esto lo hallamos en el relato que representa su origen, con la prescripción de parte de Dios de un régimen vegetariano (cf. Gn 2,16). Este régimen diferencia radicalmente al ser humano de Dios: sólo este último come vivientes (en los sacrificios), mientras que el ser humano come vegetales, es decir, no-vivientes[34].

Después del diluvio, Dios da el derecho al ser humano de ampliar su dieta a la carne[35], y esto viene precedido por un cataclismo, siendo, por tanto, consecuencia de la corrupción

[33] En todo caso, el estudio de Nathan MacDonald ha constatado que, si bien el tema de la comida aparece casi en cada página del AT, ha recibido poca atención por parte de los estudiosos; cf. Nathan MacDonald, *Not bread alone: the uses of food in the Old Testament* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2008), 2. La misma constatación la ha hecho más recientemente Adam Warner Day, «Eating before the Lord: a theology of food according to Deuteronomy», *Journal of the Evangelical Theological Society* 57, n°. 1 (2014): 85.

[34] Cf. Soler, «Sémiotique de la nourriture dans la Bible», 944. Utilizo principalmente este artículo en esta sección, dado que es referido por muchos de los estudios posteriores acerca del tema.

[35] La carne será, entonces, tolerada por Moisés, pero con dos restricciones: reforzando el tabú de la sangre y prohibiendo ciertos animales. La exclusión de la sangre da, además, lugar a un rito mediado por el sacerdote que ofrece un sacrificio de pacificación por la muerte de cada animal destinado a la alimentación: toda muerte debe ser compensada, según la lógica elemental del Talión, restableciendo el equilibrio, y la sangre del animal, ofrecida a Dios, toma el lugar de la sangre del hombre que sacrifica. El tabú acerca de la sangre no es una prohibición alimentaria cualquiera, es más bien la condición de posibilidad para una alimentación carnívora. Cf. Ibíd, 947.

de todo lo creado por el pecado del hombre, y no un premio; tiene un carácter negativo, y, respecto al régimen vegetariano inicial, no implica un cambio estructural, sino solamente en los elementos de significación: la sangre sigue siendo símbolo del principio vital y, por lo tanto, la parte de Dios, mientras que la carne se vuelve profana y, por tanto, lícita (cf. Gn 9,4)[36].

Aún no hay distinción entre animales puros e impuros, pues esta alianza es universal y, de la misma manera que no distingue entre los seres humanos, tampoco lo hace respecto de los animales. Esto corresponderá a un tercer régimen alimenticio, que viene con Moisés, y se sitúa en una tercera ruptura en la historia de la humanidad. En esta se introduce una discontinuidad entre los hombres y, consecuentemente entre los animales que se pueden consumir: algunos serán puros, otros impuros (cf. Lv 20,24). Esta distinción alimenticia cumple la misma función que la circuncisión: distinguir al pueblo de Dios de los otros pueblos con los que tiene contacto, y distinguir aquello que es propio de Dios de lo que es propio del ser humano[37]. Hay una lógica rígida, destinada a conservar la separación entre el pueblo de Israel y los demás pueblos.

Respecto a los animales puros/impuros, nuevamente la explicación remite al Gn: Dios prescribe un régimen vegetariano tanto al ser humano como a los animales (cf. Gn 1,29-30): es decir, los carnívoros no entran en el plan de la creación y, si para el hombre es un

[36] Cf. Ibíd, 945–46.
[37] Cf. Ibíd, 946.

problema comer carne, mucho más la de un animal que ha matado otros animales: los carnívoros son impuros, y sus garras son símbolo de su característica cazadora, es decir de su impureza; lo mismo aplica, consecuentemente, para los pájaros que son carnívoros, especialmente los rapaces. Por otro lado, el criterio de la pezuña, si bien excluye a los carnívoros, deja pasar también otros animales omnívoros, como el cerdo o el jabalí, por lo que, para aislar a los herbívoros, es necesario recurrir a un segundo criterio, a saber, el rumiar[38].

Los animales que tienen patas y viven en el mar son impuros, pues viven en el agua con "órganos terrestres", lo mismo sucede con los que tienen alas y no vuelan, o pasan mucho tiempo en tierra o agua, o con la serpiente, que vive en tierra, pero no tiene patas. Asimismo, las escamas de los peces se oponen tanto a la piel de los animales terrestres, como al plumaje de los pájaros. Cualquier anomalía respecto a este orden representa una "tara" (a saber, pertenecer a dos clases, o a ninguna, por ejemplo), por eso la importancia del "cada uno según su especie".

Lo anterior significa no cruzar animales de especies distintas, no sembrar dos especies en un mismo campo (cf. Lv 19,19; Dt 22,9-10), no vestir con tejidos híbridos (lana y lino, cf. Dt 22,11), no vestir ropa que no sea acorde al propio género (cf. Dt 22,5), no cambiar de sexo (proscripción de la homosexualidad en Lv 18,22), no unir razas de hombres. En esta

[38] Cf. Ibíd, 948–49.

misma línea se halla la prohibición del incesto: una vez que un hombre o una mujer es definido padre o madre en relación a otro, esta relación no puede cambiar: es una "prohibición lógica"[39].

La aproximación de Filón a esta base bíblica no puede tener un punto de partida más pesimista, ya que para él el gusto (γεῦσις) es el más servil (ἀνδραποδώδης) de todos los sentidos, que produce glotonería, y esto explicaría por qué Dios prohíbe comer los animales más sabrosos, como el cerdo[40]. El consumo inmoderado y continuo de comida y vino abruma y hace desaparecer la razón, dejando que el fruto de la saciedad, que son las pasiones "bajo el vientre", se desaten frenéticamente[41].

En el caso de la interpretación de las prescripciones alimenticias, Filón observa que no hay animales carnívoros permitidos como comida, porque esto implicaría una especie de venganza que puede volver "bestias" a los hombres[42]. Las "creaturas que deben comerse son mansas (ἥμερα) y herbívoras; las prohibidas son salvajes (ἄγρια), carnívoras y agresivas hacia otras especies, incluso hacia los humanos"[43].

---

[39] Cf. Ibíd, 952–53.

[40] Cf. Filón, *De specialibus legibus* IV,100. Una explicación más histórica considera que la fisiología de los cerdos es poco apta para las condiciones ecológicas que plantea la vida nómade. Este animal requeriría demasiado esfuerzo en la crianza lo que, al final, sería más una amenaza que una ventaja. Sobre esto, cf. Gillian Feeley-Harnik, *The Lord's Table: Eucharist and Passover in early Christianity*, Symbol and culture (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981), 8.

[41] Cf. Filón *De somnis* I,122.

[42] Cf. Filón, *De specialibus legibus* IV,103-104. Una explicación más detallada de este texto en James N. Rhodes, «Diet and Desire: The Logic of the Dietary Laws According to Philo», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 79, n°. 1 (2003): 123–24.

[43] Ibíd, 125.

Respecto a los animales rumiantes, hay mayor elaboración alegórica: los rumiantes deben compararse con el pupilo que usa su memoria para recordar lo que oyó, y así ganar una aprehensión más firme de la sabiduría impartida por su maestro. La pezuña partida, por su parte, simboliza la necesaria facultad de discriminar (διαστολή) y distinguir (διαίρεσις) entre lo que es apropiado y lo que debe ser rechazado; los animales que tiene sólo una pezuña (no "dividida") tienen una concepción confusa de la naturaleza del bien y del mal. Filón también agrega el *topos* de los dos caminos mediante la imagen de la pezuña dividida[44]. Así, entonces, la pezuña partida es alegorizada con el criterio διαστολή, διαίρεσις y διακρίνω, mientras que la ruminación con el criterio de la μνήμη, lo que hace referencia a un argumento ya presente en la *Carta a Aristeas* 150b-152, aunque con diferentes interpretaciones[45].

Respecto a la función simbólica de la comida en el judaísmo, la antropóloga Gillian Feeley-Harnik hace un resumen que considero adecuado para terminar esta sección, pues resume de manera coherente los principales elementos de la simbólica del comer y beber en ámbito judío:

[44] Lo mismo aplica en el caso de los animales acuáticos en *De specialibus legibus* IV,110-112. Los peces puros e impuros representan al que se ejercita en la moral, y al que ama el placer, respectivamente, El contexto es, interesantemente, el del atleta que se ejercita. Por su parte, los reptiles representan a las personas que se hacen devotos de sus estómagos (cf. *De specialibus legibus* IV,113-115).

[45] Cf. Rhodes, «Diet and Desire: The Logic of the Dietary Laws According to Philo», 125–26. Es posible hacerse una idea general del tema directamente en Filón gracias al útil cuadro resumen que presenta Rhodes en Ibíd, 133.

1. El poder del Señor es manifestado en su habilidad para controlar la comida: alimentar es bendecir, conferir vida; alimentar con mala comida, o matar de hambre, es juzgar o castigar, conferir muerte.
2. La aceptación del poder y autoridad del Señor es simbolizada en la aceptación de su comida.
3. El rechazo del poder y autoridad del Señor es simbolizado en el buscar la comida que él ha prohibido.
4. Las personas "limitan" o "tientan" al Señor –es decir, cuestionan el alcance de su poder o autoridad– cuestionando su habilidad para alimentarlas.
5. La palabra del Señor es igualada con comida.
6. Comer une a las personas con el Señor, o las separa[46].

Uno de los rasgos más importantes a tener en cuenta al estudiar el tema en Orígenes, a mi juicio, es el valor objetivo que la tradición judía le asigna a los alimentos; esto implica que, tal o cual alimento, es objetivamente puro o impuro, sin consideraciones respecto a la salud de la persona. Esto no significa que, detrás de la prescripción, no haya habido razones de tipo higiénico, ecológico o económico, las que, sin embargo, son tan antiguas que, hasta cierto punto, parecen no considerarse a nivel teológico en las Escrituras[47].

[46] Feeley-Harnik, *The Lord's Table*, 72.

[47] Un análisis más preciso de los hábitos alimenticios de los judíos en la Palestina romana, con referencia tanto a la *realia* como a su fundamentación ideológica, puede hallarse en David Kraemer, «Food, Eating and Meals», en *The Oxford handbook of Jewish daily life in Roman Palestine*, ed. por Catherine Hezser, Oxford handbooks in classics and ancient history (New York: Oxford University Press, 2010), 403–19.

1.2.2. Comer y beber en el mundo grecorromano[48]

Ya se había mencionado: el pan y el vino, en todo el mundo grecorromano, son señal de humanidad. En el sofisticado proceso que ronda su producción, en el que el ser humano muestra su ingenio en la dominación de "lo natural", se representa, de manera material y, consecuentemente, simbólica, las capacidades creadoras, insertas en una tradición que "sabe hacer": utilizando a su favor la fermentación logra, por su acción oportuna, cambiar este proceso que, de manera natural, terminaría con la descomposición de los alimentos y bebidas[49].

Respecto al hecho mismo de comer y beber, junto con el aspecto destacado anteriormente de la comida como signo cultural, uno de los temas protagónicos en los estudios de la antigüedad es la fisonomía de las diversas comidas. La tesis tradicional, en este sentido, es que las comidas rituales, simposios, banquetes funerarios, comidas sacrificiales, comidas de los misterios, y las formas judías y cristianas, constituían cada una un "tipo" propio y diferente y, consecuentemente, debían ser analizadas de manera separada, sin considerar los elementos comunes. Los estudios modernos han resaltados los elementos

[48] Para una exhaustiva colección de estudios acerca de del Próximo Oriente y las tradiciones grecorromanas, cf. David Hellholm y Dieter Sänger, eds., *The Eucharist, its origins and contexts: sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early Judaism, and early Christianity*, vol. III, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018).

[49] Cf. Massimo Montanari, *Mangiare da cristiani: diete, digiuni, banchetti, storie di una cultura* (Milano: Rizzoli, 2015), 26–27.

de homogeneidad, subrayando los puntos de encuentro que permiten una interpretación más unitaria[50].

En este contexto, la comida que gozaba con la mayor carga simbólica era el banquete, la comida del atardecer y que, por tanto, puede identificarse con el δεῖπνον, que contaba con una serie de hábitos que eran parte de su componente social, en cuanto regían desde el número y tipos de platos, hasta el protocolo mismo. Detrás de estos hábitos se halla una ideología del δεῖπνον, en el sentido en que éste comunicaba, realizaba y, potencialmente innovaba, ciertos valores sociales[51]. A juicio de Smith las comidas en el mundo antiguo no responden a un modelo de sagrado *versus* profano, sino que, más bien, cumplirían una función integradora, mediante la cual ambas dimensiones se combinaban en un único evento ritual. Esto ubicaría a la mayoría de las comidas antiguas en una categoría intermedia, donde se exhiben características tanto sagradas como seculares[52].

El contexto comensal de una cena, por esta función ideológica, es uno de los escenarios preferidos en que recibimos mucho de la filosofía antigua. Los conocidos diálogos de Platón, o el *Septem sapientium convivium*, de Plutarco, aprovechan este contexto, pues,

---

[50] Cf. Dennis E. Smith, *Del simposio a la eucaristía: el banquete en el mundo cristiano antiguo*, trad. por Albert Moliner Fernández (Estella: Editorial Verbo Divino, 2009), 21.

[51] Cf. Ibíd, 22. Esto mismo es lo que está detrás de la preocupación de Clemente por los modales en la mesa, en cuanto constituyen un indicador de moralidad, ya que la buena educación promueve el sentido comunitario, especialmente en el fundamental contexto de la comensalidad en el cristianismo naciente; cf. Blake Leyerle, «Clement of Alexandria on the Importance of Table Etiquette», *Journal of Early Christian Studies* 3, n°. 2 (1995): 123–41.

[52] Cf. Smith, *Del simposio a la eucaristía*, 27.

precisamente el ánimo festivo de la cena, las posibilidades de compartir de una manera igualitaria la comida y bebida, y los hábitos compartidos, se transforman en el contexto ideal para comunicar y discutir ideas, evaluando a los comensales no solamente por su comportamiento a la mesa, sino también por las ideas que, junto a la comida, aportan.

Este sentido –ya metafórico– es explícitamente descrito por Epicteto, como nos lo transmite el historiador Arriano[53]: quienes aprenden principios (θεωρήματα) sin ejercitarse, conjuntamente, en lo que los fundamenta, son como los enfermos del estómago (στομαχικός) que vomitan su comida. Como si no bastase ya con la asimilación entre θεωρήματα y τροφή, la metáfora se extiende también a otros procesos fisiológicos: Epicteto aconseja primero "digerir" (πέσσω) los principios, y, una vez digeridos, mostrar los resultados. La analogía sigue al comparar los resultados de esta digestión con la robustez que pueden manifestar en su cuerpo los atletas, resultado de su dieta y ejercicio. Este cambio, que en lo material se manifiesta en el cuerpo, a nivel intelectual se aprecia en el ἡγεμονικόν[54].

En otro sentido, encontramos el siguiente ejemplo del s. IV a.C. en el que Ateneo, en su *Deipnosophistae*[55], cita un fragmento de Antífanes en el que el cómico afirma que vivir como los dioses es cuando se tiene la posibilidad de comer la cena (δειπνέω) de otro sin preocuparse de pagarla. Donahue identifica este sentimiento como uno común en toda

[53] Cf. Epicteto, *Dissertationes ab Arriano digestae* III,21.
[54] Este pasaje muestra notable cercanía con *HPs* 77,IV, que será comentado más adelante.
[55] 8d.

la antigüedad[56]. Junto con el género cómico, donde la comida y bebida es un tópico recurrente, contamos con una gran cantidad de fuentes literarias que nos permiten conocer qué consideraban sus autores como comida o bebida: tratados épicos, históricos, filosóficos, médicos, dietéticos, agrarios, entre otros[57].

Volviendo al texto de Antífanes, puede hablarse de un status "utópico" de las comidas en el mundo grecorromano[58], el que se hace evidente en todo el imaginario que rodea su descripción como un espacio que trasciende las limitaciones de lo profano. Esto se manifiesta tanto en el ideal de paz y comunidad que se observa en las cenas, como en la abundancia de alimentos y bebidas, consumidas en un ambiente festivo, y en la posibilidad de romper barreras sociales[59]. De todas formas, en un tiempo en que el suministro estaba sometido a ciertas precariedades, que brotan de la falta de tecnología para asegurar tanto la producción como la conservación de los alimentos, es fácil suponer

[56] Cf. John F. Donahue, *Food and drink in antiquity: readings from the Graeco-Roman World: a sourcebook* (London; New York: Bloomsbury Academic, 2015), 5.
[57] Para un rápido panorama, puede consultarse la antología de textos que provee Donahue en Ibíd, 6–49. El autor clasifica y muestra ejemplos esenciales de textos antiguos acerca de la temática. Mayor profundización puede hallarse en John Wilkins y Robin Nadeau, eds., *A Companion to Food in the Ancient World* (Chichester, West Sussex; Oxford: Wiley Blackwell, 2015).
[58] Si bien se refiere al mundo antiguo, dada la especificidad de esta investigación, conviene tener en mente cuánto esto es válido de manera universal.
[59] Cf. Dennis E. Smith y Hal Taussig, eds., *Meals in the Early Christian World: Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 16–17.

que la esperanza de no tener que preocuparse por la comida y bebida, y de poserlas en abundancia, constituían un lugar recurrente[60].

Igualmente importante es la función específicamente religiosa que la comida y bebida tuvo en el mundo grecorromano. Esto marcó su amplia presencia en la vida pública y privada, tanto en sacrificios como en ceremonias relacionadas con los ciclos de la vida[61]. Si bien los dioses no tienen los mismos alimentos que los seres humanos[62], igualmente estos les ofrecen sacrificios basados en animales u otras comidas o bebidas. Los sacrificios son concebidos como una vía de comunicación entre dioses y hombres, y, al ofrecer los bienes más esenciales para la vida, demuestran un acercamiento reverente al mundo de lo divino. En lo práctico, especialmente los sacrificios de animales demostraban la comunión entre los seres humanos, pues todos los presentes participan alimenticiamente de la víctima[63].

Finalmente, la relación de los primeros cristianos con la función simbólica de la comida y bebida no difiere, inicialmente, con la de sus contemporáneos y coterráneos. Los modelos culturales, como se verá a lo largo de esta investigación, influyen de manera

---

[60] Cf., por ejemplo, los textos homéricos: *Ilias* 24,621; *Odyssea* 18,1; 19,108. En estos textos, la estabilidad política es asimilada con el suministro alimenticio. El argumento se refuerza con la presencia de un Odiseo que, disfrazado de mendigo, pide alimento.

[61] Cf. Donahue, *Food and drink in antiquity*, 111.

[62] Si bien los dioses son inmortales, consumen ambrosía y néctar, alimentos que pueden transmitir ciertas propiedades a los hombres; cf. Homero, *Ilias* 19,344-354. Por otro lado, en *Ilias* 5,334-342 se afirma que los dioses no tienen sangre en sus venas, sino el ἰχώρ; la explicación de esto es que ellos no comen pan, ni toman vino.

[63] Cf. Donahue, *Food and drink in antiquity*, 115.

evidente en la recepción de las Escrituras, lo que genera, desde los diversos modelos hermenéuticos presentes en las comunidades cristianas, una rica variedad de contenidos teológicos y actitudes frente a las comidas y bebidas. En este sentido, las similitudes y diferencias entre Orígenes y los cristianos que le precedieron serán consignadas cuando correspondan[64].

Concluyendo estas cuestiones preliminares, es importante resaltar que la teología de Orígenes no brota en el vacío, sino que es producto del encuentro de reflexiones de diversos mundos. En este sentido, las metáforas del comer y beber en el Alejandrino son deudoras de una cultura, ya sea grecorromana o judía, que ha reconocido la vital relevancia de estos actos tan humanos y ya los ha utilizado como metáforas. No es de extrañar, así, que el uso teológico no literal del comer y beber, a partir de un fino e intencionado ejercicio exegético, tengan –al menos en potencia– una capacidad expresiva tan amplia. Finalmente, como se verá, las posibilidades de hacer teología desde estas metáforas no están condicionadas únicamente por la habilidad exegética de Orígenes, sino también por su comprensión de la *realia* del comer y beber. En este sentido, se explorará si es posible asignar valores teológicos no solamente al hecho mismo de comer y beber, sino también a todo el aspecto fisiológico que implica. Esto hace necesario un

[64] Un buen panorama del tema es el que ofrece Pennimann en las páginas que preceden al tratamiento del tema en Orígenes: Penniman, *Raised on christian milk*, 1–108.

acercamiento a las convicciones acerca de la fisiología del comer y beber que exhibe Orígenes.

2. Convicciones de Orígenes acerca de la fisiología del comer y beber

La exégesis espiritual, al utilizar las realidades de "abajo" como medio de expresión teológica, implica que los autores tienen, exhiben y utilizan ciertas convicciones acerca de la realidad material. El detalle con que la realidad es conocida es capaz de dar matices teológicos cuya fineza es directamente proporcional a este detalle: dependiendo de la profundidad del conocimiento de la cosa, tema o proceso, es posible una expresividad más detallada y rica.

Esto es especialmente aplicable a Orígenes y, en el caso de las metáforas de comer y beber, se hace necesario explorar sus convicciones acerca de lo que está en el centro de este tipo de lenguaje: a saber, el proceso fisiológico que comienza con una persona que come o bebe una cosa. Dado el foco de nuestra investigación, como se ha señalado en la introducción, la aproximación a los alimentos o bebidas mismos (es decir separados de un proceso alimenticio particular) será general, e introducida solamente cuando Orígenes explícitamente los coloque junto con sus efectos al ser consumidos.

Además, es fundamental no perder de vista que, en lo que se refiere a las realidades terrenas y su relación con las espirituales, nuestro autor se encuentra constreñido por dos tipos de adversarios: por una parte, los materialistas, muchas veces ligados al

pensamiento estoico[65], y, por otra, los que valoran negativamente la realidad material, como por ejemplo gnósticos y marcionitas. Esta tensión obliga a Orígenes a ser muy fino en su consideración de la realidad material pues, consecuentemente a esta polémica, deberá defender el valor positivo de lo material en cuanto creado, y, a la vez, combatir el materialismo que permea concepciones tan esenciales para el cristianismo como, por ejemplo, la de espíritu.

Si bien se ha titulado esta sección "convicciones", caben aún dos preguntas: ¿cuál es la fuente de tales convicciones?, y ¿cuáles son, concretamente, estas convicciones? Todas las personas tienen ciertas nociones acerca de cómo funciona el cuerpo, algunas de estas ilustradas por conocimientos recibidos en sus procesos formativos, y pueden ser llamadas "científicas", ¿pueden ser las convicciones origenianas acerca del comer y beber también producto de la ciencia de su propio tiempo?[66] ¿Utiliza Orígenes estos contenidos como base para la expresión de conceptos teológicos o él mismo elabora o profundiza

[65] Cf. D.G. Bostock, «Quality and Corporeity in Origen», en *Origeniana secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, ed. por H Crouzel y A Quacquarelli (Roma: Dell'Ateneo, 1980), 324.

[66] Recordemos que, en general, la biología, como también muchas otras disciplinas en la Antigüedad, no pueden entenderse al margen de las escuelas filosóficas, por lo que identificarse con ciertas nociones fisiológicas implica asumir conjuntamente un cierto sistema filosófico, ¿es libre Orígenes en este sentido?

desde un punto de vista estrictamente fisiológico? En las páginas siguientes se busca explorar estos temas.

El esquema de las páginas que siguen comienza con (1) la pregunta acerca de la necesidad de alimentarse, tratando de dilucidar el origen del hambre y la sed. Continua con (2) la relación entre la sustancia de los alimentos y la de los cuerpos humanos, para terminar con (3) el modo en que se lleva a cabo esta relación, con especial atención a la adecuación de los alimentos o bebidas respecto a las necesidades o condiciones de la persona humana.

2.1. El hambre y la sed como experiencias corporales

2.1.1. El primordial deseo de comida y bebida

El Alejandrino se hace explícitamente la pregunta[67]: «¿Acaso se debe pensar que para nosotros el diablo es la causa del hambre y de la sed?»[68], es decir, el deseo de comer y beber, ¿es propio de la persona o tiene una causa externa? Esta es una pregunta teológicamente relevante, ya que su respuesta iluminaría, al menos, dos aspectos que son

[67] Respecto a esta pregunta con fines retóricos, cf. la sección 6.1. del capítulo siguiente.
[68] *Prin* III,2,2: «An vero putandum est quod diabolus esuriendi vel sitiendi causa nobis existat?» (FuP 27 674,14-15).

clave en el pensamiento de Orígenes: el libre albedrío, por una parte, y la homonimia del cuerpo material y el espiritual, por otra.

La respuesta de Orígenes a esta pregunta es clara y coherente a través de su obra: hay una cierta tendencia natural[69] que lleva a los seres humanos a desear comida y bebida, y esta es comprendida como una exigencia del cuerpo físico mismo, o sea de la carne[70], que busca y reclama el comer y beber, tal como tiene otros impulsos que son considerados por nuestro autor como necesidades naturales[71]. Así las cosas, entonces, el comer y beber

[69] Respecto del concepto φύσις / *naturalis*, cf. Artemio Vítores, *Identidad entre el cuerpo muerto y resucitado en Orígenes según el «De resurrectione» de Metodio de Olimpo*, Studium Biblicum Franciscanum Analecta 18 (Jerusalén: Franciscan Printing Press, 1981), 89–90. En todo caso, los textos origenianos del ámbito del comer y beber permiten reforzar la constatación de Vítores acerca de la multiplicidad de sentidos que reviste el concepto: puede designar genéricamente a la "naturaleza humana" (Cf. *CIo* X,106) o, ya más precisamente, a la "naturaleza" de la sustancia corpórea en la cual se verifican cambios constantes vinculados a la realidad material y a su estado de flujo (cf. *CIo* XIII,203-204) –sobre lo que profundizaremos más adelante en este mismo capítulo–. El sentido con la que la entenderemos acá, a menos que se indique, es este último. Por otro lado, si bien no es posible determinar con completa certeza la sistematicidad de la traducción latina, he podido constatar que no se observa una disparidad en los conceptos significados por φύσις y *naturalis*.

[70] Vítores ha mostrado que, respecto al cuerpo terreno en Orígenes, es posible distinguir entre el *primer sustrato*, que es formado a partir de los cuatro elementos, y que fluye constantemente, y la *forma corpórea*, que, permaneciendo siempre invariable, asegura la identidad e individualidad; cf. Ibíd, 91–115. A lo largo del presente capítulo mostraré cómo esta teoría se halla presente en textos de Orígenes en el ámbito del comer y beber.

[71] Cf. *CRm* V,7,3; VI,14,2; VII,2,7; *Prin* II,11,4; III,2,2; III,4,4. En *Prin* III,2,2, junto a la necesidad de comer y beber, son considerados impulsos naturales también el deseo, la ira y la tristeza. En *Prin* III,4,4 se le agrega la urgencia por eyacular. En *CMt* XVII,27 además, el vestirse, el descansar y dormir (Cf. Simplicio, *In Aristotelis physicorum libros commentaria* 1258,25-31). *CRm* VI,14,2, agrega también la necesidad de vestirse y, en *CRm* VII,2,7, son consideradas necesidades del cuerpo, junto con el deseo de comida, la digestión, el deseo de procrear y a la concepción misma. En este último texto, estas acciones son expresadas como impuestas a las almas racionales, y objeto de la esperanza de liberación.

mismos se muestran como una acción propia de los seres humanos, y su deseo no es atribuible a ninguna fuerza externa[72].

En este sentido, el comer y beber son acciones tan humanas como el libre albedrío, razón por la cual, cuando se come y/o bebe, se hace movido por la necesidad de la naturaleza, y seguir esta moción nunca puede considerarse algo externo, sino fruto de la propia iniciativa. En este sentido se sitúa el siguiente texto de *Orat*:

> Aquellos que *buscan negar el libre albedrío* (ἐφ' ἡμῖν[73]), necesariamente aceptan una muy tonta afirmación: primero, que no somos animales; segundo, que ni siquiera somos racionales […]. Al contrario, considere cada uno sus propias experiencias y vea si no es desvergonzado decir que uno no desea por sí mismo, come (ἐσθίω) por sí mismo, o camina por sí mismo, o está de acuerdo y acepta cierto tipo de opiniones, o disienta con otras por [considerarlas] falsas[74].

Así, entonces, cada vez que el ser humano come o bebe lo hace movido por su propia naturaleza, que come o bebe como algo que "depende de nosotros" (ἐφ' ἡμῖν), y esta

---

[72] Junto al citado texto de *Prin* III,2,2, cf. también III,4,4.

[73] Acerca del valor tradicional del libre albedrío, cf. la nota 26 de Fernández en FuP 27 p. 127. Acerca de su proveniencia estoica, su nota 19 en p. 551. El hecho que comamos como algo que "depende de nosotros" (ἐφ' ἡμῖν), es central para una doctrina espiritual a partir de la metáfora del comer y beber: como veremos más adelante, comer y beber no es pura necesidad, sino que puede tener un correlato racional y, a partir de este, determinar si es posible una adecuación entre cualidad y cantidad en relación con el sujeto que come y/o bebe.

[74] *Orat* VI,2: «οἱ τοίνυν θέλοντες μηδὲν εἶναι ἐφ' ἡμῖν, ἀναγκαίως ἠλιθιώτατόν τι παραδέξονται· πρῶτον μὲν ὅτι οὐκ ἐσμὲν ζῷα, δεύτερον δὲ ὅτι οὐδὲ λογικὰ […]. ἄλλως τε καὶ τοῖς ἰδίοις πάθεσιν ἐπιστήσας τις ὁράτω, εἰ μὴ ἀναιδῶς ἐρεῖ μὴ αὐτὸς θέλειν καὶ μὴ αὐτὸς ἐσθίειν καὶ μὴ αὐτὸς περιπατεῖν μηδὲ αὐτὸς συγκατατίθεσθαι καὶ παραδέχεσθαι ὁποῖα δή ποτε τῶν δογμάτων μηδὲ αὐτὸς ἀνανεύειν πρὸς ἕτερα ὡς ψευδῆ» (GCS OW II 312,11-18). En la

constatación tan elemental la ha hecho Orígenes recurriendo a la experiencia, ¿qué experiencia? La de tener un cuerpo de carne y hueso, y es que «la necesidad del cuerpo reclama a veces comida, otras, bebida»[75], lo que sucede «necesariamente a los cuerpos saludables»[76].

Esta necesidad es tan apremiante e inescapable como la muerte misma: «como es necesario que lo mortal muera, y no puede escapar de la muerte, también se alimentan necesariamente los que [viven] en el cuerpo, pues es imposible vivir sin alimentarse»[77]. La unión de los dos binomios, "alimentarse" = "vida del cuerpo" y "no alimentarse" =

frase evidenciada en cursiva en la traducción he preferido dar cuenta del sentido, más que de la literalidad del texto.

[75] *HNm* XXIII,11,3: «necessitas corporis nunc cibum, nunc potum […] suggerit» (GCS OW VII 223,6-7).

[76] *CIo* XIII,8-12: «ἀναγκαίως γίνεται τοῖς ὑγιαίνουσιν σώμασιν» (GCS OW IV 228,4-5). Esta afirmación acerca de la necesidad de comer y beber, expresada con el adverbio "ἀναγκαίως", para los cuerpos la hallamos también en *CMt* XVII,27: «ὀφείλομέν τινα διδόναι ὡσπερεὶ φόρον σωμάτων ἄρχοντι λεγομένῳ Καίσαρι, τὰ ἀναγκαῖα τῷ σώματι, ἔχοντα τὴν εἰκόνα τοῦ τῶν σωμάτων ἄρχοντος σωματικήν· ταῦτα δέ ἐστι τροφὴ καὶ σκέπη καὶ ἀναγκαία διανάπαυσις καὶ ὕπνοι» (GCS OW X 658,36-659,6).

[77] *CMt* XIII,23: «καὶ ὥσπερ ἀνάγκη τὸ θνητὸν ἀποθνήσκειν καὶ ἀνένδεκτον αὐτὸ μὴ ἀποθανεῖν, καὶ ἀνάγκη τρέφεσθαι τὸν ἐν σώματι —ἀνένδεκτον γὰρ τὸν μὴ τρεφόμενον ζῆν—» (GCS OW X 242,5-9).

"muerte del cuerpo", es perfectamente clara para Orígenes[78]. Así las cosas, para procurarse[79] la vida corporal hay que alimentarse.

Hasta ahora, como se ve, la argumentación no se aleja de la observación de la vida corporal concreta, en la cual se verifica básicamente que se padece hambre y/o sed, y quien come vive, y quien no come muere. Ahora bien, como se ha anunciado, la respuesta acerca de qué provoca en los cuerpos humanos esta necesidad alimenticia es menos experiencial, y depende de las nociones fisiológicas que se tengan; ahora se explorará si es posible identificar las de Orígenes.

2.1.2. Las causas del hambre y la sed del cuerpo humano

Una primera pista la se halla en el episodio del paso de Jesús entre los samaritanos, relatado en Jn 4,1-42. En este pasaje se le encuentra pidiéndole agua a la Samaritana. Junto con toda la interpretación espiritual de Orígenes, que es analizada en otras secciones de esta investigación, el Alejandrino realiza una constatación muy elemental: Jesús tiene sed[80]. Teniendo un cuerpo material tan real como el de quien lee esta investigación, y por

[78] Cf. *HPs* 77,IV,6. En la misma línea *HPs* 15,I,9.

[79] El verbo ἐπισκευάζω, traducido acá, como "procurarse" (Cf. *HPs* 77,IV,6: GCS OW XIII 396,4-13), es muy importante en el vocabulario del comer y beber origeniano, como puede percibirse de su habitual utilización en estos contextos.

[80] Cf. *CIo* fr. LII (GCS OW IV 526,11-21). En Pánfilo, *Apologeticum pro Origene*, 113, resaltando la humanidad de Jesús contra quienes la negaban basándose en los cuarenta días de ayuno, Orígenes constata que Jesús tiene hambre, ya que su cuerpo es capaz, como el nuestro, de «evacuar y llenarse» («evacuari et repleri»: SC 464 180,10).

lo tanto sometido de manera natural al hambre y la sed –como se acaba de mostrar–, no podría ser de otra manera, sobre todo en un día de verano que el Alejandrino describe como caluroso, como puede suponerse del uso de καύσων. Así, el calor abrasador del verano[81], a la abochornada hora sexta, produce que se consuma lo húmedo del cuerpo de Jesús[82], razón por la cual busca reposar (διαναπαύω) cerca del pozo, donde le pide agua a la mujer.

El comienzo de este fragmento LII del *CIo* contiene una valiosa indicación para entender por qué le pasa esto a Jesús (y, por lo demás, a todos los seres humanos). Orígenes declara que el cuerpo de Jesús, siendo verdaderamente un cuerpo humano, estaba «compuesto de todo aquello que [compone] a los cuerpos humanos»[83]. La clave está, a mi juicio, en el συμπληρόω, que, si bien se ha traducido como "compuesto", podría traducirse más literalmente como "completado". Ahora bien, lo completado o compuesto, ¿de qué se completa o compone?

En *Prin* IV,4,6 Orígenes, en polémica con quienes afirman que la materia[84] es ingénita o increada[85], sostiene que ésta no solamente es mutable, sino también compuesta y

[81] *CIo* fr. LII: «φλογμοῦ τοῦ καύσωνος» (GCS OW IV 526,17).
[82] *CIo* fr. LII: «ἀναλωθείσης τῆς ὑγρότητος τοῦ σώματος αὐτοῦ» (GCS OW IV 526,16-17).
[83] *CIo* fr. LII: «συμπληρούμενον ἐξ ὧν καὶ πάντα τὰ ἀνθρώπινα σώματα» (GCS OW IV 526,11-12).
[84] A mi juicio, el concepto que es traducido por "*materia*" es ὕλη.
[85] Acerca de quienes sostienen esta teoría, asimismo como su recepción en los autores cristianos, véase la nota 33 de Fernández en FuP 27, 337.

subyacente a todo cuerpo; entrega algunas pistas al respecto. A continuación, el fundamental texto:

> También nosotros, que de todas formas rechazamos que la materia deba ser declarada ingénita o increada, de acuerdo a lo que, según nuestra capacidad, mostramos anteriormente, estamos de acuerdo con ellos cada vez que mostramos que, a partir del agua, de la tierra, del aire y del calor, son producidos los diversos frutos por los diversos géneros de árboles, o cuando enseñamos que el fuego, el aire, el agua y la tierra se transforman mutuamente y se convierten de un elemento en otro, por un cierto parentesco mutuo, y además cuando probamos que la sustancia de la carne existe a partir de los alimentos de los hombres o de los animales, o que el humor de la semilla natural se transforma en carne sólida y huesos. Todo esto se tenga como prueba de que la sustancia corporal es mutable y que desde cualquier cualidad alcanza cualquier otra[86].

Junto con otros temas que se profundizarán más adelante, este texto muestra una importante convicción de Orígenes: el agua, la tierra, el aire[87] y el fuego, al combinarse, dan lugar a otras cosas, de entre las cuales también los alimentos, que se transforman en lo que se conoce como el "cuerpo humano"[88]. Aun cuando el texto ofrece muchos otros elementos, sobre los que se volverá más adelante, quisiera por el momento resaltar

---

[86] *Prin* IV,4,6 (Trad. S. Fernández en FuP 27 951). «Quibus etiam nos adquiescimus, qui omni genere abnuimus ingenitam vel infectam dici debere materiam secundum haec, quae in prioribus prout potuimus ostendimus, cum etiam ex aqua et terra, aëre vel calore per diversa arborum genera diversos proferri ostendimus fructus, vel cum ignem, aërem, aquam terramque mutari in semet ipsa invicem ac resolvi aliud in aliud elementum mutua quadam consanguinitate docuimus, sed et cum de escis vel hominum vel animalium probavimus substantiam carnis existere vel humorem seminis naturalis in carnem solidam ossaque converti. Quae omnia documento sunt quod substantia corporalis permutabilis sit et ex omni in omnem deveniat qualitatem» (FuP 27 950,11-23).

[87] Respecto a que el aire es comprendido como el elemento frío, cf. Aristóteles, *De partibus animalium* 652b,35-653a,9.

[88] Respecto a la compleja historia de los cuatro elementos, cf. Peter Kingsley, «Empedocles and His Interpreters: The Four-Element Doxography», *Phronesis* 39, n°. 3 (1994): 235–54.

solamente aquello que responde a la pregunta que se ha planteado: para Orígenes los cuerpos materiales se componen de la unión de fuego y aire, agua y tierra[89].

En este sentido, recordando el fragmento LII del *CIo*, podemos decir que a Jesús se le había secado el "elemento húmedo" producto del calor, capaz de evaporar el agua, ya que en su cuerpo humano los elementos interactúan de la misma manera que en todo cuerpo humano; esto significa que la sed está en relación con el desbalance interno que

[89] Un caso particular es el del cuerpo de los demonios (δαίμων), cuya corporeidad es especial: para permanecer en la atmósfera (περίγειος) espesa (παχύς) de la tierra requieren alimentarse de humo, y por eso están atentos a los sacrificios que involucren sangre y humaredas: cf. especialmente *Mart* XLV (GCS OW I 41,17-42,3); también presente en *CC* VII,5; VII,35; VII,56; VIII,30. En *CMt* XIII,23, agrega que, dado que el cristianismo ha significado una mella en la cantidad de sacrificios paganos, los demonios están encolerizados contra el mensaje de Jesús. En *Prin* pref. 8 distingue entre los cuerpos sutiles de los demonios y los nuestros, densos y visibles.
En los textos, en sentido general, pareciera que los demonios, poseyendo cierta corporeidad etérea, requieren de la materia provista por el humo de la sangre y carne sacrificada para poder coexistir con los seres humanos y actuar entre ellos; siendo golosos (λίχνος) y deseosos de engañar a los humanos, vagan en torno a los sacrificios buscando su alimento propio (cf. *CC* III,37). En *CC* III,29, junto con describir sustancialmente esto mismo, son llamados φιλοσώματος, que está en la misma línea de la λιχνεία. *CC* III,28 da una pista esencial acerca de esta noción al citar en este contexto la *Ilíada* homérica (IV,49), permitiendo comprobar la presencia de esta convicción en los tiempos de Orígenes, por ejemplo, en contexto adivinatorio (cf. *CC* VII,6). Algunos datos más, pueden hallarse en la nota 1 de Chadwick en Origen, *Contra Celsum*, trad. por Henry Chadwick (Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1980), 146.

se provoca, en este caso, por factores externos. De esta manera, entonces, vemos que para Orígenes los cuerpos son:

1. compuestos por los cuatro elementos,
2. en condiciones basales, constituidos por el balance de los cuatro elementos;
3. este balance está en relación tanto con los cuerpos en sí mismos, en cuanto compuestos, como con el medioambiente, en cuanto que éste afecta el balance interno, y
4. mutables, ya que lo que se tiene (p.e. el elemento húmedo), se puede perder y recuperar.

Esto puede aportar a responder preliminarmente a aquello que se planteó en la sección anterior, respecto a los binomios, "alimentarse" = "vida del cuerpo" y "no alimentarse" = "muerte del cuerpo": en cuanto "cuerpos", los seres humanos se ven afectados tanto por factores internos como externos, los cuales plantean una dinámica corporal caracterizada por procesos de pérdida y restauración (ἐπισκευάζω). Si se restaura lo perdido, se vive, si no, se muere. De esta manera, tener hambre y sed, «entendido en sentido corpóreo […] significa que tenemos necesidad de alimento porque nos hemos vaciado, y deseamos <la bebida> secándose en nosotros el elemento húmedo»[90]. Este

[90] *CIo* XIII,8: «κατὰ τὸ σωματικὸν […] καθ' ὃ δεόμεθα τροφῆς, κενωθέντες καὶ ὀρεγόμενοι αὐτῆς, <ἢ πότου> ὑπὸ τοῦ ὑγροῦ ἡμῖν ἐπιλείποντος» (GCS OW IV 227,15-17). La adición de "ἢ πότου", de Klostermann, según C. Blanc (cf. SC 222 38), parece coherente al contexto. Por otro lado, este pasaje tiene una familiaridad con el siguiente texto de Galeno, *De inaequali intemperie liber*: «ἐν δὲ τῷ πεινῆν ἢ διψῆν, ἐπιλειπούσης ἔνθα μὲν τῆς ὑγρᾶς οὐσίας, ἔνθα δὲ τῆς ξηρᾶς»

proceso es natural y, en consecuencia, no está vinculado con alguna enfermedad o causa externa, como se ha mostrado.

La condición natural del hambre o la sed se refuerza más adelante, en *CIo* XIII,12: «tener hambre o sed sucede por necesidad a los cuerpos que gozan de buena salud»[91]. Lo dicho hasta ahora, por una parte, insinúa elementos para responder acerca del concepto de salud que tenía en mente Orígenes, mientras que, por otra, reclama una respuesta más explícita, que se abordará más adelante. Por ahora, bastará la insinuación, mientras se profundiza en un concepto que es anterior a la salud, pues es compartido no solamente por los cuerpos humanos, sino por todo cuerpo material: el flujo.

El flujo corporal, cuyo movimiento supone que el cuerpo es compuesto, comienza con el procurarse materia mediante el comer y beber, y culmina con su evacuación; ambos momentos corresponden a ciclos naturales del cuerpo humano[92]. Orígenes es bastante explícito en este sentido; siguiendo las palabras del mismo Jesús en Mt 15,17, quien, hablando acerca de la posible pureza inmanente a los alimentos que entran en la boca

(C.G. Kühn, Claudii Galeni opera omnia, vol. 77, 739,15-17 [Leipzig: Knobloch, 1824]). A mi juicio, la concurrencia de ὑγρός y de ἐπιλείπω en el texto de Orígenes no es casualidad, sino que muestra que Orígenes conocía la teoría de Galeno; por lo demás, esta concurrencia es única entre los autores cristianos y médicos (la presencia tanto en Porfirio, Eustacio de Tesalónica y las *Scholia in Iliadem* se explican por la referencia a la Ilíada homérica). Un resumen de los conocimientos médicos de Orígenes puede hallarse en Fernández, *Cristo médico, según Orígenes: la actividad médica como metáfora de la acción divina*, 54–58. Por su parte, Cécile Blanc pone de relieve el que "κένωσις" es un término médico, cf. la nota 4 en Blanc, «Les nourritures spirituelles d'après Origène», 3.

[91] *CIo* XIII,12: «πεινῆν καὶ διψῆν, ἀναγκαίως γίνεται τοῖς ὑγιαίνουσιν σώμασιν» (GCS OW IV 228,4-5).

[92] Cf. *Prin* III,4,4; *CRm* VII,2,7.

(στόμα), la descarta, argumentando que estos a continuación pasan (χωρέω) a los intestinos (κοιλία), para ser expulsados luego en la letrina (ἀφεδρών)[93]. Este proceso, en que el flujo es claro, sucede con toda realidad material:

> si todo lo que entra en la boca pasa a los intestinos y es expulsado en la letrina, también el alimento santificado[94] "por el Logos de Dios y la intercesión", por cuanto es una realidad material (ὑλικός), pasa a los intestinos y es expulsado en la letrina. Sin embargo, [el alimento santificado] se vuelve útil debido a la oración hecha sobre él, "según la analogía de la fe", y produce la apertura de los ojos[95] de la mente que discierne lo útil. Y no es la materia del pan [santificado], sino la palabra dicha sobre él, la que es útil a quien lo come de manera no "indigna" del Señor[96].

Este texto es interesante, tanto porque muestra el proceso mediante el cual un alimento material pasa a restaurar el cuerpo y luego es eliminado, como por la distinción entre las realidades materiales –entre las cuales también la materia del pan eucarístico– y la realidad eficiente por la cual este pan es útil (ὠφέλιμος), la cual no tiene que ver con su materialidad, como se puede deducir de "οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου…". Así puede entenderse también en qué sentido el Logos puede ser un "pan" común tanto a seres materiales (los

---

[93] Cf. *HPs* 77,IV,10; *CMt* XI,14; *CC* VIII,29.

[94] Acerca de la consideración eucarística de este pasaje, página 313 de esta investigación.

[95] El término διάβλεψις es propio de Orígenes, y se encuentra también en *FrCEph* 25, aunque en otro contexto.

[96] *CMt* XI,14: «Εἰ δὲ πᾶν τὸ εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται, καὶ τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα "διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως" κατ' αὐτὸ μὲν τὸ ὑλικὸν εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται. Κατὰ δὲ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν "κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως" ὠφέλιμον γίνεται καὶ τῆς τοῦ νοῦ αἴτιον διαβλέψεως ὁρῶντος ἐπὶ τὸ ὠφελοῦν· καὶ οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου ἀλλ' ὁ ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ "ἀναξίως" τοῦ κυρίου ἐσθίοντα αὐτόν» (GCS OW X 58,1-8).

seres humanos), como a los no-materiales (los ángeles)[97]. En el caso del Logos, la materia, si bien no se identifica con su realidad espiritual o eficacia, puede ser su vehículo.

La restauración del cuerpo, compuesto por los cuatro elementos al igual que toda la realidad material, entonces, es condición de posibilidad para la vida material de los seres humanos[98], los cuales, sujetos al cambio como están, necesita readquirir sus "*nutrimenta*", sin los cuales se corrompen producto de la deficiencia[99]. En este sentido, el texto que mejor explicita el pensamiento de Orígenes acerca de la relación entre cuerpo material y flujo lo hallamos en el *CIo* XIII,203-204:

> Lo "sin-necesidad" no requiere alimentación, lo que requiere de alimentación no es "sin-necesidad". Es evidente que el que come no come sin necesitar alimento, sino requiriéndolo y faltándole. Entonces los cuerpos, siendo por naturaleza *en flujo*, se nutren de la comida que completa[100] el lugar de lo que decayó[101].

Respecto al concepto "ῥευστός", un buen antecedente es Albino, autor del *Didaskalikós*, quien señala que «los cuerpos, en efecto, son pasibles y fluidos (ῥευστά), y no son

---

[97] Cf. *HPs* 77,IV,10. Respecto de los ángeles, Crouzel constata que ellos también necesitan los alimentos espirituales, aunque su nutrición es la Sabiduría, a la cual también pueden acceder los santos; cf. Crouzel, *Origène et la «Connaissance Mystique»*, 1961, 168.

[98] Para Orígenes la realidad material es el escenario de todo el camino de progreso espiritual, y el Logos viene a la realidad material no solamente de manera espiritual, como en el caso de las venidas a los justos del Antiguo Testamento, sino de manera material, tan real en su humanidad como todo ser humano, como queda claro, por ejemplo, en el episodio de la Samaritana comentado algunas páginas atrás.

[99] Cf. especialmente *CMtS* 36 (GCS OW XI/II 68,26-69,10). En este texto se muestra la comunión de la materialidad del cuerpo humano, con la materialidad de todo cuerpo terrestre. En *CMt* XI,19, Orígenes recuerda que Jesús alimenta a la multitud que ha permanecido con él para que no se desmayen (ἐκλύω) en el camino.

[100] Este pasaje debe entenderse a la luz de lo señalado a propósito del fragmento LII del *CIo*, citado en la nota 83, donde hallamos definido al cuerpo como algo "συμπληρόω".

[101] *CIo* XIII,203-204: «Τὸ μὲν ἀνενδεὲς οὐ χρήζει βρώσεως, τὸ δὲ χρῆζον βρώσεως οὐκ ἔστιν ἀνενδεές. Καὶ δῆλον ὅτι ὁ ἐσθίων οὐχὶ μὴ χρήζων βρώσεως ἐσθίει, ἀλλὰ χρήζων καὶ δεόμενος

siempre idénticos a sí mismos ni invariables, no tienen ni estabilidad ni solidez»[102]. Este concepto, de origen estoico, y que no se halla en Platón, estaba bien establecido en el tiempo de Albino, designando la inestabilidad del mundo material[103]. Según lo que se ve en Orígenes, el sentido es idéntico al utilizado por Albino[104], quien coloca el concepto en un contexto donde la corporeidad es definida como "sustrato", cuyas cualidades no son "sujetos", sino "accidentes".

Se ha visto, entonces, que el deseo de comer y beber es un impulso natural de los cuerpos que están sometidos a un proceso de flujo constante, en el cual lo que se consume con el fin de reemplazar la materia que decae, nuevamente decae. Detrás de esta afirmación, que se ha probado en esta sección, se halla una suposición que ya fue adelantada al citar el texto de *Prin* IV,4,6[105]: entre los cuatro elementos hay "un cierto parentesco mutuo" que les permite mutar y transformarse. Esta noción es clave, pues coloca de frente a la

---

αὐτῆς. Καὶ τὰ μὲν σώματα, ἅτε τῇ φύσει ὄντα ῥευστά, τρέφεται τῆς τροφῆς ἀναπληρούσης τὸν τόπον τῶν ἀπορρεόντων» (GCS OW IV 257,22-26). Clemente de Alejandría se había expresado de manera muy similar respecto a los cuerpos, atribuyéndole esta idea a la Escritura: «ὅτι φθαρτὰ ἡμῖν τὰ σώματα καὶ φύσει ῥευστά» (*Stromata* III,86,4: GCS XV [Clemens Alexandrinus II] 236,5). Cf. también *SelPs* I (PG 12 1093A-C).

[102] Albino, *Epitome doctrinae Platonicae* XI,2: «παθητὰ γὰρ τὰ σώματα καὶ ῥευστὰ καὶ οὐκ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα, οὐδὲ μόνιμα καὶ ἔμπεδα» John Whittaker, ed., *Alcinoos: enseignement des doctrines de Platon* (Paris: Les Belles Lettres, 1990), 26,29-31.

[103] Cf. Ibíd, 74–75. Cf. también, Crísipo, *Fragmenta logica et physica* (SVF II 989). Este texto corresponde precisamente a *Orat* VI,1.

[104] Cf. el citado texto de *Orat* VI,1 (GCS OW II 311,24-312,1). Acá el movimiento común de todos los cuerpos en estado "ῥευστός" es identificado como "φθίω".

[105] Cf. nota 86.

pregunta que se tratará de responder a continuación: ¿cómo se relaciona la sustancia material de los alimentos con la sustancia de los cuerpos humanos?

2.2. La relación entre la sustancia de los alimentos y la del cuerpo humano

Antes de entrar en la argumentación de esta sección, será necesario referirse brevemente a un problema que ya suscita el título, pero, sobre todo, los mismos textos de Orígenes. Y es que se está investigando la relación entre la sustancia de los alimentos y la de los cuerpos humanos, pero ¿qué se entiende por "sustancia" en este contexto? Se verá que, en algunos textos de nuestro autor, se encuentra el término "ὕλη", en otros "οὐσία" y, en otros, "φύσις". ¿Los entiende como sinónimos? Si no, ¿qué los diferencia?

Si bien una pista viene de la sección anterior, en donde se ha hecho constante alusión a aquello que en los cuerpos humanos y en las cosas materiales está en constante cambio[106] –y esto es lo que se quiere decir principalmente por "sustancia"–, cabe aún la pregunta acerca de cómo Orígenes designaba este concepto que, en esta sección, referimos simplemente como "sustancia". No siendo el fin de esta investigación ilustrar dicho concepto en Orígenes, pero necesitando esclarecerlo de manera funcional para hablar de la fisiología del comer y beber en el Alejandrino, baste mirar los textos que serán citados durante esta segunda sección. Se trata de cinco textos, y todos contienen el concepto que

[106] Especial atención, en este sentido, merece el texto de *Prin* IV,4,6, citado en nota 86.

ahora nos ocupa. Digo "concepto" pues, como se verá, a nivel terminológico no necesariamente son idénticos.

El primer texto[107], del *CIo* XX,2, utiliza ὕλη, mientras que *Orat* XXVII,7 utiliza οὐσία y *Orat* XXVII,9, utiliza cinco veces οὐσία y una vez φύσις: el que sean intercambiables es claro, al menos en el contexto de la discusión acerca del pan ἐπιούσιος. Y no es que Orígenes no conozca la noción de "οὐσία segunda" aristotélica[108], como queda muy claro de la exploración que hace en *Orat* XXVII,8. El panorama de *Prin*, a pesar de que el texto se conserve traducido al latín, es coherente con esta pluralidad de términos para expresar un mismo concepto: en II,1,4 utiliza "*substantia*", mientras que en IV,4,6 usa una vez "*materia*" y otra "*substantia*". Así las cosas, se aprecia una fluidez terminológica para referirse a aquello que, en el ser humano, es sustrato para la composición, mezcla y flujo de los elementos, y que en la actualidad se define como "cuerpo humano"[109].

Ahora bien, habiendo clarificado de manera sumaria aquello que se entiende con el término "sustancia", es posible continuar con lo que se trata más precisamente en esta

---

[107] Tal como se hace de manera sistemática en esta investigación, al nombrar textos que no exijan un orden lógico, son ordenados siguiendo la *CPG*.

[108] Cf. Aristóteles, *Categoriae* 2a,11-19.

[109] Cf. Vítores, *Identidad entre el cuerpo muerto y resucitado en Orígenes según el «De resurrectione» de Metodio de Olimpo*, 88–91. Acá, el autor se propone investigar los términos imputables a Orígenes en la obra de Metodio de Olimpo mediante los cuales nuestro autor se referiría al "sustrato primero" (que yo he llamado, simplemente, sustancia). Con este fin, analiza el uso de los términos οὐσία, φύσις, ὕλη e ὑποκείμενον, llegando a conclusiones similares a las mías, ya que, si bien cada término tiene sus particularidades, todos tienen usos que apuntan al sentido que le atribuyo acá a "sustancia"; ejemplifico con los hallazgos de Vítores: (A) οὐσία (p.89) puede significar la materia del cuerpo, su sustancia, que es diversa según el lugar que ocupa (concepción estoica); es

sección, que es responder a la pregunta acerca de la relación entre la sustancia de los alimentos y la del cuerpo. Ya se ha mostrado que, según nuestro autor, los cuerpos materiales se componen de la unión de los cuatro elementos: esto será premisa para lo que continua.

Un primer texto para considerar es *CIo* XX,3. Acá Orígenes se encuentra comentando el pasaje Jn 8,37: «sé que sois semilla (σπέρμα**)** de Abraham», contexto en el cual considera indispensable clarificar la distinción entre "semilla", o "semen", e "hijo". Es claro que ambos términos se diferencian, y que todo "hijo" fue "semen", pero que no todo "semen" será necesariamente "hijo". Y es que el semen precede al hijo o hija en un determinado varón, no siendo por sí mismo hijo, aunque posea en sí de manera silenciosa (ἡσυχάζω) y reservada (ἀπόκειμαι) el "código lógico"[110] de quien lo ha emitido y, por lo tanto, siendo en potencia hijo: en este sentido, el semen no es subsistente ni actual.

Orígenes, en este contexto, hace una afirmación que nos interesa particularmente: «[el hijo] ha puesto en obra y se ha rodeado (o vestido) con la materia de la mujer y de los

---

la sustancia física o masa corpórea revestida de cualidades, en constante flujo. (B) φύσις (p.89), es la sustancia corpórea que fluye; mortal por naturaleza (τῇ φύσει) –aunque, en sentido diverso, φύσις puede ser análogo a los conceptos estoicos *forma* o πνεῦμα, como fuerza que dirige todo el proceso físico del cuerpo humano. (C) ὕλη (p.90), refiere a la materia de nuestro cuerpo, compuesta por los cuatro elementos. Y, (D) ὑποκείμενον (p.90), que alude a la materia corpórea y mutable. Como se ve, entonces, no hay una fijación terminológica del concepto.

[110] Cuando Orígenes dice que el semen posee el λόγος de quien lo emite, es claro que se refiere a que, aquello que el hijo o hija puede llegar a ser a partir de la semilla, ya se encuentra en ella cuando es emitida. Más adelante, en *CIo* XX,5, dirá que quienes son "semilla" o "semen" de Abraham se caracterizan de ciertos σπερματικοὶ λόγοι esparcidos desde el principio en ciertas almas. Este es un concepto importante del estoicismo, y Orígenes lo utiliza, aunque sofisticándolo,

alimentos combinados»[111]. Acá se constata que Orígenes consideraba que la materia es, antes que todo, compuesta: el semen, conteniendo la realidad filial de manera –valga la redundancia– "seminal", requiere una actualización (ἐργάζομαι) que, teniendo lugar en el seno materno, implica que la semilla adquiera consistencia desde la materia (ὕλη) de la madre, y, con este fin, recolecta y junta en un mismo lugar desde los alimentos dicha materia, tal como considero que puede deducirse del verbo ἐπισυνάγω.

Este texto se coloca en la misma línea que ya tenía *Prin* IV,4,6, donde el Alejandrino afirma que la sustancia de la carne (*substantiam carnis*) existe a partir de los alimentos, por los cuales el «humor de la semilla natural se transforma en carne sólida y huesos»[112]. Este texto permitirá explicitar el mecanismo que posibilita la transformación, pues, junto con afirmar explícitamente que:

> a partir del agua, de la tierra, del aire (i.e. frío) y del calor (i.e. fuego), son producidos los diversos frutos por los diversos géneros de árboles, o cuando enseñamos que el fuego, el aire, el agua y la tierra se transforman mutuamente y se convierten de un elemento en otro, por un cierto parentesco mutuo[113],

Orígenes refiere otro pasaje de *Prin*, en el que ha probado la afirmación que se ha citado hace poco, a saber, «que la sustancia de la carne existe a partir de los alimentos de los

---

al modo de Filón, Justino y Clemente. Cf. la nota 1 de Corsini en Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, trad. por Eugenio Corsini, 2.ª. ed. (Torino: UTET, 1995), 602–3. Cf. también Crísipo, *Fragmenta logica et physica* (SVF II 746).

[111] *CIo* XX,3: «ἐργασαμένου τὴν περικειμένην αὐτῷ ὕλην ἀπὸ τῆς γυναικὸς καὶ τῶν ἐπισυναγομένων τροφῶν» (GCS OW IV 328,2-3).

[112] *Prin* IV,4,6 (Trad. S. Fernández en FuP 27 951). «humorem seminis naturalis in carnem solidam ossaque converti» (FuP 27 950,20-21).

[113] *Prin* II,1,4 (Trad. S. Fernández en FuP 27 951). «ex aqua et terra, aëre vel calore per diversa arborum genera diversos proferri ostendimus fructus, vel cum ignem, aërem, aquam terramque

hombres o de los animales»[114]. El pasaje referido se enmarca en el contexto de la explicación de la estructura racional de la naturaleza corpórea, y es fundamental, ya que en él nuestro autor, junto con afirmar que la diversidad del mundo no puede subsistir sin los cuerpos[115], ha explicado que la naturaleza corpórea acepta cambios no solamente variados, sino que también múltiples. Así, entonces, se refiere a los alimentos, dando una pista fundamental para responder la pregunta de esta sección:

> También los mismos alimentos de los hombres y de los animales, ¿acaso no muestran la misma clase de cambio?, pues, sea lo que sea lo que hayamos tomado como alimento, se transforma en la sustancia de nuestro cuerpo[116].

Como se ha visto, Orígenes sigue de cerca al estoicismo, entendiendo la materia como aquello que subyace a todo cuanto tiene cualidades[117], las que son cálido, frío, seco y

---

mutari in semet ipsa invicem ac resolve aliud in aliud elementum mutua quadam consanguinitate docuimus» (FuP 27 950,14-18).

[114] *Prin* IV,4,6 (Trad. S. Fernández en FuP 27 951). «sed et cum de escis vel hominum vel animalium probavimus substantiam carnis existere» (FuP 27 950,20-21).

[115] Respecto a la necesidad de un cuerpo para las almas, Vítores aduce tres presupuestos: (1) *el alma requiere el cuerpo a modo de vehículo y vestido*. Caracterizándose según platónicos y estoicos el alma por su impasibilidad y el cuerpo por su pasividad, y participando incluso los seres incorpóreos de afecciones pasivas, el alma siempre está revestida de un cuerpo, de una envoltura, menos material que el cuerpo carnal, pero sin la inmaterialidad de la mente. (2) *Todos los cuerpos requieren un lugar*. Este supuesto, que refuerza el anterior (estar en un lugar supone proveniencia o progreso, y el paso de un lugar a otro es un cambio), dicta que cada alma necesita un cuerpo adecuado al lugar que ocupa para ocuparlo. Esto aplica al revestimiento de las almas previo a la caída, durante la caída, y después de esta. (3) *Hay una relación entre la naturaleza espiritual y la corpórea*. Este principio refuerza y proviene del anterior, y se evidencia en que las almas recibieron un cuerpo sutil, pero, a consecuencia del pecado, recibieron posteriormente "túnicas de piel" (i.e. el cuerpo pesado), y que revestirán un cuerpo sutil en la resurrección. Cf. Vítores, *Identidad entre el cuerpo muerto y resucitado en Orígenes según el «De resurrectione» de Metodio de Olimpo*, 36–40.

[116] *Prin* II,1,4 (Trad. S. Fernández en FuP 27 333). «Escae quoque ipsae vel hominum vel animalium nonne eandem permutationis causam declarant? Nam quodcumque illud est, quod per cibum sumpserimus, in corporis nostri substantiam vertitur» (FuP 27 332,15-19).

[117] Cf. las notas 27-29 de Fernández en FuP 27 333-335.

húmedo, pudiéndose mezclar debido a un «cierto parentesco mutuo»[118]. Esta "*consanguinitas*" entre los elementos de la materia entre sí, tiene su correlato en *Orat* XXVII,9: el pan, es decir todo alimento dado para la nutrición corporal[119], se transforma (χωρέω[120]) en la materia (οὐσία[121]) de quien lo consume, pues entre ambas materias hay una "relación de familiaridad" (συγγένεια) que permite que, entre una y otra sustancia, pueda haber un intercambio de esta índole[122], una transformación mediante la cual sea lo que sea aquello que se haya comido, se transforma dentro de los cuerpos, en cuerpo humano.

Esto muestra que la materia se define particularmente por el cambio fluido e incontrolable, lo que implica que ya sea un ternero o una lechuga, cuando se ha convertido en el objeto de los deseos alimenticios, deviene "comida", sin dejar de ser lo que es, pero dejando de serlo al mismo tiempo, debido a nuestra valoración racional del mismo. Una vez consumido cualquier alimento su sustancia es "desarmada", o

---

[118] Texto en nota 113.

[119] El pan representa, en la Escritura, todo alimento: *Orat* XXVII,4: «πᾶσα τροφὴ "ἄρτος" λέγεται κατὰ τὴν γραφὴν» (GCS OW II 365,8). Cf. *CIo* X,100 y Lorenzo Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata* (Brescia: Morcelliana, 2011), 223.

[120] Literalmente, "cede", o "da espacio". Cf. también *Orat* XXVII,7, donde se refiere a esta relación con el verbo συμβάλλω, en el sentido de "contribuir".

[121] Como justificación de esta traducción, cf. mis consideraciones terminológicas al inicio de esta sección.

[122] Una vez más, a propósito de la contraposición de estos dos textos, quisiera llamar la atención a dos cosas: en primer lugar, a la profunda coherencia de la teología de Orígenes, patente en dos obras que, si bien tienen composiciones relativamente contemporáneas, tienen una intención y unos destinatarios bien diferentes. En segundo lugar, a la necesidad de valorar positivamente las traducciones latinas que, como se ha visto, conservan de manera fiel y evocativa, el sentido original del griego, incluso en pasajes difíciles, como este.

"descompuesta" en sus elementos de una manera secreta, y que no manejamos, pasando por nuestro intestino hasta la letrina, como vimos a propósito del texto de *CMt* XI,14[123]. De esta manera, lo que se ha consumido, se vuelve el cuerpo mismo de los seres humanos, de una manera que no se puede ver[124].

Uniendo con un texto tan fundamental como *CIo* XIII,203-204[125], es posible decir, entonces, que, estando los cuerpos humanos en un estado de flujo, es decir, propendiendo constantemente a vaciarse, tanto de lo sólido como de lo líquido, requieren que constantemente se esté "rellenando" (ἀναπληρόω) o restaurando (ἐπισκευάζω), pues lo que ya decayó (ἀπορρέω) los ha dejado disminuidos y, coherentemente a los binomios que se han anunciado[126], si no se ejecutan estas acciones, sobrevendría la muerte. De esta manera entonces, la sustancia de la materia de los alimentos se relaciona con la de los cuerpos humanos de una manera muy íntima, pues no los "rellena" permaneciendo materialmente lo que era (p.e. "lechuga", o "ternero"), sino volviéndose los cuerpos mismos.

Por otro lado, en el proceso en que el alimento cuya sustancia ha cedido lugar a la sustancia de quien se ha nutrido de él, lo vuelve partícipe de sus propias virtudes[127], las

---

[123] Citado en nota 96. Recordemos el texto del *Apologeticum pro Origene* 113, donde se extiende esta condición también a Jesús.
[124] Para una consideración biológico-filosófica del proceso alimenticio, cf. Leon Kass, *The hungry soul: eating and the perfecting of our nature* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 24–27.
[125] Texto en nota 101.
[126] "Alimentarse" = "vida del cuerpo" y "no alimentarse" = "muerte del cuerpo".
[127] Cf. *HPs* 77,IV,4: quien no recibe el alimento que da la fuerza, no tiene fuerza.

cuales dependen de la cualidad (ποιότης[128]) misma del alimento. Acá se aprecia una paradoja: por una parte, la sustancia del alimento cede frente a la sustancia del que se alimenta y, por otra, conserva algo de sí mismo –una cualidad–, de la cual hace partícipe al que lo consume. Esta cualidad posee un valor objetivo, ya sea negativo[129] o positivo[130], y puede ser aprovechada médica o culinariamente[131].

Si bien no es posible reconstruir la manera exacta en que Orígenes habría entendido el proceso que, genéricamente, podemos llamar "digestión"[132], es posible ensayar una respuesta recurriendo a Aristóteles y Galeno, dos autores que, como se ha mostrado,

[128] Cf. *Orat* XXVII,9.
[129] Cf. *CRm* II,5,14.
[130] Cf. *HJs* XX,2. Es notable esta observación de que hay alimentos cuya "ποιότης" es prioritaria a la medicina misma. En este sentido, a partir de la constatación de las virtudes (positivas o negativas) de un cierto alimento, es posible buscar o evitar la participación del cuerpo en dichas virtudes. En esta línea operan los últimos textos citados (*CRm* II,5,14 y *HJs* XX,2).
[131] Respecto al valor médico, cf. la nota 130. Respecto al aprovechamiento culinario de las virtudes de un alimento, cf. *CC* VII,59.
[132] Las realidades materiales son exploradas por Orígenes como insumos para su teología, y él mismo no elabora teorías. Fernández, acerca del conocimiento médico de nuestro autor, declara algo que considero análogo para su conocimiento fisiológico: éste «consiste en el patrimonio común de un hombre culto del ambiente alejandrino, enriquecido por algunos conocimientos médicos específicos debido a motivos particulares»: Fernández, *Cristo médico, según Orígenes: la actividad médica como metáfora de la acción divina*, 58.

ejercieron un influjo en el Alejandrino y sus nociones respecto al comer y beber. A lo largo de este capítulo puede observarse la cercanía. Veamos algunos elementos:

1. En la digestión, los alimentos consumidos se convierten en sangre, la que, a su vez, se convierte en carne. Ésta se realiza en el estómago, donde lo seco se mezcla con lo acuoso, y se cuece[133].
2. El concepto médico detrás de este "cocerse" es πέψις, el cual se encuentra solamente una vez en Orígenes, y es citando Os 7,4 que lo contiene[134]. La πέψις es un proceso análogo a la cocción externa de un alimento, y se realiza por el calor

[133] Cf. Aristóteles, *De part. anim.* 650a 3-20.
[134] *CMt* XIII,4. La imagen de la cocción del alimento de la Palabra no es ajena a Orígenes, cf. *HLv* V,5 y *Pas* 26,5-27,5. Sin embargo, esta cocción refiere a un "horno" de cocina, aunque el símil en la persona humana sea el corazón, y no al proceso de "πέψις".

propio del cuerpo. Su instrumento particular es el estómago[135], y también es descrito por Galeno como un proceso de corrupción (διαφθείρω)[136].

3. Desde el estómago, las venas toman el alimento, transformándolo en sangre, y distribuyéndolo por todo el cuerpo[137]. Los alimentos, convertidos en sangre, ahora pueden volverse carne, huesos y tendones[138]. Lo demás, se expulsa.
4. En este proceso, hay cualidades activas y pasivas, es decir unas realizan la transformación de las otras. Respectivamente son frío y calor, por una parte, y húmedo y seco, por otra[139].

Lo dicho hasta ahora, por un lado, responde las preguntas que se han planteado, mientras que, por otro, abre nuevas: esta relación entre la comida y los cuerpos humanos, que puede describirse como un "método", es decir, como algo que sucede siempre de la misma manera, y cuyos efectos pueden buscarse y describirse[140], ¿responde a otras variables? ¿Importa exclusivamente la ποιότης de la comida, o también quien come o

---

[135] Galeno, *De usu partium corporis humani* IV,3: «ἡ δὲ γαστὴρ ὄργανον πέψεως» (Medicorum Graecorum Opera vol. III, Ed. Kühn, Leipzig: Knobloch, 1822, p. 284).

[136] Cf. las observaciones de Powell en Galen, *On the properties of foodstuffs = De alimentorum facultatibus*, trad. por Owen Powell (Cambridge, UK; New York, USA: Cambridge University Press, 2003), 16.

[137] Esta idea pareciera estar detrás del siguiente texto –probablemente del *Res* de Orígenes– que ha llegado a nosotros mediante el *Apologeticum pro Origene* de Pánfilo, 113: «Si autem manducabat et bibebat et substantia uini atque escae in carne eius efficiebatur, sine dubio per omnes corporis eius compages ac membrorum perplexiones diffundebatur» (SC 464 182,36-39).

[138] Cf. Vítores, *Identidad entre el cuerpo muerto y resucitado en Orígenes según el «De resurrectione» de Metodio de Olimpo*, 97; Galen, *On the properties of foodstuffs = De alimentorum facultatibus*, 18.

[139] Cf. Vítores, *Identidad entre el cuerpo muerto y resucitado en Orígenes según el «De resurrectione» de Metodio de Olimpo*, 99.

[140] Por ejemplo, de esta manera: fluyo > relleno lo que fluyó > se repite el ciclo.

bebe aporta algo de su parte que pueda suponer efectos diversificados en los procesos alimenticios? ¿Hay alguna dieta mejor que otra? ¿Qué determina esta relación mejor/peor?

Con la intención de echar luz acerca de estas preguntas, la última parte de este capítulo serán dedicadas a mostrar el modo en que Orígenes considera que se lleva a cabo esta relación, con especial atención a la adecuación de los alimentos o bebidas en relación con las necesidades o condiciones de la persona humana.

2.3. ¿Qué hace en el cuerpo humano la comida y la bebida?

Hasta ahora se ha mostrado que, según Orígenes, (a) la necesidad de comida y bebida se experimenta como propia de los cuerpos materiales, es decir, estos necesitan comer y beber, ya que (b) están sometidos, como toda la materia, al movimiento que implica flujo. En este flujo una parte de la materia se pierde y, obligatoriamente, se requiere rellenar aquello perdido para persistir en la existencia. La posibilidad de este intercambio sustancial muestra que (c) entre la materia de los cuerpos humanos y la de los alimentos existe una "familiaridad", la que está determinada por la definición de materia y de cuerpo material, en el sentido de que ambos están compuestos a partir de los cuatro

elementos[141]. A continuación, se mostrarán los efectos concretos de la comida y bebida en los cuerpos humanos, y si hay alguna proporción dietética respecto a la cantidad y/o cualidad de los alimentos.

2.3.1. Los efectos de la comida en el cuerpo

¿Qué efectos causa la comida y bebida en los cuerpos humanos? Acerca de esta pregunta, ya se ha adelantado algo en las secciones anteriores, como, por ejemplo, que la sustancia corpórea es mutable, y desde cualquier cualidad, puede alcanzar cualquier otra[142]. A continuación, consecuentemente, el foco estará, particularmente, en dos "momentos" que es posible discernir en los textos de Orígenes y, por lo demás, en la experiencia vital de los seres humanos.

El primer momento se refiere a aquello que transcurre en el vientre materno, mientras que el segundo a aquello que sucede una vez nacido. Se ha visto que, dicho de manera general, la comida reemplaza aquello que fluye, y que esto es consecuencia del existir

[141] Por esta razón, cuando muere el cuerpo material se divide nuevamente, y lo húmedo va al agua, lo cálido al fuego, lo seco a la tierra y lo frío al aire. Cf. Vítores, *Identidad entre el cuerpo muerto y resucitado en Orígenes según el «De resurrectione» de Metodio de Olimpo*, 92.
[142] Cf. *Prin* IV,4,6.

material mismo. ¿Es posible distinguir en Orígenes otros efectos de la comida al fijarse en estos dos momentos?

Acerca de lo que sucede en el vientre materno[143], es necesario comenzar recordando que la sustancia de la carne existe a partir de los alimentos, los que, a su vez, provienen de la composición de los elementos. Partiendo de esta composición, «el humor[144] de la semilla natural se transforma en carne sólida y huesos»[145], es decir, el alimento se transforma en la sustancia[146] o materia que va revistiendo al semen en el seno materno[147] en su paso de

[143] Algunos aspectos de esto se han anunciado anteriormente, en la página 46. En todo caso, considero que *CIo* XX,3 aporta elementos clave para describir cierta embriología de Orígenes: se distingue nítidamente la diferencia entre el semen masculino y el "hijo". El rol de causa eficiente es claramente asignado al semen, el cual contiene de manera pasiva y oculta el "código" del que lo emite (el texto dice: «σπέρμα τινὸς ἔχει τοὺς λόγους τοῦ σπείραντος ἐν ἑαυτῷ ἔτι ἡσυχάζοντας καὶ ἀποκειμένους» [GCS OW IV 327,19-328,1]). El hijo, por su parte, proviene del semen que se transforma (μεταβάλλω) poniéndose en acto (ἐργάζομαι) gracias al revestirse (περίκειμαι) de materia que recibe de la madre y de los alimentos que ella consume; no parece recibir materia paterna. Esta noción es muy similar a la sostenida por Aristóteles, según Galeno (cf. *De semine* I,1, y Aristóteles, *De generatione animalium* I,20). Esta noción parece contradictoria con la que hallamos en *HLv* XII,4, donde sostiene que «materiam corporis ab origine paterni seminis sumit» (GCS OW VI 460,14-15). Considerando lo señalado, resulta interesante la embriología de Tertuliano, que considero similar a la de Orígenes, cf. Petr Kitzler, «Tertullian and Ancient Embryology in De Carne Christi 4,1 and 19,3-4», *Zeitschrift Für Antikes Christentum* 18, n°. 2 (2014): 204–9. Un trabajo que muestra un panorama del periodo patrístico es Emanuela Prinzivalli, «Donna e generazione nei Padri della Chiesa», en *La donna nel pensiero cristiano antico*, ed. por Umberto Mattioli, Saggi e ricerche (Genova: Marietti, 1992), 79–94. Prinzivalli afirma, siguiendo el texto de *HLv*, que para Orígenes la materia del cuerpo en la concepción es provista del varón, y no considera el pasaje del *CIo* citado en esta nota.

[144] "Humor" (χυμός) significa literalmente jugo. En el caso del cuerpo, se refiere a cualquier fluido que este tenga. Cf. la nota 171 de esta investigación.

[145] *Prin* IV,4,6. (Trad. S. Fernández en FuP 27 951). «humorem seminis naturalis in carnem solidam ossaque converti» (FuP 27 950,20-21).

[146] Cf. *Orat* XXVII,7. Cf. también *Prin* I,2,3 y, especialmente *CIo* XX,34-39, donde entra en más detalle en sus nociones acerca de la concepción, a partir de la lectura de Jn 8,37.

[147] Cf. *CIo* XX,3.

semilla a hijo. *Prin* II,11,7 permite dar un paso más, ya que en este pasaje Orígenes afirma que «en nuestra vida corpórea primero crecemos corporalmente para llegar a ser lo que somos, gracias a la abundancia de comida que en una primera etapa nos concede el crecimiento»[148].

La observación básica, tanto del semen, como de la mujer embarazada y un hijo recién nacido, obliga a la pregunta acerca del proceso de crecimiento: se observa que hay crecimiento, pues a la mujer entra la semilla pequeña y se la percibe crecer hasta que da a luz, pero ¿qué provoca ese crecimiento? Para nuestro autor, en el vientre materno, habiendo una semilla muy pequeña, habría una necesidad proporcional de materia, no producto del flujo, sino más bien de la etapa inicial en que la persona humana se encuentra, y esta necesidad se suple mediante la comida en la medida necesaria o suficiente para el incremento material de la semilla; esta comida es tomada de los alimentos de la madre[149]. Ahora bien, ¿qué pasa una vez nacidos?

Al nacer el hijo se constata una nueva diferencia, esta vez no entre el tamaño de la semilla y la del nacido, sino entre el tamaño de este respecto a su forma adulta: es mucho más

---

[148] *Prin* II,11,7 (Trad. S. Fernández en FuP 27 539). «in hac vita nostra corporea primo in hoc ipsum, quod sumus, corporaliter crescimus, in prima aetate ciborum sufficientia nobis incrementa praestante» (FuP 27 538,8-11). Este texto, al hablar del crecimiento del cuerpo material, a mi juicio, no hace una distinción entre el momento en el vientre y fuera del mismo, razón por la cual lo considero aplicable a ambos momentos. La argumentación del párrafo que sigue se basa en la conjunción de citas referidas en nota 149.

[149] Cf. *Prin* IV,4,6; II,11,7; *CIo* XX,3.

pequeño al nacer. En este sentido opera nuevamente el texto *Prin* II,11,7[150]: la abundancia de comida permite que en esta etapa inicial el ser humano adquiera toda la materia que necesita para alcanzar su talla adulta, esta comida es, primeramente, leche hasta el destete[151]. La confección de la leche[152], al igual que la comida reunida por la semilla en el vientre materno, es imputada por Orígenes al cuerpo de la madre misma: en ella la cualidad (ποιότης) de los alimentos (τροφή) se transforma (μεταβάλλω) en leche, que es comida y bebida adecuada a la naturaleza (φύσις) del infante[153]. En este proceso de

[150] Citado en nota 148.

[151] Esta es tanto una observación de la vida misma, como de las Escrituras (cf. 1Co 3,2; Hb 5,12 y 1Pe 2,2): los pequeños necesitan leche, no otros alimentos más sólidos. Siendo este capítulo dedicado a la fisiología, no se profundiza en el valor teológico de esta metáfora; acerca de esto, cf. página 254.

[152] Para una visión sistemática del tema de la leche y la lactancia materna en la antigüedad, cf. M. Papastavrou et al., «Breastfeeding in the Course of History», *Journal of Pediatrics and Neonatal Care* 2, n°. 6 (2015). Es particularmente relevante la sección dedicada al periodo romano (p. 3-4).

[153] Cf. *CC* IV,18. En este pasaje, además, se afirma que un médico puede preparar, desde la leche, una medicina para ciertos enfermos; acerca de la secuencia niño-enfermo-fuerte, véase Fernández, *Cristo médico, según Orígenes: la actividad médica como metáfora de la acción divina*, 167–68. Clemente ya había afirmado en *Paed* I,39,2-5 la familiaridad entre la sangre y la leche, en un texto que conviene citar en extenso, dado que expone bien ideas que podrían ser compartidas por Orígenes: «La sangre es lo primero que se genera en el hombre; algunos llegan incluso a decir que constituye la sustancia del alma. Cuando la madre va a dar luz, esta sangre se transforma, por fermentación natural; y como revistiéndose de un compasivo afecto, se vuelve blanca para no asustar al niño. La sangre es la parte más líquida de la carne: una especie de carne fluida; la leche, por su parte, es lo más nutritivo y sutil de la sangre. En todo caso, ya se trate de la sangre que sustenta al embrión y que le llega a través del cordón umbilical de la matriz, ya de la sangre menstrual que, desviada de su natural curso recibe la orden de avanzar hasta los pechos hinchados –cumpliendo órdenes de Dios que a todos crea y alimenta– y que, modificada por un soplo cálido, depara al niño el alimento agradable, es sangre que se transforma. Los pechos, más que otros miembros del cuerpo, están en estrecha relación con la matriz. Durante el parto, cuando se cierra el conducto por el que circula la sangre hasta el embrión, se produce una obstrucción en el circuito; la sangre entonces se dirige hacia los pechos, que se dilatan, cuando la afluencia [de sangre] es abundante; entonces la sangre se transforma en leche de la misma manera que en un proceso ulceroso se transforma en pus. También puede explicarse de otro modo: por la dilatación de las venas de los pechos, producida por los esfuerzos del parto, la sangre fluye a las cavidades naturales de los pechos, al

transformación, nuevamente, concurre la noción presente en *Prin* IV,4,6 y otros textos, y que fue adelantada al principio de esta sección: la sustancia corpórea es mutable, y, por tanto, desde una determinada cualidad, le es posible alcanzar cualquier otra.

De esta manera, durante la primera etapa de la vida humana, cuando los cuerpos no han adquirido aún su talla definitiva, éstos se desarrollan a partir de la suficiencia de alimentos hasta alcanzar el límite de crecimiento, «después, una vez que la estatura alcanza su medida de crecimiento, nos valemos de las comidas no ya para crecer, sino para vivir y mantenernos con vida por los alimentos»[154]. De esta manera, en la adultez se llega al momento que ya se describió en este capítulo[155]: si bien no se necesitan los

tiempo que se mezcla con el soplo enviado por las arterias cercanas. La substancia de la sangre permanece intacta, pero al desbordarse se vuelve blanca, y en este ir y venir se convierte en espuma, fenómeno parecido al que se da también en el mar, del cual dicen los poetas que, por la embestida de los vientos, "escupe espuma salada". Con todo, substancialmente, sigue siendo sangre» (trad. Marcelo Merino y Emilio Redondo en FuP 5,157-159). Esta familiaridad entre sangre y leche, a mi juicio, vuelven posible la fluidez teológica que Orígenes manifiesta, por ejemplo, al comentar Ct 1,1: «tus pechos son mejores que el vino», teniendo también el vino un sentido analógico cercano a la sangre. Respecto a la asociación del vino con la sangre, es interesante citar a Montanari: «Anche il vino gode di uno statuto impareggiabile. Se può diventare simbolo del sangue di Cristo è perché una lunga tradizione lo rappresenta come miglior nutrimento dell'umore sanguigno [...]. Il sangue a sua volta è ritenuto quasi l'essenza della vita: è l'umore principale, da cui tutti gli altri derivano»; Montanari, *Mangiare da cristiani*, 35.

[154] *Prin* II,11,7 (Trad. S. Fernández en FuP 27 539). «postea vero quam crescendi ad mensuram sui fuerit expleta proceritas, utimur cibis iam non ut crescamus, sed ut vivamus et conservemur in vita per escas» (FuP 27 538,11-14).

[155] Cf. sección 1.2. de este capítulo, acerca de las causas del hambre y la sed.

alimentos porque falte materia para crecer corporalmente, son necesarios igualmente pues los cuerpos materiales están sometidos al flujo, y, entonces:

> la comida y bebida nos restauran –respecto al cuerpo nos restaura el alimento corporal–: abstente de él, y no vivimos»[156]. […] «El Logos de Dios sabe que, quien se alimenta, tiene la restauración vital, tanto que si, por hipótesis, no se nutriese, estaría privado de la vida. Se sabe, pues, que el ser humano en sentido corporal se restaura la vida al nutrirse, y si descuida la comida y no se restaura, muere de hambre[157].

Si no son procurados los alimentos, si no son restaurados los cuerpos, mueren. Esta es una constatación que, si bien es compartida en la actualidad, es necesario matizarla: antes de morir de hambre, pasan varias cosas en los cuerpos debido a la privación alimenticia. Una de ellas, por ejemplo, es el debilitamiento corporal[158], pero puede haber más consecuencias. La pregunta detrás de esto es si es posible pensar una proporción, ya sea de cantidad o cualidad, entre los alimentos procurados y los cuerpos o, como se planteó

[156] *HPs* 15,I,9: «ἡμᾶς ἐπισκευάζει τροφὴ καὶ ποτόν – κατὰ μὲν τὸ σῶμα τροφὴ σωματικὴ ἐπισκευάζει, ταύτην ὕφελε καὶ οὐ ζῶμεν» (GCS OW XIII 88,1-2).
[157] *HPs* 77,IV,6: «Οἶδεν τοίνυν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ τὸ τρεφόμενον ἐπισκευαστὴν ἔχειν τὴν ζωήν, ὡς εἰ καθ' ὑπόθεσιν μὴ τρέφοιτο, στερηθείη ἂν τῆς ζωῆς. Ἄνθρωπος μὲν οὖν κατὰ τὸ σωματικὸν ὁμολογεῖται, ὅτι καὶ ἐκ τῆς τροφῆς ἐπισκευάζει τὴν ζωὴν καὶ ἐὰν ἀμελήσῃ τῆς τροφῆς καὶ μὴ ἐπισκευάσῃ πάντη αὐτήν, λιμοκτονεῖται» (GCS OW XIII 396,6-10).
[158] Cf. *HPs* 77,IV,4.

al inicio de esta sección, si hay alguna proporción dietética respecto a la cantidad y/o cualidad de los alimentos: ¿qué factores determinan una dieta "saludable"?

2.3.2. Hacia una dieta adecuada a cada cuerpo

Se ha visto como para el Alejandrino el comer y beber responde a una necesidad natural de la vida en cuerpos materiales, que son compuestos y fluidos, pero ¿el comer y beber responde solamente a la necesidad, o posee algún criterio racional para evaluar su adecuación? En *Orat* VI,2[159] se halla una pista: al comer, beber o realizar alguna otra acción que responde a una necesidad natural, igualmente esto se hace como algo que "depende de nosotros" (ἐφ' ἡμῖν). Si depende de los seres humanos, consecuentemente se tiene la posibilidad de determinar racionalmente algunos aspectos de aquello que se come o bebe para restaurarse, ya sea en su cualidad o en su cantidad. Como en otros temas origenianos, la adecuación racional de las acciones es de fundamental relevancia y, por lo tanto, atentamente reflexionado.

Así, si el comer y beber depende de una tendencia innata a los seres materiales y que, en cuanto racionales, depende de ellos, teóricamente es posible practicar, como fruto de una larga práctica y experiencia:

> una tal disciplina en la alimentación, que absolutamente nunca excediera en el límite, es decir, que comiese diversamente de lo que exigiera la situación o más de lo que concediera

[159] Citado en nota 74.

> la razón, y nunca les sucediera a los hombres transgredir en la observancia del modo y de la medida del alimento…[160].

Se ve entonces que, fruto de la ejercitación, es posible no solamente percibir una cierta "disciplina" que puede practicarse, sino también, de hecho, practicarla. Cuando se da en los seres humanos esta adecuación racional entre los límites percibidos y los respetados, ya sea que se coma o beba, se hace «de acuerdo con el Logos de Dios»[161]. El criterio que se impone, en este contexto, es, como se ve, la adecuación entre el comer y beber, y la necesidad misma que se provoca por el flujo material en el contexto de las necesidades alimenticias propias de cada uno, sin descuidar los factores ambientales. Así, cuando se come lo que se necesita y es mejor para el cuerpo, ya sea por su cualidad, como por su cantidad[162], los alimentos son utilizados de manera "necesaria", de lo contrario, se usan de manera innecesaria[163]:

> La carne, por naturaleza, tiene deseo de comida y bebida, los que están contenidos dentro de cierta medida de suficiencia, y si uno la excede, persuadido por el pecado, ahora [la carne] no busca más la comida y la bebida que le bastan a la naturaleza, sino a la lujuria y embriaguez[164].

---

[160] *Prin* III,2,2 (Trad. S. Fernández en FuP 27 677). «in percipiendo cibo disciplina uteretur, ut numquam penitus excederet modum, id est ut vel aliter quam res posceret vel amplius quam ratio indulgeret acciperet, et numquam eveniret hominibus in servando cibi modo mensuraque delinquere» (FuP 27 676,6-10).

[161] *CC* VIII,33: «κατὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ» (GCS OW II 248,20).

[162] Cf. «modo mensuraque» del texto de *Prin* III,2,2 citado en la nota 160. Respecto a "cualidad" y "cantidad", cf. nuestra nota 187.

[163] Cf. *HPs* 77,V,2.

[164] *CRm* V,7,3: «Naturales appetentias habet caro cibi et potus quae intra certas mensuras sufficientiae continentur, quas si qui excedat persuasione peccati iam non cibum et potum quod naturae sufficit caro sed luxuriam temulentiamque deposcit» (SC 539 465,2-6).

Se percibe, entonces, que se plantea una proporción directa entre aquella materia que fluye y que, por tanto, es necesario recuperar mediante las comidas y bebidas, y aquel alimento que, efectivamente, es consumido: cuando la proporción es adecuada, se reemplaza lo que fluye y la vida material continua. Cuando no es adecuada, sin embargo, comer o beber es perjudicial, pues está guiado por un apetito que no responde a la necesidad. Ahora bien, qué sucede cuando se contraviene la medida racional será tratado ahora con más detalle.

Alimentación y salud

En *Prin* II,10,6, mostrando cómo la severidad de Dios en sus castigos tiene un fin salvífico, Orígenes hace análoga su acción con la de un médico: también en el caso de esta metáfora, como en el de las que se exploran en la presente investigación, nuestro autor recurre al cuerpo material: éste, al comer o beber sin considerar la adecuación entre el "espacio" de lo que fluye y de lo que se integra, acumula males. Un poco antes, en *Prin* II,10,4, hallamos más detalles acerca de estos efectos:

> Según mi opinión, así como en el cuerpo, el exceso de alimento, o una calidad o cantidad dañina de comida genera fiebre –y fiebres de diferente tipo y duración– en la medida que la inmoderación acumulada haya proporcionado la materia y el combustible de las fiebres (la calidad de la materia reunida por una diversa inmoderación es causa de una enfermedad más dura o benigna); así también…[165].

[165] *Prin* II,10,4 (Trad. S. Fernández en FuP 27 505). «Et arbitror quod sicut in corpore escae abundantia et qualitas vel quantitas cibi contraria febres generat, et febres diversi vel modi vel

Se ve, entonces, que el desequilibrio entre la materia que fluyó del cuerpo y la que ingresó constituye una especie de combustible –acá simbolizado por la madera para una fogata (*fomes*)– para la fiebre. Este desequilibrio es tanto por exceso de materia, como por una deficiente adecuación de su condición, como es posible deducir del uso de "cantidad" y "cualidad". Detrás de esta noción, es posible vislumbrar, a mi juicio, una idea de "salud" tan aristotélica como galénica.

1. *Desde el punto de vista aristotélico*, la salud (ὑγίεια) está constituida por la mezcla y simetría (κράσει και συμμετρία) de los elementos calientes y fríos del cuerpo, tanto en relación mutua (interno), como con la atmósfera que rodea el cuerpo[166] (externo). En este sentido, «los factores que determinan la salud y el bienestar son los opuestos, lo caliente y frío especialmente, pero también lo húmedo y seco»[167]. Según lo que se ha mostrado de Orígenes, esta noción de la materia como compuesta por los cuatro elementos, y de los cuerpos compuestos, a su vez, por materia, se alinea muy bien, como lo muestra el comentario de nuestro autor al pasaje en que Jesús, sediento, busca abrevarse en el pozo[168]. Según Orígenes, a Jesús, producto del calor imperante en una calurosa jornada, «se le ha consumido

temporis secundum eam mensuram, quam intemperies collecta materiam suggesserit ac fomitem febrium (quae materiae qualitas, ex diversa intemperie congregata, causa vel acerbioris morbi vel prolixioris existit): ita…» (FuP 27 504,8-14).

[166] Cf. Aristóteles, *Physica* 246b.

[167] Theodore James Tracy, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, Studies in Philosophy 17 (The Hague - Paris: Mouton, 1969), 160.

[168] *CIo* fr. LII (GCS OW IV 526,11-21.

la humedad de su cuerpo»[169], y por esta razón busca el refresco que restaure lo fluido. Es posible constatar la relación que Orígenes plantea entre el balance interno y los factores climáticos.

2. *Desde el punto de vista galénico*, «la salud es el equilibrio dinámico entre influjos opuestos»[170]. Detrás está la noción de que la comida, el cuerpo en general o, en particular los órganos y la sangre, están compuestos por la mezcla de los humores (fluidos del cuerpo[171]), cada cual producto de una mezcla precisa de cualidades, y los cuales deben mantenerse equilibrados. En esta noción de equilibrio, junto con una larga tradición médica rastreable hasta Alcmeón de Crotona (s. VI a.C.), se evidencia, a su vez, la idea aristotélica de "μεσότης"[172], un estado ideal caracterizado por el balance medio de las cualidades, el que se aplica al cuerpo y sus componentes, pero también a la comida misma. Por tanto, la salud requiere el equilibrio de las propiedades internas, y esto se logra con una alimentación que mantenga o restaure el equilibrio humoral[173]. Esta concepción humoral se aprecia

---

[169] *CIo* fr. LII: «ἀναλωθείσης τῆς ὑγρότητος τοῦ σώματος αὐτοῦ» (GCS OW IV 526,16-17). Cf. *Apologeticum pro Origene* 113, donde se repite el mismo razonamiento: «Sed et illud quod itineris labore et aestu fatigatus sedens super puteum requiescit et sitit, quid aliud indicat nisi neruorum fatigationem et solis ardore nimio elementum corporei humoris absumptum?» (SC 464 180,15-18).
[170] Powell en Galen, *On the properties of foodstuffs = De alimentorum facultatibus*, 10.
[171] Para Galeno, estos fluidos son la sangre, la flema, la bilis amarilla y la bilis negra. Según Powell, en su introducción al *De alim. Fac.* (Ibíd, 11.), esta noción provendría del tratado de Hipócrates *De natura hominis*.
[172] Cf. Ibíd; Tracy, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, 333–43; Fernández, *Cristo médico, según Orígenes: la actividad médica como metáfora de la acción divina*, 22.
[173] Cf. la introducción de Powell al *De alimentorum facultatibus* de Galeno: «The four humours, most emphatically, were not present in the foods themselves, except potentially as Galen makes clear in *Natural Faculties*. Honey, he points out for example, produces yellow bile because it undergoes

en Orígenes, por ejemplo, en su consideración de las cualidades[174], o en la manera en que concibe la transformación de estas[175].

Para Orígenes, entonces, de la misma manera que para Aristóteles y Galeno, la salud corporal podría explicarse como el balance de propiedades que, siendo internas, se ven afectadas también por factores externos. Por esta razón será posible, consecuentemente, evaluar una alimentación nociva: es aquella que afecta el equilibrio, ya sea por sus cualidades en relación con las de los cuerpos, o por su cantidad en relación con el "espacio" que ha dejado en el cuerpo aquello que ha fluido.

Junto con la fiebre que provoca una alimentación inadecuada en su cualidad, o excesiva en su cantidad, también es posible hallar otro efecto descrito por Orígenes: el engordar, ya que «nuestros cuerpos son de tal naturaleza, que por los alimentos superfluos adquieren peso»[176]. Este pasaje de *HLc* XXV,2 contiene, además, otra indicación muy

---

a change that enables it to be converted to bile, not because the bile is contained within it. He goes on to say that when nutriment is changed by the innate heat of the body, blood is produced when the innate heat is in moderation, otherwise either yellow bile or phlegm is produced, the final result depending, respectively, whether warmth or cold predominated in the particular food. Seasonal factors also played a part, for different humours tended to predominate in different seasons. As for black bile, in a treatise devoted to that humour Galen tells us that it results from overheating of yellow bile. But it must be said that much that Galen says about black bile is as puzzling as one might expect when is dealing with such a mysterious fluid. For example, he appears to agree with what is apparently an ancient distinction between a black bile that is corrosive and a normal black humour. What does seems clear, as Nutton points out, is that the existence of black bile as an 'elemental' humour explained its invisiblity in the body» Galen, *On the properties of foodstuffs = De alimentorum facultatibus*, 13.

[174] Cf. *Prin* II,1,4; II,8,1.

[175] Cf. *Prin* IV,4,6.

[176] *HLc* XXV,2: «naturae corpora nostra sunt, ut escis superfluis aggraventur» (GCS OW IX 161,1-2).

interesante: el alma se ve afectada por la gordura del cuerpo, ya que ella «está difundida por todo el cuerpo, y está sometida a sus padecimientos»[177]. Esta noción está emparentada con el platonismo: lo incorpóreo participa de las pasiones pasivas cuando se encuentra en un cuerpo, pues está difundido en el cuerpo y siente los efectos de la naturaleza divisible, aunque no posea partes, en cuanto incorpóreo[178].

En este sentido, entonces, es necesario buscar el equilibrio: considerar el volumen del flujo versus la cantidad de los alimentos, y las cualidades del cuerpo versus las cualidades de los alimentos. De esta manera, la alimentación colabora a la salud, lo que es expresado por Orígenes como "servirse de los alimentos corpóreos de manera necesaria", es decir: considerado que el gusto realiza su propia selección, deseando ciertos alimentos[179], y, por tanto, buscando comer no solamente por necesidad, sino

[177] *HLc* XXV,2: «anima quoque oneretur, quae per totum diffusa corpus passionibus illius subjacet» (GCS OW IX 161,3-4).
[178] Cf. Proclo, *Institutio theologica* 80. Vítores profundiza más en este tema: Vítores, *Identidad entre el cuerpo muerto y resucitado en Orígenes según el «De resurrectione» de Metodio de Olimpo*, 36–39.
[179] Cf. *HPs* 36,I,4. Se ha optado por comentar más extensamente el tema del "gusto" en la sección dedicado al "gusto espiritual", en página 180. Esta opción se basa en dos razones: en primer lugar, porque la relevancia de los sentidos espirituales en Orígenes y, en particular, del gusto, exige un tratamiento específico y exclusivo. En segundo lugar, las alusiones explícitas a alguna teoría fisiológica acerca del gusto son muy menores, y no permiten un desarrollo separado del tema espiritual.

también por placer[180], es necesario aplicar un correctivo racional al propio deseo, que considere el equilibrio que define la salud[181].

Carácter subjetivo de la necesidad de alimento

Una vez mostrado que para Orígenes es posible describir de manera objetiva la adecuación de la dieta, es necesario hacerse cargo más precisamente de un elemento que brota de su fineza hermenéutica: «el pan, que es muy nutritivo para el cuerpo, hace aumentar la fiebre si esta está presente, mientras que da salud al [que tiene] buena condición»[182]. Orígenes constata un hecho médico que muestra que no es posible pensar en la comida de manera completamente objetiva, sino que se debe considerar dinámicamente las condiciones de cada persona; algo que hoy llamaríamos "necesidades nutricionales". Ahora bien, ¿qué condiciona estas necesidades?

Un primer condicionante está determinado por la "capacidad", que en griego es expresada con el verbo χωρέω[183], que literalmente dice relación con la "comprensión", en el sentido más material, de la cantidad de cosas que caben en un determinado espacio.

---

[180] Cf. *HLc* XXV,2; *HPs* 77,V,2.

[181] En el caso de Orígenes, esto se aprecia en *CC* VII,33, donde afirma que, si bien debemos vivir, debemos vivir, debemos hacerlo "κατὰ τὸν λόγον" de Dios. Cuando comemos de acuerdo con el Logos, damos muestra de que estamos en comunión con Dios, no con los demonios.

[182] *CIo* XXXII,310: «κατὰ τὸ σωματικὸν τροφιμώτατος ἄρτος πυρετὸν μὲν ὑποκείμενον αὔξει, εἰς ὑγίειαν δὲ καὶ εὐεξίαν ἀνάγει» (GCS OW IV 468,17-18).

[183] Acerca de las consecuencias teológicas de este vocablo, cf. nota 433.

Es evidente que, como todo lo que ocupa un espacio, también el cuerpo está delimitado, y esos límites están presentes también con relación a lo que se puede comer: es posible comer solamente una cantidad que sea proporcional a la de los intestinos (ἔγκατα)[184], a su capacidad. En este sentido, Orígenes afirma explícitamente que «los cuerpos, que necesitan alimento, ni comen de las [mismas] cualidades, ni les basta la misma cantidad»[185], «no siendo de idéntica capacidad»[186].

Vemos, entonces, que junto con afirmar que no hay una capacidad idéntica entre los seres corporales en lo referido a la cantidad, Orígenes extiende el concepto de capacidad –expresado acá con el adjetivo χωρητικός– más allá de la cantidad (ποσότης), aplicándola también a la cualidad (ποιότης)[187]. De esta manera, las diferencias en las capacidades alimenticias de los cuerpos obedecen a estos dos factores, cantidad y cualidad, lo que implicará toda una dietética de la comida material: algunos necesitan leche, otros, hortalizas, otros, comida sólida, y tantos otros alimentos diferentes, de acuerdo a las capacidades de cada uno: esta realidad, en sentido "literal", está sugerida

---

[184] Cf. *HPs* 77,IV,3. Creo que es posible asociar este concepto con el de κοιλία, presente en *CMt* XI,13 (citado en nota 96). El uso de κοιλία, en vez de ἔγκατα, está determinado por el texto de Mt 15,17, que Orígenes comenta en su *CMt*.

[185] *CIo* XIII,205: «τὰ δεόμενα τροφῆς σώματα οὐδὲ τοῖς ἀπὸ τῶν ποιοτήτων τρέφεται, οὐδὲ ποσότης τροφῶν ἡ αὐτὴ πᾶσιν ἀρκεῖ» (GCS OW IV 258,5-6).

[186] *CIo* XIII,205: «οὐ τῶν ἴσων ὄντα χωρητικά» (GCS OW IV 258,8-9).

[187] El uso conjunto de ποσότης y ποιότης tiene, usualmente, un contexto similar al alimenticio. Junto con el texto del *CIo* citado acá, cf. *SchMt* 24 (PG 17 301D) y *SelPs* LXI (PG 12 1485C) junto con *Fr1Co* 23, cuyo contenido puede reconducirse al tema de la comida, comparándolos con *HPs* 74,5.

en la base de cualquier interpretación que Orígenes haga de textos como 1Co 3,2, Rm 14,2, Hb 5,12-14 o 1Pe 2,2, entre otros.

Un segundo condicionante se puede deducir de textos como *Orat* XXVII,9 y *HPs* 77,IV,4, donde Orígenes muestra la diversa necesidad alimenticia que tiene un atleta: éste debe comer distinto dada su "actividad". Precisamente porque el atleta ocupa su cuerpo en las competiciones, debe tener una alimentación conforme a esta demanda física, y su alimento debe ser de una cualidad adecuada: es él, quien, por su constitución corporal y actividad, puede comer el alimento sólido (στερεός); y no solamente "puede", sino que "debe", ya que, de lo contrario, su derrota en los juegos está asegurada: «Cuando el atleta deja de alimentarse del alimento atlético, se debilita, y una vez que se debilita cae vencido

por su adversario»[188]. Esta derrota es particularmente grave si se considera las consecuencias físicas de ser derrotado en la lucha.

Toda esta reflexión acerca del atleta está enmarcada en una viva imagen de los Juegos Olímpicos (Μεγάλων Γυμνικῶν[189]), en los cuales se grafica muy concretamente todo el rigor de la vida de un atleta: el cuerpo de jueces (ἑλλανοδίκης) no examina solamente la rigurosidad en los ejercicios:

> Tal como se presentan en los gimnasios y verifican que los ejercicios se desarrollen según la norma y la razón, también se presentan ante los atletas mientras se alimentan. Y animan a los concursantes que se nutren, ya que deberán combatir, y en el momento en que se alimentan les dicen: "comes bien, comes excelente, ¡tienes buenas esperanzas!", y los animan también por la comida en sí[190].

Así, es posible ver que la comida consumida posee una dimensión objetiva y, a la vez, subjetiva: objetiva por cuanto es posible distinguir ciertas propiedades en los alimentos cuyo efecto en tal o cual cuerpo es previsible. Subjetiva, porque este efecto no depende

---

[188] *HPs* 77,IV,4: «Καὶ ὥσπερ ἐὰν παύσηται ἐσθίων τὴν ἀθλητικὴν τροφὴν ὁ ἀθλητής, ἀσθενέστερος γίνεται καὶ γενόμενος ἀσθενέστερος πίπτει νικώμενος ὑπὸ τοῦ ἀνταγωνιστοῦ» (GCS OW XIII 393,7-9). Este texto transmite una visión similar a la de Galeno, para quien la dieta ideal de los atletas debía privilegiar los humores espesos y glutinosos, provenientes de ciertos tipos de panes y de la carne de cerdo. Si una persona con actividad normal comía de este tipo de alimentos, rápidamente se enfermaba, mientras que, si un atleta se alimentaba en base de vegetales y agua de cebada, muy pronto desgastaría su cuerpo; cf. Galeno, *De alimentorum facultatibus* I,2. El uso metafórico ya se encuentra en Epicteto, *Dissertationes ab Arriano digestae* III,21, texto ya comentado.

[189] Acerca de la traducción de "Μεγάλων Γυμνικῶν" como "Juegos Olímpicos" ver: Lorenzo Perrone, «Renouveau patristique et oecuménisme», en *Actualité d'Origène: l'apport des Homélies sur les Psaumes*, ed. por Marie-Anne Vannier (Paris: Beauchesne, 2017), n. 40.

[190] *HPs* 77,IV,4: «καὶ ὥσπερ τοῖς γυμνασίοις παρατυγχάνουσι, καὶ ἐπιτηροῦσιν εἰ κατὰ νόμον γίνεται καὶ κατὰ λόγον τὰ γυμνάσια, οὕτω παρατυγχάνουσι τοῖς ἀθληταῖς καὶ τρεφομένοις. Καὶ ὑποφωνοῦσι τρεφομένοις ὡς ἀγωνιζομένοις καὶ παρ' αὐτὸν τὸν καιρὸν τοῦ τρέφεσθαί φασιν "καλῶς ἐσθίεις, γενναίως ἐσθίεις, ἐλπίδας ἔχεις ἀγαθάς" καὶ ὑποφωνοῦσιν ἐπ' αὐτῇ τῇ τροφῇ» (GCS OW XIII 393,24-394,4).

solamente de las propiedades del alimento, sino que debe ser considerada conjuntamente con la actividad y condición corporal del que se alimenta: siguiendo con el "atleta", podría decirse que, si alguien que no tiene la actividad y complexión física del atleta, comiendo el alimento que a éste fortifica, deviene gordo, o enferma; y es que la alimentación, como se ha dicho, obedece en el pensamiento fisiológico de Orígenes a claras normas basadas en la medicina galénica y en la fisiología aristotélica.

3. Síntesis y proyecciones

La atención al cuerpo y sus procesos es fundamental en Orígenes, ya que, dado que nuestro autor considera las realidades corporales como homónimas a las espirituales[191], es a partir de dichas realidades desde donde toma forma su teología: la riqueza metafórica del Alejandrino es incomprensible sin valorar adecuadamente sus conocimientos fisiológicos aplicados, en el caso específico de esta investigación, a aquello que sucede cuando una persona come y/o bebe algo. En este sentido, cualquier análisis acerca de su teología del comer y beber debe dilucidar, primeramente, por qué necesitamos comer, cómo se relaciona la sustancia de un alimento o una bebida con la nuestra, y los efectos que la alimentación tiene sobre los diversos cuerpos.

Se ha visto que, si bien las convicciones acerca de la fisiología del comer y beber poseen una cierta filosofía, ya sea estoica, aristotélica o vinculada al platonismo, Orígenes transita libremente entre unas y otras, tal como hace con otros aspectos de su pensamiento. Por lo que se ha mostrado, entonces, nuestro autor asume modos de comprender la fisiología alimentaria que él mismo no elabora ni profundiza de manera teórica, sino que más bien utiliza como presupuestos: es notorio que las referencias fisiológicas tienen la función de ilustrar ciertos contenidos teológicos, lo que es posible,

[191] Cf., por ejemplo, *Dial* 11 (SC 67, 78,17–19). Esto se mostrará de manera más detallada en los capítulos siguientes.

como se dijo, por la homonimia de las realidades corporales y espirituales, y por las técnicas aplicadas a las exégesis, que se mostrarán en el capítulo siguiente.

En la primera sección del presente capítulo, se mostró que el deseo de comer y/o beber es inherente a los cuerpos, y no producto de influjos externos. Comer y beber es necesario para mantenerse vivos, y esta necesidad está determinada por el carácter de los cuerpos humanos: compuestos por los cuatro elementos en un equilibrio o balance dinámico, tanto en relación con sí mismos, como con el medioambiente, que ejerce influjos que determinan el balance interno. Todo esto es posible por el talante eminentemente mutable: el balance que se tiene se puede perder, ya que los cuerpos humanos están permanentemente en flujo: si se quiere vivir, es necesario completar el espacio de aquello que ha fluido.

En la segunda sección se ha mostrado que, dado que la materia existe como compuesto de los elementos, y que los alimentos y los cuerpos son también materia, hay entre la materia de los alimentos y la de ellos la posibilidad potencial de interactuar, una familiaridad, que permite a la comida y bebida "volverse nosotros mismos" de una manera muy concreta, pues suple el lugar de lo que fluye en el proceso descrito en la primera sección. Se mostró que, a partir de los textos conservados de Orígenes, no es posible describir de manera más precisa cómo entendía el proceso de digestión, aunque se ha ensayado una respuesta desde Aristóteles y Galeno que, a mi juicio, no se

contrapone al sentido de los textos estudiados y que es, consecuentemente, aceptablemente origeniana.

Finalmente, en la tercera sección, se mostró que la comida y la bebida, tanto en la etapa gestacional como en la que sigue al nacimiento, permite que el cuerpo humano, que necesita de una gran cantidad de materia para adquirir el tamaño adulto, pueda crecer corporalmente hasta alcanzar su medida. Cuando ya la ha alcanzado necesita comer y beber para mantenerse con vida, reemplazando aquello que fluye, tanto sólido como líquido. Junto con el mero crecimiento, una dieta que respete la medida proporcional entre las necesidades alimenticias del cuerpo y la cantidad y cualidad de comida y bebida consumida, permite una existencia saludable, fuerte: detrás de esto, está la noción de la necesaria atención a las actividades vitales que generan diferentes necesidades. La comprensión y respeto de esta adecuación es posible como consecuencia de la actividad razonable y libre de la persona humana, que permite hablar de virtud o vicio frente a la elección de una alimentación saludable o nociva, respectivamente. En este contexto, se vio que la noción de salud alimenticia de Orígenes comparte mucho con la de Aristóteles y Galeno.

En fin, como se indicó al comenzar este capítulo, la teología de Orígenes se construye a menudo en un ambiente polémico que, en el caso de los contenidos expuestos, oscila entre el materialismo y el rechazo de la materia: entre estos extremos, se aprecia la fineza del Alejandrino, combatiendo el materialismo y valorando positivamente la materia en

cuanto creación y condición de posibilidad del drama salvífico. En este sentido, vemos surgir a un Orígenes que valora adecuadamente al cuerpo y a las necesidades materiales, al punto que, más allá de la homonimia mencionada, va hasta el punto de plantear la posibilidad de que el alma se vea afectada por la alimentación corporal. Similar conclusión se puede deducir tanto de *CMt* XI,14[192], donde muestra cómo el pan corporal puede vehicular la eficacia eucarística, como de *CIo* fr. LII[193], donde lo vemos explicando elementos fisiológicos, comunes a todos los seres humanos, a partir de la humanidad del mismo Jesús.

[192] Citado en nota 96.
[193] Citado en nota 80.

II. HERMENÉUTICA ORIGENIANA EN EL CONTEXTO DE LAS METÁFORAS DE COMER Y BEBER

Sobre la técnica exegética de Orígenes se ha escrito mucho, y hay obras cuya visión sistemática y completa permanece insuperable[194]. Considerando estas obras fundamentales, el presente capítulo expondrá los elementos hermenéuticos origenianos que sustentan –explícita o implícitamente– la interpretación y uso de textos bíblicos del ámbito del comer y beber. Se verá que esta sección metodológica es indispensable para una consideración teológica, ya que tanto los principios hermenéuticos del Alejandrino,

[194] Pienso principalmente en Manlio Simonetti, *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Studia Ephemeridis Augustinianum 23 (Roma: Institutum Patristicum «Augustinianum», 1985), 73–98; Manlio Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione* (Brescia: Morcelliana, 2004). A estas obras hay que agregar otras que, también, han estudiado la exégesis de Orígenes: Karen Jo Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Structure in Origen's Exegesis*, Patristische Texte und Studien, Bd. 28 (Berlin - New York: De Gruyter, 1986); Bernhard Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 18 (Basel: F. Reinhardt, 1987); Peter W. Martens, *Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life* (Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 2012).

como sus procedimientos concretos, se encuentran precedidos por una determinada teología y, a su vez, éstos vehiculan una particular expresión de su sistema teológico.

1. Sensible e inteligible, la terminología de Orígenes

Entre los principios fundamentales de la teología de Orígenes, hay uno estructural que permea todo su pensamiento: este consiste en concebir al mundo como dotado de dos dimensiones, una sensible y otra inteligible[195]. Esta manera de concebir la realidad no es exclusiva de Filón, Clemente y Orígenes, sino que refleja tanto una precomprensión filosófica de corte platónico –compartida también por sus propios adversarios, principalmente gnósticos–, como una lectura coherente de la Escritura misma, donde la dualidad entre dos "realidades" está presente como marco[196]. En este sentido, se aprecia un modelo compartido por la tradición alejandrina y paulina.

Esta manera de concebir el mundo, como se dijo, permea todo su pensamiento y, por tanto, también el modo mismo como el Alejandrino entiende la Sagrada Escritura[197]. Siguiendo a Pablo, Orígenes considera que las cosas visibles son pasajeras, mientras que

---

[195] Cf. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 79–80; Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, 29.
[196] Cf., por ejemplo, 2Co 4,18, que está en el trasfondo del *CCt* III,13,8. El mismo marco muestra también Hb.
[197] Cf. *Phil* 1,30.

las invisibles son eternas (cf. 2Co 4,18) y, consecuentemente, aquello de la Sagrada Escritura que resulte "pasajero" debe conducir a lo "eterno". Esto implica que aquello que "vemos", remite a lo que "no vemos", y una exégesis consciente de esta dualidad debe procurar realizar el paso de lo uno a lo otro[198]. Como se ve, este principio teológico condiciona consecuentemente el procedimiento exegético de Orígenes y, junto con él, también su terminología:

> Pero, el manifestar en qué modo celebraremos las cosas celestiales –estando [solamente] su sombra entre los judíos corporales–, siendo, antes que llegase la plenitud de los tiempos, educados en la ley verdadera por patrones y administradores, y [en qué modo] podremos contener la perfección del Hijo de Dios, es función de la sabiduría, que ha sido oculta en el misterio, y la cual contempla las legislaciones acerca de los alimentos, que son símbolos de [los alimentos] que vendrán a nutrir y a fortalecer nuestra alma[199].

Los pares para denominar los niveles entre los cuales la exégesis busca transitar suelen remitir a "abajo" y "arriba"[200], y esto propicia una innovación de Orígenes en el ámbito de la terminología exegética: a saber, la introducción del término ἀναγωγή, el cual,

---

[198] La existencia de una dualidad de sentidos en la Escritura, el que está a la vista y el espiritual, es considerada por Orígenes como un dato recibido de la tradición. Cf. *Prin Praef*. 8; ver la nota 33 en Orígenes, *Sobre los principios*, trad. por Samuel Fernández, Fuentes Patrísticas 27 (Madrid: Ciudad Nueva, 2015), 131. Más profundización en Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 78–79.

[199] *CIo* X,85: «Τίνα δὲ τρόπον ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, ὧν σκιὰ παρὰ τοῖς σωματικοῖς Ἰουδαίοις ἦν, ἑορτάσομεν, ὑπὸ τὸν ἀληθῆ πρότερον παιδαγωγούμενοι νόμον παρὰ ἐπιτρόποις καὶ οἰκονόμοις ἕως τὸ ἐκεῖ πλήρωμα τοῦ χρόνου ἐνστῇ καὶ τὴν τελειότητα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ χωρήσωμεν, ἔργον σοφίας τῆς ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένης ἐστὶν φανερῶσαι, καὶ τὰ περὶ βρωμάτων νομοθετούμενα, σύμβολα τῶν ἐκεῖ μελλόντων τρέφειν καὶ ἰσχυροποιεῖν ἡμῶν τὴν ψυχὴν τυγχάνοντα, θεωρεῖν» (GCS OW IV 185,24-31).

[200] Por ejemplo, en el texto citado estos términos son ἐπουράνιος y σκιά. El primero refiere a las cosas en el cielo, es decir "arriba", mientras que el segundo a la sombra que se proyecta "abajo".

proviniendo de ἀνάγω, implica un movimiento hacia arriba, colocando un sentido interpretativo por sobre el otro[201].

El término ἀναγωγή, así, refleja un ámbito metafórico donde lo que está "arriba" es una meta que se alcanza alzándose –ἀνάγειν–[202] "desde abajo"[203], aunque la perspectiva escatológica, contexto de Col 2,16-17 –cuya referencia alimenticia y, en general a los aspectos rituales, está modulada por las realidades venideras–, también propicia la aparición de metáforas orientacionales de movimiento horizontal (por ejemplo, "atrás" y "adelante"), las que también podrían considerarse como "históricas"[204].

La pregunta natural que surge de esta constatación es acerca del valor –positivo, negativo o neutro– que Orígenes asigna a las realidades "inferiores", o del nivel "de abajo", presentes en la Escritura, ya que esta respuesta restringiría o ampliaría la atención que él presta a dichas realidades. En el caso de sus adversarios, en este caso, gnósticos y marcionitas, la consideración negativa de la realidad condiciona, a la vez, la aplicación de dos modelos exegéticos extremos: por una parte, *literalismo* para interpretar aquello

---

[201] Cf. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, 26.

[202] Cf. *CIo* X,87, que comparte el contexto del pasaje aquí citado: «ἐπὶ τὸν μέλλοντα ἀνάγωνται αἰῶνα» (GCS OW IV 186,5).

[203] Lakoff y Johnson han estudiado con detención las que ellos llaman "metáforas orientacionales", mostrando que es unánime la asignación de conceptos positivos a las metáforas del par superior de esta relación "arriba-abajo". Cf. George Lakoff y Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, trad. por Carmen González Marín, 9.ª. ed. (Madrid: Cátedra, 2012), 50–58.

[204] Cf. Samuel Fernández, «"A manifestis, ad occulta". Las realidades visibles como único camino hacia las invisibles en el Comentario al Cantar de los cantares de Orígenes», en *Sapientia patrum, Homenaje al profesor Sergio Zañartu, s.j.*, Anales de la Facultad de Teología 41 (Santiago: Facultad de Teología, 2000), 137.

que va en detrimento de la teología eclesial (como, por ejemplo, los antropomorfismos de Dios en el AT) y, por otra, un *alegorismo* que no considera la *tradición eclesiástica y apostólica*[205], para lograr fundamentar sus doctrinas desde los textos, especialmente del NT[206].

Para responder a la pregunta acerca de la valoración que hace Orígenes de las realidades "inferiores", y a la relación de esta con las "superiores", es necesario explorar primeramente cómo él entiende y elabora la diferencia de ambas dimensiones. Como se ha anunciado, se considera exclusivamente los textos del ámbito del comer y beber que exhiban de manera explícita o implícita esta dualidad, con el fin de presentar un acercamiento a los términos que la expresan.

En primer lugar, si se fija la atención a los términos[207] que expresan el par "inferior" de la relación, es posible notar una relativa preferencia de Orígenes por σκιά (*umbra*)[208], la que podría ser un reflejo de la terminología paulina presente en Col 2,17, Hb 8,5 y 10,1.

---

[205] Cf. *Prin*, *Praef*. 2. Es importante considerar este texto de manera contemporánea con *Praef*. 3, donde Orígenes plantea diversos niveles de seguridad en las doctrinas. Ambos textos permiten hacerse una idea preliminar de su ejercicio teológico: una libertad especulativa, constantemente en ejercicio "zetético", metodológicamente cimentado en aquellos contenidos que se han transmitido de manera segura, distinguiendo niveles de verdades.

[206] Acerca de los modelos interpretativos de los gnósticos, cf. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 29–37.

[207] Evidentemente, los términos conservados en griego tienen mayor peso argumentativo que los conservados en latín. Sin embargo, si se considera prudentemente, la dependencia con lecturas bíblicas y, además, la cercanía argumentativa de los textos latinos con los griegos, permiten apreciar también su valor. En este sentido, se ha optado por incluir ciertos términos latinos junto con los griegos.

[208] Cf. *HLv* VII,4; *CMt* XII,5; *CIo* X,85; X,90-91; *CRm* V,1,40; V,1,42.

En este contexto, Orígenes cree posible una explicación del comer y/o beber que "suba" a la verdad a partir de las realidad inferiores[209], ya que las realidades contenidas en lo inferior son una sombra de lo que está arriba, y cada realidad inferior puede ser referida, si se aplica la exégesis, a una realidad superior particular[210].

No sorprende, en este caso, que aquello que provoca la sombra esté "arriba" de la sombra misma, ni que el paso entre la sombra, y cualquiera sea su par correspondiente, sea expresado en términos del ámbito semántico de "ascender", ya que esta direccionalidad es una consecuencia física del fenómeno de la sombra; por ejemplo, una nube, cuya sombra se proyecta en la tierra, por necesidad debe estar "sobre" la tierra, obstruyendo el flujo de luz que emana del sol a la tierra[211].

En todo caso, el par superior no corresponde a ninguno predecible a partir de la base física de la metáfora, sino más bien –previsiblemente– a sus antecedentes paulinos. El par contrapuesto más común para σκιά resulta ser el exhibido tanto por Col 2,17, como por

[209] Cf. *HLv* VII,4 (GCS OW VI 346,17-27).
[210] Cf. *CMt* XII,5: «Sed iam videamus aliqua etiam ex his, quae de mundis atque immundis vel cibis vel animalibus lecta sunt; et sicut in explanatione poculi de umbra adscendimus ad veritatem spiritalis poculi, ita etiam de cibis, qui per umbram dicuntur, adscendamus ad eos, qui per spiritum veri sunt cibi» (GCS OW X 76,5-21).
[211] El problema que surge de este ejemplo, es que la nube no es la realidad última, sino el sol cuyo flujo hacia la tierra es interrumpido por la nube. Orígenes no repara en esto. Por otro lado, también puede darse una sombra en sentido horizontal, es decir, proyectándose en un objeto perpendicular a la tierra, como es el caso de lo que se describe dentro de la caverna en la llamada "alegoría de la caverna" (cf. Platón, *Respublica* 514a-517c).

Hb 10,1, es decir, las realidades que están por venir (μέλλω)[212]. Se ve, entonces, que la metáfora está modulada en este caso puntual, más que por una contraposición metafísica entre el mundo ideal platónico y su copia, por una consideración escatológica de la historia[213] que presenta dos momentos: el presente, calificado como "sombra", y el "futuro", sin calificativos. Puede decirse que el movimiento que propone este par es "horizontal", o "histórico", aunque Orígenes identifica y, consecuentemente, usa de manera intercambiable los esquemas de movimiento "vertical" y "horizontal".

No obstante, quizá sí sea posible deducir también un influjo platónico a partir de otros pares que Orígenes también contrapone a σκιά, a saber, "*veritas*"[214] / ἀληθής[215] y ἐπουράνιος[216], los cuales hacen referencia a un movimiento más bien vertical. Sin embargo, y a pesar de que el lenguaje platonizante[217] podría remontarse hasta al mismo autor de Hb, es posible limitar el influjo platónico en el uso de esta contraposición, por tres razones: a) la introducción de elementos histórico-escatológicos en el ámbito de la metáfora; b) la posibilidad de un uso de lenguaje platónico en sentido no necesariamente platónico; y c) el hecho de que el "Mundo Ideal" de Platón es impenetrable por otra realidad que el intelecto, mientras que para el cristianismo es innegable que Jesús, que se

---

[212] *CMt* XII,5; *CIo* 10,90-91; *CRm* V,1,40 (*futurorum*); V,1,24 (*futurum saeculum*). En el caso de Rm 5,14, el par inferior de μέλλω es τύπος. Cf. *Pas* 13,3-14,13.
[213] Cf. R. Williamson, «Platonism and Hebrews», *Scottish Journal of Theology* 16, n°. 4 (1963): 421.
[214] *HLv* VII,4.
[215] *CIo* X,85.
[216] *CIo* X,85.
[217] Cf. Platón, *Respublica* 509e-510a.

encarnó en el mundo de los fenómenos, "entra" en el "cielo"[218]. Esto implica que Orígenes, incluso utilizando lenguaje de la tradición platónico, expresa un significado que va más allá de este sistema, como se verá a continuación.

Se vislumbra, así, la coexistencia de dos direccionalidades posibles para los pares contrapuestos: por una parte, a) la *horizontal*, donde encontramos una serie de términos cuyo par contrapuesto es μέλλω (*futurorum*; *futurum saeculum*), es decir del ámbito semántico de lo histórico-temporal, y, por otra, b) la direccionalidad "vertical", que agrupa términos cuyo par contrapuesto es del ámbito semántico de "arriba", como, por ejemplo, ἐπουράνιος, presente en *CIo* X,85. Este texto[219] utiliza como par inferior de ἐπουράνιος no solamente σκιά, sino también τύπος, dependiendo, así, junto con Col 2,17, también de Rm 5,14, Hb 8,5 y Hb 10,1.

La conjunción libre de textos bíblicos, y términos asociados a ellos, muestra el hecho de que para Orígenes todos estos expresan de manera eficiente las realidades de ambas dimensiones (inferior y superior), tanto por sí mismos (y por eso escoge uno u otro), como de manera conjunta: esto permite ampliar y/o limitar los alcances de cada término, y, así, su adecuación para expresar realidades teológicas. Esto se aprecia de manera patente al

[218] Cf. Williamson, «Platonism and Hebrews», 418–19.
[219] Citado en nota 199.

considerar la amplia gama terminológica con que Orígenes expresa la realidad inferior y la superior.

Además de los términos mostrados hasta ahora, también se hallan los siguientes:

1. αἰσθητός[220]: dada la referencia a aquello captable con los órganos de los sentidos (αἰσθητήριον) es posible, a mi juicio, referir también a "visibilis"[221]. Esta asociación, también hace eco de textos como Rm 1,20, en la que encontramos el par ἀόρατος / νοέω. Tanto en *HPs* 77,IV,2, como en *CRm* IX,42,7, a lo αἰσθητός se contrapone una realidad "espiritual"[222]. En el caso de *Pas* 13,3-14,13, se contrapone tanto νοητός, que sigue la línea tanto paulina de Rm 1,20, como la platónica[223], que se encuentra concreta y profusamente atestiguada en ambiente alejandrino especialmente por Filón[224], desde donde la recibe Clemente y Orígenes. Este texto de *Pas* es importante, además, porque utiliza de manera

[220] *HPs* 77,IV,2; *Pas* 13,3-14,13.
[221] *CRm* IX,42,7.
[222] En el caso del *CRm*, literalmente la "*sapientiam Spiritus*" (IX,42,7).
[223] Cf. *Timaeus* 92C. Esta es la única vez en que se da la conjunción de estos términos de manera explícita en Platón. Mucha más presencia tiene en el *corpus* de Aristóteles.
[224] Cf. Filón, *Opif.* 16; 19; 31; 34; 36; 53; 70; 129; *Leg. All.* II,71; III,198; *Cher.* 97; *Gig.* 61; *Ebr.* 132; *Conf.* 133; *Mig.* 20; 101; 102; 104; 105; 191; 198; 207; *Quis Her.* 75; 89; 209; 242; 280; 289; *Congr.* 52; 117; *Mut.* 6; 65; 118; 180; 267 (x2); *Som.* I,44; 119; 188; *Abr.* 77; 200; *Mos.* II,74; *Decal.* 59; *Spec. Leg.* I,17; 20; 279; 302; II,56; III,191; *Virt.* 214; *Aet.* 1; 15 (x2); *Leg.* 320 (x2).

indiferente dos términos para cada extremo de la metáfora: en el *inferior*, junto con αἰσθητός utiliza τύπος y, en el *superior*, junto con νοητός utiliza ἀληθής.

2. τύπος[225] / *formas*[226]: Acabamos de ver que este par inferior concurre en el texto de *Pas* 13,3-14,13 junto con νοητός y ἀληθής, y es utilizado ya por Pablo en Rm 5,14 (aunque teniendo como par a μέλλω / "*futurus*"). Junto con este término, es posible reportar también otros, que, si bien se mostrará más adelante como terminología técnica de la exégesis de Orígenes, comparten el ámbito semántico

[225] *Pas* 13,3-14,13.

[226] *CRm* V,1,40. En este texto, conservado en latín, Orígenes comenta que, frente a la ambigüedad de Rm 5,14, donde aparece el vocablo "τύπος" ("*forma*" en el texto latino), se hace necesario recurrir a textos con similar contexto, y cita Col 2,17 y Hb 10,1 para esclarecer. En ambos textos, como par de "μέλλω" encontramos "σκιά", lo que puede ayudarnos a tener una idea de cuán cercanos eran los campos semánticos en el pensamiento de Orígenes. La ambigüedad de "τύπος" / "*forma*" ya la había constatado un poco antes, en V,1,38.

de τύπος, y también comparecen como pares que refieren a las realidades inferiores:

a. σύμβολον[227], que, sin pertenecer al vocabulario neotestamentario[228], aparece en el *CIo* emparejado con μέλλω. La forma adverbial συμβολικῶς se halla en *HPs* 77,IV,2 emparejada con ἀληθινῶς.

b. ὑπόδειγμα[229], previsiblemente por su aparición en Hb 8,5, aparece como par inferior junto a σκιά. A diferencia del texto de Hb, no solamente está emparejado con ἐπουράνιος, sino también con μέλλω.

3. *corporalis*[230] / *sensum carnis*[231]: El primer término, "*corporalis*", se halla en un texto del *CRm* en el cual el Alejandrino, comentando el pasaje de la Samaritana de Jn 4, en el cual se habla de "agua" y "beber", se pregunta: «¿ves cómo, en un mismo lugar, tanto 'beber' como 'agua' son comprendidos ya sea de manera corporal o espiritual?»[232]. Los alcances metodológicos de este texto serán comentados más adelante, por lo que, por ahora, basta resaltar los pares: la Escritura, en este caso concreto el pasaje de Jn 4, elabora su relato transitando entre dos niveles, el *corporal* y el *espiritual*. Este pasaje muestra muy bien como los pares

[227] *CIo* X,85.
[228] Y con sólo tres recurrencias en el Antiguo Testamento, de las cuales solamente Sb 16,6 tiene cierta cercanía, al hablar de «σύμβολον σωτηρίας».
[229] *CIo* X,91.
[230] *CRm* III,4,6.
[231] *CRm* IX,42,7.
[232] *CRm* III,4,6: «Uides quomodo et bibere et aqua nunc quidem corporaliter nunc autem spiritaliter in uno eodem que accipitur loco?» (SC 539 112,14-114,16).

contrapuestos, que hasta ahora se han visto funcionar en un plano cosmológico, permean igualmente a la Escritura, ya que también ella posee dos niveles ("*corporalis*" – "*spiritualis*"). Una similar consideración cabe para el texto de *CRm* IX,42,7, donde Orígenes combate cualquier orgullo que pueda brotar del respeto a la observancia de las prescripciones alimenticias en sentido visible («*quae videntur* / *visibilibus rebus*»[233]), ya que éste respondería a su «*sensum carnis*»[234], y no al de la «*sapientiam Spiritus*»[235]. Las consecuencias en el ámbito del vocabulario exegético, las trataremos más adelante[236].

Estos textos origenianos, y los términos que allí se encuentran, tienen como origen, y comparten, a mi juicio, el valor semántico de los pares contrapuestos ya presentes en la Escritura, como Jn 1,17 (νόμος – χάρις[237] / ἀλήθεια), Rm 5,14 (τύπος / μέλλω), Col 2,17 (σκιά – μέλλω), Hb 8,5 (ὑπόδειγμα[238] / σκιά – ἐπουράνιος), Hb 9,23 (ὑπόδειγμα– οὐρανός), Hb 10,1 (σκιά – μέλλω) e, incluso, en la clásica contraposición paulina entre

[233] *CRm* IX,42,7 (SC 555 248,6-7).
[234] *CRm* IX,42,7 (SC 555 248,8).
[235] *CRm* IX,42,7 (SC 555 248,8).
[236] Asimismo vocablos que, teniendo potencialmente el sentido inferior-superior que se han tratado acá, tienen una valencia más bien técnica, a nivel exegético, y no tanto a nivel cosmológico: es el caso de ἱστορία (*HPs* 73,II,8) / "*historicum sensus*" (*CRm* VIII,7,7) y ῥητός (*CMt* XII,31; *CIo* XXXII,43) / "*littera*" (*HEx* VII,1; XVI,9,1; *HLv* VII,4; XVI,5; *HNm* XII,1,1 ["*historica littera*"]; *CMtS* 23).
[237] Cf. Rm 5,20.
[238] Cf. 2Pe 2,6.

νόμος / σάρξ y πνεῦμα de Rm 6-8 y, máxime, la contraposición γράμμα – πνεῦμα de 2Co 3,6[239].

A este punto es necesario hacer dos consideraciones: 1) en primer lugar, que Orígenes utiliza los vocablos para hablar de lo inferior y de lo superior con mucha fluidez, sin términos reservados de manera fija para ciertos contextos. Esta fluidez permite afirmar que no hay una pretensión técnica en el uso del vocabulario, sino más bien una constatación de la existencia de dos dimensiones o niveles de la realidad, y de que, ya que la Escritura exhibe esta misma visión del mundo, una teología que se elabora a partir de ella no puede soslayar ni la existencia de ambos niveles, ni la necesidad de caracterizar y relacionar lo inferior con lo superior. Más tarde se volverá sobre la valoración del nivel "inferior" y su relación con el "superior", una vez que se haya tratado la segunda constatación: que 2) todo el marco conceptual en el cual Orígenes elabora esta dualidad

[239] Este binomio es fundamental, ya que «l'opposizione paolina tra lettera e lo spirito (2 *Cor* 3,6) percorre tutta intera l'opera di Origene, e anche in questo senso viene verificata l'identificazione tra Cristo e la Scrittura […]. Origene mette in paralello umanità di Cristo e senso letterale della Scrittura/divinità di Cristo e senso spirituale della Scrittura. Perciò la distinzione tra senso letterale e senso spirituale della Scrittura, nella convinzione di fondo che tutta la Scrittura ha significato spirituale, è il criterio metodologico su cui poggia l'esegesi di Origene»: Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, 19.

de lo “inferior” y lo “superior”, y su consecuente terminología, es de inspiración eminentemente paulina.

2. El influjo paulino en la exégesis origeniana

Ahora bien, se mostró la extensa presencia del lenguaje paulino y su consecuente inspiración, tanto para la visión de mundo de Orígenes, como para su modo de expresarlo teórica y terminológicamente; ciertamente la terminología paulina que expresa la existencia de dos dimensiones, una inferior y otra superior, es la base de la terminología del mismo Orígenes. Pero ¿hasta qué punto Pablo está presente –de manera explícita, y más allá de un uso funcional de sus escritos– entre los textos estudiados en esta tesis?

La primera constatación es sencilla: Orígenes, al leer los textos paulinos, se da cuenta de que Pablo interpreta los textos del ámbito del comer y beber[240], comprendiéndolos (ἐκλαμβάνω[241]) en un sentido distinto al que es posible deducir del sentido literal. Asimismo, cuando el Alejandrino lee a Pablo refiriéndose a su propia enseñanza con metáforas del ámbito de la comida, llamándola "leche", "hortaliza"[242] o "comida

[240] Por ejemplo, el maná, el agua que mana de la piedra, o las prescripciones alimenticias.
[241] Cf. *CMt* XVI,4.
[242] Traduzco λάχανον como "hortalizas". Esta traducción se justifica porque el sentido de λάχανον, tal como se expresa, por ejemplo, con el inglés "garden-herbs" (cf. LSJ), se refiere a los vegetales, de todo tipo, que se cultivan en un huerto, contraponiéndolos a los vegetales que crecen de manera salvaje. De esta manera, la palabra "hortaliza" incluye tanto las verduras como las legumbres, tal como se entendía en la Antigüedad; cf. Aristófanes, *Lysistrata* 557, o su caracterización botánica en Aristóteles, *De plantis* I,4 (819b). Respecto a que éstos son los que se preparan en la cocina, cf. Cratinus, *fragmenta* 313.

sólida"[243], comenta que «sin embargo, parece que Pablo había dicho esto en un sentido más profundo»[244], y que eso "más profundo" está mediado por un modo expresivo más adecuado a las condiciones espirituales de su auditorio: es decir, Pablo mismo, sabiendo que hay algunos «que necesitan las palabras, que de manera tropológica son llamadas "leche"»[245], acomoda sus palabras para asegurar el acceso de todos al mensaje de Jesús.

Así, Pablo es considerado por Orígenes como «aquél que examinaba las formas de las figuras y de los enigmas»[246] –una especie de nuevo Moisés con el cual Dios habla boca a boca, y no en enigmas[247]–, y, por tanto, su interpretación del Antiguo Testamento, específicamente de textos como Ex 16-17 (donde el pueblo de Israel come y bebe milagrosamente) se vuelve paradigmática:

> Fíjate cómo resuelve Pablo "los enigmas" de la Ley y enseña las realidades de los enigmas, y dice que "en el enigma la piedra" estaba en Moisés antes de unirse a esta nuestra Etíope. Ahora en la realidad "la piedra es Cristo". Ahora, pues, "habla boca a boca" por la Ley de Dios. Antes existió el bautismo "en la nube y en el mar"; ahora, en cambio, "la regeneración es en realidad en el agua y el Espíritu Santo". Entonces existía "en enigma" el maná para la comida; ahora, sin embargo, "en realidad" la carne del Verbo de Dios "es verdadera comida", como Él mismo dice que "mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida". Así pues, ahora ya Moisés, situado entre nosotros y unido a esta Etíope, sea él a nosotros o sea Dios a él mismo, "no habla en enigma", sino "en realidad"[248].

---

[243] Cf. Rm 14,2-4; 1Co 3,2; Hb 5,14.

[244] *CRm* IX,36,1: «Sed uidetur haec Paulus profundiore magis sensu elocutus» (SC 555 204,2-3). El carácter metodológico de esta indicación ha sido notado en Cocchini, «La questione dei cibi (Rm 14)», 220.

[245] *CC* III,52: «δεομένους λόγων τροπικῶς ὀνομαζομένων "γάλα"» (GCS OW I 248,22-23).

[246] *HNm* VII,2,2: «ille, qui species figurarum et aenigmatum disserebat» (GCS OW VII 39,16-17).

[247] Cf. Nm 12,8.

[248] *HNm* VII,2,2 (Trad. J. Fernández Lago en BP 87 111). «Vides quomodo "aenigmata" legis Paulus absolvit et species aenigmatum docet et dicit quia "petra" "in aenigmate" erat apud Moysen, antequam iungeretur huic nostrae Aethiopissae. Nunc "in specie" "petra Christus est"; nunc enim "os ad os loquitur" per legem Deus. Antea "in aenigmate" fuit baptismum "in nube et in mari",

Es Pablo quien resuelve los enigmas contenidos en la ley, volviendo posible una aplicación de los textos no solamente actualizada, sino también personalizada: estos textos han sido escritos "para nosotros"[249], lo que, según Orígenes, Pablo ha manifestado con su propio ejercicio exegético:

> Por nosotros [Pablo] ha escrito "Abraham tuvo dos hijos, uno de la esclava, otro de la libre" (Gal 4,22), para que sepamos que estas cosas son alegóricas… Por nosotros también ha sido escrito aquello de que el pueblo ha comido el maná en el desierto (Ex 16,35) y ha bebido el agua de la piedra (Ex 17,6), para que nosotros entendiésemos que comieron una comida espiritual y bebieron una bebida espiritual, bebiendo de una roca que les seguía, y la roca era Cristo (1Co 10,3-4)[250].

Este texto del *CRm* se inserta argumentalmente en el contexto de una declaración paulina que, a juicio de Simonetti[251], ha tenido un influjo en la historia de la exégesis análogo al que tuvo el Prólogo de Juan para la historia de la teología: «ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα» (Gal 4,24). El uso de ἀλληγορέω es único no solamente en Pablo, sino en todo el Nuevo Testamento y, si bien junto con la forma sustantiva ya era un concepto

---

nunc autem "in specie" "regeneratio est in aqua et Spiritu sancto". Tunc "in aenigmate" erat manna cibus, nunc autem "in specie" caro Verbi Dei "verus est cibus". Sicut ipse dicit quia: "caro mea vere cibus est et sanguis meus vere potus est". Sic ergo iam nunc Moyses apud vos positus et huic Aethiopissae coniunctus vel ipse ad nos vel ad ipsum Deus "non loquitur in aenigmate", sed "in specie"» (GCS OW VII 39,21-40,4). Fernández Lago ha utilizado cursivas para evidenciar las citas dentro del texto de Orígenes; por motivos tipológicos, he cambiado las cursivas por comillas, tanto en este texto, como en cualquier otro citado.

[249] Cf. *CRm* X,6,7-9, donde insiste en este "por nosotros".

[250] *CRm* X,6,7: «Et propter nos scriptum est quia "Abraham duos filios abuit, unum de ancilla et unum de libera", ut nos sciamus quia haec sunt allegorica… Propter nos et illud scriptum est quia populus manducauit manna in deserto et bibit aquam de petra ut nos intellegeremus quia spiritalem escam manducauerunt et spiritalem potum biberunt bibentes de sequenti petra quae petra erat Christus.» (SC 555 304,7-14).

[251] Manlio Simonetti, «Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca», en *La terminologia esegetica nell'antichità: atti del Primo Seminario di antichità cristiane, Bari, 25 ottobre 1984*, ed. por Seminario di antichità cristiane (Bari: Edipuglia, 1987), 25.

en uso entre los escritores griegos, su extensión a la terminología cristiana, con un sentido cercano a τύπος, constituye una innovación de Pablo. Esto abrió la puerta no solamente al uso del término, sino también, a una aplicación mucho más sistemática y decidida en autores cristianos de ciertos elementos técnicos de la exégesis pagana denominada "alegoría". Clemente utiliza este concepto con desenvoltura y Orígenes, si bien no manifiesta una distancia del término, prefiere más bien ἀναγωγή como la versión cristiana de alegoría[252].

Otro concepto paulino destinado a tener un rol fundamental en la teología de Orígenes es ὠφέλεια, presente en 2Tim 3,16, donde declara a toda la Escritura inspirada y, por tanto, útil argumentativamente. Es claro que la convicción teológica de que todo texto escriturístico posee utilidad para el intérprete, está detrás de todo su sistema. Esta convicción funciona como "principio"[253], y, así, la Escritura es comparada por nuestro autor con un alimento o bebida dado por un médico para hacer desaparecer la "oscuridad de la vista", y cuyos efectos no se aprecian cuando se come o bebe, sino pasado el tiempo, ya que

> ella es útil, y beneficia al alma, aunque en el momento la inteligencia no le halla el sentido, pues, como dijimos, las potencias del bien que nos asisten se refrescan en estas palabras y

[252] Cf. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 80. Sobre esto volveremos más adelante.
[253] Cf. Ibíd, 79; Mark Sheridan, «The Concept of the "Useful" as an Exegetical Tool in Patristic Exegesis», en *Papers Presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2003: Studia Patristica. Historica, Biblica, Ascetica et Hagiographica*, ed. por F. Young, M. Edwards, y P. Parvis, Studia Patristica, XXXIX (Leuven: Peeters, 2006), 253–57.

> se alimentan, mientras que las [potencias] contrarias se entorpecen, y son puestas en fuga en estas prácticas[254].

Ahora bien, más allá de los términos mismos, ἀλληγορέω u ὠφέλεια, es claro que el Alejandrino considera a Pablo una autoridad en materia exegética, como se comprueba, por ejemplo, en *HPs* 80,I,8 donde, correlacionando el agua "de la contradicción" de Sal 80,8 con el agua "de la piedra" de Nm 20,10, ofrece una interpretación que hay que acreditarla no a él mismo (i.e. a Orígenes), sino a "aquél que lo excede largamente", es decir a Pablo, cuya interpretación formula reglas que posteriormente él mismo aplica, y que Orígenes sigue[255] al interpretar la Escritura en general, y lo referido a las prescripciones alimenticias, en particular.

El que Pablo formula "reglas" hermenéuticas aparece también en las *HEx*:

> Nosotros, sin embargo, veamos qué regla para interpretar estas cosas nos ha transmitido el apóstol Pablo. Escribiendo a los corintios en algún pasaje dice así: "En efecto, sabemos que todos nuestros antepasados estuvieron bajo la nube, y que todos fueron bautizados en Moisés en la nube y en el mar, y todos comieron la misma comida espiritual y bebieron la misma bebida espiritual. Bebían de la roca espiritual que les seguía; esta piedra era Cristo". Ya veis cuánto se distingue la lectura histórica de la interpretación de Pablo: lo que los judíos piensan que es el paso del mar, Pablo lo llama bautismo; lo que ellos consideran nube, Pablo lo presenta como el Espíritu Santo[256].

---

[254] *HJs* XX,2 «quia 'utilis est' et animae prodest, etiam si sensus noster ad praesens intelligentiam non capit, quoniam, ut diximus, et bonae virtutes, quae nobis adsunt, reficiuntur in his sermonibus et pascuntur et contrariae torpescunt his meditationibus et effugantur» (GCS OW VII 420,4-7). Cf. también *HPs* 77,IV,1.

[255] Cf. *CRm* X,5,2.

[256] *HEx* V,1 (Trad. A. Castaño Félix en BP 17 94). «Nobis autem qualem tradiderit de his Paulus Apostolus intelligentiae regulam, videamus. Corinthiis scribens in quodam loco ita dicit: "scimus enim quia patres nostri omnes sub nube fuerunt, et omnes in Moysen baptizati sunt in nube et in mari, et omnes eandem escam spiritalem manducaverunt, et omnes eundem potum spiritalem biberunt. Bibebant autem de sequenti spiritali petra; petra vero erat Christus". Videtis, quanto differat ab historica lectione Pauli traditio: quod Iudaei transitum maris putant, Paulus

Este texto resulta sugerente tanto por la normatividad que se reconoce a la hermenéutica de Pablo, como por el hecho de que, según el Alejandrino, la "*regula intelligentiae*" paulina es "transmitida" al exégeta cristiano, quien, al ver cómo se diferencia el sentido "histórico" del relato de la "*lectione Pauli*", se ve liberado para ensayar interpretaciones que no atenten contra este sentido inaugurado por Pablo. Más adelante en este mismo pasaje, Orígenes observará que una interpretación anagógica del comer y beber no es exclusiva de Pablo, sino que ya el mismo Señor la había aplicado en el Evangelio:

> Y no sólo Pablo, también el Señor dice Él mismo en el Evangelio: Vuestros padres comieron el maná en el desierto, y murieron. El que coma del pan que yo le daré, no morirá para siempre. Después de esto, añade: Yo soy el pan que ha bajado del cielo[257].

Se ve, entonces, que la exégesis origeniana del comer y beber tiene una base técnica y tradicional que Orígenes considera que se remonta hasta el mismo Jesús, pasando por el Apóstol. Hay así, una especie de tradición exegética en la cual se insertan los intérpretes cristianos.

Finalmente, es interesante también que Orígenes considera que la misma formación de Pablo, en el contexto del judaísmo fariseo de Gamaliel, garantiza también que su interpretación de los textos del Antiguo Testamento proviene de una doctrina veraz, que le permite discernir el sentido que Moisés ha querido para el texto bíblico. El Apóstol

---

baptismum vocat; quam illi aestimant nubem, Paulus Spiritum sanctum ponit» (GCS OW VI-I 184,2-11).

[257] *HEx* V,1. (Trad. A. Castaño Félix en BP 17 94). «Et non solum Paulus, sed et Dominus de eodem in evangelio dicit: "patres vestri manna manducaverunt in deserto, et mortui sunt. Qui autem manducaverit de pane, quem ego do ei, non morietur in aeternum". Et post hoc dicit: "Ego sum panis, qui de coelo descendi"» (GCS OW VI-I 184,15-16).

aprendió a interpretar mejor que cualquier otro el sentido de las prescripciones alimenticias, y por eso ha osado calificar a estos alimentos y bebidas como "espirituales"[258]. Orígenes se inserta en esta tradición interpretativa y extiende su alcance, ya que sus interpretaciones se cimientan argumentalmente en la línea paulina, que, como se ha visto, no es otra que la de Jesús.

[258] Cf. *HLv* VII,4.

3. “Inferior” y “superior”, ¿contradicción o continuidad?

Habiendo mostrado que todo el marco conceptual en el cual Orígenes elabora la dualidad de lo inferior y lo superior, y su consecuente terminología, es de inspiración eminentemente paulina, volvamos sobre la esencial pregunta acerca de la valoración que hace nuestro autor del nivel “inferior”, y su relación con el “superior”. Se anunció que esta pregunta es clave, pues tanto el valor del par inferior, como su relación con el superior, condicionará el impacto argumentativo que las realidades inferiores tienen para la teología del Alejandrino[259]. En este contexto, se pueden formular las siguientes preguntas: ¿Cómo soluciona Orígenes la aparente contradicción entre los pares? ¿Hay oposición o continuidad entre lo sensible y lo inteligible?

Si bien se ha hablado de dimensiones o pares “contrapuestos” –ya que objetivamente se encuentran en polos opuestos– del ámbito “arriba” / “abajo”, o “atrás” / “adelante”, estos pares son también correlativos: por ejemplo, todo “abajo” lo es de un “arriba”. Así las cosas, si bien considerar estos pares como “contrapuestos” o “correlativos” no es una opción, ya que objetivamente lo son, la pregunta que permanece es cómo se valora la contraposición y la correlación simultáneamente o, más precisamente, si contraposición y correlación son dos operaciones de la argumentación teológica origeniana aplicadas

[259] Y, consecuentemente, condiciona el que esta investigación dedique un capítulo a las convicciones de Orígenes en torno a la fisiología del comer y beber.

simultáneamente a nivel exegético y que, por tanto, podrían arrojar luces acerca de las preguntas que se han planteado. Dos textos, ya citados, ofrecen una clave que puede ayudarnos a considerar y valorar el resto de los pasajes referidos.

En primer lugar, *Pas* 13,3-14,13, donde el par superior es denominado indiferentemente con νοητός y ἀληθής. En este caso, el par inferior para νοητός es αἰσθητός, que es una contraposición bastante tradicional, pero ¿qué pasa con ἀληθής? Paradigmáticamente, la primera respuesta sería contraponer ψευδής[260], sin embargo, no es lo que se ha mostrado que sucede en Orígenes: en este texto, el par "inferior" es τύπος[261], es decir, lo contrario de "verdadero", en el contexto de los dos niveles de la realidad, no es "falso" o, dicho de manera ascendente, las realidades inferiores son la imagen de las superiores, no su contradicción.

Esta afirmación se confirma, además, con *HPs* 77,IV,2, donde se está comparando las "nubes sensibles", que emiten lluvia, con las "espirituales", que emiten tanto la lluvia como el maná; en ambas es posible una constatación física: hay nubes más arriba y otras más abajo. Las nubes espirituales que están más arriba, y que representan a los ángeles,

[260] Como sucede en Diógenes Laercio, Eurípides, Plutarco, el mismo Filón, Galeno, profusamente en Platón y, sobre todo, en Aristóteles, como es posible comprobar con una búsqueda de proximidad en TLG.

[261] Por lo demás, de todas las veces que el par ἀληθής – ψευδής aparece en Orígenes (*CC* VII,11; *CIo* XIII,144; *Orat* XXI,2; *HIer* V,5; *HLc* I,6; *CMt* XIV,7; *Fr1Cor* 76; *FrEph* 22; *FrPr* 17,180; *SchLc* 17,313), solamente el texto de *Orat* pareciera tener una contraposición entre un orden de realidad consistente y unitario, y otro parvo y fragmentado; respecto a este texto, cf. Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, 68–69.

son las que emiten el maná, mientras que las más bajas, y que representan a los profetas, son las que emiten la lluvia. Las nubes superiores, que administran el maná, es decir, el pan celeste, lo hacen incluso ahora, en nuestro tiempo, aunque de manera simbólica (συμβολικῶς), Orígenes concluye: «pero siempre de manera verdadera»[262], es decir, lo verdadero del par superior de la metáfora, tiene como par inferior σύμβολον, τύπος, σκιά, ὑπόδειγμα y tantos otros términos que se han mostrado acá, y que de manera explícita son denominados también "verdaderos" en cuanto a su eficacia para representar lo superior.

De lo señalado, queda claro que la relación entre la dimensión inferior y superior, que hasta ahora han sido caracterizados como contrapuesta y correlativa, no es, como podría pensarse, de mera contradicción, negando el valor del par inferior, como lo hacen, por ejemplo, los marcionitas, adversarios teológicos de Orígenes. Más bien, pareciera que lo que caracteriza al par inferior es su capacidad de reflejar el par superior. Esto, que como se ha mostrado, tiene un origen bíblico, es asumido sistemáticamente por Orígenes como un principio teológico: por más que el Alejandrino constate la discontinuidad entre los niveles, esta discontinuidad es asumida teológicamente como referencia, correlatividad y evocación, lo que condiciona su aproximación a las "realidades inferiores", ya que, si éstas evocan las superiores, son medios adecuados de expresión teológica y deben

[262] *HPs* 77,IV,2: «ἀεὶ δὲ ἀληθινῶς» (GCS OW XIII 391,12).

integrarse en el discurso. Ahora bien, veamos con más detención qué postura asume Orígenes en esta valoración.

4. Solución origeniana a la (dis)continuidad de los niveles

Calificar la dimensión inferior como negativa no hubiese sido una opción inédita. De hecho, esta es la opción teológica que asumen gnósticos y marcionitas, y que aplican sistemáticamente a todo su sistema. En este, se distingue el dios de la Ley del Dios verdadero, la inspiración y la valoración del Antiguo y del Nuevo Testamento, y los diversos tipos de seres humanos. Por su parte, Orígenes, captando simultáneamente que hay dos niveles de realidad, pero que la Escritura o la Tradición no aplica un valor negativo a la dimensión inferior, toma otra opción, que, como vimos anteriormente, implica una consideración en la que ambos niveles, inferior y superior, se encuentran entrelazados por una continuidad que valora el par inferior precisamente por su capacidad evocativa respecto del superior. Esta opción, que es ciertamente funcional a la metodología exegética, es más teológica que solamente metodológica, porque proviene de una convicción al nivel de la idea que el autor tiene de la relación entre el mundo divino y el terrestre. Ahora bien, ¿cómo se realiza concretamente la evocación del par superior en el inferior?

En *Prin* I,1,9 Orígenes acaba de argumentar, desde la Escritura, que Dios es invisible por naturaleza. Frente a esto, él mismo coloca una objeción que brota de Mt 5,8, donde se declara que los puros de corazón son bienaventurados porque "verán" a Dios. En lo inmediato, esta referencia a la posibilidad de percibir a Dios con un órgano de los

sentidos pareciera contradecir la invisibilidad de Dios, sin embargo, debe comprenderse de una manera "metafórica" (*translata*), ya que:

> frecuentemente, los nombres de los miembros sensibles son aplicados al alma de manera que se dice ver con los ojos del corazón, es decir, distinguir algo intelectual con la facultad de la inteligencia. También se dice escuchar con los oídos cuando el sentido de la inteligencia descubre lo más profundo. Así también decimos que el [alma] ha podido utilizar dientes cuando ha masticado y comido el Pan de vida que bajó del cielo[263].

Esta argumentación supone la existencia de cierto "sentido general" (γενικῆς αἰσθήσεως[264]) del bienaventurado, que le permite percibir a Dios, según Pr 2,5: «αἴσθησιν θείαν εὑρήσεις»[265]. De esta manera, puede tener la experiencia de un "sentir no sensible" (αἰσθήσει οὐκ αἰσθητῇ[266]). Esta convicción teológica revierte, precisamente, en la posibilidad evocativa que tiene tanto el cuerpo material que come y bebe, como los

---

[263] *Prin* I,1,9 (Trad. S. Fernández en FuP 27 163). «Frequenter namque sensibilium membrorum nomina ad animam referuntur ita, ut oculis cordis videre dicatur, id est virtute intellegentiae aliquid intellectuale conicere. Sic et audire auribus dicitur, cum sensum intellegentiae profundioris advertit. Sic et uti eam posse dentibus dicimus, cum mandit et comedit panem vitae, qui de caelo descendit» (FuP 27 162,9-14).

[264] Cf. *CC* I,48.

[265] Esta lectura divergente de Pr 2,5, con "αἴσθησις" en vez de "ἐπίγνωσις", ya estaba presente en Clemente, y es sistemáticamente seguida por Orígenes. Cf. Marguerite Harl, «La "bouche" et le "coeur" de l'Apôtre: deux images bibliques du "sens divin" de l'homme ("Proverbes" 2,5) chez Origène», en *Le déchiffrement du sens: études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Collection des études Augustiniennes. Série antiquité 135 (Paris: Inst. d'Études Augustiniennes, 1993), 152.

[266] Cf. *CC* I,48.

alimentos y bebidas corporales mismos, los que, así las cosas, sirven muchas veces para nombrar los órganos, comidas y bebidas, del mundo espiritual[267].

La constatación de que en la Escritura se da una semejanza entre los vocablos que aplican acciones, alimentos y bebidas al "hombre exterior" y al "hombre interior" (2Co 4,16), confunde, a juicio del Orígenes, a los más simples, que no saben distinguir lo que se dice de uno y otro, quienes caen en ideas materialistas acerca de la vida eterna, creyendo que en ella se comerá manjares corporales o beberá otra cosa que la vid verdadera[268]. De esta manera, la Escritura, en su uso retórico de metáforas del comer y beber, transparenta convicciones teológicas. El término con que Orígenes designa la relación de continuidad entre un nivel y otros es "homonimia"[269].

Este concepto, que comparece explícitamente referido a la continuidad entre el ser humano que se alimenta tanto de alimentos "inferiores", como "superiores"[270] , es el que

[267] Cf. *HIs* II,2.
[268] Cf. *CCt* prol. 2,14, donde se utiliza el vocablo "*similitudo*" para hablar de la relación entre los dos niveles.
[269] En *HIer* XX,1 Orígenes define lo homónimo de la siguiente manera: «ὁμώνυμα δέ ἐστιν, ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα τῆς οὐσίας λόγος ἕτερος» (GCS OW III 177,17-19). Esta definición está tomada de Aristóteles: «Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος» (*Categoriae* I 1a).
[270] Cf. *HIer* XVIII,9; *HPs* 36,I,4 y *CMt* XII,6.

está en el trasfondo del citado *Prin* I,1,9. Su formulación, presente habitualmente cuando se cita el texto de Pr 2,5, es posible encontrarla más claramente en *Dial* 11:

> Las cosas no corpóreas son denominadas por los mismos nombres de todas las cosas corpóreas: así como las cosas corpóreas [se dicen] del hombre exterior, las homónimas de las cosas corpóreas [se dicen] del hombre interior[271].

Es por esta razón que Orígenes considera que es "costumbre" (ἔθος) de la Escritura la utilización de "dos hombres", y el designar las cosas de uno con los nombres del otro: así como el hombre exterior come y bebe, y tiene ciertos alimentos y bebidas, el hombre interior come y bebe, y tiene ciertos alimentos[272]. Asimismo, uno y otro hombre está dotados del sentido del "gusto", el que condiciona la selección y preferencia de alimentos[273].

Por otro lado, tal como como los sentidos corporales pueden adquirir una disciplina que los perfeccionan, si se aplica lo que corresponde a ellos a los sentidos espirituales, éstos también pueden perfeccionarse. De quienes practican esta disciplina se dice aquello de Hb 5,14, esto es, que tienen los órganos de los sentidos (αἰσθητήριον) entrenados para

---

[271] *Dial* 11: «ὁμωνύμως πᾶσι τοῖς σωματικοῖς ὀνομαζόμενα οὐ σωματικά, ἵνα τὰ μὲν σωματικὰ ᾖ κατὰ τὸν ἔξω ἄνθρωπον, τὰ δὲ ὁμώνυμα τοῖς σωματικοῖς κατὰ τὸν ἔσω» (SC 67 78,17-19). La misma formulación, casi literalmente, pero en latín, se encuentra en *HEx* X,3. Cf. también *CC* VII,34 y *Phil* I,30, donde declara una parentela entre las realidades visibles y las invisibles.
[272] Cf. *HPs* 36,I,4.
[273] Cf. *Dial* 19. Sobre el tema –teológico– del gusto como "sentido espiritual" se volverá más adelante.

discernir el bien y el mal y, a nivel de la metáfora que se investiga, pueden comer el "alimento sólido"[274]. Esto Orígenes lo constata especialmente entre los textos paulinos[275].

Todo lo visto hasta ahora se sintetiza bien en el siguiente texto del *CCt*:

> Por consiguiente, la comida y la bebida de este hombre material, que también se llama exterior, son parientes de su naturaleza, es decir, corporales y terrenas. Ahora bien, el hombre espiritual, el mismo que también se dice interior, tiene su propia comida, como es el pan vivo que bajó del cielo, y su bebida es de aquella agua que Jesús prometió cuando dijo: "El que beba del agua que yo le daré nunca más tendrá ya sed". Así pues, se da semejanza total de vocablos para uno y otro hombre, pero se mantiene distinta la naturaleza propia de cada uno: lo corruptible se presenta al hombre corruptible y lo incorruptible se propone al hombre incorruptible[276].

Este texto permite dar un paso más: junto a la homonimia, señalada acá con el latín "*similitudo*", aparece otro concepto fundamental en el pensamiento de Orígenes, la "parentela" (*cognatus*, en este texto latino), que encontramos también en *Prin* III,1,13, donde se afirma que Dios «ha hecho la naturaleza intelectual incorruptible y emparentada (συγγενής) con Él»[277]. La συγγένεια[278] del ser humano con Dios es clave en la teología de Orígenes, pues es la puerta de acceso a toda relación posible entre uno

---

[274] Cf. *CCt* I,4,19.

[275] Cf. *CRm* IX,36,2-3.

[276] *CCt* prol. 2,12-13 (Trad. A. Velasco Delgado en BP 1 39). «Est ergo materialis huius hominis, qui et exterior homo appellatur, cibus potusque naturae suae cognatus, corporeus scilicet iste et terrenus. Similiter autem etiam spiritalis hominis ipsius, qui et interior dicitur, est proprius cibus ut "panis" ille "vivus, qui de caelo descendit". Sed et potus eius est ex illa aqua, quam promittit Iesus dicens: "quicumque biberit ex hac aqua, quam ego do ei, non sitiet in aeternum". Sic ergo per omnia similitudo quidem vocabulorum secundum utrumque hominem ponitur, rerum vero proprietas unicuique discreta servatur et corruptibili corruptibilia praebentur, incorruptibili vero incorruptibilia proponuntur» (GCS OW VIII 66,8-17).

[277] *Prin* III,1,13 (Trad. S. Fernández en FuP 27 603). «ἄφθαρτον γὰρ φύσιν πεποίηκε τὴν νοερὰν καὶ αὐτῷ συγγενῆ» (FuP 27 602,3-4).

[278] Sobre este concepto, cf. la nota 37 de Samuel Fernández en Orígenes, *Sobre los principios*, 159.

y otro[279]. En este caso, la familiaridad se da en ambos niveles: entre la sustancia "material" del ser humano y los alimentos materiales, y su sustancia "espiritual" y los alimentos espirituales. Así, se puede comer el Pan vivo, y beber del agua que apaga la sed para siempre, porque hay familiaridad en la sustancia. Este principio hermenéutico tiene su origen en una constatación que brota de la observación de la fisiología del comer y beber[280], y tiene profundas consecuencias teológicas, que serán profundizadas en el último capítulo de esta investigación.

La intuición acerca de la parentela, o familiaridad, presente en este texto del *CCt* –conservado en latín–, se encuentra también en el *Orat*. En XXVII,9, hablando de la relación del pan "suprasustancial" con la sustancia de los cuerpos humanos, comienza desde el proceso alimenticio del cuerpo material, con el fin de explicar su relación con el alimento espiritual. En este proceso, la familiaridad (συγγενής) de la sustancia del pan material, precisamente por su συγγένεια con la de dichos cuerpos, permite que puedan devenir su sustancia y alimentarlos[281]. De la misma manera, los alimentos espirituales son capaces, por su familiaridad con la sustancia espiritual de los seres humanos, de devenir alimento del "hombre interior", haciéndolo participar de sus cualidades

[279] A mi juicio, esta familiaridad es la base de la *participación* de las criaturas racionales en el Padre a través del Logos. La participación tiene un valor totalizante en la teología de Orígenes, ya que organiza, en torno al Padre αὐτόθεος, tanto la vida trinitaria como la creada. Respecto a esto, cf. Fernando Soler, «La interpretación origeniana de Jn 1, 1-2: identidad del Logos en clave de relación», *Teología y vida* 57, n°. 1 (2016): 69–70.

[280] Como se muestra en las páginas 49ss.

[281] Respecto a las precomprensiones fisiológicas presentes en este texto, cf. páginas 49 y 179.

(ποιότης). Es notable la fineza de Orígenes, que correlaciona la posibilidad nutritiva de una sustancia con su cualidad: de la misma manera como las necesidades y alimento varían y se relacionan a nivel material, sucede en lo espiritual.

El principio de homonimia, aplicado tanto al ser humano en sus dimensiones material y espiritual, como a los alimentos materiales y espirituales, ha mostrado que, a nivel de la hermenéutica origeniana de textos del ámbito del comer y beber, es posible hallar una confirmación a lo que ya se bosquejaba en el apartado acerca de la relación entre la dimensión inferior y la superior.

Así, por más que sean dimensiones contrapuestas, son también correlativas y, por lo tanto, la realidad que está frente a los ojos del "hombre exterior" refiere y evoca a las realidades del "hombre interior". Frente a las diferentes posibilidades para valorar la relación, Orígenes –consecuentemente con sus convicciones teológicas y bíblicas– ha escogido la continuidad, articulando ambas dimensiones desde su homonimia y familiaridad. Por esta razón, su técnica exegética parte por la consideración de las cosas corporales, pasando, desde ellas a las espirituales[282].

Este principio metodológico, a mi juicio, condiciona no solamente una aproximación mucho más positiva a las realidades materiales de lo que habitualmente se le reconoce a

[282] Cf. *HNm* XXVII,1,2.

Orígenes[283], sino que, más que esto, obliga a cualquier estudio acerca de su pensamiento a considerar, de manera atenta y detallada, los elementos materiales que, como se ha mostrado, fundamentan tanto la técnica exegética del Alejandrino, como las posibilidades expresivas de su teología.

[283] Virginia Noel ha notado que Orígenes no toma una actitud extremadamente negativa hacia el cuerpo; esto tiene su prueba, entre otras cosas, en su preocupación por las posturas corporales en la oración, y en su aproximación a las necesidades alimenticias del cuerpo. Sin embargo, esta actitud es igualmente ambivalente, pues reconoce los límites de la corporeidad (priorizando lo espiritual), lo que es expresado también desde lo que concierne a la necesidad de alimentación, producto del fluir de la materia. Cf. Noel, «Nourishment in Origen's on Prayer», 481–82.

5. Cuatro principios prácticos de la exégesis origeniana en contextos de comer y beber

Este capítulo comenzó afirmando que el concebir el mundo como dotado de dos dimensiones, una sensible y otra inteligible, constituye un principio estructural del pensamiento de Orígenes. A partir de este principio, se organiza toda su teología. La relación de continuidad entre las dimensiones, por su parte, condiciona la atención que el estudioso moderno debe prestar a las precomprensiones del Alejandrino respecto del mundo material que lo rodea, ya que de él toma metáforas para expresar su teología. En el presente apartado se mostrará otros cuatro principios que, sin ser estructurales a nivel cosmológico, son igualmente condicionantes de la exégesis origeniana, tanto en general, como en lo particularmente referido a textos que contienen metáforas del ámbito del comer y beber. Se sitúan, a mi juicio, a mitad del camino entre las ideas que se han

llamado "principios", por constituir un piso común a todo procedimiento hermenéutico, y los "procedimientos" mismos.

5.1 La dignidad del sentido de la Escritura

Comentando el pan ἐπιούσιος de Lc 11,3, Orígenes se enfrenta a los marcionitas, quienes rechazan las «alegorías y anagogías»[284], y les pregunta «¿Cuál es el pan de Dios?»[285]. Esta pregunta deja dos posibilidades, a saber: o se entiende el pan en sentido corporal, o, en cambio, en un sentido alegórico. Si el sentido que se escoge es –coherentemente con el principio hermenéutico marcionita– el corporal, entonces este pan no puede provenir del Dios que ellos mismos llaman "bueno".

De esta manera, el Alejandrino exhibe una precomprensión teológica acerca de las posibilidades hermenéuticas de un texto bíblico, que puede describirse de la siguiente manera: la comprensión en sentido material del relato acerca del alimento ἐπιούσιος dado por Dios no es adecuada, pues un pan que nutre espiritualmente no puede ser corporal y, consecuentemente, un sentido del texto es correcto y el otro no. A mi juicio, detrás de esta dicotomía está la noción de la "dignidad" del sentido de la Escritura[286];

[284] *HLc* Fr. XLVI (Ra): «ἀλληγορίας καὶ ἀναγωγὰς» (GCS OW IX 254,3-4). La autenticidad de este fr. no ha sido puesta en duda por la edición de SC.
[285] *HLc* Fr. XLVI (Ra): «τίς ἐστιν ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ;» (GCS OW IX 254,4).
[286] Este criterio ya corría por las venas alejandrinas; su crítica textual se había hecho famosa por su tendencia a condenar como espurios ciertos textos donde encontraban ἀπρέπεια, es decir, lenguaje o comportamientos que consideraban indignos de los dioses. Cf. L. D. Reynolds y N. G.

como prueba puede hallarse, más allá del espíritu mismo del texto, la aparición conjunta del "pan" y del adverbio ἀξίως en el siguiente texto:

> Por esto también se dice: "no he visto un justo abandonado, ni a su descendencia buscar el pan" (Sal 36,25). Nuevamente, si entiendes "su descendencia" en el sentido de la generación corporal, [contrariamente,] muchas veces la descendencia del justo busca el pan. Ciertamente Ismael, cuando estaba con la madre que huía de Sara, tiene también sed. Y Esaú volvió del campo con tal punto de necesidad que concedió la primogenitura por una sola olla de lentejas. Pero también los apóstoles, como ya he mostrado, se glorían en el hambre, en la sed y en la desnudez. Por tanto, debes entender las palabras "no he visto un justo abandonado, ni a su descendencia buscar el pan" de manera digna de las Escrituras espirituales[287].

Se aprecia en este texto, entonces, que las palabras del Salmo acerca de la disponibilidad de pan para el justo y su descendencia están ampliamente contradichas, en su sentido corporal, por otros textos de la Escritura en los que se encuentra a "justos" padecer de hambre o sed. Consecuentemente, Orígenes concluye afirmando que hay una comprensión que es capaz de darle al texto un sentido "digno de las Escrituras

---

Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Fourth edition (Oxford: Oxford University Press, 2013), 12–13. Similarmente obró Marción respecto a los textos que consideró indignos de su imagen de Dios. Orígenes, por su parte, convencido tanto de esta "dignidad" de la Escritura, como de su unidad, inspiración y utilidad, no declara espurios los textos, sino más bien el sentido literal de algunos de ellos; sobre esto se profundizará más adelante, cuando se trate acerca de la técnica del *defectus litterae*.

[287] *HPs* 36,IV,3: «Διὸ λέγεται καί· οὐκ εἶδον δίκαιον ἐγκαταλελειμμένον οὐδὲ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ζητοῦν ἄρτους. Πάλιν ἐὰν ἀκούσῃς τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν σωματικῶν γεννημάτων, πολλάκις τὸ σπέρμα τοῦ δικαίου ζητεῖ ἄρτους. Ὁ γοῦν Ἰσμαήλ, ἡνίκα τοῦ ‹χρόνου› μετὰ τῆς μητρὸς ἀποδράσης τὴν Σάρραν ἦν, καὶ ἐδίψησε. Καὶ ὁ Ἠσαῦ ἦλθεν ἀπὸ τοῦ ἀγροῦ ἐκλείπων ὥστε καὶ ἀποδόσθαι τὰ πρωτότοκα ἕνεκεν φακοῦ ἐψήματος ἑνός. Ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπόστολοι, ὡς παρεθέμην, ἐν λιμῷ καὶ δίψει καὶ γυμνότητι καυχῶνται. Δεῖ σε οὖν νοῆσαι τὸ οὐκ εἶδον δίκαιον ἐγκαταλελειμμένον οὐδὲ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ζητοῦν ἄρτους ἀξίως πνευματικῶν γραφῶν» (GCS OW XIII 168,27-169,8).

espirituales" (ἀξίως πνευματικῶν γραφῶν)[288], y este sentido se opone al corporal, tal como se ve en el texto de *HLc* Fr. XLVI (Ra).

Esta misma conclusión se encuentra en otros dos textos: primeramente, en las *HPs*, donde, respecto a la multiplicación de los panes, Orígenes afirma que quien entiende este pasaje en un sentido no corporal, sino espiritual, lo hace de manera «digna del Logos»[289] y, así, deviene también digno o digna del pan. Y, finalmente, en el *CIo*. En este texto, a propósito de que el Hijo es vid verdadera y de que el "vino alegra el corazón del hombre" (Sal 103,15), nuestro autor señala que quien entiende este texto de manera espiritual y, por tanto, interpreta el salmo refiriéndolo a la ebriedad espiritual que produce el Logos, lo hace de una manera «digna de la gracia profética»[290]. Queda claro, de lo que se ha mostrado, que la "dignidad" del sentido de un texto deviene un principio que condiciona la manera de interpretar; se ha visto que, en lo referente a pasajes escriturísticos del

[288] Cf. *HPs* 73,II,7, donde está casi la misma frase: «ἄξιον τοῦ ἁγίου πνεύματος» (GCS OW XIII 250,4).
[289] *HPs* 80,I,8: «ἀξίως τοῦ λόγου» (GCS OW XIII 493,11).
[290] *CIo* I,205: «ἀξίως χάριτος προφητικῆς» (GCS OW IV 37,14-15). Cf. *HPs* 73,II,7, donde comparece la misma fórmula. El vino, en este caso, representa los pensamientos y doctrinas divinas (cf. *CCt* II,3,18); al proceder de la vid verdadera, este vino es siempre nuevo, lo que es señal del progreso espiritual pues el que siempre está progresando siempre renueva sus conocimientos, al serle revelados nuevos misterios. Esta renovación es para todas las criaturas racionales, no solamente para el ser humano (cf. *CCt* III,6,7-9).

ámbito del comer y beber, el sentido digno del Logos, de la gracia profética o de las Escrituras espirituales, es el alegórico (espiritual), y no el literal (corporal).

Es interesante, finalmente, que la dignidad del sentido con que se interpreta la Escritura tiene, como antecedente, la dignidad de Dios mismo, la cual se basa en una convicción teológica previa y, consecuentemente, ha sido comprendida por algunos autores como una herramienta exegética[291]. De todas formas, a mi juicio, es posible distinguir entre la dignidad de Dios mismo, de cómo esta dignidad está detrás de una determinada interpretación de la Escritura. Ciertamente la segunda depende de la primera, pero no deben confundirse.

5.2. Defectus litterae

Precedentemente, cuando se trató de la dignidad de la Escritura, se ha notado que Orígenes considera que toda la Escritura posee un sentido "digno" del Dios que la inspira. Ahí mismo, en todo caso, se señaló que algunas veces ese sentido no es el literal, ya que, algunas veces (ἐνίοτε), el sentido de la letra no sólo no resulta verdadero, sino que, incluso, puede llegar a ser absurdo o imposible[292]. Frente a esta constatación surgen

[291] Cf. Mark Sheridan, «"Digne deo". A Traditional Greek Principle of Interpretation in Latin Dress», en *L'esegesi dei padri latini: dalle origini a Gregorio Magno: XXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 6-8 maggio 1999*, vol. I (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2000), 405.
[292] Cf. *Prin* IV,4,3.

dos posibilidades: considerar el texto espurio, como lo hicieron los marcionitas, y consecuentemente negarle el carácter de inspirado o, como veremos, aprovechar el defecto del sentido literal en favor de otros sentidos de lectura. El principio acerca de la "dignidad", que se definió como "práctico", se refleja en otro principio práctico en el cual el Alejandrino muestra, una vez más, su genialidad: el *defectus litterae*[293].

Para definir este principio, basta fijarse en un texto con claro trasfondo alimenticio, *HLv* VII,5, donde Orígenes declara que una interpretación en sentido anagógico de ciertos preceptos de las Escrituras los vuelve dignos de la majestad divina, mientras que la interpretación literal es tan escandalosa o absurda[294], que él mismo se avergonzaría de profesar que Dios haya dado tales leyes. Este escándalo que ofrece el sentido literal, y que obliga a encontrar una explicación "digna de Dios", es el llamado *defectus litterae*. En un contexto también alimenticio, *HGn* VII,5 nos muestra la diferencia entre beber del pozo (como Isaac) y beber del odre (como Ismael). El pozo tiene un agua que no se agota,

---

[293] Cf. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 86; 266. Más específico, y con abundantes ejemplos de Orígenes, es Jean Pépin, «A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie», en *Studia Patristica. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955*, ed. por Kurt Aland y F.L. Cross, vol. I (Berlin: Akademie Verlag, 1957), 397–400. Cf. también Mark Sheridan, «The Influence of Origen on Coptic Exegesis in the Sixth Century: The Case of Rufus of Shotep», en *Origeniana octava: Origen and the Alexandrian Tradition = Origene e la tradizione alessandrina: Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001*, ed. por L. Perrone, P. Bernardino, y D. Marchini, vol. II, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 164 (Leuven: Leuven University Press - Uitgeverij Peeters, 2003), 1028–30.

[294] Más precisamente, como lo ha definido Pépin, es el absurdo (ἄλογον) y la imposibilidad (ἀδύνατον) «qui affectent certains textes narratifs ou législatifs de l'Écriture dès qu'on les prend au sens littéral sont le signe de la nécessité d'y rechercher un sens profond»: Pépin, «A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie», 399.

mientras que el odre sí. Este último representa a la letra de la ley, la cual en muchos casos se presenta deficiente[295] y, por lo tanto, no basta para abrevar a quien se le acerca.

Ahora bien, la mera definición parece insuficiente para justificar que el *defectus litterae* sea considerado un principio práctico. A mi juicio, la justificación tiene dos fundamentos: en primer lugar, por su dependencia con el principio de "dignidad", es decir, del hecho de que este procedimiento sea secundario a la convicción teológica por la cual Orígenes está convencido que todo texto de la Escritura no sólo es útil[296] al lector, sino que además haya que interpretarlo de manera digna (ἀξίως) del sentido querido por Dios (que es coherente con la imagen de Dios). De esta convicción previa, sigue el hecho de que pueda detectarse las deficiencias de la letra. La segunda justificación, a mi juicio, se halla en el modo mismo en que Orígenes presupone el *defectus litterae*, lo que le permite una utilización de una manera técnica para justificar el recurso a la interpretación espiritual; sobre esto me detendré a continuación. Si bien este principio podría pensarse como una técnica, el hecho de que la "detección" del *defectus litterae* presuponga una cierta noción

[295] El texto de *HGn* dice «in multis enim defectum patitur historialis intelligentia» (GCS VI-I 75,26-27), aplicando "*defectus*" al límite del sentido literal. Respecto a la recepción tanto de este principio, como de su aplicación en un contexto muy similar, cf. Fernández, *Cristo médico, según Orígenes: la actividad médica como metáfora de la acción divina*, 62, nota 6.

[296] Sobre el tema de la ὠφέλεια se ha tratado más arriba, al tratar el influjo paulino en Orígenes.

de la dignidad de Dios y de su Escritura, me lleva a colocarlo como principio, y no como una técnica.

Ahora bien, considerando que para Orígenes toda la Escritura es inspirada, útil y, por tanto, digna, no extraña que al enfrentarse a textos cuyo sentido literal pareciera contradecir este principio, nuestro autor constate y resalte la contradicción. A mi juicio, entre los textos investigados se distinguen dos modos mediante los cuales el Alejandrino indica la necesidad de pasar de un nivel de lectura al otro, de la γράμμα al πνεῦμα, conectando con 2Co 3,6 y la primera parte de este capítulo. Estos modos son: constatar el contraste, y formular una pregunta con fines retóricos.

5.2.1. Constatar el contraste

Este contraste, mediante el cual se evidencia el *defectus litterae* tiene tres pares: a) el relato bíblico mismo, como par fijo; b) la Escritura y c) la experiencia del mismo intérprete. Así, se distinguen las siguientes posibilidades:

i. Contraste *relato* / *Escritura*: en este tipo de contraste, como se ha dicho, Orígenes contrapone el sentido literal de un texto bíblico con el sentido literal de uno o más textos de la Biblia:

   a. En *HLv* XVI,5, comentando Lv 26,5 ("comeréis vuestro pan a saciedad"), observa que, si se cree que el justo comerá mientras que los impíos estarán

en la miseria, en sentido corporal, las palabras de las Escritura parecerán falsas, ya que hay otros textos de la Escritura que muestran el hambre de justos.

b. En este mismo contexto, en *HPs* 36,IV,3 Orígenes constata que, si bien Sal 36,25 afirma que no ha visto un justo abandonado, o a su descendencia buscar el pan, la misma Escritura tiene textos que muestran que también los justos tienen hambre. Esta contradicción del sentido literal es señal de que las palabras del Salmo deben entenderse de una manera "digna de Dios".

c. En *HNm* XVI,9,1, el texto de Nm 23,24 manda a beber la sangre de los heridos. El sentido literal contradice el mandamiento de no beber sangre, que recae sobre Israel en Dt 12,23, y que el pueblo guarda celosamente.

ii. Contraste *relato* / *experiencia*: en este tipo de contraste, Orígenes coloca su experiencia de la realidad o, incluso, convenciones culturales, como argumento en contra de la lectura literalista de la Escritura. A continuación, algunos ejemplos:

a. En *HNm* XII,1,1, Orígenes observa que en Nm 21,16, el Señor pide insistentemente a Moisés que congregue al pueblo para darle agua del pozo, como si el pueblo no fuera por cuenta propia al pozo a beber agua,

aunque no se lo pidan. Esta es una señal de que la letra de la historia no posee autoridad (*iuris*)[297].

b. En *HPs* 77,VII,2 comenta Sal 45,5, donde se afirma que "los canales del río alegran la ciudad de Dios", refiriéndose a Jerusalén. Orígenes, que afirma vivir cerca de la antigua Jerusalén, sabe que allí no hay ríos, por lo que se siente obligado a interpretar el texto de manera alegórica, refiriéndolo a Cristo, el "río verdadero". Lo mismo, en este pasaje, respecto a la afirmación del Sal 77,44, que pareciera afirmar la existencia de varios ríos en Egipto: también en este caso la Escritura va en contra de lo que es evidente y objeto de experiencia, y Orígenes lo resalta.

c. En *CIo* XX,384-387, Orígenes considera que no es plausible (πιθανός) entender en sentido sensible/corporal el agua que Jesús le ofrece a la Samaritana para calmar su sed de manera definitiva (Jn 4); detrás está la constatación histórica de que no hay nadie que haya bebido un agua que apague su sed de manera permanente. Por otro lado, tampoco es razonable (ἀνόητος) que, cuando Jesús invita a comer su carne, pan vivo

[297] Este "*iuris*", a mi juicio, hace las veces de "ἀξίως"; cf. la sección 5.1. de este capítulo.

(Jn 6), los auditores pensaran que se refería a su carne, en sentido literal y que, consecuentemente, se acerquen con la intención de comérselo.

d. Finalmente, en *Prin* IV,3,2, nuestro autor afirma que la prohibición de comer buitre (Lv 11,14) es absurda en su sentido literal, pues a nadie, ni en la más grande escasez, lo comería[298]. Esto se basa en una valoración cultural del buitre que ya se encontraba en la *Carta de Aristeas*[299]: es un animal carnívoro e, incluso, carroñero, que llega a comer personas vivas, lo que lo distancia de manera radical de los pájaros granívoros[300].

Como se ve, es muy interesante el hecho de que datos culturales y extrabíblicos, sumados a una convicción teológica, resulte en un argumento para sostener la necesidad de sobreponer un nivel hermenéutico distinto al literal de la Biblia. Demuestra, a mi juicio, una lectura crítica del texto inspirado, y al margen de cualquier pretensión fundamentalista. Orígenes, sin negar el valor salvífico de la Escritura, por una parte, ni lo que hoy llamamos "inerrancia", por otra, coloca adecuadamente su sentido en el

[298] Cf. Soler, «Gustar y participar del Logos en Orígenes: Acercamientos al "gusto" como sentido espiritual», 421.
[299] *Epistula Aristeae ad Philocratem* 146–148.
[300] Cf. Soler, «The Theological Use of Eating and Drinking Metaphors in Origen's De Principiis», 13–14. La explicación aparece también en *HLv* VII,7.

contexto de la relación entre el intérprete y la Palabra de Dios, tanto de manera personal, como eclesial, como se verá más adelante, resaltando su verdad salvífica.

Por otro lado, en el caso del primer tipo de contraste, es decir entre un relato y otros relatos de la Escritura, se constata una opción teológica que no era obvia: Orígenes, convencido de la unidad de la Escritura, no declara espurios los textos que contradicen su teología, sino que busca el nivel de lectura que permita apreciar su coherencia, ya que «la coherencia (εἰρμός/*consequentia*) de la Escritura no siempre se da a nivel literal, pero siempre se verifica a nivel espiritual»[301]. En este sentido, se aprecia que el defecto del sentido literal de un texto, más allá de ser un problema, resulta una oportunidad; como se vio a propósito de *HPs* 77,IV,5[302], el Espíritu Santo, inspirador de las Escrituras, mezcla la historia con la tropología, con el fin de invitar al intérprete a sacudirse de cualquier sopor y a buscar, con mayor empeño, el sentido de las letras.

5.2.2. Formular una pregunta con fines retóricos:

El segundo modo utilizado por Orígenes para evidenciar el *defectus litterae* y, consecuentemente, la necesidad de pasar de un nivel de lectura a otro es la formulación de preguntas con fines retóricos. En este contexto, se puede identificar dos modos: la

[301] Así comenta Fernández en Orígenes, *Sobre los principios*, 865, nota 84. En esta nota, Samuel Fernández profundiza en el tema de la εἰρμός de la Escritura, proveyendo abundantes ejemplos de textos origenianos.
[302] Citado en nota 320.

simple formulación de la pregunta y la formulación de la pregunta incluyendo un calificativo peyorativo en caso de respuesta afirmativa. Veamos ejemplos de ambos casos, evidentemente con el contexto investigado en esta tesis:

i. Formulación de pregunta:

   a. «¿Qué, pues? ¿Acaso los impíos y los malvados comen el pan, no sólo en abundancia, sino que entre las delicias?»[303]. Si se entiende este texto en sentido literal, parecerá falso, ya que otros textos de la Escritura muestran el hambre del justo. En cambio, si se entiende en sentido espiritual, la afirmación es cierta, ya que «el justo siempre y sin cesar come el Pan vivo, y llena su alma y la sacia con el Alimento celeste, que es el Logos de Dios y su Sabiduría»[304].

   b. Respecto de Sal 68,23, donde el salmista pide que la mesa de sus enemigos se convierta en un lazo o trampa que los atrape, Orígenes, irónicamente, le pregunta a quienes defienden el sentido literal si esta mesa es la que usualmente se utiliza para almorzar o cenar. La pregunta revela la

[303] *HLv* XVI,5: «Quid enim? Nonne impii et scelesti panem non solum in abundantia, sed et in deliciis comedunt?» (GCS OW VI 500,12-13).
[304] *HLv* XVI,5: «'iustus' semper et 'sine intermissione' manducet de 'pane vivo' et repleat animam suam ac satiet eam cibo coelesti, qui est verbum Dei et sapientia eius» (GCS OW VI 501,1-3).

vergüenza de sostener la literalidad del relato, e invita a buscar «en las Escrituras divina de qué modo pueda entenderse esta mesa de Israel»[305].

c. Similarmente a lo referido a *CIo* XX,384-387, en *Pas* nuestro autor se está preguntando por el sentido de la Pascua. Concediendo que, si se fija la atención al relato veterotestamentario, sí es posible una comprensión literal, coloca a Jesús como clave de lectura de este pasaje: «Y ya que la Pascua es intelectual, y no sensible, [Jesús] dice: "si no comen mi carne, y beben mi sangre, no tienen vida en ustedes"»[306]. Al poner ambos datos en el mismo nivel argumentativo, pregunta: «¿Debemos comer sus carnes y beber su sangre de una manera sensible? Pero, si es en sentido intelectual que él lo dice, entonces la Pascua es intelectual, y no sensible»[307].

ii. Formulación de pregunta y calificación negativa:

a. Frente al texto de Nm 23,24 donde, como se ha visto, se manda a beber la sangre de los heridos, Orígenes se pregunta respecto al sentido literal: «¿quién será hasta tal punto obstinado defensor de la narración

[305] *CRm* VIII,7,7: «de scripturis diuinis qualiter mensa haec Israhel possit intellegi» (SC 543 518,12-13).

[306] *Pas* 13: «[Καὶ] ὅ[τ]ι [νοητόν ἐστι] τὸ πάσχα [καὶ] οὐ τ[οῦτο τὸ αἰσθ]ητόν, α[ὐτὸς] λέγ[ει· "Ἐὰν μ]ὴ φάγη[τ]έ μου [τὴν σάρ]κα καὶ πί[η]τέ μο[υ τὸ] αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴ[ν ἐν] ἑαυτοῖς"» (ChrAnt 178,23-28). En mi traducción he omitido las indicaciones críticas.

[307] *Pas* 13: «Ὀφείλομ[εν ἄρ]α κατὰ αἰσθητὸν τὰς [σ]άρκας αὐτοῦ τρώγειν καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ πίνειν; Εἰ δὲ τοῦτο νοητῶς λέγει, ἄρα νοητὸν καὶ οὐκ αἰσθητόν ἐστι τὸ πάσχα. (ChrAnt 178,29-35).

histórica?»[308]. y continua con otras preguntas que resaltan el *defectus litterae*.

b. Comentando la visita a Salomón de la Reina de Sabá, Orígenes observa que cuando en los versículos 1Re 10,4-5 se la describe pasmada por los manjares de la mesa del rey, este "pasmo" no puede ser producto de la contemplación de los manjares sensibles, ya que «¿podremos pensar que una reina que había venido de los confines de la tierra para oír la sabiduría de Salomón fuese tan inepta que se admirase de los alimentos corporales y del vino común…?»[309]. La pregunta, en todo caso, no está explícita en el texto, sin embargo, a mi juicio, el contexto permite traducir como lo he hecho.

c. Comentando 1Co 3,2, donde Pablo dice llevarle leche a los corintios, Orígenes pregunta: «¿seremos tan ineptos como para pensar que el Apóstol, que ha sido enviado a predicar la Palabra de Dios, haya llevado consigo leche para darla de beber a los corintios?»[310]. Parece que, en este caso, «Pablo ha dicho esto en un sentido mucho más profundo»[311], lo que

[308] *HNm* XVI,9,1 (Trad. J. Fernández Lago en BP 87 285). «quis ita erit historicae narrationis contentiosus adsertor» (GCS OW VII 151,19-20).
[309] *CCt* I,2,15: «si ita ineptam putemus fuisse reginam, quae ob hoc "venerat a finibus terrae, ut audiret sapientiam Solomonis", ut miretur cibos corporales et vinum commune…» (GCS OW VIII 95,25-28).
[310] *CRm* IX,36,1: «Et numquid ita inepti erimus ut putemus apostolum qui missus est praedicare uerbum Dei lac portasse se cum quod Corinthiis potum daret?» (SC 555 206,13-15).
[311] *CRm* IX,36,1: «haec Paulus profundiore magis sensu elocutus» (SC 555 204,2-3).

se deduce de la insuficiencia del sentido literal para comprender el texto de una manera coherente. La indicación metodológica en este texto es clara[312].

d. El último ejemplo lo hallamos en *Prin* IV,3,1, donde nuestro autor está mostrando la imposibilidad de la lectura literalista del Génesis y, consecuentemente, de toda la Escritura. Como en Gn 3 se muestra que la primera desobediencia fue que la mujer y el hombre comieran del árbol que estaba en el medio del jardín, Orígenes se pregunta:

> ¿Y quién es tan estúpido como para haber pensado que Dios, al modo de un agricultor humano, plantó el jardín en Edén, hacia el Oriente, y que en él estableció un árbol de la vida, visible y sensible, de manera que el que haya probado el fruto, por medio de los dientes corporales, acoja la vida, y que además uno participa del bien y del mal por masticar aquello que toma de ese árbol? [313].

[312] Cf. Cocchini, «La questione dei cibi (Rm 14)», 220.

[313] *Prin* IV,3,1 (Trad. S. Fernández en FuP 27 869). «Τίς δ' οὕτως ἠλίθιος ὡς οἰηθῆναι τρόπον ἀνθρώπου γεωργοῦ τὸν θεὸν πεφυτευκέναι παράδεισον ἐν Ἐδὲμ κατὰ ἀνατολάς, καὶ ξύλον ζωῆς ἐν αὐτῷ πεποιηκέναι ὁρατὸν καὶ αἰσθητόν, ὥστε διὰ τῶν σωματικῶν ὀδόντων γευσάμενον τοῦ καρποῦ, τὸ ζῆν ἀναλαμβάνειν· καὶ πάλιν καλοῦ καὶ πονηροῦ μετέχειν τινὰ παρὰ τὸ μεμασῆσθαι τὸ ἀπὸ τοῦδε τοῦ ξύλου λαμβανόμενον;» (FuP 27 868,6-870,3).

> Este texto resalta claramente el *defectus litterae*[314], tanto de la descripción antropomórfica de Dios, como en la posibilidad de participar de una realidad espiritual con miembros corporales[315].

De esta manera, entonces, se ha visto que el evidenciar la insuficiencia del sentido literal se convierte en una especie de bisagra desde la cual una interpretación en sentido espiritual toma lugar. Es, de esta manera, una utilización "técnica" del principio llamado *defectus litterae*, el que permite que un texto, que a primera lectura resulta absurdo (ἄλογον) o imposible (ἀδύνατον)[316], pueda tener un sentido "digno de las Escrituras espirituales"[317]. Como se dijo, entonces, la técnica es precedida por los principios prácticos, tanto el de la *dignidad* y del sentido de la Escritura, como el de su *utilidad* y *unidad*, basadas en la única inspiración del Espíritu. Éstos, a su vez, son funcionales al principio estructural que se ha anunciado al iniciar este capítulo, a saber, que el mundo

[314] Cf. La nota 93 de Samuel Fernández en Orígenes, *Sobre los principios*, 869. Acá profundiza sobre este tema, con referencias a Filón y a las *Quaestiones Homericae* de Heráclito.
[315] Respecto a la correspondencia entre los miembros corporales y los espirituales, cf. lo señalado anteriormente acerca de la homonimia.
[316] Cf. Pépin, «A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie», 399.
[317] Cf. *HPs* 36,IV,3, citado en nota 287.

está dotado de dos dimensiones: entre estas dimensiones circula el intérprete, asistido por técnicas que hacen las veces, como se ha dicho, de bisagras.

5.3. El Espíritu Santo y su doble presencia

En consonancia con el principio de la dignidad del sentido de la Escritura, Orígenes afirma que una comprensión literalista de las prescripciones alimenticias, tal como lo hacen los judíos, quienes se enorgullecen de su observancia, solamente sigue un «sentido de la carne»[318], que contradice a la «sabiduría del Espíritu»[319]. La sabiduría del Espíritu aparece, así, como un modo de entender las Escrituras, en general, y en particular las prescripciones alimenticias, que se contrapone al sentido meramente carnal. Si bien en el *CRm*, tanto por tratarse de un texto latino, como por lo genérico de la referencia, es difícil saber si este "Espíritu" es el Espíritu Santo, considero que es posible dar luces al respecto si consideramos dos textos más.

En primer lugar, *HPs* 77,IV,5, donde Orígenes comenta la variedad de formas y sabores con que el maná se presenta a los seres racionales. Nuestro autor está sosteniendo, a la

[318] *CRm* IX,42,7: «sensum carnis» (SC 555 248,8).
[319] *CRm* IX,42,7: «sapientiam Spiritus» (SC 555 248,8).

vez, tanto el sentido histórico del maná, como su sentido espiritual, contexto en el cual afirma:

> ¿o no sabes que el Espíritu Santo ha mezclado la historia con la mera tropología, con el fin de despertar al auditor que está a punto de caer completamente sobre lo corporal, sobre lo sensible, para despertarlo a lo espiritual, a lo [que es] mejor?[320].

De esta manera, entonces, queda claro que el Espíritu Santo está presente, al menos, en dos momentos del ejercicio exegético: primero, en la inspiración del texto, ya que es él quien mezcla la historia con la tropología y, segundo, en su lectura e interpretación misma, ya que él inspiró de manera compleja el texto bíblico, es decir, mezclando los sentidos, con el fin de sacudir al intérprete de cualquier lectura simplista, empujándolo a una lectura "mejor" (κρείσσων) de la Escritura. Se podría decir que tanto alegoría como alegoresis están guiada por el Espíritu Santo[321] y, solamente si el auditor "despierta a lo espiritual", puede encontrar un sentido que sea «digno del Espíritu Santo»[322].

El segundo y último pasaje que se propone para considerar, en este contexto, es *Pas* 26,5-27,5. En este texto, hablando del cordero pascual, se propone la siguiente *ratio*: el cordero es Cristo, y Cristo es el Logos; las Escrituras son la carne del Logos. Como el texto de Ex 12,8-9 prohíbe comer la carne del cordero cruda o cocida, prescribiendo en cambio que se coma asada, Orígenes elabora una interpretación que puede resumirse de la siguiente

---

[320] *HPs* 77,IV,5: «Ἢ οὐκ οἶδας ὅτι ἀνέμιξε τὸ ἅγιον πνεῦμα τῇ ἱστορίᾳ τροπολογίαν γυμνήν, ἵνα διεγείρῃ τὸν ἀκροατὴν μέλλοντα καταπίπτειν ὅλον ἐπὶ τὰ σωματικὰ καὶ ὅλον ἐπὶ τὰ αἰσθητά, ἵνα διεγείρῃ αὐτὸν ἐπὶ τὰ πνευματικὰ καὶ τὰ κρείττονα;» (GCS OW XIII 395,13-16). Cf. *CIo* Fr. LXXIV, donde aparece la mezcla entre lo histórico y lo gimnástico.
[321] Cf. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 14, nota 13.
[322] *HPs* 73,II,7: «ἄξιον τοῦ ἁγίου πνεύματος» (GCS OW XIII 250,4).

manera: Si el Espíritu nos es dado por Dios, y Dios es fuego que devora, también el Espíritu es fuego, y, así, «las letras son transformadas por este fuego, y veremos que son sabrosas y nutritivas»[323]. Sólo entonces puede ser comida la carne del Logos.

Este fuego es indispensable para poder comer la carne del Logos como es prescrito, es decir, asada. Esto significa que el Espíritu, que es fuego, cambia las letras y revela su sabroso y nutritivo sentido espiritual, superando así una literalidad que mata, y pasando al Espíritu, o a la compresión espiritual de la Escritura, que da vida. Solamente el Espíritu, que se ha mostrado que está al origen de la Escritura, inspirándola, puede darle un sentido que salve.

5.4. La utilidad de toda la Escritura

El cuarto principio, observable a partir del uso que Orígenes hace de las Escrituras en el contexto de metáforas teológicas del ámbito del comer y beber, es la utilización de toda la Escritura. Contrario al principio gnóstico y marcionita, que, al distinguir al dios del Antiguo Testamento del Dios del Nuevo, condicionaba el alcance argumentativo del Antiguo Testamento[324], el Alejandrino hace un uso indiferenciado y profuso de toda la

[323] *Pas* 27: «ἀλλοιωθήσεται γὰρ διὰ τοῦ τοιούτου πυρὸς τὰ ῥητά, καὶ τὸ ἡδὺ καὶ τρόφιμον αὐτῶν ὀψόμεθα» (ChrAnt 206,2-5). Cf. *Pas* 28-29, donde el fuego que cocina la carne del Salvador es el "Espíritu divino".

[324] Los marcionitas rechazaban todo el Antiguo Testamento, aplicándole una exégesis rigurosamente literalista. Los gnósticos, por su parte, al leer allí noticias fundamentales acerca de su origen, aplicaban una exégesis literal para resaltar aquello considerado negativo (como, por

Escritura, sin distinguir grados de dignidad, ni aplicando métodos exegéticos diferenciados.

Solamente en el ámbito metafórico estudiado, la cantidad de citas bíblicas supera las mil doscientas cincuenta, cubriendo casi un 58% del total de los libros bíblicos. Evidentemente, las referencias se concentran en los textos que, explícitamente, están relacionados con el comer y beber, o con comidas y bebidas. El siguiente panorama, que muestra las referencias repetidas en seis ocasiones o más, basta para ilustrar el hecho de que Orígenes considera las Escrituras de manera unitaria:

Lectura	*Repeticiones*	*Tema*
Jn 6	75	Multiplicación de los panes
Jn 4	64	Jesús y la Samaritana / Voluntad del Padre como alimento
Hb 5,12-14	45	Progreso entre Leche y Alimento sólido
Ex 12	28	Pascua
1Co 3,1-3	27	Progreso entre leche y alimento sólido
Mt 26	26	Última cena
Ex 16	20	Maná / Codornices
Mt 14,12-21	20	Multiplicación de los panes
1Co 10,1-4	19	Alimento y bebida espiritual

ejemplo, los antropomorfismos de Dios), y una alegórica para mostrar lo malo como bueno; esto era posible al reconocer dos inspiraciones, la del Demiurgo y la de Sofía. Acerca de esto, y más elementos de la exégesis gnósticas, puede leerse en Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 29–37.

Rm 14,1-2	19	Progreso entre comer de todo y comer hortalizas / No juzgar
Rm 14,14-23	18	No juzgar al que come, ni al que no come
Mt 6,11	17	Pan del Padrenuestro
1Co 5,6-8	15	Levadura vieja / Celebrar la fiesta con ácimos
1P 2,2-3	15	Leche espiritual
Lc 11,3	15	Pan del Padrenuestro
Mt 15	15	Multiplicación de los panes
Am 8,11	13	Dios manda el hambre y sed de su Palabra
Sal 77,23-25	13	Maná
Gn 26	12	Pozos de los que se bebe
Rm 14,2-6	11	Progreso entre comer de todo y comer hortalizas
Jn 13,21-30	10	Bocado de Judas
Sal 103,14-15	10	Vino que alegra el corazón
Ct 1,2-4	8	Pechos del Esposo, mejores que el vino
Gn 24,11-22	8	Rebeca y el cántaro
Jn 7,37-39	8	Beber de Jesús; ríos de agua
Lv 10,8-11	8	No beber alcohol al entrar a la tienda del encuentro
Pr 9,1-6	8	Beber el vino mezclado de la Sabiduría y la mesa que prepara
Sal 22,5-6	8	Preparas ante mí una mesa, mi copa rebosa
1Co 10,31	7	Comer y beber para la gloria de Dios
1Co 8,1-10	7	Comer lo inmolado a los ídolos
Flp 3,19	7	"Cuyo dios es el vientre"

Jn 13,2-5	7	Última cena
Jn 2,1-12	7	Bodas de Caná
Lc 22,14-30	7	Última cena
1Co 11,25-28	6	Última cena
Ap 3,20	6	"Cenaré con él, y él conmigo"
Col 2,16-19	6	Irrelevancia de prescripciones alimenticias
Dt 8,2-15	6	Maná, hambre y la tierra prometida
Ex 15,23-27	6	No pueden beber en Mará, por agua amarga
Lc 4,2-4	6	Jesús, con hambre, tentado por el Diablo a convertir piedra en pan
Lv 24,5-9	6	Los panes de la presencia, hechos de flor de harina
Lv 6,25-26 LXX	6	La ofrenda por los pecados debe ser comida por el sacerdote en el Santo de los Santos
Mt 20,22	6	"¿Pueden beber de la copa que yo voy a beber?"
Mt 21,18-19	6	Jesús, con hambre, y la higuera
Mt 22,1-14	6	El Reino como banquete de bodas
Mt 25,31-46	6	"Tuve hambre/sed y me dieron/no me dieron de comer/beber"
Mt 5,6	6	Bienaventurados los que tienen hambre y sed
Nm 21,16-22	6	Pozos
Pr 5,15-17	6	Beber el agua del propio pozo
Sal 118,103	6	Dulzura de la promesa, más que la miel a la boca
Sal 68,22-23	6	Veneno en la comida, apagar la sed con vinagre / hiel

Junto con ilustrar el constante y sistemático uso de la Escritura, la tabla anterior permite notar aquellos temas más recurrentes entre las citas del ámbito del comer y beber: A) ciento cincuenta referencias a textos acerca del progreso espiritual reflejado en la alimentación, conteniendo alusiones a los binomios paulinos "comer todo" / "hortaliza", "leche" / "alimento sólido", "levadura" / "ácimos", y al tema petrino de la "leche espiritual". b) Ciento diez referencias a las multiplicaciones de los panes. C) sesenta y cuatro referencias al episodio de Jesús, la Samaritana y los discípulos. D) cincuenta y siete referencias a la última cena (particularmente a la versión de Mt, que cita veintiséis veces. E) treinta y nueve referencias a los episodios del maná y/o las codornices durante el éxodo de Israel. F) treinta y tres referencias al "pan" del Padrenuestro y G) diecinueve referencias a la interpretación paulina de los alimentos del éxodo de Israel. No extraña, finalmente, que más de un cuarto (ciento ochenta y siete) del total de las repeticiones mostradas en la tabla (seiscientas noventa y nueve) correspondan a textos paulinos: esto refleja numéricamente lo que ya se ha argumentado acerca de Pablo.

6. Técnicas aplicadas por Orígenes a la exégesis del comer y beber

En la última sección de este capítulo, luego de haber mostrado los principios sobre los que se construye la exégesis origeniana en el ámbito del comer y beber, se presentarán las técnicas o procedimientos mediante las cuales dichos principios son aplicados de manera operativa en la teología de Orígenes. Estas técnicas, precisamente por ser posteriores a los principios, epistemológicamente hablando, los presuponen.

En este sentido, será provechoso recordarlos brevemente: en primer lugar, se constató que la teología de nuestro autor se contruye sobre la convicción de la existencia de dos dimensiones en el mundo como principio estructural, determinado tanto por sus convicciones filosóficas como bíblicas. En segundo lugar, respecto de estas últimas se ha observado que Pablo y su exégesis resultan determinantes, lo que se aprecia tanto en el lenguaje del Alejandrino, como en la valoración de la persona misma de Pablo. En tercer lugar, del lenguaje paulino Orígenes hereda un vocabulario para hablar de lo de "arriba" y de lo de "abajo", mostrando que, si bien la contraposición es innegable, tampoco lo es la correlación de los términos y, consecuentemente, de los niveles. En cuarto lugar, se mostró que, en vez de subrayar la contraposición, Orígenes está convencido de la continuidad de los niveles, por lo que utiliza el principio de homonimia para subrayarla. Finalmente se han mostrado cuatro principios prácticos: la dignidad de la Escritura, el *defectus litterae*, la presencia del Espíritu Santo en la inspiración del escritor y lector, y la

unidad de base de todos los textos bíblicos. Las siguientes técnicas, presuponen lo anterior.

6.1. El recurso a vocabulario técnico

La primera técnica tiene que ver con la utilización de términos que tienen en sí mismos un "sentido técnico". De esta manera, Orígenes inserta la interpretación o explicación[325] de los textos que está tratando en el contexto de la retórica de su tiempo[326]. Así las cosas, se presentará, a continuación, los términos que es posible hallar entre los pasajes que tienen un contexto vinculado a las metáforas de comer y beber, tratando de dar cuenta de su sentido en el contexto en que se han encontrado.

Lo primero que se constata en el uso de este tipo de vocabulario, es la rigurosa correspondencia entre las dos dimensiones que Orígenes ve en la realidad[327], a la cual se ha referido al inicio de este capítulo. Esta visión del mundo es funcional a su vocabulario exegético. Al primer nivel, el inferior o sensible, se refiere de manera consistente

[325] Para su propia acción de intérprete, Orígenes utiliza términos vinculados tanto a διηγέομαι / διήγησις, como a ἑρμηνεύω / ἑρμηνεία. Sobre el primer caso, cf. *CMt* XII,31; *HLc* Fr. XLVI (Ra); sobre el segundo, cf. *HPs* 80,I,8; *CMt* XII,6.

[326] En este sentido, es fundamental tener en cuenta la advertencia que hace Simonetti respecto de la falta de claridad con que, muchas veces, se escribe acerca de alegoría y que, a mi juicio, debe extenderse a todo concepto antiguo: las acepciones modernas se han sofisticado, y difieren de la acepción antigua; cf. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, 51.

[327] Cf. Simonetti, «Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca», 36.

utilizando «precisa terminología técnica»[328]: ἱστορία / "*historicus*"[329], ῥητός[330], λέξις[331] y γράμμα[332]. Con estos términos designa los contenidos de la Escrituras que, siendo básicos, constituyen el alimento para quienes recién empiezan; no hay, así, un detrimento del sentido literal, ya que es como el cuerpo de Cristo, que tiene también huesos que, siendo duros, son también alimenticios[333], o como la parte carnosa –pero amarga– de una nuez[334], o, finalmente, como la leche:

> también pienso que toda explicación literal que pueda edificar a quienes no son capaces[335] de mayor explicación, es bien llamada "leche", que mana de la Tierra Santa de las Escrituras, de la que mana "leche y miel"[336].

De todas maneras, en los textos referidos queda claro que este sentido es inicial y que, por lo tanto, aferrarse a él, tanto por desidia como por convicción ideológica, constituye un error: este sentido alimenta al iniciar el camino, pero no es suficiente para llegar a la perfección. Esto no se aplica, a mi juicio, a los textos en los cuales es posible evidenciar el

---

328 Ibíd, 37 cf. especialmente nota 45. Cf. también Manlio Simonetti, «Scrittura Sacra», ed. por Adele Monaci Castagno, *Origene: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere* (Roma: Città nuova, 2000), 435.
329 Cf. *HIer* V,15; *CIo* XX,221; *CRm* VIII,7,7; *HPs* 73,II,8; 77,IV,5; *Pas* 40.
330 Cf. *HIer* V,15; *CMt* XII,31; XVII,35; *CIo* XXXII,43; *Pas* 27; 29.
331 Cf. *CMt* XII,8; *CIo* X,103; *Pas* 26; 28; 33-34.
332 Cf. *CMt* XI,1; XI,12; XII,5; *CIo* Fr. LVII; *Pas* 26.
333 Cf. *Pas* 33-34.
334 Cf. *HNm* IX,7,3.
335 El término "χωρέω", como mostraremos en el capítulo siguiente, está relacionado con la capacidad alimenticia de la persona.
336 *CMt* XII,31: «καὶ πᾶσα δ' (οἶμαι) ἡ πρὸς τὸ ῥητὸν οἰκοδομεῖν δυναμένη τοὺς μὴ χωροῦντας μείζονα διήγησις γάλα ἂν εὐλόγως ὀνομάζοιτο, τὸ ῥέον ἀπὸ τῆς ἁγίας τῶν γραφῶν γῆς, τῆς ῥεούσης "μέλι καὶ γάλα"» (GCS OW X 138,6-11).

defectus litterae, ya que ahí el sentido literal escandaliza, y obliga necesariamente a buscar el sentido alegórico[337].

El vocabulario técnico para expresar tanto el sentido superior de la exégesis, como el procedimiento para alcanzarlo, es variado, aunque se notan, ya desde el punto de vista numérico, claramente dos preferencias, ambas del ámbito pagano: en primer lugar, el adjetivo τροπικός[338] / "*tropicus*"[339], incluyendo el verbo τροπολογέω[340], su forma adverbial τροπικῶς[341], la sustantivada τροπολογία[342] e, incluso, un *unicum* entre los textos antiguos: τροπολογητέον[343]. El segundo término que destaca es el sustantivo ἀλληγορία[344] / "*allegoria*"[345], incluyendo el adjetivo "*allegoricus*"[346], el adverbio ἀλληγορικῶς[347], y la forma verbal ἀλληγορέω[348].

En el caso de ambos vocablos, se aprecia una positiva valoración de aquello que designan, es decir, del sentido *distinto* del texto al significado por la mera narración

---

337 Cf. *HNm* XVI,9,1.
338 Cf. *CMt* XII,6; *Orat* XXVII,11.
339 Cf. *HGn* XVI,4.
340 Cf. *HPs* 77,VII,2.
341 Cf. *HPs* 15,I,6; *CMt* XII,31; *CC* III,52-53.
342 Cf. *HPs* 73,II,7; 77,IV,5; 77,VII,2; *CMt* XII,6.
343 Cf. *CMt* XII,8. En este pasaje, Orígenes constata que Jesús mismo en algunos pasajes, como el referido a la levadura de los fariseos (Mt 16,5-12) o el de la Samaritana (Jn 4,15), habla de manera tropológica y, consecuentemente, estos pasajes "deben entenderse tropológicamente" (τροπολογητέον).
344 Cf. *HPs* 80,II,7; *HLc* Fr. XLVI (Ra); *CIo* Fr. LV
345 Cf. *HGn* I,17; *HNm* XVI,8,1; *CRm* VIII,7,7.
346 Cf. *HGn* XIII,3; XVI,4; *HEx* IV,6; *HJc* V,6.
347 Cf. *CIo* Fr. CXXVIII.
348 Cf. *HPs* 73,II,7; 80,II,7; *HLc* Fr. XLVI (Ra).

literal. No se advierte un uso que diferencie el proceso expresivo del interpretativo, es decir, entre el modo de expresar cubiertamente realidades diversas, del modo de interpretarlas en un sentido no literal. Tampoco, como lo indicaba Simonetti[349], es posible discernir una diferencia entre los sentidos de τροπολογία y ἀλληγορία. Esto es notorio en pasajes donde ambos vocablos comparecen de manera conjunta: «nuevamente tenemos una tropología, ¿quién podría no alegorizar?»[350]. En todo caso, a mi juicio, si se lee los textos referidos para el caso de τροπολογία[351] y derivados, incluyendo el que acabamos de citar, pareciera haber una preferencia por el sentido de *expresarse* de manera

[349] Cf. Simonetti, «Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca», 39. Cf. también la introducción de Lorenzo Perrone a GCS OW XIII, p. 11: «Die Rücksicht des Predigers, die der reiche Wortschatz vom 'Wagen' verrät, lässt sich besser verstehen, wenn er gelegentlich auf das Missfallen des Publikums an seiner allegorischen Erklärung hinweist. In der 1. Homilie zu Psalm 80 nimmt Origenes an, manche in seiner Gemeinde würden ihn deswegen rügen und mit der ungeduldigen Aufforderung umzustimmen versuchen: Μὴ τροπολόγει καὶ μὴ ἀλληγόρει, "Du sollst weder eine metaphorische noch eine allegorische Erklärung anbieten". Bezeichnenderweise kommt sonst das im Grunde synonyme Verb-Paar τροπολογέω und ἀλληγορέω nur im Contra Celsum vor». Efectivamente, en *CC* I,17 y 18, junto al pasaje de *HPs* 80,I, son las únicas veces en que aparecen juntas las formas verbales. A esto hay que agregar la aparición conjunta de una forma sustantiva y otra verbal, como el caso de *HPs* 73,II,7.

[350] *HPs* 73,II,7: «Εἶτα πάλιν τροπολογία· τίς δύναται μὴ ἀλληγορεῖν;» (GCS OW XIII 249,19).

[351] Mayor profundización y ejemplos en Jean Pépin, «Terminologie Exégétique dans les milieux du Paganisme Grec et du Judaisme Hellénistique», en *La terminologia esegetica nell'antichità: atti del Primo Seminario di antichità cristiane, Bari, 25 ottobre 1984*, ed. por Seminario di antichità cristiane (Bari: Edipuglia, 1987), 20.

figurada, más que por el sentido de *interpretar*, salvo, de manera muy clara, en el caso del hápax τροπολογητέον.

El término μεταφορά, más antiguo que alegoría y sus derivados[352], aparece solamente en *FrCEph* 23, bajo la forma adverbial, aplicado al proceso interpretativo que le permite a Pablo, a partir del uso figurado del sabor de los alimentos, hablar de "amargura" y "dulzura" en las relaciones entre las personas. El concepto de "alegoría" que hallamos en Orígenes no parece diferenciarse del clásico: una metáfora continuada, o sucesión de metáforas[353], entendiendo como "metáfora" una transferencia de sentido entre el literal y otro aplicable no de manera propia, sino análoga[354].

Esta transferencia de sentido, ciertamente, tiene dos dimensiones, la *expresiva*: «decir una cosa y significar otra»[355], y la *interpretativa*: «dar otro significado al relato»[356]. Si bien actualmente esta última es llamada algunas veces "alegoresis", para distinguirla del procedimiento expresivo, no es posible en la antigüedad hacer esta distinción: en la

[352] Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, 52.
[353] Cf. Cicerón, *Orat*. 94; Quintiliano, *Inst*. 8,6,44, ambos citado en Ibíd. También cf. G. R. Boys-Stones, ed., *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2003), 74; Richard A. Lanham, *A Handlist of Rhetorical Terms*, 2.ª. ed. (Berkeley: Univ. of California Press, 1991), 4–6.
[354] Cf. Lanham, *A Handlist of Rhetorical Terms*, 100–101; Paul Avis, *God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol, and Myth in Religion and Theology* (London; New York: Routledge, 1999), 82–90; Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, 51–52.
[355] Simonetti, «Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca», 26.
[356] Ibíd.

medida en que la técnica interpretativa se aplicara correctamente, se consideraba que ésta correspondía a la intención expresiva[357].

El término ἀναγωγή, el cual, según Simonetti, es preferido por Orígenes como específicamente cristiano[358], a mi juicio no muestra un sentido técnico las veces que recurre entre los textos investigados[359], tampoco se puede constatar una preferencia. En este sentido, si bien es cierto que, a nivel de la terminología exegética representa no solamente una innovación, como se ha señalado anteriormente, sino que es más coherente con la concepción de mundo del Alejandrino –dos dimensiones que se superponen–, tanto la aparición conjunta en *HLc* Fr. XLVI (Ra), como la notable menor recurrencia respecto a τροπολογία y ἀλληγορία, pareciera comprobar un sentido más bien común entre estos términos y ἀναγωγή.

Finalmente, es necesario destacar dos términos técnicos para indicar el uso propio o impropio de vocablos o expresiones que comparecen entre los textos investigados[360]: κυρίως[361] / "*proprius*"[362] y καταχρηστικῶς[363] / "*abusivus*"[364]. En su uso clásico, el primer término, κυρίως, hace referencia a la correspondencia precisa, hasta donde es posible

[357] Cf. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, 52.
[358] Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 80 nota 46.
[359] Cf. *HLc* Fr. XLVI (Ra); *CIo* X,104; XIII,175; *Pas* 40.
[360] Cf. la nota 32 de Samuel Fernández en Orígenes, *Sobre los principios*, 734.
[361] Cf. *CIo* XX,3.
[362] Cf. *Prin* III,4,4.
[363] Cf. *CIo* X,100.
[364] Cf. *Prin* III,4,4.

según el lenguaje, entre el sentido de lo que se dice y aquello de lo cual se dice, y se contrapone así a "metáfora"[365]. El término καταχρηστικῶς, por su parte, significa "usado de manera incorrecta", o "impropia"[366], y es «un tipo de metáfora que involucra un mal uso de palabras (*abusio*)»[367], que se utiliza cuando no hay palabras apropiadas para referirse a lo que se quiere referir[368].

En el caso de Orígenes, el uso no difiere del clásico: en *CIo* X,100 constata que todo alimento es llamado *impropiamente* (καταχρηστικός) "pan", principio presente también en *Orat* XXVII,4, y argumentado en ambos casos con otros textos bíblicos donde se nota la catacresis. Por su parte, κυρίως se halla en *CIo* XX,3, texto en el que muestra su opinión acerca de la formación de la materia corporal de un hijo a partir de los alimentos asimilados: si alguien es hijo "en sentido propio" (κυρίως), entonces su existencia

[365] Cf. Aristóteles, *Topica* 123a,34-38.
[366] Cf. voz «καταχρηστικός», en Franco Montanari, *The Brill dictionary of ancient Greek* (Boston: Brill, 2015).
[367] R. Dean Anderson, *Glossary of Greek Rhetorical Terms Connected to Methods of Argumentation, Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian*, Contributions to Biblical Exegesis & Theology 24 (Leuven: Peeters, 2000), 66.
[368] El ejemplo clásico es el conservado por Cicerón, *Orator* 94: «Aristoteles autem tralationi et haec ipsa subiungit et abusionem quam κατάχρησιν vocant, ut cum minutum dicimus animum pro parvo; et abutimur verbis propinquis, si opus est vel quod delectat vel quod decet» (M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 5 31,18-20) [Teubner (P. Reis, 1932)].

corporal se deriva del semen que ha crecido gracias a la materia que le provee la mujer y a los alimentos asimilados.

Estos textos del *CIo* permiten, a mi juicio, suponer con certeza que los vocablos κυρίως y καταχρηστικός son los que están detrás de los términos latinos "*proprius*" y "*abusivus*", que hallamos en *Prin* III,4,4:

> Además, el versículo: "La sabiduría de la carne es contraria a Dios", lo explican de este modo: no porque la carne tenga realmente un alma o una sabiduría propia, sino como impropiamente solemos decir que la tierra padece sed y que ella quiere beber agua (sin duda, cuando decimos "quiere", hablamos no de modo estricto, sino impropio, como cuando también decimos que una casa quiere ser reconstruida, y muchas otras cosas semejantes). En este sentido se debe comprender tanto la sabiduría de la carne, como el versículo: "La carne desea contra el espíritu"[369].

Este texto se enmarca en una detallada discusión acerca de la relación entre el alma y la carne, y Orígenes, coherentemente con sus modos argumentativos, expone en detalle cada argumento sostenido por sus interlocutores. El pasaje citado[370] muestra argumentos basados en el uso del lenguaje[371], entre los cuales destaca la posibilidad retórica de utilizar la catacresis, y nombrar impropiamente una cosa con los términos de otra. Concretamente, cuando se asigna de manera "abusiva" (*abusio*), o impropia, una cierta

---

[369] *Prin* III,4,4 (Trad. S. Fernández en FuP 27 737). «Hoc modo etiam illud adserent, quod dictum est: "Sapientia carnis inimica est deo", non quo vere animam habeat caro vel sapientiam propriam, sed sicut abusive dicere solemus et sitire terram et velle eam bibere aquam (hoc utique, quod dicimus velle, non proprie sed abusive proferimus, velut si dicamus iterum quia domus reconponi vult, et alia multa his similia), ita et sapientia carnis accipienda est vel quod dictum est quia "Caro concupiscit adversum spiritum"» (FuP 27 736,4-11).

[370] Cf. Soler, «The Theological Use of Eating and Drinking Metaphors in Origen's De Principiis», 13.

[371] Cf. Orígenes, *Sobre los principios*, 735.

voluntad a un objeto, como el caso de la casa, que "quiere ser reconstruida", o la carne, no se está diciendo que la casa o la carne tenga una voluntad propia que la haga desear.

Es claro que Orígenes conoce la técnica retórica y su vocabulario, y no solamente es capaz de detectarlo en el discurso ajeno, sino que también él mismo lo aplica en su exégesis, como se confirma con los ejemplos del *CIo*. De esta manera, vemos como el Alejandrino integra en su ejercicio hermenéutico diversas técnicas, con gran "creatividad exegética"[372], con el fin de ofrecer una teología que, junto con ser sistemática, es consciente de sus límites, en lo que se constata su gran libertad[373].

6.2. El uso de series argumentativas

Para poder explicar adecuadamente el pasaje de Sal 77,27-31, cuyo referente parece ser el episodio de Nm 11,19-20, Orígenes se da cuenta que debe buscar qué aves cayeron con la "abundancia de las arenas del mar" sobre el pueblo de Israel para alimentarlo y que, finalmente, terminaron siendo funcionales a la ira que condujo a que Dios matara a los

[372] Cf. Lorenzo Perrone, «Il profilo letterario del Commento a Giovanni: operazione esegetica e costruzione del testo», en *Il commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti. Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina (Roma, 28-30 settembre 2004)*, ed. por Emanuela Prinzivalli (Villa Verucchio: Pazzini, 2005), 69.

[373] Cf. especialmente la culminación de su reflexión al texto del *Prin* citado recién. Allí ha mostrado diversas posibilidades en torno a un tema teológico acerca del cual no hay un dato tradicional. Luego de ilustrar las diferentes opiniones, concluye: «Et nos quidem, prout potuimus, ex singulorum personis quae dici possent disputationis modo de singulis dogmatibus in medium protulimus; qui autem legit, eligat ex his quae magis amplectenda sit ratio» (FuP 27 738,16-19).

israelitas más gordos. Dilucidar esto es esencial para poder esclarecer el sentido del pasaje[374].

La técnica aplicada para resolver el problema tiene raíces tanto paulinas como clásicas: comparar cosas espirituales con cosas espirituales[375]. La raíz paulina es fácilmente discernible: 1Co 2,13, donde se aprecia la técnica casi textualmente formulada. La raíz, clásica, por otro lado, es el conocido principio: "Ὅμηρον ἐξ Ομήρου σαφηνίζειν", es decir, explicar o aclarar a Homero usando a Homero, frase atribuida a Aristarco[376], erudito alejandrino, conocido por la filología y crítica textual aplicada a los poemas homéricos[377]. Ahora bien, no es casual que se haya puesto esta técnica hacia el final del capítulo. La razón de esto es que los principios teológicos que se han descrito como operativos en la exégesis de Orígenes, tienen un rol clave para que esta técnica sea funcional: reconocer la unidad de toda la Escritura, su dignidad y, particularmente, aquello que asegura lo anterior, es decir, la inspiración divina de los textos, permite que

[374] Cf. *HPs* 77,V,2.

[375] Orígenes se lo propone explícitamente en *HPs* 77,V,2. En todo caso, debe señalarse una diferencia radical entre la técnica paulina y la homérica. La comparación entre lo espiritual implica asignar un sentido espiritual comparable a cosas cuyo sentido literal no es, necesariamente, comparable. El caso homérico implica comparación entre sentidos literales.

[376] La formulación exacta del principio la hemos recibido de Porfirio, y su atribución a Aristarco es discutida. Cf. Rudolf Pfeiffer, *History of Classical Scholarship. From the Beginning to the End of the Hellenistic Age* (Oxford: Clarendon Press, 1968), 225–27. Cf. una actualización del debate acerca del sentido y la autoría en René Nünlist, «What Does Ὅμηρον Ἐξ Ὁμήρου Σαφηνίζειν Actually Mean?», *Hermes. Zeitschrift Für Klassische Philologie* 143, n°. 4 (2015): 385–403.

[377] Cf. Filip De Decker, «Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν: An Analysis of Augment Use in Iliad 1», *The Journal of Indo-European Studies* 45, n°. 1–2 (2017): 58.

nuestro autor considere posible aclarar, por ejemplo, un texto de Jn a partir de otro del Gn[378].

Como se dijo a propósito del *defectus litterae*, la opción de buscar la coherencia (εἰρμός) de la Escritura no es obvia, y ya otros grupos cristianos, como los marcionitas, habían decidido dejar de lado los pasajes que consideraban de valor cuestionable. El principio homérico, entonces, recibe con Orígenes una ampliación teológica al ser complementado con sus propias convicciones. Esto le permite, en lo práctico, comparar temas, objetos, términos, relatos, cuyo sentido –literal o espiritual– se alinea y, consecuentemente, utilizar toda la Escritura que él considera inspirada[379]. Como resultado, constatamos no solamente una clarificación del sentido del pasaje que se está comentado, sino también una proyección del sentido de ambos pasajes, construida con fineza exegética y una particular sensibilidad teológica.

"Comparar lo espiritual con lo espiritual", no es una tarea fácil, ya que supone reunir en un solo lugar todos los pasajes con significado similar. Orígenes considera que este es un sentido para Sal 127,2: "comerás del fruto de tus fatigas", ya que solamente el exégeta que pasa por la fatiga del método, y es capaz de reunir textos tan dispersos[380], logra

---

[378] Cf. *CIo* XIII,175-178.

[379] Sobre el canon de Orígenes, cf. Edmon L. Gallagher, «Origen via Rufinus on the New Testament canon», *New Testament Studies* 62, n°. 3 (2016): 461–76.

[380] Y, además, consideremos que ya el confrontar un pasaje de otro texto suponía una "fatiga" práctica, al tener que consultar manuscritos delicados y difíciles de manipular. Esto condicionó, muchas veces, a algunos autores menos laboriosos que Orígenes, a citar de memoria, ofreciendo un texto variante. Orígenes, en cambio, no solamente consulta un texto, sino que a menudo lo

alimentarse y alimentar a los demás del alimento espiritual que ofrece la Escritura[381]. Entre los textos investigados, a mi juicio, puede distinguirse principalmente dos motivaciones para la aplicación de esta técnica: el hallazgo de a) términos o b) relatos con sentidos difíciles de interpretar, ya sea por su profundidad o por su ambigüedad.

6.2.1. Términos

Un episodio que suscita gran interés a Orígenes es el de Jesús y la Samaritana, y esto dada la riqueza expresiva del relato, lleno de detalles. Aquí tres términos parecen ofrecer una amplitud que es necesario ponderar de manera completa:

i. *Agua*. En un texto clave desde el punto de vista exegético, Orígenes constata acerca del relato: «¿Ves cómo, en un mismo lugar, tanto 'beber' como 'agua' son comprendidos ya sea de manera corporal o espiritual?»[382]. El contexto es la ambigüedad del término "ley", frente a lo que nuestro autor afirma que es una «costumbre de la Escritura»[383] utilizar un mismo vocablo para designar realidades diferentes. Este episodio tiene un tratamiento muy similar en *CIo* XIII,3-7, donde se da una comparación (συγκρίσεως) de las aguas a las que se refiere Jesús, una

confronta con diferentes manuscritos. Sobre las dificultades de la lectura y citación en la Antigüedad, cf. Reynolds y Wilson, *Scribes and Scholars*, 3–5.

[381] Cf. *CIo* XIII,448.

[382] *CRm* III,4,6: «Uides quomodo et bibere et aqua nunc quidem corporaliter nunc autem spiritaliter in uno eodemque accipitur loco?» (SC 539 112,14-114,16).

[383] *CRm* III,4,6: «Scripturae consuetudine» (SC 539 112,3).

"material" y otra "espiritual", y la Samaritana no es capaz de darse cuenta de cuál está hablando Jesús. Esta incapacidad de la Samaritana para discernir el sentido espiritual del vocablo es tratada también en *CMt* XII,8: a propósito de los discípulos, que no entienden el sentido espiritual de "cuidarse de la levadura de saduceos y fariseos", Orígenes considera interesante comparar con otros textos donde el interlocutor de Jesús no entiende que sus palabras deben comprenderse tropológicamente (τροπολογητέον).

ii. *Cántaro*. Ya que el episodio de la Samaritana indica que ella deja su cántaro (ὑδρία), Orígenes, preguntándose acerca de qué puede significar este cántaro, compara con otro texto que tenga este término. De esta manera llega a Gn 24,15-18, donde Rebeca da a beber de su cántaro al siervo de Abrahán. Esto le permite al Alejandrino discernir la anagogía: ya que Rebeca da todo el cántaro al siervo, y no lo deja abandonado, entonces el cántaro de la Samaritana representa la preocupación más corpórea y mezquina, y, al dejarla, puede salir a anunciar la presencia de Jesús, volviéndose ella misma anunciadora. El sentido anagógico muestra cómo la mujer desprecia ahora lo que antes la tenía orgullosa, simbolizado por el cántaro y su agua, pues ha recibido el agua de la salvación[384].

iii. *Pozo*. En *HNm* XII,1,2, Orígenes se pregunta por el sentido de Pr 5,15, donde dice: "Bebe las aguas de tus vasos y de la fuente de tus pozos. Y no se te derramen las

[384] Cf. *CIo* XIII,175-178.

aguas fuera de tu fuente". En este contexto, nuestro autor vuelve a los textos donde se hallan "pozos" de patriarcas y recomienda:

> comenzando por estos pozos, recorre toda la Escritura buscando pozos y llega hasta los Evangelios, y allí encontrarás un pozo sobre el que nuestro Salvador "estaba sentado", descansando "después de la fatiga del camino, cuando, al venir una mujer Samaritana e intentar sacar las aguas" del pozo, le expone la virtud del pozo o de los pozos que se encontraría en las Escrituras, y le hace la comparación de las aguas, donde se abren los arcanos del divino misterio[385].

A partir de esta referencia al "agua", con libertad exegética nuestro autor extiende la búsqueda en *HNm* XII,1,3 a otros textos que contenga referencias a dicho elemento. Similarmente sucede con la "gran cena" de Lc 14,16, otro término que obliga a Orígenes a investigar la Escritura y comparar; así, busca otros pasajes que contengan el vocablo "cena" y, al igual como pasó del cántaro al agua en *HNm*, transita de la consideración de textos de "cena" a textos donde se "coma" o "beba"[386]. Finalmente, frente a la ambigüedad de la expresión de Rm 5,14 ("qui est forma futuri" / "Ἀδάμ, ὅς ἐστιν τύπος

[385] *HNm* XII,1,2 (Trad. J. Fernández Lago en BP 87 196-197). «Et ab istis puteis sumpto initio percurre omnem Scripturam puteos requirens et perveni usque ad evangelia et ibi invenies puteum, supra quem Salvator noster "sedebat" requiescens "post itineris laborem", tunc cum "veniente muliere Samaritana et volente haurire aquam" de puteo, quae esset in Scripturis putei vel puteorum virtus, exponitur et comparatio fit aquarum, ubi et divini mysterii panduntur arcana» (GCS OW VII 94,11-17).

[386] Cf. *CIo* XIII,222-225.

τοῦ μέλλοντος"), cita dos textos que contienen el par σκιά – μέλλω (Col 2,17; Hb 10,1), con el fin de esclarecer el sentido[387].

6.2.2. Relatos

Tal como se ha visto respecto a los términos, sucede con los relatos. Esto significa que Orígenes, enfrentado a un relato que ofrece resistencia a la exégesis, ya sea porque tiene complejidades teológicas, históricas o literarias, o contiene *defectus litterae*, busca compararlo con otros textos que tengan un sentido o contexto similar. Un ejemplo fue comentado al inicio de esta sección respecto a *HPs* 77,V,2, donde busca textos bíblicos en los cuales el pueblo de Israel ha comido codornices: ahí explícitamente declara que comparará cosas espirituales con otras cosas espirituales. La convicción que está detrás, junto con los principios que se han ya descrito durante este capítulo, es que todo el

[387] Cf. *CRm* V,1,40.

Evangelio debe ser entendido de manera tropológica[388], por lo tanto, si bien a veces es posible una lectura literal de los pasajes, hay algo más en ellos.

Esto se puede ilustrar con un interesante pasaje de *HPs* 73,II,8, donde Orígenes está comentando "tú expectoraste[389] fuentes y torrentes" (Sal 73,15). La interpretación más simple sería la literalista, es decir, pensar que Dios históricamente ha hecho surgir fuentes, no sólo en este texto, sino que también en otros pasajes. Orígenes cita, por ejemplo, el agua que mana de la roca en el éxodo del pueblo de Egipto (Sal 77,15), o el agua que también mana en la historia de Sansón (Jc 15,19), y en otros textos

> que se pueden hallar en las Escrituras divinas; pero yo —dice Orígenes— encontrando que cada uno [de estos relatos] tiene una promesa de parte de mi Señor Jesús […], quisiera decir que lo de "tú expectoraste fuentes y torrentes" se armoniza mejor con [el sentido] espiritual[390].

---

[388] Cf., por ejemplo, *CMtS* 22, donde dice: «Si oportet autem omnia in sermonibus evangelicis moraliter considerare, videndum est quare apud Matthaeum quidem a foris calicis et paropsidis scribae et Pharisaei mundare dicuntur, apud Lucam autem calicis et catini mentio fit» (GCS OW XI-II 38,1-4), y continua con un largo análisis de las similitudes y diferencias de los relatos evangélicos, y concluye «Ergo secundum utrumque evangelistam est aliquis spiritalis potus et spiritalis cibus, quem capimus in sermonibus Scripturarum legis vel prophetarum» (GCS OW XI-II 38,7-9).

[389] He traducido de esta manera el pasaje «Σὺ ἔβρηξας πηγὴν καὶ χειμάρρουν» (GCS OW XIII 250,15), ya que Orígenes cambia el verbo original del pasaje, "διαρρήγνυμι", por "βρήσσω". Esta variante, hasta donde he podido comprobar, es única, y la forma verbal "ἔβρηξας" solo aparece en Orígenes esta vez (y es única también entre todos los textos contenidos en el TLG). Según la BiPa, no hay otro pasaje en Orígenes donde se cite este texto.

[390] *HPs* 73,II,8: «καὶ ἄλλα δ'‹ἂν› εὑρεθείη ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς τοιαῦτα. Ἐγὼ δὲ ἕνα ἕκαστον εὑρίσκων ἐπαγγελίαν ἔχοντα ἀπὸ τοῦ κυρίου μου Ἰησοῦ […]. Καὶ εἴποιμι ἂν ὅτι μᾶλλον τούτῳ ἁρμόζει πνευματικῶς τὸ σὺ διέρρηξας πηγὴν καὶ χειμάρρουν» (GCS OW XIII 250,18-251,2).

Es decir, que entre interpretar un texto en sentido literal o en sentido espiritual, media la convicción teológico-espiritual de que cada texto tiene oculta una promesa (ἐπαγγελίαν), la que se vuelve, a su vez, un criterio hermenéutico.

Este procedimiento, entre los textos investigados, se halla también en otros tres casos. En primer lugar, en las *HJc* cuando nota que en Jc 4,19 Jéber le pide a Sísara agua para beber y ella, en cambio, le da leche. Orígenes se pregunta si es posible entender el texto a partir de la ley mística o alegórica («mysticas vel allegoricas leges»[391]). Esto lo lleva a referir otros textos de la Escritura que contienen leche, y que él interpreta de manera espiritual, y a aplicar un sentido que considera común para la "leche", en cuanto alimento espiritual para los que inician el camino.

El segundo caso está en *CMt* XI,2. En este texto el Alejandrino está comentando la multiplicación de los panes en el relato de Mt 14, donde los discípulos tienen cinco panes y dos pescados, sin ninguna indicación acerca de la harina con que el pan estaba hecho. Para iluminar el texto, Orígenes compara el relato de Mt con los de los demás evangelios; tanto Mc como Lc repiten la misma fórmula, mientras que Jn aporta otro dato: el pan es "pan de cebada" (κριθινος), y por esta razón los discípulos dicen no tener pan, sino que lo tiene un niño. Más adelante veremos que, detrás de la materia prima del pan, ya sea

[391] *HJc* V,6 (GCS OW VII 496,19).

pan hecho con harina de trigo (σίτινος), o hecho con harina de cebada (κρίθινος), hay indicaciones acerca del progreso espiritual[392].

El último texto lo hallamos en *CIo* X,90-91, donde Orígenes se encuentra realizando un exhaustivo comentario de Jn 2,13, en particular de la frase "era próxima la Pascua de los judíos". Luego de mostrar el sentido espiritual de los relatos, busca explicar en qué modo nosotros, los cristianos, celebraremos las festividades celestes (X,85). Ya que no hay un tratado específico y profundo acerca del tema (X,88), se dedica a considerar «el discurso místico según la Ley, en particular de las festividades y, de manera especialísima, de la Pascua»[393], pues las fiestas tienen una gran importancia figurativa. En este contexto, aplica nuevamente el procedimiento que se ha descrito, reuniendo los textos dispersos, y permitiendo al exégeta "comer de sus fatigas", siguiendo el vocabulario de *CIo* XIII,448.

6.3. La definición de criterios interpretativos

Una última técnica es discernible entre los textos investigados; se trata de la elaboración de criterios interpretativos que, consecuentemente, son aplicados en la interpretación de pasajes bíblicos. Esta técnica, al igual que la constatación del *defectus litterae*, funciona a modo de bisagra para pasar de la consideración, más o menos detallada, de las realidades

[392] Por ahora, si se despierta el interés del lector, cf. *Pas* 23-24.
[393] *CIo* X,88: «τε τοῦ κατὰ τὸν νόμον μυστικοῦ λόγου, καὶ ἰδίᾳ τῶν κατὰ τὰς ἑορτὰς καὶ ἔτι ἰδικώτερον περὶ τοῦ πάσχα» (GCS OW IV 186,10-11).

de la dimensión inferior, a las del mundo superior, permitiendo al exégeta hablar de lo espiritual con el lenguaje de lo corporal[394]. A mi juicio, desde los textos estudiados es posible distinguir dos procedencias de la definición de un criterio interpretativo: desde la Escritura, o desde el intérprete (es decir, Orígenes).

6.3.1. Criterios que brotan de la Escritura

Si hay algo que ha quedado claro a lo largo de este capítulo, es que Orígenes es un lector fino y atento de la Escritura, y que, con detalle, la considera en todas sus dimensiones:

> De hecho, en muchos pasajes la divina Escritura habla de [órganos de los] sentidos interiores del alma, como si [se tratase de] miembros exteriores del cuerpo y, como a menudo hemos enseñado que, a propósito del hombre interior se dice que "ve" o que "escucha", o que "camina", así también ahora se dice que aquel mismo hombre interior puede recibir todo alimento si es perfecto, o comer hortalizas, si está enfermo[395].

En este sentido, es que, al leer los textos paulinos que tienen contexto alimenticio, ya sea los referidos a las prescripciones judías, o en otros en los que usa la metáfora de comer y beber, Orígenes considera que es posible descubrir una interpretación espiritual, ya que

[394] Esto es particularmente explícito en *HNm* XXVII,1,2.

[395] *CRm* IX,36,3: «In multis etenim de interioribus animae sensibus scriptura diuina quasi de exterioribus corporis loquitur membris, et sicut saepe docuimus interiorem hominem uel uidere uel audire uel ambulare nominari ita et nunc ipse interior homo aut omnem cibum dicitur posse percipere si perfectus est aut si infirmus est holera manducare» (SC 555 206,4-208,10).

contienen un sentido más profundo que el aparente[396], ya que «muchas veces, en las Escrituras, con las comidas corporales son nombrados los alimentos espirituales»[397].

Esto lo comprueba Orígenes, por ejemplo, en que la Escritura le llama "leche" a la primera enseñanza moral que es transmitida a los principiantes, que son análogos a los lactantes[398], mientras que a la doctrina perfecta le llame "carne", ya que es el alimento sólido[399]. Otra constatación respecto a los criterios interpretativos de la Escritura es que todo alimento es llamado, por catacresis, "pan"[400]: «todo alimento es llamado "pan" según la Escritura»[401].

6.3.2. Criterios que brotan del intérprete

La segunda y más abundante fuente de criterios hermenéuticos hallada entre los pasajes investigados, es Orígenes mismo, en cuanto exégeta. No es que él tenga un criterio que sobreponga a la Escritura, sino más bien, considerando todo lo que ya se ha tratado a lo largo de este capítulo y, particularmente, los criterios que brotan de la Escritura misma, es que se abre para el Alejandrino una amplia gama de criterios posibles: por su instinto

---

396 Cf. *CRm* IX,38,1-2.
397 *HIs* II,2 (Trad. S. Fernández en BP 89 68). «Plura ex corporalibus cibis nominata sunt in scripturis pro escis spiritalibus» (GCS OW VIII 251,7-8).
398 Cf. *HJc* V,6.
399 Cf. *HLv* V,7.
400 Cf. *CIo* X,100.
401 *Orat* XXVII,4: «πᾶσα τροφὴ "ἄρτος" λέγεται κατὰ τὴν γραφὴν» (GCS OW II 365,8).

místico, es decir, por su convicción de estar interpretando la Escritura gracias al mismo Espíritu que la inspiró[402], descubre posibilidades y límites exegéticos que recorre libremente. Como se puede apreciar a lo largo de la presente investigación, esto sucede muchas veces, razón por la cual se ha optado por citar acá los textos en los cuales Orígenes aplica esta técnica de manera más clara, es decir, mediante la formulación –más o menos explícita– del criterio.

Ya se vio, a propósito de *CRm* IX,38,1-2, que Orígenes considera que, detrás de los textos en que se encuentran alimentos en sentido corporal, la interpretación espiritual permite descubrir un sentido más profundo. En ese mismo texto da un ejemplo: el término "día", en sentido verdadero, se refiere al día que «ilumina la mente, que hace huir las tinieblas de la ignorancia, que tiene en sí a Cristo, que es sol de justicia»[403]. Este ejemplo, que no responde inmediatamente a un criterio puesto por la Escritura, sino que es autónomo de Orígenes, carece, sin embargo, de una indicación explícita por parte del exégeta de que se trate de una interpretación propia. Más interesantes y característicos, en este sentido,

[402] Cf. los textos citados en la sección 5.2. de este capítulo.
[403] *CRm* IX,38,1-2: «inluminat mentem, quia ignorantiae tenebras fugat, quia Christum, qui sol est iustitiae, habet in sese» (SC 555 214,10-11).

serán los pasajes en los que se aprecie de manera expresa la voluntad de levantar un criterio interpretativo, como indicamos.

Un pasaje muy importante lo hallamos en *Prin*, donde, en un contrapunto entre los efectos de la comida corporal –que hace crecer en primer lugar y, luego, permite mantenerse en la existencia– y la espiritual, Orígenes hace la siguiente declaración:

> así supongo que también la mente, cuando haya llegado a lo perfecto, es nutrida como con comidas propias y adecuadas, con aquella medida en la que nada debe faltar ni sobrar. Y en todas las cosas, este alimento *debe ser comprendido* como la contemplación y la comprensión de Dios, que tiene medidas propias y adecuadas para esta naturaleza que ha sido hecha y creada[404].

De esta manera, se puede leer una intencionada *ratio interpretandi* a ser aplicada cuando el término "alimento" comparezca en el contexto de la vida bienaventurada. A mi juicio, lo que marca en este caso la "intencionalidad" de la *ratio* está en la frase «*in omnibus autem cibus hic intellegendus est*»[405] que, si bien está obviamente en latín, a mi juicio es posible rastrear, por ejemplo, a las expresiones "ὅς ἐστιν", o "τοῦτ᾽ἔστι", que se halla en otros pasajes que citaré. Por lo pronto, dos textos, uno griego y otro conservado en latín pueden ser ilustrativos. Son citados juntos, ya que muestran que la aplicación de criterios

---

[404] *Prin* II,11,7 (Trad. S. Fernández en Fup 27 539). «ita arbitror et mentem etiam cum iam venerit ad perfectum, vesci tamen et uti propriis et conpetentibus cibis cum ea mensura, cui neque deesse aliquid debeat neque abundare. In omnibus autem cibus hic *intellegendus est* theoria et intellectus dei, habens mensuras proprias et conpetentes huic naturae, quae facta est et creata» (FuP 27 538,14-19). Las cursivas son mías.

[405] FuP 27 538,17. Muy parecido, por el uso del verbo "*intellego*", es el texto de *CCt* I,2,6-9, donde propone otras dos *rationes*: 1) los *pechos del esposo*, que son mejores que el vino, representan el *principale cordis* (i.e. el ἡγεμονικός). En este pasaje utiliza "*intelligamus*". 2) El *vino*, representa los pensamientos y la doctrina que la esposa recibía de la ley y de los profetas antes de la venida del esposo. En este caso, utiliza "*intelligenda*".

hermenéuticos, en el caso de los pasajes estudiados, se puede extender también al tiempo y al lugar en que se come:

i. En Ex 12 se especifica que la Pascua debe comerse durante la noche. Para Orígenes, la noche significa el "tiempo de este mundo". En este texto utiliza "ὅς ἐστιν" para introducir la *ratio*[406].

ii. En Lv 24 se indica que el pan de la ofrenda debe ser comido en el "lugar santo", el Alejandrino se pregunta si este lugar debe buscarse en la tierra. Aplicando la técnica de comparar textos de la Escritura con otros textos de la misma Escritura, utiliza el "τόπος" de Ef 4,27 (no dar lugar al Diablo), para introducir su *ratio*: el lugar santo es el alma pura. El texto, conservado en latín, simplemente tiene "*est*", pero no es improbable que el original tuviera alguna de las opciones griegas señaladas anteriormente[407].

Otra serie de textos en los que se pueden hallar criterios, están vinculados con el tema paulino del progreso espiritual reflejado en los alimentos, especialmente con los textos Rm 14,1-2; 1Co 3,1-3 y Hb 5,12-14, entre los cuales, con sus respectivas particularidades, es posible establecer la siguiente progresión: en el primer nivel –inicial– están los que se alimentan de leche (γάλα), le siguen los débiles, que se alimentan de hortaliza (λάχανον); en el tercer nivel, están los perfectos, que pueden comer carne (βρῶμα),

[406] Cf. *CIo* X,99.
[407] Cf. *HLv* XIII,5.

comida sólida (στερεὰ τροφή) o "todo" (πάντα). Precisamente porque no hay una fijación en los conceptos entre los textos paulinos referidos, Orígenes elabora su propia progresión, mezclando los textos:

i. En *Fr1Co* 12[408], nuestro autor está tratando uno de sus temas preferidos, el progreso espiritual. En este contexto "se atreve" a decir algo "persuadido" por las Escrituras: «considero que hay una anáfora en los alimentos espirituales»[409], a saber, «leche, carne, carne verdadera, comida sólida, carne del Logos, y hortalizas espirituales»[410]. La indicación, en este caso, es bastante explícita, y da inicio a una detallada reflexión acerca del particular, en el que comparece otra técnica exegética, el uso de una serie de textos de la Escritura a modo de argumentación.

ii. A pesar del curioso vocabulario del texto anterior, el tema es propiamente origeniano, como se puede apreciar en *CMt* XII,31. Acá Orígenes explicita el criterio hermenéutico con un "pienso" (οἴομαι), al que sigue una explicación

[408] Cf. Claude Jenkins, «Origen on I Corinthians», *The Journal of Theological Studies* IX, n°. 34 (1908): 241–42.

[409] *Fr1Co* 12: «ἀναφορὰν δὲ νομίζω εἶναι ἐν ταῖς πνευματικαῖς <τ>ρ<ο>φαῖς» (Jenkins *Journal of Theological Studies* IX-34 241,57-58).

[410] *Fr1Co* 12: «γάλακτος, βρώματος, βρώσεως ἀληθινῆς, στερεᾶς τροφῆς, σαρκὸς τοῦ λόγου, καὶ λαχάνου πνευματικοῦ» (Jenkins *Journal of Theological Studies* IX-34 241,58-59). Esta progresión, en todo caso, no aparece en otro pasaje de Orígenes; particularmente, la expresión "λαχάνου πνευματικοῦ", es un *unicum* entre los textos del Alejandrino. Sobre esto me referiré más adelante, al comentar el sentido teológico de este texto.

respecto al progreso espiritual requerido para alimentarse con cada tipo de comida, particularmente con la leche, hortalizas y comida sólida.

iii. En *HNm* XXVII,1,2, después de haber considerado las realidades corporales en lo referente a los alimentos, pasa desde ellas a la comprensión de las realidades espirituales. La *ratio* se explicita con la siguiente fórmula: «ahora, a partir de ellas (de las cosas corporales), pasemos a la comprensión de las espirituales»[411], a lo que sigue la explícita declaración de que el verdadero alimento de la naturaleza racional es el Logos de Dios[412]. Pero, al igual que los cuerpos se nutren de cosas diversas, también la naturaleza racional tiene alimentos diversos, e introduce el tema de la "leche" de los pequeños.

iv. Un similar tema lo hallamos en *CC* VI,13, a propósito de Hb 5,14, donde se afirma que quienes tienen los órganos de los sentidos ejercitados (γυμνάζω) para distinguir el bien del mal pueden comer la comida sólida. La comida sólida es la sabiduría divina, mientras que la sabiduría humana constituye el "gimnasio" (γυμνάσιον) para ejercitar los sentidos. La *ratio* es introducida mediante el verbo

[411] *HNm* XXVII,1,2: «nunc ab his ad intelligentiam spiritalium veniamus» (GCS OW VII 255,24-25).
[412] Cf. *Prin* II,11,7.

φημί[413], con el cual Orígenes explicita que la interpretación que ofrece es su propio parecer.

Finalmente, encontramos un grupo de textos que, más allá de ser casi todos del *Pas*, tienen en común la utilización de "τοῦτ᾽ἔστι" / "*id est*" para introducir explícitamente la *ratio*. El contexto de todos los textos del *Pas* es la simbología del relato de la Pascua, leído en su sentido espiritual: el verdadero Cordero es Cristo[414]; ser ungido significa haber creído en Cristo[415]; el mandato de comer la carne del Cordero exclusivamente asada, y no cocida en agua, hace referencia al Espíritu Santo, que es el fuego que asa la carne del Cordero[416]; la carne de Cristo son las Escrituras divinas[417]. El texto latino, por otra parte, lo encontramos en *HLv* XVI,2, en el que Orígenes está comentando Hb 6,7-8, en donde el autor se refiere a la tierra que bebe del aguacero que, frecuentemente, cae sobre ella:

> ¿Y será que el Apóstol dice estas cosas acerca de esta tierra? Pero ni la tierra recibe bendiciones de Dios "cuando ha bebido aguaceros" y producido frutos, ni incurre en maldiciones de Dios cuando, después de la lluvia "produce espinas y abrojos". Pero nuestra tierra, es decir (*id est*) nuestro corazón, si recibe la "lluvia que viene frecuentemente sobre ella", [que es] la doctrina de la ley, y lleva frutos de obras, recibe bendiciones[418].

---

413 Cf. GCS OW I 83,17.
414 Cf. *Pas* 17.
415 Cf. *Pas* 25.
416 Cf. *Pas* 28-29.
417 Cf. *Pas* 33.
418 *HLv* XVI,2: «Numquid haec Apostolus de terra hac dixit? Sed nec accipit terra benedictiones a Deo, "cum imbres biberit" et fructum produxerit; sed neque si "spinas ac tribulos" post pluviam "protulerit", consequitur maledictiones a Deo. Sed nostra terra, id est nostrum cor, si suscipiat "frequenter venientem super se pluviam" doctrinae legis et attulerit fructum operum, accipit benedictiones» (GCS OW VI 495,14-19).

7. Síntesis y proyecciones

Se ha visto que, al igual que toda su teología, el ejercicio exegético de Orígenes responde al principio estructural en virtud del cual concibe la realidad como dos niveles que, de manera simultánea, se contraponen y correlacionan. La exégesis debe mostrar cómo el nivel superior, al cual aspira todo cristiano, ya se encuentra en el inferior. Esta constatación debiera dar impulso a un movimiento místico "hacia arriba" (ἀνάγειν), conducido por el Logos, hasta la contemplación del Padre. Este tema, a nivel de las metáforas del comer y beber, se concreta tanto en el tema del progreso espiritual reflejado en las capacidades alimenticias, como en las *epínoiai* del Logos expresadas con metáforas del ámbito del comer o beber; sobre este tema se volverá en el siguiente capítulo.

Queda claro que la preocupación o búsqueda de "arriba" no puede interpretarse de manera automática en sentido negativo, como una especie de *fuga mundi*, pues esta asociación no responde primariamente a una convicción de corte platónico, sino, más bien, a una experiencia humana: uno "avanza" hacia "adelante", o, cuando se está dormido, se yace "abajo", mientras que cuando se está consciente, uno se "levanta"; cuando se está triste, el ánimo está "abajo", cuando se está mejor, se dice que se "levantó el ánimo", entre muchos otros ejemplos[419]. Por otro lado, se mostró que todo el lenguaje

[419] Cf. Lakoff y Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, 50–54.

mediante el cual Orígenes expresa ambas dimensiones es eminentemente bíblico, y responde a las posibilidades y limitaciones que emanan de la misma Escritura; en este sentido, nuestro autor reconoce un espacio, con límites hermenéuticos muy amplios, que recorre con libertad tanto a nivel de su filosofía, cosmología, teología y exégesis –si es posible distinguirlas–.

La necesidad de valorar más positivamente la relación de Orígenes con las realidades "de abajo", a mi juicio, está a la base de cualquier estudio acerca de su teología. A propósito de esta valoración positiva, se ha visto que el principio de homonimia entre ambas dimensiones es esencial para su teología, ya que le permite expresarla de manera efectiva, utilizando detalladamente cada aspecto del par inferior, en orden a expresar algo acerca de las realidades superiores. La opción tomada por el Alejandrino, es decir, valorar la realidad inferior, y utilizarla para ejemplificar realidades superiores, se constata casi a cada página de su obra, y esto está condicionado también por el ambiente polémico en que la escribe, especialmente el vinculado al gnosticismo. En este sentido, no extraña que un autor tan atento a la Escritura y a la Regla de fe refute las tendencias adversas a la corporalidad: temas esenciales de la fe cristiana, como la realidad de la encarnación, la unidad de la Escritura y la identidad entre Yahvé y el Padre de Jesús, dependían de cómo se comprendía el vínculo entre lo de "abajo" y lo de "arriba".

Un texto que prueba muy bien lo que se ha descrito está en *HNm* XXVII,1,1-2. En esta homilía, Orígenes está comentando que, al principio del mundo, Dios creó innumerables

alimentos porque hay gustos y posibilidades alimenticias diversas. Coloca la atención, así, en primer lugar, en la realidad de "abajo" con todos sus detalles. A continuación dice: «si habéis considerado suficientemente el ejemplo de las cosas corporales, pasemos ahora desde ellas a la comprensión de las espirituales»[420]. Como se ve, es parte de su método teológico la consideración de las realidades corporales, y el detalle de su teología depende, en buena medida, del detalle de la consideración de dichas realidades. Esto se aprecia también en *Prin* II,10,4, a propósito de los efectos de una mala alimentación: así como una inadecuada calidad o cualidad de alimento puede enfermar, así también el alma, si se "alimenta" mal, acumula males.

Es, precisamente, en este sentido que su método funciona a modo de "bisagra", como se dijo, ya que, a través de las técnicas que se han revisado, nuestro autor puede realizar de manera rigurosa y eficiente el paso de una realidad a otra. El éxito, entonces, de cualquier investigación acerca de la teología de Orígenes dependerá de su atención a las realidades de abajo que, directa o indirectamente, están a la base de la expresión metafórica en sentido teológico tan característica de nuestro autor.

En el caso de las metáforas del comer y beber no es distinto, razón por la cual, antes de pasar a los alcances teológicos de dichas metáforas, es indispensable investigar aquellas

[420] *HNm* XXVII,1,2: «Si sufficienter rerum corporalium considerastis exemplum, nunc ab his ad intelligentiam spiritalium veniamus» (GCS OW VII 255,24-25).

convicciones que Orígenes tenía acerca de la fisiología del comer y beber. Como se vio, no es posible independizar estas convicciones de la cultura de su tiempo.

III. La teología de Orígenes desde las metáforas de comer y beber

Luego de haber dedicado un capítulo completo a revisar las convicciones de Orígenes acerca de la fisiología del comer y beber, y otro acerca de su metodología exegética, es tiempo de seguir su propia recomendación: «si habéis considerado suficientemente el ejemplo de las cosas corporales, pasemos ahora desde ellas a la comprensión de las espirituales»[421]. Este pasaje, a mi juicio, es programático respecto de la metodología de la presente investigación; en este sentido, en la sección acerca de hermenéutica de Orígenes, se ha mostrado que para él las realidades de "abajo" tienen una homonimia y familiaridad con las de "arriba", lo que condiciona, como se ha señalado, que se debe prestar una atención detallada a las realidades inferiores, ya que éstas son, por analogía[422], la vía de acceso a las superiores; es decir, tal como indica el texto citado, es "desde ellas" que se puede pasar a las superiores.

De esta forma, entonces, este último capítulo presupone las realidades materiales y procesos fisiológicos vinculados al comer y beber. En este sentido, el medio a través del cual estas realidades y procesos permitirán una determinada valencia teológica está determinado, como una especie de bisagra, por los principios y técnicas hermenéuticas

[421] *HNm* XXVII,1,2: «Si sufficienter rerum corporalium considerastis exemplum, nunc ab his ad intelligentiam spiritalium veniamus» (GCS OW VII 255,24-25).
[422] Cf. *CMt* XI,14.

tan propias de Orígenes, específicamente en el sentido con que se trataron en el capítulo anterior.

El presente capítulo comienza preguntándose acerca de la necesidad de una comida y bebida espiritual, en relación a su contraparte material. Desde esa pregunta, es posible comprender el rol que los alimentos espirituales tienen respecto a la participación del ser humano en la vida divina, el papel mediador del Logos y el modo en que los hombres y mujeres participan de Dios. Habiendo definido ese núcleo, es posible recomprender el sentido de las prescripciones alimenticias en la perspectiva de Orígenes, como también el uso simbólico del comer y beber del autor en el contexto de las diversas doctrinas teológicas con las que convive. Esto da paso al uso de las metáforas del comer y beber en contexto eucarístico, para expresar la encarnación y, finalmente, tanto para hablar de las posibilidades de los seres humanos para conocer la Trinidad, como para expresar su identidad y relaciones, específicamente, mediante dichas metáforas.

1. ¿Por qué una comida y bebida espiritual?

A propósito de las convicciones acerca de la fisiología del comer y beber, se mostró que la necesidad corporal de alimentos y bebidas proviene del flujo de los cuerpos, que no

son estables ni siempre idénticos a sí mismos[423]. Los alimentos materiales, siendo familiares a la materia de los cuerpos, devienen ellos tal o cual cuerpo, haciéndoles partícipes de sus propiedades, a la vez que completan el lugar de lo que fluyó. ¿Es posible aplicar completamente esta *ratio* a las realidades espirituales? Orígenes responde esta pregunta de manera muy precisa en su *CIo*:

> Pero, los que son superiores a los cuerpos se alimentan de pensamientos incorpóreos, palabras y acciones saludables, no porque se disolverían en el no-ser si no se alimentasen –pues los cuerpos no se disuelven en el no-ser si no se alimentan–, sino que perderían el ser así [superiores], por cuanto no se alimentan de dichas [comidas] que difieren de la naturaleza de los cuerpos[424].

Se trata, entonces, de un sostén a nivel del ser. Éste, según se aprecia, requiere ser siempre restaurado en la existencia, ya que solamente lo que es "sin-necesidad" (ἀνενδεής) no requiere alimentación en sentido espiritual y, al comer, da muestra de su carácter de necesitado[425]. Para Orígenes, en la "cadena alimenticia" espiritual, el Padre es el único

[423] Cf. el capítulo sobre la fisiología, especialmente página 42.
[424] *CIo* XIII,204: «τὰ δὲ κρείττονα σώματος τρέφεται τοῖς ἀσωμάτοις νοήμασιν καὶ λόγοις καὶ πράξεσιν ὑγιέσιν, οὐχὶ εἰς τὸ μὴ εἶναι διαλυθησόμενα, εἰ μὴ τρέφοιτο· οὐδὲ γὰρ σώματα μὴ τρεφόμενα εἰς τὸ μὴ εἶναι διαλύεται· ἀπόλλυσιν δὲ τὸ εἶναι τοιάδε, ὅτε οὐ τρέφεται τοῖς τοιοῖσδε τὰ τῆς διαφερούσης τῶν σωμάτων φύσεως» (GCS OW IV 257,26-258,5).
[425] Cf. *CIo* XIII,203.

"sin necesidad" y autosuficiente (αὐτάρκης), fuera de él no solamente las criaturas necesitan alimentarse, sino también el Hijo y el Espíritu[426].

Las criaturas que requieren estos «pensamientos incorpóreos, palabras y acciones saludables»[427], sin embargo, al igual que, como se indicó, sucede a nivel fisiológico, no son todas ellas de la misma capacidad (χωρητικός)[428]. Recordemos que esta "capacidad", no solamente es referida por Orígenes a la cantidad (ποσότης), sino también a la cualidad (ποιότης)[429] de los alimentos materiales.

La extensión a la teología de esta convicción sobre la fisiología es clara, ya que no todos pueden recibir los mismos alimentos, tanto en cantidad como en cualidad[430], puesto que no todos tienen la misma capacidad alimenticia en sentido espiritual y, por lo tanto, requieren un alimento adecuado. Un texto de las *HPs* es muy explícito, en este sentido:

> Pues nosotros no podemos tener la condición angélica y contener todas las enseñanzas que son capaces de contenes los ángeles, si no que –si así podemos llamarlo– el intestino de nuestra alma puede contener pocas cosas, y cosas pequeñas[431].

---

426 Cf. *CIo* XIII,203-204. Sobre esto profundizaremos más adelante en este capítulo, cuando tratemos el tema de la Trinidad a partir de las metáforas del comer y beber.
427 *CIo* XIII,204; texto en nota 424.
428 Cf. *CIo* XIII,205.
429 Cf. la página 51.
430 Cf., por ahora, *CIo* XIII,205-214. Este tema será profundizado más adelante, a propósito del progreso espiritual.
431 *HPs* 77,IV,3: «οὐ γὰρ δυνάμεθα ἕξιν ἔχειν ἀγγελικὴν καὶ χωρεῖν ὅσα χωροῦσιν ἄγγελοι μαθήματα, ἀλλ' εἰ δεῖ οὕτως ὀνομάσαι, τὸ ἔγκατον τῆς ψυχῆς ἡμῶν ὀλίγα χωρεῖ καὶ βραχέα δέχεται» (GCS OW XIII 392,12-14). Sobre la comprensión del comer y beber angélico, cf. Marie-Odile Boulnois, «Le Christ mange-t-il comme les anges? Traces d'exégèse juive dans la christologie docète», en *Eukarpa. Études sur la Bible et ses exégèses. En hommage à Gilles Dorival*, ed. por Mireille Loubet y Didier Pralon (Paris: Du Cerf, 2011), 305–22.

De estas consideraciones, brotan dos temas teológicos centrales en Orígenes que serán tratados más adelante: 1) el progreso espiritual reflejado en metáforas del ámbito del comer y/o beber, 2) y la consecuente adecuación de los alimentos espirituales a este progreso, si es que es posible hablar propiamente de ellos en plural. Antes de entrar en estos temas, en todo caso, es necesario precisar qué valor teológico es expresado por Orígenes a través de las metáforas estudiadas.

2. La participación desde metáforas de comer y beber

Propongo comenzar con el siguiente pasaje de *Pas*, en el cual Orígenes está considerando el cordero pascual del que comieron los israelitas según la carne, y del cual comen también aquellos que lo son según el espíritu. Es un texto largo que, al contener de manera condensada elementos esenciales sobre los que se volverá más adelante, conviene traducir completamente:

> Algunos participan de su cabeza [la de Cristo, el Cordero], otros de sus manos, otros del pecho, otros de sus intestinos, otros de sus muslos, algunos también de sus pies, donde no hay mucha carne, cada uno participando de él según su propia capacidad. Así, pues, participamos <correspondientemente[432]> de una parte del verdadero Cordero, según nuestra capacidad[433] de participar del Logos de Dios. Hay algunos que participan de su cabeza y, si se quiere, de cada una de las partes de la cabeza, por ejemplo, de las orejas, para que "teniendo orejas" puedan "oír" sus palabras. En cambio, aquellos que gusten de sus ojos, verán claramente, de suerte que sus pies no tropiecen. Los que [gusten] de sus manos son los trabajadores que no tienen sus manos quietas, ni cerradas para dar, y cogen la enseñanza antes de que el Señor se enoje. Otros, que se reclinan en su pecho, conocerán por este alimento quiénes son los que traicionan a Cristo. Quienes comen sus intestinos, los laboriosos, verán también las profundidades de Dios –los intestinos, en efecto, tienen pliegues variados y procuran al cuerpo todos los elementos vitales: así es, pues, el iniciado en los misterios– o, más aún, [verán] la doctrina de la encarnación, oculta y colocada como en el medio, si consideramos que la "cabeza" representa a la divinidad. Quienes participan de los muslos, conservan la carne incontaminada, siguiendo a Cristo a donde quiera que vaya. Quienes participan de los pies, no siendo más perezoso en el celo, corren hacia el premio de la llamada hacia arriba de Cristo. Puede ser, también, que la cabeza sea la fe, los pies, en cambio, las obras sin las cuales la fe está muerta. Es variado el alimento de los que comen la Pascua, pero son "todos juntos", y quien come la cabeza está con el que come los pies, porque "la cabeza no puede decir a los pies 'no tengo necesidad de ti'". Muchos son los miembros consumidos, pero "uno solo es el cuerpo" de Cristo. Guardemos todo lo

[432] Respecto a la adición de "καταλλήλου" en la laguna, cf. la nota 434.

[433] Si bien en este texto utiliza sistemáticamente el vocablo "δύναμις" / "δύναμαι" para hablar de la capacidad de participación, el sentido es el mismo que, en otros textos, expresa con "χωρητικός" / "χωρέω".

> posible la armonía de los miembros, para que no seamos reprochados de dividir los "miembros de Cristo"[434].

A partir de este texto es posible hacer varias constataciones que, a lo largo de esta sección, serán abordadas. En primer lugar, se aprecia una asimilación semántica y, consecuentemente, teológica, entre el "comer" y el "participar". Como se ha señalado, el contexto es la cena pascual en la que se come del cordero; queda claro que el verdadero cordero es el Logos, y que de él "comemos" partes diversas. Si bien hay verbos del ámbito semántico del "comer" (γεύω, τρώγω y ἐσθίω), es notoria la preferencia por

---

[434] *Pas* 30-32: [οἱ μὲν τῆς κεφαλῆς μεταλαμβάνουσιν αὐτοῦ, οἱ δὲ χειρῶν, οἱ δὲ στήθους, ἄλλοι καὶ τῶν ἐντοσθιδίων αὐτοῦ, ἕτεροι καὶ τῶν μηρῶν, τινὲς δὲ καὶ τῶν ποδῶν, ἔνθα σάρκ[ες οὐ πλείονες, ἑκάστου] κατὰ τ[ὴν ἰδίαν μεταλαμβά]νοντος δύ[ναμιν ἀπ' αὐτοῦ.] Οὕτως οὖν […….] καθὸ δυνάμ[εθα μέρους μετα]λαμβάνομε[ν τοῦ προβάτου] τοῦ ἀληθινοῦ <μετα>λαμ[βάνοντες] τοῦ λόγου τοῦ θ(εο)ῦ. [Εἴσι δέ τι]νες οἳ μεταλαμβ[άνουσι τῆς] κε[φαλῆς καί, εἰ βούλει, τῶν] τ[ῆς κεφαλῆς ἑκάστου μερῶν,] οἷον ὥτων ὡς ἂν ἔχοντες ὦτα δύνωνται τῶν λόγων ἀκούειν αὐτοῦ· τῶν δὲ ὀφθαλμῶν οἱ γευσάμενοι τηλαυγῶς ὄψονται, μὴ προσκοπτόντων αὐτοῖς τῶν ποδῶν, τῶν δὲ χειρῶν οἱ ὄντες ἐργατικοὶ μηκέτι τὰς χεῖρας ἔχοντες ἀνειμένας μηδὲ πρὸς τὸ διδόναι συνεσταλμένας, δρασσόμενοι παιδείας πρὶν ὀργισθῆναι κ(ύριο)ν· ἄλλοι δὲ ἐπὶ τὸ στῆθος ἀναπεσόντες αὐτοῦ διὰ ταύτης τῆς βρώσεως γνώσονται καὶ τίνες οἱ προδόται τοῦ Χ(ριστο)ῦ· οἱ δὲ τὰ ἐντοσθίδια τρώγοντες φιλοπονοῦντες οὗτοι ὄψονται καὶ τὰ βάθη τοῦ θ(εο)ῦ—τὰ γὰρ ἐντοσθίδια συνείλησίν τινα ἔχει πεποικιλμένην καὶ τὴν ὅλην ζώωσιν τῷ σώματι ἐργάζεται· τοιοῦτος καὶ ὁ ἐν μυστηρίοις μυούμενος—ἤγουν τὸν ἀποκεκρυμμένον καὶ οἷον εἰς μέσον τὸν τῆς ἐνανθρωπήσεως λόγον, εἴ γε κεφαλὴν τὴν θεότητα λάβοιμεν· ὅσοι δὲ μεταλαμβάνουσι τῶν μηρῶν ἀμόλυντον τὴν σάρκα φυλάττουσιν ἀκολουθοῦντες ὅπου ἂν ὑπάγῃ Χ(ριστό)ς· οἱ δὲ τῶν ποδῶν, μηκέτι ὄντες ὀκνηροὶ τῇ σπουδῇ τρέχουσιν εἰς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ Χ(ριστο)ῦ· εἶεν δ' ἂν καὶ κεφαλὴ μὲν ἡ πίστις, πόδες δὲ τὰ ἔργα, ὧν χωρὶς ἡ πίστις νεκρά ἐστι. [Καὶ ποικίλη μὲν ἡ βρ]ῶσις τῶν τὸ πάσχα ἐσθιόντων ἐστίν, ἐπὶ δὲ τὸ αὐτὸ πάντες εἰσί, καὶ ὁ τὴν κεφαλὴν ἐσθίων τῷ τοὺς πόδας τρώγοντι, ἐπεὶ μὴ δύναται ἡ κεφαλὴ εἰπεῖν τοῖς ποσί· Χρείαν ὑμῶν οὐκ ἔχω. Μέλη μὲν γὰρ πολλὰ τὰ τρωγόμενα, ἓν δὲ σῶμα Χ (ριστο)ῦ. Ἀλλ' ὅση δύναμις τῶν μελῶν τὴν ἁρμονίαν τηρήσωμεν, μήπως ἐγκληθῶμεν ὡς διασπῶντες τὰ μέλη Χ(ριστο)ῦ.] (ChrAnt 212,15-216,13). Respecto a la laguna hacia la cuarta línea de esta nota (en la edición, 212,6), la edición de ChrAnt se pregunta si colmarla con "καταλλήλου", lo que ha sido seguido por Witte (120,24), cf. Origenes, *Die Schrift des Origenes «Über das Passa»: Textausgabe und Kommentar*, ed. por Bernd Witte, Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 4 (Altenberge: Oros, 1993).

μεταλαμβάνω. El precedente bíblico, en este sentido, es menor: Hch 2,46: μεταλαμβάνω, 1Co 10,21 y Hb 5,13: μετέχω.

Por otro lado, la participación refiere a partes diversas del Logos-cordero, y lo que determina la concreta participación de una parte y no de otra, es la capacidad de cada uno de los que participa de él, expresada por el verbo δύναμαι. Esto implica, además, que hay ciertas condiciones que determinan la capacidad de participar. La participación diferenciada, implica, a su vez, participar de ciertos efectos específicos, determinados por la parte que se come.

Esta multiplicidad, que se aprecia en las diversas partes del cordero de las cuales se puede comer (κεφαλή, χείρ, στῆθος, ἐντοσθίδια, μηρός, πούς), no compromete la unidad del cordero. El Logos-cordero permanece uno y único, y el acento al explicar la multiplicidad es puesto en las capacidades de los comensales, aunque sin negar la condición propia del cordero que le permite esta multiplicidad. Esto, al nivel del fenómeno de la participación diferenciada, impacta en una insistencia tanto en la función comunitaria del efecto que provoca la parte participada del cordero, como en la necesidad de la armonía entre las partes del cordero, ninguna de las cuales es inútil o de una dignidad inferior. Esto podría interpretarse, además, como una comensalidad

recíproca: en la medida en que el Logos-cordero sea comido por toda la comunidad, toda ésta participa de la totalidad de sus efectos.

A continuación, se mostrará cómo estas constataciones, presentes en un texto lacunoso, se pueden explicar, ampliar o precisar a partir de los demás textos de Orígenes. Se comenzará con el aspecto terminológico, para pasar luego a explicar mejor qué es aquello de lo que, tanto en sentido positivo como negativo, se participa al comer y/o beber, y las condiciones para esta participación. Seguidamente, se profundizará en el tema de la capacidad que, en concreto, determina distintos grados de participación, la que tiene un talante recíproco y comunitario.

2.1. Elementos terminológicos

El vocabulario de Orígenes para hablar de comer y beber es amplio, e incluye los verbos comunes para una y otra acción[435] que también se encuentran en la Escritura y otros autores cristianos y antiguos. En este sentido, la utilización de verbos que poseen otros campos semánticos para hablar de comer o beber implica, a mi juicio, una intencionalidad a nivel de las ideas que no debemos descuidar. Μεταλαμβάνω, un verbo, que ejemplifica esto, ya lo se ha visto en el texto traducido al inicio de esta sección. Este verbo, como se aprecia al comparar las entradas respectivas en el diccionario de

[435] Por ejemplo, para comer: βιβρώσκω, γεύω, ἔδω, ἐσθίω, μασάομαι, τρώγω; para beber: ἀντλέω, πίνω, ποτίζω.

Lampe[436] y en el de Montanari[437], adquirió el sentido de "participar de comida" particularmente en ámbito cristiano, refiriéndose a "tomar parte" de aquello que se come, lo que es coherente con el sentido de Hch 2,46, donde hay un contexto alimenticio. Se trata, entonces, de un uso general, en el sentido que la participación podría entenderse respecto al alimento o la bebida, sus efectos o, incluso, respecto de las personas que lo comen o beben[438].

El segundo verbo con un campo semántico, en sentido estricto, distinto a comer o beber, pero hallado en este contexto, es μετέχω; su acepción alimenticia no está testimoniada en los diccionarios. Su sentido es suficientemente cercano a μεταλαμβάνω como para considerarlos, en lo que a nuestra investigación respecta como sinónimos[439]. Esto también se refleja en las traducciones modernas de textos de Orígenes, las que suelen traducir

---

436 Geoffrey William Hugo Lampe, ed., *A Patristic Greek Lexicon*, 25 reimp. (Oxford: Oxford; Clarendon Press, 2014).

437 Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*.

438 Este vocabulario es más rico que el del ritual eucarístico, en el cual "μεταλαμβάνω" tiene una presencia casi nula. Cf. Jerker Blomqvist y Karin Blomqvist, «Eucharist terminology in Early Christian Literature», en *The Eucharist, its Origins and Contexts: Sacred Meal, Communal Meal, table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, ed. por David Hellholm y Dieter Sänger, vol. I, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 403–5.

439 Cf. Soler, «Gustar y participar del Logos en Orígenes: Acercamientos al "gusto" como sentido espiritual», 429, nota 98. En este artículo refiero a la distinción que ha hecho Patricia Ciner entre ambos verbos, asignándole a μεταλαμβάνω un sentido de participación descendente (Dios que se da a participar), mientras que a μετέχω un valor ascendente (la capacidad del alma humana para elevarse y participar). En ese artículo, y ahora en esta investigación en que he considerado todas las concurrencias de los verbos en contexto alimenticio, afirmo que ni la distinción, ni su aplicación sistemática, es constatable entre los textos que trabajo. El artículo referido es Patricia Ciner, «"Mi alma está aferrada a ti": el camino hacia Cristo en el comentario al evangelio de Juan de Orígenes.», *Cuadernos de Teología* 8, n°. 2 (2016): 10–33, particularmente la p. 18.

ambos verbos como "participar" o "tomar parte". Esta traducción es coherente con la direccionalidad que pude deducirse de 1Co 10,21 y Hb 5,13, donde comparece. El uso en el caso de los textos referidos, ambos con contexto alimenticio, es de participar de alguien o algo, a través de compartir la mesa o un determinado alimento.

El sentido general explicitado para ambos verbos está presente en Orígenes, aunque es claro que la introducción de los términos y sus conceptos no responde tanto al uso bíblico en sentido literal, como a la noción presente sistemáticamente en la Escritura, y expresada de manera muy clara en Jn 6,51-58: el que come la carne de Jesús y bebe su sangre permanece en él y viceversa, y esta "participación" se extiende hasta el Padre[440]. El sentido teológico, que se ha llamado "general" puede definirse de la siguiente manera: comer y/o beber permite expresar metafóricamente el tener una comunicación o relación con la naturaleza de algo o alguien, cuya presencia está representada en aquello que es comido/bebido[441].

La posibilidad de una "comunicación" entre la naturaleza de una cosa con la de otra, en contexto alimenticio, está sustentada por la idea acerca de la fisiológica de la digestión que tenía Orígenes, y que se ha descrito en el primer capítulo. Bastará recordar las

[440] Cf. *HGn* XVI,3; *HNm* XI,6; *HEz* XIV,3; *CIo* VI,223; XX,405-407; *CRm* VII,9,2; *Orat* XXVII,4.
[441] Cf. *CMt* XI,17; XVI,27; *HPs* 77,VII,2. Respecto a esta definición de "participación", cf. Henri Crouzel, *Origène et la «Connaissance Mystique»* (Paris: Desclée de Brouwer, 1961), 508–13.

nociones presentes en *Orat* XXVII,9: toda comida o bebida se transforma en la sustancia[442] de quien la consume, pues entre ambas sustancias hay una familiaridad (συγγενής) que posibilita esta relación. A nivel espiritual, este texto aplica lo dicho sobre lo material: el pan suprasustancial es espiritual y se adapta al progreso del alma que nutre, esta alma es connatural (συγγενής) y del todo apropiada[443] a la sustancia del pan y viceversa, y esto la hace capaz de recibirla y volverse partícipe de aquello que ofrece el pan vivo o suprasustancial. Los verbos utilizados en este texto para denotar la participación son ἀναδίδωμι y μεταδίδωμι.

Entre los textos estudiados se observa claramente dos tendencias: en primer lugar, como se ha mostrado, utilizar los verbos de participación para denotar que, a través de comer o beber algo, se participa de algo o alguien[444]; sobre esto volveremos más adelante. La segunda tendencia, la más abundante numéricamente hablando, es reemplazar el verbo

[442] Acá traduzco el término οὐσία como "sustancia", mientras que, en el primer capítulo, lo he traducido como "materia". La razón de esta elección de términos se basa en el acento argumentativo de una sección y otra.
[443] Para subrayar esto, Orígenes utiliza en *Orat* XXVII,9 el superlativo "αταλληλότατος. Respecto a la imagen del pan en Filón, cf. Francesca Calabi, «Il cibo dell'anima in Filone alessandrino», en *Nel nome del pane. Homo edens 4: Regimi miti e pratiche dell'alimentazione nelle civiltà del Mediterraneo: [Atti del 4. Colloquio interuniversitario, Bolzano 3-6 giugno 1993* (Bolzano: Regione Trentino-Alto Adige, 1993), 421–30.
[444] Cf. *HPs* 77,VII,2; *CMt* XI,17; XVI,27; *Orat* XXVII,9.

de comer o beber por μεταλαμβάνω[445] o μετέχω[446]. En este sentido, se aprecia una amplia preferencia por el primer vocablo y, a mi juicio, en general la abundancia y naturalidad de este uso "impropio" es una señal de que, en Orígenes, "comer" y/o "beber", en cuanto metáfora teológica, está regido por su noción de digestión, mediante la cual se participa de la sustancia de aquello que se consume.

2.2. El gusto espiritual y la participación[447]

Ya se ha apreciado la recurrencia del verbo "gustar" (γεύω) y, si bien alguna de las veces que comparece es posible entenderlo de manera sinónima con los verbos de comer o beber, tanto la diferencia formal entre comer/beber algo y sentirle su sabor, como la numerosa aparición de vocablos relacionados con el tema del sabor entre los textos estudiados, hace necesario investigarlo de manera más precisa.

Orígenes, en su *CRm*, señala que es la Escritura misma la que, «en muchos pasajes, habla de los sentidos interiores del alma como si [hablase] de los miembros exteriores del

[445] Cf. *HPs* 77,III,4; 77,IV,11; *CMt* X,25; XI,3; XI,8; XI,14; XI,19; *CIo* X,99-102; XIII,13-19; XIII,175-178; XIII,215-218; XXXII,8-10; *CC* VIII,24; VIII,29; VIII,30; VIII,31; VIII,32; *Orat* XXVII,5; XXVII,10; XXVII,12; XXIX,14; *Pas* 29; 33; 34-37. En el caso de los textos latinos, es interesante cf. *HLv* V,2, donde encontramos los verbos "*edo*" y "*participo*", utilizados de manera similar a los textos griegos apenas citados.

[446] Cf. *Fr1Co* 44; *Mart* XL; *CC* III,52-53 (cita Hb 5,13); VIII,24 (cita 1Co 10,21); *Orat* XXVII,5 (cita Hb 5,13); *Prin* IV,3,1.

[447] Una consideración preliminar de este tema, la he hecho en Soler, «Gustar y participar del Logos en Orígenes: Acercamientos al "gusto" como sentido espiritual».

cuerpo»[448] y, de esta manera, «como se dice del hombre interior que "ve" o "escucha", así también se dice que aquél hombre interior puede recibir todo alimento, si es perfecto, o comer hortalizas, si está enfermo»[449]. Así, entonces, su consideración de los sentidos del hombre interior refleja la misma aproximación hermenéutica que se ha señalado que tiene para toda la realidad, es decir, que hay dos niveles de la realidad, superior e inferior, y que el par inferior posee una capacidad evocativa del superior. Por otro lado, estos sentidos espirituales[450] permiten al ser humano relacionarse con Dios de una manera concreta, que, a mi juicio, no debe confundirse con una experiencia meramente "extática"[451].

Tal como se ha mostrado en el capítulo acerca de la exégesis, esta convicción tiene un sustento bíblico, y esto se nota no solamente en la mencionada costumbre de la Escritura de nombrar con los nombres del "hombre exterior" los sentidos del "interior", sino también en el mismo nombre que Orígenes, a menudo, aplica a estos sentidos (i.e "θεία αἴσθησις"[452]), que proviene de una variante del texto de Pr 2,5. Este pasaje, en la versión

---

[448] *CRm* IX,36,3: «In multis etenim de interioribus animae sensibus Scriptura diuina quasi de exterioribus corporis loquitur membris» (SC 555 206,4-208,6).

[449] *CRm* IX,36,3: «sicut saepe docuimus interiorem hominem uel uidere uel audire uel ambulare nominari, ita et nunc ipse interior homo aut omnem cibum dicitur posse percipere, si perfectus est, aut si infirmus est, holera manducare» (SC 555 208,6-10).

[450] Uno de los temas más importantes de la doctrina origeniana, cf. Crouzel, *Origène et la «Connaissance Mystique»*, 1961, 505–7.

[451] Cf. Harl, «La "bouche" et le "coeur" de l'Apôtre: deux images bibliques du "sens divin" de l'homme ("Proverbes" 2,5) chez Origène», 152 nota 3. Cf. también Pierre Adnès, «Gout Spirituel», *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique. Doctrine et histoire* (Paris: Beauchesne, 1967) col. 628.

[452] Para Clemente, la θεία αἴσθησις es superior a la αἴσθησις del filósofo, ya que ella se ejercita en orden a la piedad (θεοσεβεία) y conduce a la gnosis. Cf. Harl, «La "bouche" et le "coeur" de

conservada por los LXX, afirma «hallarás el conocimiento de Dios» (ἐπίγνωσιν θεοῦ εὑρήσεις), mientras que Orígenes, siguiendo a Clemente, lee "αἴσθησιν" en vez de "ἐπίγνωσις"[453]. La variante no está atestiguada fuera de Clemente[454], aunque en Pr no es poco frecuente encontrar αἴσθησις para traducir דעת[455].

La afirmación acerca de la homonimia entre los sentidos exteriores e interiores se encuentra formulada de manera similar en *Prin* I,1,9, donde también se sostiene que, frecuentemente, la Escritura utiliza los nombres de los miembros sensibles para describir el alma, y que, por tanto «también decimos que el [alma] ha podido utilizar dientes cuando ha masticado y comido el Pan de vida que bajó del cielo»[456]. Estas afirmaciones, si bien lo presuponen, van más allá del principio de homonimia, ya que hay una

---

l'Apôtre: deux images bibliques du "sens divin" de l'homme ("Proverbes" 2,5) chez Origène», 162.

[453] Cf. el comentario de C. Blanc en SC 290 352.

[454] Cf. Harl, «La "bouche" et le "coeur" de l'Apôtre: deux images bibliques du "sens divin" de l'homme ("Proverbes" 2,5) chez Origène», 160 nota 11.

[455] Cf. Ibíd, 160–61. Cf. también la nota 3 en John Dillon, «Aisthêsis Noêtê: a Doctrine of Spiritual Senses in Origen and in Plotinus», en *Hellenica et judaica: hommage à Valentin Nikiprowetzky*, ed. por A. Caquot, M. Hadas-Lebel, y J. Riaud (Leuven-Paris: Peeters, 1986), 444. Es útil citar un valioso comentario provisto por *La Bible d'Alexandrie* a propósito de Pr 2,5: «"la connaissance de Dieu": la leçon retenue par A. Rahlfs et H. B. Swete, *epígnōsin theoû,* apparaît comme l'unique occurrence du mot *epígnōsis* en Pr LXX. Plusieurs commentateurs optent pour la variante *aísthēsin theían* que l'on trouve dans les citations de Clément d'Alexandrie, Origène et Grégoire de Nysse, conforme, elle, aux habitudes du traducteur (traduction majoritaire de *dā'at* par *aísthēsis).* Cette autre leçon est la source d'une véritable théologie du "sens divin" chez Origène, qui fournit ici à ses successeurs un thème spirituel majeur»: David-Marc d'Hamonville, Épiphane Dumouchet, y Marguerite Harl, eds., *Les Proverbes*, La Bible d'Alexandrie 17 (Paris: Du Cerf, 2000), 169.

[456] *Prin* I,1,9 (trad. S. Fernández en FuP 27 163). «Sic et uti eam posse dentibus dicimus, cum mandit et comedit panem vitae, qui de caelo descendit» (FuP 27 162,13-14).

sistematización inédita de los cinco sentidos corporales[457], aplicados de manera sostenida y coherente, a nivel espiritual; se está frente al nacimiento de la doctrina de los "cinco sentidos espirituales"[458]. En el contexto de estos sentidos se comprende también toda referencia de Orígenes a Hb 5,14, respecto a tener los sentidos (αἰσθητήριον[459]) ejercitados en el distinguir el bien del mal.

Los sentidos divinos, a juicio de Orígenes, están todos unidos y son interdependientes, de la misma manera que las virtudes que se encuentran en Cristo. Así, quien llega a la

[457] El número cinco para los sentidos está ampliamente atestiguado en Orígenes. Al fijarse exclusivamente en los textos griegos que los presentan, el orden en que se mencionan es el siguiente: vista, oído, gusto, olfato y tacto (*HPs* 76,IV,1; *CMt* XV,33; *CMtS* 64; *CC* I,48); solamente en *CIo* XX,413 hallamos un orden diferente (vista, gusto, oído, olfato y tacto) –más adelante se explorará si es posible establecer una jerarquía de los sentidos–. En todo caso, esta diferencia en el orden se explica por el contexto, en el que Orígenes se pregunta por la diferencia entre "gustar" y "ver" la muerte; consecuentemente, el Alejandrino extiende esta búsqueda a los demás sentidos. La primera vez que los cinco sentidos fueron enumerados, fue hacia los s. V-IV a.C, por Demócrito; este número se fija gracias a Aristóteles. Para profundizar este tema, cf. Robert Jütte, *A History of the Senses: From Antiquity to Cyberspace* (Cambridge, UK; Malden, MA, USA: Polity, 2005), 31–46.

[458] Acerca de esto, sigo de cerca la definición clásica de Rahner: «Il nous semble prudent de ne parler d'une doctrine des sens spirituels que lorsque ces expressions mi-figuratives, mi-réelles (toucher Dieu, les yeux du coeur, etc…) se trouvent intégrées dans un système complet de cinq instruments de perception spirituel pour les réalités suprasensibles religeuses»: Karl Rahner, «Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène», *Revue d'Ascétique et de Mystique* XIII (1932): 114. Este artículo, al no contar aún con la edición de *Dial*, debe leerse de manera conjunta con Enrico Cattaneo, «La dottrina dei "sensi spirituali" in Origene», *Adamantius* 11 (2005): 101–13. Un tratamiento más reciente del tema, puede hallarse en Paul L. Gavrilyuk y Sarah Coakley, eds., *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 20–35. Cf., finalmente, Hal Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 22 (Berlin: de Gruyter, 1932), 83–84.

[459] Si bien el sentido preciso de "órgano de los sentidos" está, a veces, presente en Orígenes, éste no se diferencia siempre de manera neta del sentido general de facultad que permite al ser humano distinguir entre el bien y el mal, tal como lo constata Lampe en el PGL. Respecto a este "sentido", Dillon afirma que «Origen is not content simply to declare them metaphorical or figurative, but prefers to maintain the existence of a set of 'spiritual' senses, by which our minds, or at least the minds of inspired saints here on earth, and of souls in general when free of the body,

perfección en uno solo de los sentidos, deviene sabio y perfecto en todos, ya que hay una intercomunicación que difunde la perfección entre todos; por el contrario, si uno solo de los sentidos descuida su objeto y deviene tonto, los demás también se vuelven tontos: o son los cinco sabios, o no[460]. En este contexto de cambio se puede también comprender cómo, al igual que la muerte corporal –que implica que también los sentidos corporales perezcan–, para nuestro autor la muerte espiritual implica la pérdida de los sentidos espirituales[461].

Más preciso es el tratamiento que se halla en *CC* I,48, donde el "sentido divino" es definido como un "sentido genérico" (γενικῆς αἰσθήσεως[462]), una facultad global de percepción de lo divino, que el bienaventurado halla ya en la tierra, que le permitiría comprender las cosas de Dios[463], y que tendría como formas (εἶδος) concretas los cinco sentidos. Esta noción es similar a la que se encontrará tiempo después en Nemesio, para quien los órganos de los sentidos son cinco, pero una sola la percepción que los usa[464]; a

---

can apprehend various types or noetic impression»: Dillon, «Aisthêsis Noêtê: a Doctrine of Spiritual Senses in Origen and in Plotinus», 443.

[460] Cf. *CMtS* 63.

[461] Cf. *CRm* IV,5,10.

[462] Esta formulación de Orígenes es única entre los textos consignados en el TLG.

[463] Cf. Harl, «La "bouche" et le "coeur" de l'Apôtre: deux images bibliques du "sens divin" de l'homme ("Proverbes" 2,5) chez Origène», 159.

[464] El texto del *De natura hominis* es el siguiente: «Ἔστι δὲ αἰσθητήρια μὲν πέντε, αἴσθησις δὲ μία ἡ ψυχικὴ ἡ γνωρίζουσα διὰ τῶν αἰσθητηρίων τὰ ἐν αὐτοῖς γινόμενα πάθη»: Nemesius, *Nemesii Emeseni de natura hominis*, ed. por Moreno Morani, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (Leipzig: Teubner, 1987), 56,5-6.

mi juicio, esta explicación es también posible para los sentidos espirituales en Orígenes, aunque es importante distinguir, tal como lo hacía el Alejandrino, que:

> Como en el cuerpo el gusto y la vista son sentidos distintos, así también podría ser para los sentidos que Salomón llama divinos, de modo que una es la potencia visiva y contemplativa del alma, y otra la gustativa y perceptiva con relación a la cualidad de los alimentos inteligibles. Y, entonces, el Señor en tanto que es pan vivo bajado del cielo, es saboreado, siendo nutritivo para el alma; pero, en cuanto es Sabiduría, es visible, y es una belleza que enamora al que dice "me he enamorado de su belleza"[465].

Se aprecia, entonces, que, al igual como sucede con los verbos de comer y beber, que implican "participación", también el "gustar" implica participar ya sea del Señor[466], o de su enemigo, la muerte[467]. El "gusto" espiritual permite una participación diferente a la de la "vista" espiritual, y el Logos busca colmar cada necesidad del ser humano; toda esta concepción antropológica, en la que lo corporal tiene consecuencias espirituales tan concretas, es mucho más unitaria de lo que, a menudo, se le reconoce a la antropología teológica origeniana.

Esta unidad también se nota, por ejemplo, en la interpretación que nuestro autor hace de Lv 5,14-16: en este texto se manda a restituir "cinco más" a quienes han traicionado las cosas santas. Para Orígenes, el número cinco representa usualmente a los cinco sentidos

---

[465] *CIo* XX,405-406: «Ὥσπερ γὰρ ἐπὶ τοῦ σώματος διάφοροι αἰσθήσεις εἰσὶν γεῦσις καὶ ὅρασις, οὕτως κατὰ τὰς λεγομένας ὑπὸ τοῦ Σολομῶντος θείας αἰσθήσεις ἄλλη μέν τις ἂν εἴη <ἡ> ὁρατικὴ τῆς ψυχῆς δύναμις καὶ θεωρητική, ἄλλη δὲ ἡ γευστικὴ καὶ ἀντιληπτικὴ τῆς ποιότητος τῶν νοητῶν τροφῶν. Καὶ ἐπεὶ ὁ κύριος καθ' ὃ μὲν ἄρτος ἐστὶν ζῶν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, γευστός ἐστιν, τρόφιμος ὢν τῇ ψυχῇ, καθ' ὃ δὲ σοφία ἐστίν, ὁρατός ἐστιν, ἧς τοῦ κάλλους ἐραστὴς ὁμολογεῖ εἶναι ὁ λέγων· "Ἐραστὴς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς"» (GCS OW IV 386,23-31).

[466] Cf. XX,407.

[467] Cf. XX,407-412.

y, por lo tanto, si se purifican los cinco sentidos corporales, se vuelve posible entregar "cinco más", y estos son los sentidos del hombre interior, entre ellos, el gusto, que permite «gustar y ver que bueno es el Señor» (Sal 33,9)[468].

En esta misma dirección opera también *CCt* I,4,16-19, donde el Alejandrino sintoniza Pr 2,5 (hallar el sentido divino) con Hb 5,14 (tener los órganos de los sentidos ejercitados para discernir el bien y el mal). Para clarificar cuál es el modo en que los sentidos interiores se ejercitan para discernir el bien del mal, y adquirir el sentido divino, Orígenes utiliza paradigmas de los sentidos corporales. Ejemplifica largamente con el sentido de la vista y, concluye:

> Conforme a este ejemplo de la vista del cuerpo y del alma que acabamos de tratar, si vas también aplicando a los sentidos del alma lo que corresponde a los sentidos corporales del oído, del gusto, del olfato y del tacto, sobre todo en lo tocante a las facultades más peculiares de cada uno, a buen seguro conocerás claramente en qué se debe ejercitar y cómo se debe enmendar cada sentido[469].

Pareciera, entonces, que hay un determinado objeto perceptible por cada sentido. Respecto a los sentidos corporales, Orígenes afirma explícitamente la correspondencia entre los sentidos y una determinada sustancia sensible a la que se ordena cada uno: colores, figura y tamaño a la visión, voces y sonidos a la audición, olores al olfato, sabores

---

[468] Cf. *HLv* III,6-7.

[469] *CCt* I,4,19 (Trad. A. Velasco Delgado en BP 1 97-98). «Secundum hanc vero formam, quam de visu corporis animaeque tractavimus, consequenter etiam de auditu et gustu et odoratu tactuque per singulas quasque sui generis virtutes sensuum corporalium referens ad animae sensus, quae in singulis adhiberi debeant exercitia quaeve emendatio parari, dilucide recognosces» (GCS OW VIII 105,28-32).

al gusto, y cálido, frío, duro y blando al tacto[470]. Esta consideración tiene raíces aristotélicas y ya había sido recogida en la tradición alejandrina por Filón[471].

La correspondencia entre un determinado objeto sensible y un órgano de los sentidos apropiado a él, la hallamos expresada, esta vez en griego, en un texto de las *HPs*: cada uno (ἕκαστος) de los órganos de los sentidos (αἰσθητήριον) tiene una demanda (αἴτησις) por cierto objeto, y un rechazo (φυγή) por otro, coherente con su propia constitución (κατασκευή)[472]. El gusto, en este sentido, diría: «demando las cosas dulces, rechazo las amargas; rechazo las cosas [que] no [son] placenteras, sino que me afligen»[473].

Se ha dicho que el Logos busca colmar la necesidad de cada sentido espiritual del hombre, para hacer esto, él

> se convierte en algo peculiar para todos y cada uno de los sentidos del alma en particular, y por eso se llama: "verdadera luz", para que los ojos del alma tengan con qué ser iluminados; "palabra", para que los oídos tengan qué oír; también "pan de vida", para que tenga qué gustar el gusto del alma. Por esta razón, pues, se le llama, además, perfume o nardo: para que el olfato del alma tenga la fragancia del Verbo. Y por lo mismo se dice también de Él que es palpable, que se le puede tocar con la mano, y que es el Verbo hecho carne: para que la mano interior del alma pueda tocar algo del Verbo de la vida. Todas estas cosas vienen a ser el único y mismo Verbo de Dios, quien, transmutado en cada una de ellas por los afectos de la oración, no deja un solo sentido del alma privado de su gracia[474].

---

[470] Cf. *Prin* I,1,7.

[471] Sobre este tema, cf. la nota 35 de Samuel Fernández en FuP 27 157.

[472] Cf. *HPs* 36,I,4.

[473] *HPs* 36,I,4: «"αἰτῶ γλυκέα, φεύγω πικρά, φεύγω τὰ οὐχ ἥδοντα ἀλλὰ λυποῦντά με"» (GCS OW XIII 123,25-26).

[474] *CCt* II,9,12-14 (Trad. A. Velasco Delgado en BP 1 185). «singulis quibusque sensibus animae singula quaeque Christus efficitur. Idcirco enim et "verum lumen" dicitur, ut habeant oculi animae, quo illuminentur; idcirco et "verbum", ut habeant aures, quod audiant; idcirco et "panis vitae", ut habeat gustus animae, quod gustet. Idcirco ergo et "unguentum" vel "nardus" appellatur, ut habeat odoratus animae fraglantiam Verbi. Idcirco et palpabilis ac manii

Acerca del hecho de que el Logos devenga múltiples cosas, se volverá más adelante en esta misma sección. Por ahora este texto permite mostrar, con suficiente claridad, que para Orígenes la participación espiritual en el Logos se realiza mediante todos los sentidos espirituales que el ser humano posee. Cada uno de estos, tal como sucede con los sentidos corporales, tiene una "demanda" que es colmada por el Logos: «el gusto se come al Señor Cristo, el olfato goza del buen olor de Cristo, y del perfume derramado, el tacto toca al Logos, como dice Juan: "nuestras manos han tocado las cosas del Logos de la vida»[475].

De todas formas, más allá de la especificidad del objeto correspondiente a cada sentido, Orígenes interpreta los cinco panes hechos con harina de trigo (σίτινος), como los cinco sentidos (αἰσθήσεις) que son nutridos por el pan racional (λογικός)[476]. Concretamente, esto significa que la vista, el oído, el gusto, el olfato y el tacto, también "gustan" el pan racional, aunque su modalidad de percepción particular, en cuanto sentido que posee otro objeto, sea otra. Esta afirmación, a mi juicio, permite a Orígenes situar todo discurso acerca de los sentidos espirituales y, en definitiva, todo discurso teológico, en el ámbito

---

contractabilis et "Verbum caro factum" dicitur, ut possit interioris animae manus contingere de Verbo vitae. Haec autem omnia unum atque idem est Verbum Dei, quod per haec singula affectibus orationis commutatum nullum animae sensum gratiae suae relinquat expertem» (GCS OW VIII 167,25-168,5).

[475] *CMtS* 64: «γεύσεως ἐσθιούσης Χριστὸν κύριον, ὀσφρήσεως Χριστοῦ εὐωδίας ἀπολαυούσης καὶ τοῦ ἐκκενωθέντος μύρου, ἁφῆς ἁπτομένης οττῦ λόγου ὡς Ἰωάννης λέγει καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς» (GCS OW XI/II 150,31-151,5). Los dos sentidos que faltan en este pasaje –vista y audición– habían sido comentados previamente en el texto del *CMtS*.

[476] Cf. *Pas* 23-24.

de la analogía, subrayando así, de manera simultánea, tanto las posibilidades como los límites de las metáforas para expresar a Dios y nuestras relaciones con él.

Antes de caracterizar de manera más precisa el "gusto" como sentido espiritual, es necesario retomar una pregunta que surge al revisar las enumeraciones de los sentidos hechas por Orígenes; se considerará exclusivamente las conservadas en griego. Se ha dicho que lo más habitual es hallar los sentidos mencionados en el siguiente orden: vista, oído, gusto, olfato y tacto[477]. Ahora bien, este orden, ¿revela alguna intención acerca de la jerarquía que Orígenes asigna a los sentidos? Tres textos pueden aportar luces para responder esta interrogante.

En el *CMt* Orígenes se pregunta, a modo de ejercicio teológico, si las cinco veces en que el dueño de la viña sale a contratar operarios en el relato de Mt 20,1-16, «contendrán también un símbolo del mundo sensible y de aquellos que cumplen las obras partiendo del mundo sensible»[478]. Esta exploración "gimnástica" lo llevará a proponer una escala ascendente de los sentidos corporales, los que serían estimulados por Dios con el fin de conducir al ser humano en un camino de cada vez mayor perfección. Así, va declarando qué corresponde a cada llamada (κλῆσις), y el orden –ascendente, como se ha dicho– es

[477] Cf. *HPs* 76,IV,1; *CMt* XV,33; *CMtS* 64; *CC* I,48. Para consideraciones complementarias, cf. nota 457.

[478] *CMt* XV,33: «Εἰ δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου καὶ ἀπὸ τῶν ἀπὸ αἰσθήσεως ἀρξαμένων τὰ ἔργα ποιεῖν σύμβολόν τι ἔχουσιν αἱ πέντε τῶν ἐργ<ατ>ῶν παραλήψεις» (GCS OW X 447,24-28). Se cita más de lo traducido para no cortar inadecuadamente el texto.

el siguiente: tacto, olfato, gusto, oído y vista. En este texto, declara que la vista es el «más noble de los sentidos»[479].

Esta jerarquía, si bien se refiere en este texto a los sentidos del "mundo sensible"[480], es extensible también a los sentidos espirituales. La afirmación de la subordinación del gusto respecto a la vista puede encontrarse en un pasaje del *CIo*, donde Orígenes está explicando la diferencia entre "gustar" la muerte y "verla". Acá, el gusto es explícitamente llamado un «sentido inferior»[481] respecto a la vista.

En todo caso, a nivel literal, el orden de los sentidos espirituales que es posible deducir de este texto del *CIo*, es ligeramente diferente al mostrado hasta ahora como jerárquico, al colocar el gusto antes que el oído; esta diferencia se debe a que la comparación propuesta (entre "ver" y "gustar" la muerte) comanda la enumeración. Esto último se confirma en un texto de las *HPs*, en el cual traza la línea de los sentidos inferiores (ὑποδεής) debajo de la vista y el oído. Dicho esto, Orígenes enumera y explica estos sentidos espirituales, comenzando por el gusto, para seguir con el olfato y el tacto[482]. De

[479] *CMt* XV,33: «αἰσθήσεων τιμιωτέρα» (GCS OW X 448,14).
[480] Lo que es, ciertamente, muy notable: Dios también busca la conversión a través de estímulos sensibles, y el culmen de este proceso es la venida visible del Hijo (cf. *CMt* XV,33).
[481] *CIo* XX,413: «ὑποδεεστέραν αἴσθησιν» (GCS OW IV 387,21).
[482] Cf. *HPs* 76,IV,1.

esta manera, puede deducirse con seguridad la siguiente jerarquía de los sentidos: vista, oído, gusto, olfato y tacto, dichos en orden descendente.

Ya se ha señalado que el principio de homonimia hace posible un discurso teológico paralelo entre el hombre "exterior" y el "interior", propiciando un rico y fluido intercambio de nombres y propiedades entre uno y otro. Esta teoría permite a Orígenes conciliar la aparente contradicción entre las dos "creaciones" del ser humano, una narrada en Gn 1,26, donde es creado "a imagen", y la otra en Gn 2,7, donde es plasmado de barro. Así, la primera creación sería inmaterial, mientras la segunda material[483]. En este contexto, le es posible decir que, así como «el hombre exterior tiene gusto, también el hombre interior tiene gusto espiritual, acerca del que se dice "gustad y ved qué dulce es el Señor"»[484].

La contraparte del gusto, como sentido de la percepción, se ha apreciado ya en textos citados: el Logos posee un sabor que, a juicio de Orígenes, es de tal dulzura y suavidad que quien lo prueba ya no soporta probar otra cosa, puesto que el Logos tiene exactamente el sabor que le es más grato, al punto de volver cualquier otro sabor amargo y áspero[485]. El sabor del Logos es insuperable[486], entonces, ya que tiene la capacidad de

[483] Cf. *Dial* 15,28-30; *CCt* prol. 4-16.
[484] *Dial* 19: «Ὁ ἔξω ἄνθρωπος ἔχει τὸ γευστικόν, καὶ ὁ ἔσω ἄνθρωπος ἔχει τὸ πνευματικὸν γευστικόν, περὶ οὗ εἴρηται· "Γεύσασθε καὶ ἴδετε ὅτι χρηστὸς ὁ Κύριος"» (SC 67 94,9-11). Cf. *HLv* III,7.
[485] Cf. *CCt* I,4,12. Cf. también *HEx* VII,8.
[486] Cf. *HCt* II,6; *CCt* III,5,6-8.

devenir el sabor o alimento capaz, tanto por su cantidad o cualidad, de colmar el sentido de quien lo come o bebe[487]. Sobre esto se volverá más adelante, al mostrar, desde las metáforas del comer o beber, el tema de las epínoiai[488] del Logos.

Finalmente, la afirmación de la existencia de un "gusto espiritual" es coherente con la antropología teológica de Orígenes, y, consecuentemente, la presencia de este tipo de metáforas es abundante en sus textos, como se puede observar en la presente investigación. En este sentido, si bien la teoría del gusto espiritual permite al Alejandrino una interpretación sistemática y coherente de todos los relatos bíblicos donde se hallan metáforas del ámbito del comer, beber y gustar, por otro lado, no es extraña su presencia

[487] Cf. *CCt* III,8,11-12.

[488] Nombres o denominaciones del Logos; son múltiples, y producto tanto a la identidad del Hijo en su diferenciación respecto del Padre, quien es el único que es uno y simple (cf. *CIo* I,119), como a su rol soteriológico. Si bien profundizaremos sobre esto más adelante, es posible hallar un desarrollo de este tema en Michel Fédou, *La Sagesse et le monde: essai sur la christologie d'Origène* (Paris: Desclée, 1995), especialmente en p. 239.

con un valor más general, tal como en el propio lenguaje, tanto teológico como vulgar, en el que son utilizadas metáforas vinculadas al sabor, o al comer y beber. Por ejemplo[489]:

- Es posible leer un texto bíblico, e interpretarlo en diferentes niveles. Cuando se interpreta en sentido espiritual, se puede "saborear delicadamente" su sentido[490].
- Similarmente, si se está en los confines de la Iglesia, que es la tierra por la cual el Señor "hace maravillas" –según Sal 15,3– es posible gustar (γεύω) dichas maravillas[491].
- La razón, entendida como "sentido" superior, puede "saborear las cosas celestiales"[492]. Esto es posible porque «si uno es sabio según Cristo y tiene el sabor

[489] Los siguientes ejemplos son del ámbito de la teología. El tema más general, se aborda en el capítulo acerca de las indicaciones hermenéuticas.
[490] Cf. *CMtS* 7, donde introduce la interpretación espiritual invitando a los lectores de la siguiente manera: «et nunc tamen sensum eius leviter degustemus» (GCS OW XI-II 11,32-33).
[491] Cf. *HPs* 15,I,6.
[492] Cf. *HEx* II,1.

de las cosas de Cristo, tiene en sí, por medio de la Sabiduría, el espíritu de Cristo»[493].

- Quien, cuando come o bebe, lo hace para la gloria de Dios, «es circunciso en el gusto; "en cambio, de aquel cuyo Dios es el vientre" y sirve a los placeres de la gula, podría decir[se] que tiene el gusto incircunciso»[494].
- De manera similar, cuando el Señor manda a cortar los miembros que incitan al pecado en Mc 9,43-46, según Orígenes no manda a cercenarlos literalmente del cuerpo, sino que a arrancar de los sentidos su inclinación desenfrenada. Esto permite al gusto complacerse en el Logos de Dios[495].

Habiendo tratado la estrecha relación entre "participar" y "comer", "beber" y "gustar", a continuación, se mostrará de qué se participa, en sentido general, a juicio de Orígenes cuando se gusta, come o bebe.

2.3. El objeto de la participación

Comer o beber, entonces, es participar. A nivel material, la familiaridad entre la sustancia de los alimentos y la de los cuerpos hace posible una relación en la que los alimentos se

[493] *CRm* VI,13,9: «si sit sapiens secundum Christum et quae Christi sunt sapiat habet in se per sapientiam spiritum Christi» (SC 543 224,2-4).
[494] *HGn* III,6 (trad. J. Díaz Sánchez-Cid en BP 48 144). «iste circumcisus est gustu; "cuius autem Deus venter est" et suavitatibus gulae deservit, huius incircumcisum dixerim gustum» (GCS OW VI-I 48,1-3).
[495] Cf. *HNm* XXV,3,5.

vuelven cuerpo[496], haciéndolo, a la vez, partícipe de los efectos y propiedades de lo comido o bebido, y en la medida de lo consumido. A nivel espiritual, por su parte, se aplica la misma *ratio*:

> Y el pan verdadero[497] es aquél que alimenta al hombre verdadero, creado según la imagen de Dios, y que, si se nutre de él, deviene incluso según la semejanza del creador. Para el alma, ¿qué es más nutritivo que el Logos? ¿Qué es más valioso –para la mente que es capaz– que la Sabiduría de Dios? Y, ¿qué es más apropiado a la naturaleza racional que la Verdad?[498].

Es decir, hay algo que, en sentido metafórico, alimenta la mente cuando se le come o bebe, ya que es apropiado a la naturaleza racional y, por tanto, tiene la posibilidad de hacerle partícipe de sí y, de esta manera, pasar del ser imagen de Dios, a ser a semejanza del Creador mismo. Queda por definir de manera más precisa qué es aquello de lo que se participa cuando se come o se bebe. El siguiente texto del *Prin* muestra, en este sentido, dos elementos generales, a saber, la posibilidad de participación, y su objeto:

> ¿Y quién es tan estúpido como para haber pensado que Dios, al modo de un agricultor humano, plantó el jardín en Edén, hacia el Oriente, y que en él estableció un árbol de la vida, visible y sensible, de manera que el que haya probado el fruto, por medio de los dientes corporales, acoja la vida, y que además uno participa del bien y del mal por masticar aquello que toma de ese árbol?[499].

---

[496] Cf. especialmente la sección que se inicia en la página 44 de esta investigación.

[497] Recordemos que lo contrario de "verdadero" no es "falso", sino que algún término que denota el aspecto evocativo del par inferior, por ejemplo, "imagen", "sombra", entre otros.

[498] *Orat* XXVII,2: «"ἄρτος" δὲ ἀληθινός ἐστιν ὁ "τὸν" "ἀληθινὸν" τρέφων "ἄνθρωπον", τὸν "κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ" πεποιημένον, ᾧ ὁ τραφεὶς καὶ "καθ' ὁμοίωσιν" "τοῦ κτίσαντος" γίνεται. τί δὲ λόγου τῇ ψυχῇ τροφιμώτερον, ἢ τί τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ τῷ νῷ τοῦ χωροῦντος αὐτὴν τιμιώτερον; τί δὲ ἀληθείας τῇ λογικῇ φύσει καταλληλότερον;» (GCS OW II 364,21-25). Este texto, en la medida en que coloca en relación la imagen con la semejanza, muestra un tema fundamental sobre el que volveremos, a saber, el progreso espiritual.

[499] *Prin* IV,3,1 (Trad. S. Fernández en FuP 27 163). «Τίς δ' οὕτως ἠλίθιος ὡς οἰηθῆναι τρόπον ἀνθρώπου γεωργοῦ τὸν θεὸν πεφυτευκέναι παράδεισον ἐν Ἐδὲμ κατὰ ἀνατολάς, καὶ ξύλον

En este pasaje, en el que Orígenes comenta Gn 2,8-9, se muestra, más allá de la estupidez de una comprensión literalista del texto[500], la convicción del Alejandrino acerca de la posibilidad de "participar" en sentido espiritual, ya que quien gusta el fruto del árbol mediante los dientes –que no son los corporales– recibe la vida y, masticando este fruto, participa (μετέχω) del bien y del mal.

Se ve operar, aunque de manera implícita, el principio de homonimia, solución origeniana a la simultánea contraposición y correlación de los dos niveles de la realidad, el cual permite hablar de unos "dientes" y un "masticar" en un sentido distinto al material, que posibilita la participación de aquello que es distinto a lo material, pero que se dice también, analógicamente, con los nombres de las cosas materiales[501]. En el texto de *Prin* citado, los objetos de la participación son la vida, el bien y el mal.

Pareciera, así, que la participación no es unívoca, ya que existe la posibilidad de tomar parte de objetos que poseen valor tanto positivo como negativo. Esta posibilidad es el reflejo –en sentido espiritual– de la libertad de la que gozan los hombres respecto del alimento corporal, cuyo valor, positivo o negativo, es consecuencia de la adecuación del

---

ζωῆς ἐν αὐτῷ πεποιηκέναι ὁρατὸν καὶ αἰσθητόν, ὥστε διὰ τῶν σωματικῶν ὀδόντων γευσάμενον τοῦ καρποῦ, τὸ ζῆν ἀναλαμβάνειν· καὶ πάλιν καλοῦ καὶ πονηροῦ μετέχειν τινὰ παρὰ τὸ μεμασῆσθαι τὸ ἀπὸ τοῦδε τοῦ ξύλου λαμβανόμενον;» (FuP 27 868,6-870,3).

[500] Cf. lo dicho acerca de este pasaje y del *defectus litterae* en el capítulo acerca de la metodología exegética, en página 115.

[501] Cf. *CCt* prol. 2,12-13; *Orat* XXVII,9; *Dial* 19,9-11.

alimento respecto a sus necesidades nutricionales, ya sea en su calidad o cantidad[502]. La idea de que es posible participar de efectos espirituales, tanto negativos como positivos de acuerdo con los alimentos elegidos libremente, puede constatarse en tres tipos de textos: los que muestran simultáneamente ambas posibilidades, los que muestran la participación en efectos negativos, y los que denotan participación en efectos positivos. A continuación, se mostrará de manera sintética el panorama entre los textos investigados:

1. *Textos que muestran ambas posibilidades de participación*. Se trata de pasajes en los que Orígenes utiliza la metáfora de comer o beber para mostrar la posibilidad de participar de efectos tanto positivos como negativos, dependiendo del simbolismo de aquello que se come o bebe:

a) Tal como a partir del Sal 33,9 («gustad [γεύω] y ved qué bueno es el Señor») se puede hablar de una participación "en el Señor" a través del gusto, es posible una participación "en la muerte". Esta segunda posibilidad, Orígenes la deduce de las palabras del Señor respecto de algunos que «no gustarán (γεύω) la

[502] Cf. lo dicho al respecto el capítulo acerca de la fisiología. Más adelante, en este mismo capítulo, mostraremos cómo Orígenes utiliza metáforas del ámbito del comer o beber para expresar el progreso espiritual del ser humano. Recordemos, en todo caso, lo dicho al comienzo de este capítulo: la capacidad de recibir tal o cual alimento, y su cantidad, está en directa relación con la cantidad (ποσότης) y cualidad (ποιότης) de los alimentos mismos.

muerte» (cf., por ejemplo, Mt 16,28), y la aplica a quienes afirmen lo contrario a las palabras de vida eterna: estos gustarán la muerte, y se saciarán de ella[503].

b) Luego de hacer una detallada exégesis de los animales puros e impuros, Orígenes afirma que la observancia espiritual de los preceptos alimenticios permite volverse puros. Al contrario, quienes participan de alimentos inmundos, se hacen impuros. Para tener una idea de la interpretación alegórica de los animales puros e impuros, baste citar el ejemplo de las "escamas": tener escamas representa, alegóricamente, la disposición a dejar atrás los viejos hábitos; el no tener escamas, significa haberse vuelto completamente carnal y, por lo tanto, no poder deponer nada. Así se explica cómo puede observarse espiritualmente aquello de comer (i.e. participar) animales acuáticos con escamas, esto es, tener disposición a cambiar, a convertirse[504].

c) En las *HPs* coloca en paralelo Sal 73,14 («aplastaste la cabeza del dragón, la diste de comida a los pueblos etíopes») con Jn 6,55 («mi carne es verdadera comida, y mi sangre verdadera bebida»). Mostrando el *defectus litterae*, en un texto con trasfondo antidoceta, propone una interpretación alegórica: los santos comen el cuerpo de Cristo, mientras que los pecadores comen el cuerpo del dragón, participando cada grupo de la "persona" que comen. Así,

[503] Cf. *CIo* XX,405-412.
[504] Cf. *HLv* VII,7.

> «por ejemplo, [si] los valentinianos, los basilidianos y los otros herejes celebran una eucaristía, ¿será que comen el cuerpo de Cristo, del que blasfeman, el que no reconocen? ¡Lejos de esto! Pero nosotros sí, ya que profesamos comer el cuerpo de Cristo, en cambio ellos [comen] el cuerpo del dragón»[505].

d) Similarmente, quien participa del pan suprasustancial no solamente ve su corazón reforzado (στηρίζω), sino que también se convierte en (γίγνομαι) hijo de Dios. Por el contrario, quien participa del dragón (δράκων), se convierte (μεταβάλλω) él mismo en serpiente (ὄφις). Por esta razón, tal como sucede a nivel corporal, a nivel espiritual puede decirse que hay algunos alimentos nutritivos y, otros, que tienen virtudes contrarias[506].

e) En un pasaje del *CIo*, preguntándose por el sentido espiritual del cántaro de la Samaritana (Jn 4,28), Orígenes aplica el método de "comparar lo espiritual con lo espiritual" y, por lo tanto, busca otros textos que permitan aclarar el sentido[507]. De esta manera, se centra en el episodio de Rebeca y el siervo de Abraham. Del hecho de que la Samaritana abandona el cántaro, mientras que el siervo bebe toda el agua del cántaro de Rebeca, nuestro autor concluye que «dado que el cántaro de Rebeca era loable, [y por esto] no lo abandona, pero el de la

[505] *HPs* 73,II,7: «Οἷον εὐχαριστίαν ποιοῦσιν Οὐαλεντῖνοι καὶ Βασιλειδιανοὶ καὶ οἱ ἄλλοι ἀπὸ τῶν αἱρέσεων· ἆρ' οὖν τὸ σῶμα Χριστοῦ ἐσθίουσι, ὃν βλασφημοῦσιν, ὃν ἀγνοοῦσιν; Ἀπείη! Ἀλλ' ἡμεῖς μέν, εἴ γε καὶ ἡμεῖς τὸ σῶμα εὐχόμεθα ἐσθίειν Χριστοῦ, ἐκεῖνοι δὲ τὸ σῶμα τοῦ δράκοντος» (GCS OW XIII 250,9-12).
[506] Cf. *Orat* XXVII,12.
[507] Respecto al método aplicado por Orígenes, cf. página 144.

Samaritana <no> lo era, [y por esto] lo abandona a la hora sexta»[508]. El cántaro, entonces, y el agua que contiene, se convierte en la posibilidad de participar de efectos con valor tanto positivo como negativo.

f) Cuando se come, bebes y, en general, se realiza cada obra para la gloria de Dios, entonces se come con "ángeles divinos", y este "comer con" (συνεστιάω), implica participar. En caso contrario, se participa de los demonios[509].

2. *Textos que muestran participación en efectos negativos*. Se trata de pasajes que, a través de metáforas del ámbito del comer y/o beber, muestran la participación en efectos negativos (sin mostrar la dualidad de la categoría anterior):

a) Adán y Eva no murieron hasta que pecaron. Por el hecho de haber comido del árbol prohibido murieron[510], es decir, el comer este madero implicó una participación no solamente en el pecado, sino en la muerte misma.

b) Para Orígenes, "amargo" y "salado" representan al pecado y al pensamiento herético. Consecuentemente, de quien peca o suscribe la herejía, puede decirse que bebe un agua amarga y salada, participando así del pecado y la herejía[511].

---

[508] *CIo* XIII, 178: «ἐπείπερ οὖν ἦν ἐπαινετὴ ἡ τῆς Ῥεβέκκας ὑδρία, οὐ καταλείπεται ὑπ' αὐτῆς, ἡ δὲ τῆς Σαμαρείτιδος <οὐκ> οὖσα ὥρᾳ ἕκτῃ ἀφίεται» (GCS OW IV 254,6-8).
[509] Cf. *CC* VIII,24; VIII,32.
[510] Cf. *CIo* XX,221.
[511] Cf. *HNm* XII,2,2.

c) El tema de la participación en el pecado mediante el beber, comparece también en las *HIerL*. El cáliz dorado de Babilonia, que embriaga toda la tierra, representa al pecado, mientras que la tierra embriagada son los pecadores. El justo, por llevar la imagen del celeste, no es tierra sino cielo[512], por tanto, no participa de esta ebriedad negativa.

d) El tema de la participación en la heterodoxia, que se había visto ya en *HNm*, reaparece en *HPs* respecto a Sal 77,44 («cambió en sangre sus ríos»). Luego de constatar el *defectus litterae* del texto, propone una explicación tropológica: todo curso de agua extraño a la salvación es un río de Egipto, que Dios transforma en sangre. De esta manera, «Dios lo torna para nosotros sangre, para que no nos atrevamos a beber de él»[513]. Como el texto del Sal también afirma que transforma no solamente los ríos, sino también las lluvias, Orígenes provee una interpretación complementaria, en la cual las lluvias representan los discursos heterodoxos que, por su falta de sofisticación, no han llegado a ser ríos; son cambiadas en sangre para que tampoco esos discursos sean bebidos[514]. Consecuentemente, quien bebe la sangre de los ríos o lluvias, es decir, bebe/oye sus discursos, participa de la heterodoxia.

---

[512] Cf. *HIerL* II,8-0.
[513] *HPs* 77,VII,2: «ὁ θεὸς ἐπιστρέψῃ ἡμῖν αὐτὸν εἰς αἷμα καὶ μὴ τολμήσωμεν πίνειν αὐτοῦ» (GCS OW XIII 438,7-8).
[514] Cf. *HPs* 77,VII,2.

e) Para Orígenes, los mandamientos acerca de la pureza de lo que se gusta o toca, no deben entenderse a propósito de cosas carnales, ya que, siguiendo a Pablo, considera que la pureza o impureza depende de cualidades espirituales presentes en el hombre, y no es una condición objetiva de los alimentos. En este sentido, hay realidades racionales inmundas y que, al ser tocadas, nos comunican su impureza, y nos vuelven partícipes del pecado[515]. En general, la aplicación de este precepto a los bienes corporales está subordinado a su uso razonable, asignando, tanto a lo corporal como a lo espiritual, los principios de una alimentación saludable: adecuada en su cualidad, y sin sobrepasar la necesidad[516].

f) Un último ejemplo de participación con valor negativo, lo hallamos en el *CC*. Se trata de la participación con los demonios, que puede darse tanto al comer carne sacrificada en honor a ellos, o al beber el vino de las libaciones que se les dedican[517]. Si bien puede sorprender una cierta actitud "objetivizante" de Orígenes respecto del valor negativo del alimento, hay que tener en cuenta dos cosas. En primer lugar, que Orígenes considera válido el precepto apostólico de Hch 15,28-29, según el cual hay que abtenerse de lo "necesario" (ἐπανάγκης),

[515] Cf. *CRm* IX,42,7-9.
[516] Cf. el capítulo acerca de las convicciones fisiológicas.
[517] Cf. *CC* VIII,30-31.

i.e., lo sacrificado a los ídolos, animales estrangulados y sangre[518]. En segundo lugar, que el Alejandrino está combatiendo una actitud mucho más extrema, la de Celso, quien considera que se participa de los demonios cuando se come casi cualquier comida, incluso cuando se toma agua o respira[519].

3. *Textos que muestran participación en efectos positivos*. Son pasajes que muestran, mediante metáforas de comer o beber, la participación en efectos positivos:

a) El primer ejemplo refiere a una interesante imagen: el Salvador es la abeja reina, y él preside la fabricación de toda la miel que también brota de los profetas y apóstoles. Cristo, en su venida, ha fabricado como miel a la Iglesia. De la dulzura de la miel, cuya cabeza es Cristo, se participa y, participando, se deviene también miel a partir de su dulzura[520].

b) El pan del Señor es de utilidad (ὠφέλεια) para quien participa de él con un alma incontaminada y una consciencia pura, y su utilidad proviene no de la materia, sino de la oración que se pronuncia sobre él[521]. Este pan suprasustancial vuelve partícipe de su propio poder (δύναμις) a quien se nutre de él, y le da al

[518] Cf. *CC* VIII,29.
[519] Cf. *CC* VIII,31.
[520] Cf. *HPs* 67,I,8.
[521] Cf. *CMt* XI,14. El contexto es interesante, ya que Orígenes está combatiendo una noción excesivamente materialista de la presencia del Señor en el "alimento santificado", ya que este, en cuanto realidad material, sigue el proceso de todo alimento material, terminando en la letrina. Este pasaje se comenta en el capítulo acerca de las convicciones fisiológicas.

alma salud (ὑγίεια), vigor (εὐεξία) y fuerza (ἰσχύς), volviéndoles, incluso, inmortal, tal como lo es el Logos[522].

c) La posibilidad de participación en el Padre, a través del Logos, se halla expresada elocuentemente en las *HPs*: «nosotros bebemos al Salvador, y comemos al Salvador, ya que el Logos es pan vivo, bajado del cielo, y vid verdadera»[523], esto significa que, al comerlo y beberlo, se participa de él y, dado que, a su vez, él come y bebe del Padre[524], se participa, gracias a su mediación, del Padre mismo. Esta mediación culmina gracias a la encarnación[525], que permite que Jesús coma y beba con los pecadores para salvarlos[526]; la encarnación, y las subsecuentes comidas mediante las cuales el Logos comunica la salvación, tienen su origen en la iniciativa del Padre que se compadece (συμπαθέω) de la naturaleza creada[527]. La participación en el Padre es la meta de la vida de los seres racionales, que culmina con la filiación[528].

---

[522] Cf. *Orat* XXVII,9.

[523] *HPs* 15,I,9: «Ἡμεῖς μὲν τὸν σωτῆρα πίνομεν καὶ τὸν σωτῆρα ἐσθίομεν· ἔστι γὰρ ὁ λόγος ἄρτος ζῶν, ἐξ οὐρανοῦ καταβάς, καὶ ἄμπελος ἡ ἀληθινή» (GCS OW XIII 87,4-6).

[524] Cf. más adelante en *HPs* 15,I,9 y, particularmente, las consideraciones acerca de la Trinidad a partir de las metáforas de comer y beber al final de este capítulo.

[525] Aunque comienza antes de ella, con la venida del Logos a los justos del AT; cf. Fernando Soler, «Mística del Logos y contemplación del Padre en Orígenes. Aproximaciones desde el comentario a Juan», *Teología y vida* 59, n°. 4 (2018): 509, especialmente la nota 26.

[526] Cf. *CRm* X,6,6. El que participa del Logos, participa de la salvación.

[527] Cf. *HPs* 77,IX,1.

[528] Cf. Soler, «Mística del Logos y contemplación del Padre en Orígenes. Aproximaciones desde el comentario a Juan», 506–7.

d) En esta misma línea –de participación con el Logos– opera la interpretación de Orígenes a Ct 1,1 («tus pechos son mejores que el vino»): Juan, reclinándose sobre los pechos de Jesús, entra en comunión intelectual con él[529], ya que éstos representan, en términos estoicos, la parte principal de su corazón (*principale cordis* / ἡγεμονικόν): éstos son mejores que el vino porque ocultan sabiduría y ciencia[530] y, así, el texto de Ct parece decir:

> Tu corazón y tu mente, esposo mío, es decir, los pensamientos que hay dentro de ti y la gracia de la doctrina, son mejores que todo el vino que suele alegrar el corazón del hombre[531].

De esta manera, entonces, vemos que para Orígenes la participación –estudiada a partir del vocabulario metafórico del ámbito del comer y/o beber– no es unívoca, ya que se puede participar de efectos tanto negativos como positivos. En este sentido, y sobre todo pensando el contexto antignóstico de sus escritos, fuertemente polémico respecto a la fijación de la naturaleza humana y a la bondad del único Padre, es posible constatar un

---

[529] Cf. *HEz* VI,4, también *HCt* I,3 y *HIer* XVIII,9.

[530] Cf. *CCt* I,2,6-8. En *CRm* VI,13,8-9, Orígenes afirma que, si se gustan las cosas "de arriba", se tiene el gusto de las cosas de Cristo y, por tanto, gracias a la sabiduría se participa del espíritu de Cristo.

[531] *CCt* I,2,6-8 (trad. A. Velasco Delgado en BP 1 79). «cor tuum, o sponse, et mens, id est dogmata, quae intra te sunt, vel doctrinae gratia, superat omne "vinum", quod "cor hominis laetificare" solet» (GCS OW VIII 93,26-28). El vino, por su parte, representa en *CCt* I,2,8-9 la enseñanza del AT; siendo en sí un bien espiritual, la leche que mana de los pechos del esposo representa un bien incomparablemente mayor, la doctrina perfecta y plena de Cristo (cf. *CCt* I,6,5); en I,2,19-20.22, el Alejandrino señala que la comparación no es entre algo bueno y algo malo, sino entre algo bueno y algo mejor. En I,2,11-13, Orígenes habla del vino que mana de los pechos del esposo, y de cómo el Salvador mezcla el vino antiguo con el nuevo mediante sus enseñanzas. La fluidez simbólica entre sangre, vino y leche, a mi juicio, se explica por la intuición explícitamente contenida en Clemente, *Paedagogus* I,39,2-5, y que probablemente esté en el trasfondo de *CC* IV,18, respecto a que la leche es sangre modificada en el cuerpo de la madre. Cf. la nota 153.

claro acento en las posibilidades de la libertad humana para escoger aquello de lo cual participa. Esto no significa que Dios sea quien ofrezca opciones positivas o negativas a la criatura, sino que, ofreciendo sostenidamente los medios para participar de él a través del Logos, no anula los escenarios negativos que crean las libres decisiones de los seres racionales. Por lo demás, como se ha visto, el sabor del Logos es insuperablemente bueno, lo que, sin lesionar la libertad de quien lo saborea, ciertamente favorece que lo elija. En este sentido, el Logos atrae al ser humano, pero no fuerza ni quiebra su capacidad de autodeterminarse.

Como se ha mostrado, y se mostrará aún, la participación en el Padre a través del Logos es la meta de la vida de las creaturas racionales[532]. Esta participación constituye al ser mismo del Hijo, quien "es lo que es" por participación eterna, y su ser puede definirse como co-relativo[533]; la participación es comunicada directamente al Espíritu Santo, y a las criaturas de manera ya sea directa por el Logos, o mediante sus intermediarios (profetas, apóstoles)[534]. El culmen de la participación, mediada por el Logos, es la filiación y, en el camino a ella, se encuentran dos temas profundamente origenianos y que, como se verá, son también expresados con metáforas del ámbito del comer y beber: el progreso

[532] Cf. la nota 528 de esta investigación.
[533] Cf. Soler, «La interpretación origeniana de Jn 1, 1-2», 80. El tema trinitario se profundizará más adelante.
[534] Cf. *CIo* XIII,219-221.

espiritual, que determina distintos grados de participación y las condiciones que posibilitan la participación. Sobre esto último se tratará enseguida.

2.4. Las condiciones para la participación

La participación requiere ciertas condiciones, y esto se aprecia cuando es expresada con metáforas del ámbito del comer o beber, las que, por otra parte, muestran nuevos aspectos de la teología de Orígenes. Al igual que en el caso de la nutrición material, mediante la cual se buscan los alimentos más adecuados a la composición corporal de cada individuo, la nutrición espiritual posee una dietética propia: el Logos, la Verdad y la Sabiduría de Dios, son los alimentos más apropiados para el hombre verdadero[535]. Sólo este alimento puede –y basta– para donarle al ser humano todo lo que necesita. He aquí una primera condición, que hallamos detrás del siguiente texto que comenta Nm 11,16-23, en el cual se muestra a Dios que da la carne ardientemente deseada por los israelitas en su salida de Egipto:

> Pero Dios, que es bueno y ama a los seres humanos, habiéndoles dado aquello que deseaban, no lo quiere dar así, dejando deseo en ellos. Por esto no dice que comieron la "carne" "un solo día" (pues, si hubieran comido [μεταλαμβάνω] un poco, hubiera permanecido la pasión en el alma inflamada y encendida por ella). Pero ni siquiera les dio lo que deseaban por "dos días", sino, queriendo saciarlos hasta el tedio, no parece que prometa, sino (a quien pueda entender) que amenaza, mediante el don mismo que les da, diciendo: "no haré que coman solamente cinco días la carne, ni el doble de esto, ni su doble (i.e. cuatro veces), sino que así comerán: por todo un mes comiendo carne, hasta que les salga por las narices, junto a la enfermedad colérica, aquello que pensaron que era bueno, y su reprensible y deforme deseo. [Esto lo haré] para separarlos de este modo de vida, para

[535] Cf. *Orat* XXVII,2.

> que no tengan estos deseos, y que, de esta manera, puedan salir como purificados de deseo, recordando todos los sufrimientos por los cuales fueron librados, y, así, ojalá nunca más caigan. [Y] si –si esto pudiera verdaderamente ser así–, después de un largo periodo de tiempo, olvidan cuánto han sufrido por el deseo, y no se vuelven hacia sí mismos ni acogen al Logos que libera perfectamente de toda pasión, y caen en las cosas malas, deseando otra vez las cosas creadas, dejándose nuevamente atar por las cosas deseadas, [les daré a comer hasta que la carne les salga por las narices, para que,] odiando lo deseado, así, entonces, [puedan] retornar hacia las cosas bellas y a la comida celestial, que despreciaron al buscar las cosas peores"[536].

Esto implica, que, dicho con una metáfora alimenticia, el alimento que viene de Dios, precisamente por ser el más adecuado para la condición racional del hombre, debiera ser el único que lo nutra, ya que posee una cualidad que lo hace óptimo. Con el fin de cumplir con esta condición, como se aprecia en el texto, Dios aplica una medida que no se sale del ámbito metafórico investigado: da, hasta la náusea, el alimento que el hombre consideró erróneamente bueno[537]. En este sentido, se debe recordar que el contexto es la salida de

---

[536] *Orat* XXIX,14: «ἀλλὰ καὶ ὁ φιλάνθρωπος καὶ ἀγαθὸς θεὸς, διδοὺς αὐτοῖς τὸ ἐπιθυμούμενον, οὐχ οὕτως ἐβούλετο διδόναι, ὥστε καταλιπέσθαι ἐν αὐτοῖς ἐπιθυμίαν. διόπερ φησὶ μὴ "μίαν ἡμέραν" φάγεσθαι αὐτοὺς τὰ "κρέα" (ἔμενε γὰρ ἂν τὸ πάθος αὐτῶν ἐν τῇ ψυχῇ πεπυρωμένῃ καὶ φλεγομένῃ ὑπ' αὐτοῦ, εἰ ἐπ' ὀλίγον τῶν κρεῶν μετειλήφεσαν), ἀλλ' οὐδὲ ἐπὶ "δύο" δίδωσιν αὐτοῖς τὸ ἐπιθυμούμενον "ἡμέρας"· βουλόμενος δὲ αὐτὸ προσκορὲς αὐτοῖς ποιῆσαι, οἱονεὶ οὐκ ἐπαγγέλλεται ἀλλὰ τῷ συνιέναι δυναμένῳ ἀπειλεῖ δι' ὧν χαρίζεσθαι αὐτοῖς ἐδόκει, λέγων· "οὐδὲ πέντε" μόνας ποιήσετε "ἡμέρας" ἐσθίοντες τὰ "κρέα" οὐδὲ τὰς τούτων διπλασίους οὐδὲ ἔτι τὰς ἐκείνων διπλασίους, ἀλλ' ἐπὶ τοσοῦτον "φάγεσθε", ἐφ' ὅλον κρεωφαγοῦντες μῆνα, "ἕως ἐξέλθῃ ἐκ τῶν μυκτήρων" μετὰ χολερικοῦ πάθους τὸ νενομισμένον ὑμῖν καλὸν καὶ ἡ περὶ αὐτὸ ψεκτὴ καὶ αἰσχρὰ ἐπιθυμία· ἵν' ὑμᾶς ἀπαλλάξω τοῦ βίου μηκέτι ἐπιθυμοῦντας, καὶ τοιοῦτοι ἐξελθόντες δυνηθῆτε ὡς καθαροὶ ἀπὸ ἐπιθυμίας μεμνημένοι τε, δι' ὅσων πόνων αὐτῆς ἀπηλλάγητε, ἤτοι μηδαμῶς αὐτῇ περιπεσεῖν ἔτι ἢ, εἰ ἄρα τοῦτό ποτε γίνεται, μακραῖς χρόνων περιόδοις, ἐπιλανθανόμενοι ὧν πεπόνθατε διὰ τὴν ἐπιθυμίαν, ἐὰν μὴ ἑαυτοῖς προσέχητε καὶ τὸν τελείως ἀπαλλάττοντα πάθους παντὸς λόγον ἀναλάβητε, τοῖς κακοῖς περιπέσητε ὕστερόν τε τῆς γενέσεως ἐπιθυμήσαντες πάλιν δεηθῆτε τοῦ δὶς τυχεῖν ὧν ἐπιθυμεῖτε, μισήσαντες τὸ ἐπιθυμούμενον, καὶ τότε οὕτω παλινδρομεῖν ἐπὶ τὰ καλὰ καὶ τὴν οὐράνιον τροφὴν, ἧς καταφρονήσαντες τῶν χειρόνων ὠρέχθησαν» (GCS OW II 389,3-25).

[537] Este texto tiene, también, una intención antignóstica y antimarcionita, al resaltar la bondad del Dios del Antiguo Testamento el que, incluso cuando parece dañar, beneficia.

Egipto, lugar que simbólicamente representa al pecado y la muerte[538], y, por lo tanto, esta acción pedagógica busca el progreso de los israelitas según el espíritu[539].

Proporcionando la carne hasta la náusea, Dios logra dos efectos. En primer lugar, genera la expulsión de lo considerado erróneamente como bueno junto con el deseo que llevó a buscarlo[540]. En segundo lugar, el mismo tedio y hastío de comer exclusivamente carne, es decir la saturación de lo deseado, sirve como medida pedagógica, ya que evita la recaída[541]. Que Orígenes considere la posibilidad de una recaída no debe extrañar[542], ya que la opción creatural por el "comida celestial" no anula la libertad, aunque tanto el sabor insuperable del Logos[543], como este "recuerdo pedagógico" de la náusea, cumplen la función de recordarle qué le es más apropiado.

Por tanto, no se puede participar de la comida celestial mientras se desee otro alimento. En esta misma línea, la de una condición que impide la posibilidad de participación, se coloca el caso de Judas, quien no puede participar del pan y el vino de la última cena, ya

---

538 Cf. *Pas* 37.

539 Este tema está también explícitamente presente en *HPs* 77,IV,11.

540 La pureza interior es una condición para participar de la mesa en la cual se recibe, de acuerdo con la capacidad de cada uno y cada una, los alimentos inteligibles; cf. *CRm* VIII,7,12.

541 Un caso especial, en que el vómito es considerado positivo, es *HEx* VI,6. En este texto, se usa la imagen de ser "devorado por la tierra" para simbolizar a quien está dominado por el pecado. Quien haya progresado espiritualmente, al igual que Jonás fue vomitado por el animal marino, será vomitado por la tierra.

542 Sobre la estabilidad de las creaturas en el bien o en el mal, cf. Samuel Fernández, «La fine e la Genesi. Rapporto tra escatologia e protologia nel De principiis di Origene», *Adamantius* 23 (2017): 167–80, especialmente, pp. 169-170. De todas maneras, este texto no pareciera hablar de otro tiempo que el histórico.

543 Cf. nota 485.

que este alimento no puede entrar en quien tiene el corazón golpeado por las flechas del demonio[544]. Lo dicho de Judas, puede afirmarse de cada ser humano: si se le da espacio al diablo en el corazón[545], el alimento del Logos no puede entrar, aunque ya previamente se haya compartido con él el pan[546], pues no se puede participar de uno y otro simultáneamente.

Otros dos ejes temáticos muestran, con metáforas del ámbito del comer y beber, condiciones para la participación: estos son la Pascua y el pan. Respecto al primero, se observa una serie de textos que comentan, a partir de Ex 12,11, las condiciones que se imponen para comer la Pascua. En el pasaje bíblico estas condiciones son cuatro, a saber, ceñirse los lomos (ὀσφύς), tener las sandalias puestas, el bastón en la mano y comer rápidamente.

Tratando de dilucidar el sentido de "lomos", Orígenes recurre al ya descrito método de buscar el término en otros textos de la Escritura[547], y concluye que «los lomos son para la

[544] Cf. *CIo* XXXII,23.
[545] Cf. *HPs* 67,II,8. Similarmente, en la *Sel. in Ex.* Quien actúa de manera justa, tiene a Dios como Padre; quien peca, tiene como padre al diablo (cf. PG XII 289c-292b). Samuel Fernández traduce este pasaje en Samuel Fernández, «Regulæ fidei et rationis: Tradición, razón y Escritura en los primeros siglos», *Teología y vida* 46, n°. 1–2 (2005): 112.
[546] Cf. *CIo* XXXII,156-169. Dos artículos se pueden consultar para profundizar este tema: Harl, «La "bouche" et le "coeur" de l'Apôtre: deux images bibliques du "sens divin" de l'homme ("Proverbes" 2,5) chez Origène»; Marie-Odile Boulnois, «La bouchée de Judas (Jn 13,26-30) d'Origène à Thomas d'Aquin», *Adamantius* 20 (2014): 322–42.
[547] Cf. página 147 de esta investigación.

unión sexual»[548], y, entonces, una condición para comer la Pascua es "ceñirse" el apetito sexual cuando «participamos de la carne de Cristo»[549].

La condición de tener las sandalias puestas y de comer rápidamente son explicadas conjuntamente pues, a juicio del Alejandrino, ambas responden al lugar donde se encontraban los israelitas comiendo, es decir en Egipto, símbolo de pecado y muerte. Quien come la Pascua debe estar pronto a salir del lugar de pecado y muerte, razón por la cual, comer con las sandalias puestas refiere también a la resurrección[550]. El tener el bastón en la mano, por su parte, significa estar preparado para educar a los demás con el Evangelio, como hacen los apóstoles, ya que «el bastón es símbolo de la enseñanza»[551].

Un texto del *CMtS* permite dar un paso hacia el "pan" como articulador de las condiciones para participar. Orígenes está comentando el pasaje de Lc 22,7-12, en el cual Pedro y Juan son enviados a buscar un lugar para celebrar la Pascua. Ellos deben seguir al hombre que porta un cántaro, quien los guiará a un lugar donde el dueño de casa les mostrará el salón superior. El texto es explicado minuciosamente: el hombre que lleva agua es Moisés, y su agua es una enseñanza espiritual, la de la Ley y los Profetas, mezcladas con el vino del Evangelio. No obstante este valor positivo, no participan de la

---

[548] *Pas* 35: «ὀσφὺν ἐπὶ συνουσίας κεῖσθαι» (ChrAnt 222,31).
[549] *Pas* 35: «τῶν σαρκῶν μεταλαμβάνομεν [το]ῦ Χ(ριστο)ῦ» (ChrAnt 224,7-8).
[550] Cf. *Pas* 37.
[551] *Pas* 39: «ἡ βακτηρία παιδείας σύμβολον» (ChrAnt 230,1-2). En la antigüedad, el bastón es signo tanto de la autoridad como de la enseñanza. Detrás de esto, está la noción del castigo benéfico; cf. Pierre Brulé, *La Grèce d'à côté: réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, Collection histoire (Rennes: Presses Univ. de Rennes, 2007), 123–31.

Pascua de Jesús los que confunden esta agua con la del Logos, y no suben al piso superior, «por esto no celebran la Pascua con Jesús, no reciben de su parte el pan de bendición, ni el cáliz del Nuevo Testamento»[552]. El tema del lugar superior, que simboliza la necesidad de progresar espiritualmente para comer la Pascua, está presente también en las *HIer*, donde se indica que ninguno de los que buscan celebrar la Pascua de Jesús como él lo quiere, se quedaría en la sala de abajo[553].

El texto del *CMtS* también alude a un pasaje lucano al comentar Mt 15,1-2, acerca del escándalo de fariseos y escribas frente a los discípulos de Jesús, quienes transgreden la tradición de los antiguos al no lavarse las manos cuando comen. En la conclusión de *CMt* XI,8 Orígenes recuerda el texto de Lc 11,5-8:

> [debemos] lavar las manos de nuestras almas cuando estamos por comer los "tres panes" que pedimos a quien quiere ser nuestro amigo, Jesús: no se debe participar de los panes con las manos inmundas, no lavadas e impuras[554]

Es bastante claro, entonces, que la condición de "lavar las manos" no caduca, sino más bien adquiere una nueva hondura: para participar de la Trinidad[555] hay que purificar las acciones, simbolizadas por las manos; la preocupación por la vida práctica es el inicio del

---

[552] *CMtS* 79: «propterea nec celebrant cum Iesu pascha nec accipiunt panem benedictionis ab eo nec calicem novi testamenti» (GCS OW XI/II 191,15-17).
[553] Cf. *HIer* XIX,13.
[554] *CMt* XI,8: «τὰς τῶν ψυχῶν νίπτεσθαι χεῖρας, ὅταν μέλλωμεν ἐσθίειν οὓς αἰτοῦμεν ἀπὸ τοῦ φίλου ἡμῖν θέλοντος εἶναι Ἰησοῦ "τρεῖς ἄρτους"· "κοιναῖς" γὰρ καὶ "ἀνίπτοις" καὶ οὐ καθαραῖς χερσὶν οὐ χρὴ τῶν ἄρτων μεταλαμβάνειν» (GCS OW X 47,12-15).
[555] El sentido trinitario de los "tres panes" se comprueba en *HLc* Fr. XLVIII (Ra), donde el discípulo que pide los tres panes, «βουλόμενος θρέψαι τῇ περὶ τῆς τριάδος θεολογίᾳ τὸν γινόμενον πρὸς αὐτὸν ἀπὸ τῆς ὁδοῦ» (GCS OW IX 255,8-9). El pasaje bíblico es interpretado de manera diversa en *HLv* V,5, donde representa los tres sentidos de la Escritura, a saber, el histórico, moral y místico.

camino que culmina con la contemplación de Dios[556]. En polémica con los judaizantes, afirma que una interpretación en este sentido no es fruto de las tradiciones de los antiguos (πρεσβυτέρων παράδοσιν), sino de la buena razón (κατὰ τὸ εὔλογον)[557].

En *CMt* XI,14 el contexto es similar, ya que discute acerca de la pureza/impureza objetiva que los judíos asignan a los alimentos; hablar de "los judíos", en todo caso, sirve de ocasión para instruir a los cristianos judaizantes. En este contexto, siguiendo a Pablo, y a su propia teología, Orígenes considera que el valor puro o impuro de un alimento está determinado por la consciencia –subjetiva entonces–, con la que se consume tal o cual alimento. Esto es aplicado a la eucaristía, distinguiendo en ella claramente dos elementos: primero el material (ὑλικός), que, una vez pasado por los intestinos, termina en la letrina, y el elemento que ha sido santificado por el Logos y la oración, que es el que resulta espiritualmente benéfico para quien lo consume cumpliendo las condiciones para participar de él.

De esta manera, la marca de pureza/impureza está en la conciencia de quien participa del pan eucarístico, y a esta condición se subordina su eficacia espiritual. Quien lo consume de manera indigna, es decir con dudas acerca de su eficacia o de su propia habilidad para comerlo, deviene impuro por su propia duda. Por otro lado, participar de su utilidad

[556] Cf. *CIo* I,91.
[557] Cf. *CMt* XI,8.

requiere dos condiciones, a saber, mente pura (ἀμίαντος νόος), y conciencia sin manchas (καθαρός συνείδησις)[558], ya que el pan santificado

> llega a ser útil por la oración que se hace sobre él, según la analogía de la fe, y produce la clarividencia de la mente para ver lo útil. Y no es la materia del pan, sino el Logos pronunciado sobre él, aquello que es útil para quien lo come de un modo no "indigno" del Señor[559].

Finalmente, acerca de la participación en los panes benditos, es posible hallar tres textos en que Orígenes comenta la multiplicación de los panes de Mt 14,13-20. Nuestro autor nota que Jesús, antes de darles los panes, hace que la multitud se siente en la hierba. Esta condición para la participación es interpretada a la luz de Is 40,6, «toda carne es como la hierba»; así, sentarse en la hierba corresponde a subordinar (ὑποκάτω) la carne y a subyugar (ὑποτάσσω) su arrogancia[560]. Este tema reaparece poco más adelante, en el mismo libro XI, a propósito de la liberación que da Jesús, simbólicamente presente en el doble sentido del vocablo "ἀπόλυσις", es decir, "despedir", en el sentido de "dejar ir", y "liberar"[561].

---

[558] Cf. *CMt* XI,14.

[559] *CMt* XI,14: «κατὰ δὲ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν "κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως" ὠφέλιμον γίνεται καὶ τῆς τοῦ νοῦ αἴτιον διαβλέψεως ὁρῶντος ἐπὶ τὸ ὠφελοῦν· καὶ οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου ἀλλ' ὁ ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ "ἀναξίως" τοῦ κυρίου ἐσθίοντα αὐτόν.» (GCS OW X 58,4-8).

[560] Cf. *CMt* XI,3.

[561] En Mt 14,15, los discípulos, al ver caer la tarde, y temiendo que la multitud quedase sin comida, le piden a Jesús: «ἀπόλυσον τοὺς ὄχλους».

Entonces, no es posible que alguien sea liberado si, primero, no ha comido los panes que Jesús bendijo[562], pero para participar de estos panes es necesario que antes la multitud esté sentada en la hierba[563]. Asimismo, antes de poder participar del pan bendito, Cristo sana a los enfermos, ya que «los enfermos no pueden contener los panes benditos de Jesús»[564]. Si alguno que no ha sido sanado participa del pan del Señor y de su cáliz, no solamente se debilita y enferma, sino que muere fulminado por «la potencia del pan»[565]. Se aprecia, nuevamente, que la posibilidad de participar del Logos, presente en el pan, está subordinada a la capacidad[566] de quien lo come, es decir, en las condiciones del sujeto, más que en alguna condición objetiva del pan.

2.5. Los modos de participar

A continuación se mostrarán los tres aspectos que constituyen el modo de la participación observados entre los textos del ámbito del comer y beber.

---

[562] Respecto a las particularidades de la comprensión origeniana sobre la multiplicación de los panes, cf. Jonas Holmstrand, «The Narratives of Jesus' Feeding of the Multitudes Functions in Early Christian Literature», en *The Eucharist, its origins and contexts: sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early Judaism, and early Christianity*, ed. por David Hellholm y Dieter Sänger, vol. I, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 384–85.

[563] Cf. *CMt* XI,5.

[564] *CMt* X,25: «οὐ γὰρ δύνανται οἱ ἔτι ἄρρωστοι χωρῆσαι τοὺς τῆς Ἰησοῦ εὐλογίας ἄρτους» (GCS OW X 34,15-16).

[565] *CMt* X,25: «τοῦ ἄρτου δυνάμεως» (GCS OW X 34,20).

[566] Expresada, en este caso, mediante el verbo χωρέω.

2.5.1. Participación diferenciada

Si bien este tema será tratado más precisamente al hablar del progreso espiritual, es necesario ver si, en los textos investigados, es observable una aproximación general al tema de la capacidad que, en lo concreto, habilita de manera diferenciada para participar de los alimentos y bebidas espirituales. En este sentido, se argumentará a partir de textos que muestren una diferenciación en las posibilidades alimenticias, sin que explícitamente contengan referencias al progreso espiritual.

La idea que posibilita esta variedad en los grados de participación, como se ha visto, refiere a una noción fisiológica, la "capacidad", referida tanto a la cantidad (ποσότης), como a la cualidad (ποιότης) de los alimentos y bebidas corporales y/o espirituales, que se expresa a menudo con vocablos de la familia de χωρητικός. El concepto significado por este vocablo es rastreable en muchos textos de Orígenes, independientemente de la presencia del término en cualquiera de sus formas[567].

Un ejemplo de esto puede encontrarse en el *CIo*, a propósito de las palabras de Jesús en Jn 4,32: «tengo una comida para comer que ustedes no conocen». Orígenes interpreta esta afirmación a la luz de los alimentos espirituales paulinos, que se ofrecen diferenciadamente a quienes son capaces de ellos[568], y lo aplica tanto a los discípulos

[567] Cf. *CIo* XIII,205.
[568] Cita tanto 1Co 3,2, como Hb 5,12.

como a todo hombre que no es capaz (δύναμαι) de participar del alimento que Jesús come. El incapaz no solamente no "come" este alimento superior de los fuertes (κρείσσων), sino que tampoco lo "conoce"[569]. En todo caso, la incapacidad para conocer, es decir, comer/participar alimentos superiores, no anula el hecho de que puedan ser nutridos por el Logos, ya que «el Logos de Dios se hace todo esto para cada uno, según lo exige la medida o el deseo del que participa de él»[570].

La multiplicidad de capacidades, que implica diferencias en la participación en el alimento espiritual, es también expresada por Orígenes a partir dos imágenes que tienen cierta familiaridad. En primer lugar, es expresada en las víctimas prescritas para los sacrificios en el Lv, acerca de las cuales afirma que:

> Algunas víctimas son solamente para Dios, tanto que ningún hombre participa de ellas; otras son para el sacerdote Aarón y sus hijos; algunas para él, sus hijos e hijas, tanto que también a la mujer del sacerdote es lícito comerlas. Algunas son para los sacerdotes, sus hijos e hijas. En las víctimas de las cuales es lícito comer para los hijos de Israel, sin duda tienen participación también los sacerdotes y los hijos de los sacerdotes; sin embargo, no será lícito a los hijos de Israel comer de toda víctima que coma el sacerdote[571].

---

[569] Cf. *CIo* XIII,215-218.

[570] *CCt* III,8,11: «Omnia namque haec Verbum Dei unicuique efficitur, prout mensura vel desiderium participantis exposcit» (GCS OW 193,25-26).

[571] *HLv* V,2 (trad. E. Contreras [*pro manuscripto*]): «Hostiarum quaedam quidem sunt Dei solius, ita ut nullus hominum participet ex ipsis. Quaedam sunt Aaron sacerdotis et filiorum eius; quaedam ipsius et filiorum et filiarum eius, ita ut etiam uxorem sacerdotis edere liceat ex his. Quaedam sunt sacerdotum et filiorum ac filiarum eorum, sed de quibus edere liceat etiam filios Istrahel. Et in illis quidem hostiis, de quibus licet edere filios Istrahel, sine dubio habent participium etiam sacerdotes et filii sacerdotum; non tamen ex omni hostia, quam edet sacerdos, etiam filios Istrahel edere ex ea licebit» (GCS OW VI 335,21-336,1). Un poco más adelante, en V,3, muestra que incluso puede haber víctimas (=contenidos espirituales) que no se comprenden en absoluto; en este caso, conviene dejar que se consuman en holocausto, y no "proferirlas alterando la verdad". Así, lo que logramos comprender, debe ser consumido en el lugar santo y, lo que no

De este texto puede deducirse no solamente que hay víctimas que están prohibidas para ciertos seres humanos en virtud de su progreso espiritual, sino también que el que tiene mayor capacidad de participación puede comer tanto alimentos superiores como inferiores, lo que implica una valoración de las posibilidades alimenticias que ofrecen las víctimas inferiores, ya que sus alimentos, aunque inferiores, son nutritivos y accesibles a los superiores. Esto, que se aprecia en el citado texto de las *HLv*, es similar a otra imagen, a saber, la del cordero pascual.

Un primer texto en esta línea es *Pas* 30-32[572]. No se trata, a diferencia del anterior, de distintas víctimas que son consumidas de manera diferenciada; es un único cordero, el pascual, que simboliza al "verdadero Cordero", y del cual todos y todas comen. Ahora bien, a pesar de tratarse de una víctima única, Orígenes distingue sus diversas partes: cabeza, manos, pecho, intestinos, muslos, pies e, incluso, partes diversas en la cabeza (orejas, ojos). Se participa de cada una de estas partes desde la propia capacidad "alimenticia" de cada israelita espiritual[573], y es puesta en relación con modos y grados diversos de participar. Es interesante en este texto la insistencia de Orígenes en la unidad del cordero, la cual es funcional a una visión unitaria de la Iglesia, en la línea paulina: ni

comprendemos, debe consumirlo el fuego. Hay niveles de misterio, y lo que nos supera debe ofrecerse a Dios, sin intentar una respuesta que podría deformar su palabra.

[572] Traducido al inicio de esta sección. Ver nota 434.

[573] Diciendo que cada parte es comida «κατὰ τ[ὴν ἰδίαν μεταλαμβά]νοντος δύ[ναμιν ἀπ' αὐτοῦ.]», *Pas* 30 (ChrAnt 212,12-13).

la diferencia en la participación anula la unidad del alimento espiritual, ni esta unidad anula la multiplicidad de los tipos de participación en el verdadero Cordero[574].

En este mismo contexto, la exigencia hecha en Ex 12,3, que cada casa tenga su propio cordero, es analogada por Orígenes al hecho de que Jesús ordenó a la multitud a sentarse en grupos, lo que en Mc 6,39 se expresa con la expresión "συμπόσια συμπόσια". Esta expresión tiene un sentido de orden distributivo, y refiere al συμπόσιον o banquete gregoromano, «que ha provisto un modelo literario para la construcción de las escenas de comidas en los Evangelios»[575]. Según esta asociación de textos, para el Alejandrino el pan, o el cordero pascual –explícitamente asociados–, no puede comerse sino en grupos homogéneos, los cuales tienen en común la capacidad de participar del alimento espiritual[576], lo que es particularmente evidente en *CMt* XI,3[577].

[574] Cf. *Pas* 30-32.
[575] McGowan, *Ascetic Eucharists*, 46.
[576] Cf. *Pas* 21.
[577] Específicamente en GCS OW X 38,15-39,2.

2.5.2. Participación recíproca

Para comenzar esta sección es necesario considerar un interesante pasaje de las *HLv*. En él, Orígenes está mostrando la "cara inferior" de la participación en Jesús, mediante el comer y beber su sangre[578]:

> Todo hombre tiene en sí algún alimento que presenta al prójimo que se le acerca. Porque es imposible que, cuando los hombres nos acercamos unos a otros y mantenemos una conversación, no recibamos u ofrezcamos algo para degustar entre nosotros: una respuesta, una pregunta, o algún otro gesto. Y si en verdad es un hombre puro y de buena mente, de él recibimos un sabor, tomamos un alimento puro; pero si el que tocamos es impuro, tomamos un alimento impuro, conforme a lo que se ha dicho antes. Y por eso pienso que el apóstol Pablo sobre ellos, como de animales impuros, dice: "Con los que son como esos no se debe comer"[579].

La "cara inferior", como ha sido denominada, se refiere a la participación de los seres humanos entre sí. El objeto que la realiza es el "*sermo*", es decir el logos, la palabra compartida mediante la cual se comunica, responde y pregunta. La palabra humana también es un alimento y, como tal, tiene su sabor. Cuando hombres y mujeres comparten, dialogan, se ofrecen un alimento que les hace participar mutuamente, tanto de ellos mismos, como de cierta cualidad de sus palabras.

---

[578] Cf. *HLv* VII,5. Inmediatamente después del pasaje citado, Orígenes declara: «Verum ut evidentius tibi patescant ad intellectum, quae dicimus, de maioribus sumamus exemplum, ut inde paulatim descendentes usque ad inferiora veniamus» (GCS OW VI 386,8-17).

[579] *HLv* VII,5 (trad. E. Contreras [*pro manuscripto*]): «Omnis homo habet aliquem in se cibum, quem accedenti ad se próximo praebeat. Non enim potest fieri, ut, cum accesserimus ad invicem nos homines et conseruerimus sermonem, non aliquem vel ex responsione vel ex interrogatione vel ex aliquo gestu aut capiamus inter nos gustum aut praebeamus. Et si quidem mundus homo est et bonae mentis is, de quo gustum capimus, mundum sumimus cibum; si vero immundus sit, quem contingimus, immundum cibum secundum ea, quae supra dicta sunt, sumimus. Et propterea, puto, Apostolus Paulus de talibus velut immundis animalibus dicit: "cum huiusmodi nec cibum sumere"» (GCS OW VI 386,8-17). He corregido la traducción de "*bonae mentis*", originalmente "buen espíritu" en la traducción de Contreras.

Esta posibilidad de participar mediante el logos es una condición de la criatura racional que la habilita, tanto para esta participación "intrahumana", como para la participación con el Logos de Dios: es un reflejo de ser su imagen, y se concreta en cada uno de manera dinámica[580]. En este sentido, el logos humano es alimenticio, porque el Logos divino es alimento apropiado a la naturaleza racional, como se ha visto.

Si bien es posible en las relaciones humanas participar de la propia impureza[581] a otros y, viceversa, parece claro que la capacidad participativa tiene como meta el compartir desde la "pureza" y "buena mente". Esto puede verse en que servir al Logos, por ejemplo, mediante la profundización en el sentido espiritual de la Escritura, implica un ejercicio eclesial mediante el cual se da a beber a los demás, cavando un pozo del cual no brota cualquier agua, sino el "agua viva" misma[582].

---

[580] La participación en el Logos es particularmente notoria en el *CIo* II,15: «Ὃν τρόπον γὰρ ὁ ἐπὶ πᾶσι θεὸς "ὁ θεὸς" καὶ οὐχ ἁπλῶς "θεός", οὕτως ἡ πηγὴ τοῦ ἐν ἑκάστῳ τῶν λογικῶν λόγου "ὁ λόγος", τοῦ ἐν ἑκάστῳ λόγου οὐκ ἂν κυρίως ὁμοίως τῷ πρώτῳ ὀνομασθέντος καὶ λεχθέντος "ὁ λόγος"» (GCS OW IV 54,19-22). En este sentido, «la dinámica causal que se da en la procesión del Logos en la inmanencia es la misma que se da a nivel de las creaturas: como el Padre es causa formal y ejemplar del Hijo —imagen invisible—, asimismo el Hijo es causa de quienes son "según la imagen" (cf. I, 105)»: Fernando Soler, «Acercamientos al vocablo λόγος en el Comentario a Juan de Orígenes», *Teología y vida* 55, n°. 2 (2014): 294.

[581] En *CMt* XVII,8 y 24 aparece el tema de la uva inmadura o ácida (ὄμφαξ). Quien come de la uva inmadura, es decir, de aquellos que se encuentran sin avanzar en el camino de progreso espiritual y, por tanto, no han madurado al dulzor, son expulsados del banquete nupcial.

[582] Cf. *HGn* XIII,3.

Mediante este servicio al Logos, el ser humano se vuelve capaz de restaurar[583] a los oyentes de la palabra[584]. Ahora bien, dado que la participación entre los seres humanos es reflejo de la participación primera y ejemplar con el Logos, y que el Logos, no solamente se ha encarnado en un hombre concreto, sino que está presente en cada uno de los santos y santas que tienen hambre o sed[585], es que se halla en Orígenes una reciprocidad en la participación, expresada con metáforas del comer y/o beber, que resulta muy interesante, y que, por lo demás, revela las posibilidades últimas del ser humano.

Y es que, según Orígenes, la marca de un discipulado auténtico (γνήσιος) de Jesús es llegar al punto de cenar con él, lo que se alcanza luego de un proceso de acercamiento y purificación[586], e implica una cercanía e intimidad en la cual se puede llegar a reposar la cabeza en su pecho (στῆθος) y recibir la profundidad de su revelación[587], ya que en el pecho está el corazón, lugar del intelecto (νόος) y del ἡγεμονικός[588]. En este sentido, el Alejandrino, al leer en Mt 21,18 que Jesús sintió hambre, da otro paso:

---

583 Traduzco "*reficio*" de *HGn* XIII,3 como "restaurar", asimismo su equivalente griego, el verbo ἐπισκευάζω. Este verbo, que puede traducirse también como "equiparse con lo necesario para el viaje", "refrescar" o "reparar", remite a un sentido alimenticio, al igual que σκευάζω e, incluso ἀναπαύω. Esta traducción se comprueba con la constante asociación con otros términos del ámbito de la comida, como, por ejemplo, βρῶμα, τροφή, o los verbos τρέφω y ἐσθίω.
584 Cf. *HGn* XIII,3.
585 Cf. *Orat* XI,2.
586 Cf. *CIo* XXXII,14-17.
587 Cf. *CIo* I,22.
588 Cf. *HPs* 36,I,4.

> Jesús tuvo hambre, puesto que siempre quiere participar, en el justo, de los frutos del Espíritu <Santo> que hay <en él> y sus <alimentos> son –por decirlo así– los higos que come cuando tiene hambre, el amor de quien los hace fructificar, siendo éste el primer "fruto del espíritu", y también la alegría, y la paz, y la magnanimidad, y los demás [frutos]. Mientras produzcamos estos frutos no seremos secados. Pero, si no le ofrecemos un fruto para comer a [Jesús] que se detiene a buscarlo, será dicho en contra nuestra: "que no nazca nunca más fruto en ti"[589].

El valor alimenticio de "nuestros frutos", entonces, no solamente permite que se alimente a otros seres humanos, sino que también a Jesús, el Logos mismo, quien busca aquellos frutos que, si bien han sido sembrados por el Espíritu, han crecido en la propia tierra de los seres humanos, y «hay higos diversos: si se encuentra un higo en tierra bella y buena, y tiene frutos, entonces lo ofrece a Jesús hambriento»[590]. Esta relación recíproca entre Jesús y el ser humano no se encuentra expresada en otras metáforas en la obra de Orígenes.

En este pasaje Orígenes conjuga el relato del higo con el del sembrador y la siembra que produce diversidad de resultados, con el fin de subrayar el valor de aquello que aportan los seres humanos en la generación de los frutos de los cuales Jesús quiere alimentarse, ya que no cualquier fruto lo alimenta, sino aquél que ha crecido en buena tierra. Por esto, busca en los hombres la "manteca y miel" de la dulzura de las buenas obras, y las

---

[589] *CMt* XVI,27: «ἐπείνα δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀεὶ τῶν ἐν τῷ δικαίῳ βουλόμενος μεταλαβεῖν καρπῶν τοῦ <ἐν αὐτοῖς ἁγίου> πνεύματος, καὶ ἔστιν αὐτοῦ <βρώματα> (ἵν' οὕτως ὀνομάσω) τὰ σῦκα ὧν πεινῶν ἐσθίει ἡ ἀγάπη τοῦ καρποφοροῦντος αὐτήν, πρῶτος οὖσα «καρπὸς τοῦ πνεύματος», καὶ ἡ χαρὰ καὶ ἡ εἰρήνη καὶ ἡ μακροθυμία καὶ τὰ λοιπά. ἅτινα ὅσον μὲν καρποφοροῦμεν οὐ ξηρανθησόμεθα, ἐπὰν δὲ ἐπιστάντι αὐτῷ καὶ ζητοῦντι <τοιοῦτον> καρπὸν ἵνα φάγῃ μὴ παρέχωμεν, λελέξεται πρὸς ἡμᾶς· μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένοιτο εἰς τὸν αἰῶνα» (GCS OW X 565,15-30).

[590] *CMt* XVI,27: «συκαῖ εἰσι διάφοροι. καὶ ἐὰν μὲν ᾖ συκῆ ἐπὶ τῆς καλῆς καὶ ἀγαθῆς γῆς, καὶ φέρει «καρπὸν» καὶ πεινῶντι τῷ Ἰησοῦ παρέχει αὐτόν» (GCS OW X 566,15-19).

palabras suaves y útiles, mientras que no come las palabras amargas, que representan valores negativos[591].

Por esta razón, cuando la boca pronuncia las palabras de la Escritura, cuando se estudia la Palabra, el mismo Señor «se digna no solamente a alimentarse y restaurarse en nosotros, sino a traer consigo al Padre, si ve en nosotros preparados estos banquetes»[592]. De esta manera, Orígenes da un paso más: la participación del Logos de nuestros alimentos implica también la habitación paterna, coherentemente con Ap 3,20. La reciprocidad de este proceso está reforzada por la idea de que el Logos, «comiendo, pues, de nuestras buenas palabras, obras y mente, nos nutre con sus comidas espirituales, divinas y mejores»[593]. Es decir, cuando los seres humanos alimentan al Logos, él los alimenta a ellos, y los conduce a la cena trinitaria. Esto explica la súplica de los discípulos al Maestro en Jn 4,31: «Maestro, come», ya que ellos

> desean siempre nutrir al Logos con quien se encuentran [en ese momento], para que, fortalecido, revigorizado y potenciado, pueda permanecer más aún con aquellos que lo nutren, nutriendo, a su vez, a quienes le proveen comida. Por esto dice que "está a la puerta y llama". Si uno le abre la puerta, él entrará a cenar con ese, y así sucederá que quien invita a la cena, será, a su vez, invitado a cenar con el Logos que ha cenado con el ser humano[594].

---

[591] Cf. *HIs* II,2.

[592] *HJs* XX,1: «non solum pasci et refici dignatur in nobis, verum etiam, si has epulas apud nos viderit apparatas, patrem se cum dignatur adducere» (GCS OW VII 418,3-5).

[593] *HIs* II,2: «"Comedens" quippe de nostris bonis sermonibus, operibus et intellectu repascit nos suis escis spiritalibus et divinis et melioribus» (GCS OW VIII 252,23-25).

[594] *CIo* XIII,198-199: «οἷς γὰρ εὑρίσκουσιν οἱ μαθηταὶ ἀεὶ τρέφειν τὸν λόγον βούλονται, ἵνα ἰσχυροποιούμενος καὶ τονούμενος καὶ δυναμούμενος ἐπιπλεῖον παραμείνῃ τοῖς αὐτὸν τρέφουσιν, ἀντιτρέφων τοὺς παρατιθέντας αὐτῷ τὰ βρώματα. διὰ τοῦτο ἑστηκέναι φησὶν ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούειν, ἵν' ἐάν τις ἀνοίξῃ τὴν θύραν εἰσέλθῃ πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσῃ μετ'

Así, entonces, la participación es recíproca en, al menos, tres sentidos: en primer lugar, hay una reciprocidad entre hombres y mujeres cuyo logos resulta alimenticio, y puede compartirse. De la cualidad de este logos, depende de si se participa en efectos negativos o positivos. En segundo lugar, hay participación del Logos con los seres humanos, ya que él mismo se alimenta también de estos frutos y, alimentándose de nuestros logoi, nos da los alimentos que nos hacen participar, finalmente no sólo de él, sino también del Padre: este tercer sentido de la reciprocidad es la meta de la participación, expresada con metáforas de comer y beber.

2.5.3. Participación comunitaria

Respecto a la participación diferenciada se citó el texto de *Pas* 21, en el cual Orígenes comenta el hecho de que Jesús hizo sentarse a la multitud "συμπόσια συμπόσια" en Mc 6,39. Si bien el texto se ha utilizado para subrayar cómo, según Orígenes, la expresión evangélica muestra diferentes posibilidades participativas, es también un texto que denota la necesidad de "sentarse en grupos" para recibir el pan y, en este sentido, que la participación en el alimento de Jesús, si bien es personal, es posibilitada de manera comunitaria. Un texto en que el Alejandrino comenta 1Co 10,17 refuerza este sentido:

> ¿Acaso, pues, corremos todos y uno sólo obtiene el premio del certamen y los demás perdemos? Pues dijo que uno solo es el que recibe el premio, muchos los que corren. Todos

---

ἐκείνου, ὥστε ὕστερον δυνηθέντα τὸν δειπνίσαντα ἀντιδειπνισθῆναι ἀπὸ τοῦ δειπνήσαντος λόγον παρὰ τῷ ἀνθρώπῳ» (GCS OW VI 257,1-8).

> los salvados son uno solo, y un solo cuerpo, pues todos somos un pan, y participamos del mismo pan: todos ustedes son cuerpo de Cristo. Entonces, todos los salvados son ese "uno" que recibe el premio del certamen[595].

El principio de unidad es puesto, así, en Cristo, único vencedor y pan verdadero, en el cual todos los salvados reciben el premio y son un solo pan y cuerpo. De esta manera, el sacrificio de Jesús y, conjuntamente, los temas eucarísticos que derivan de él son colocados en el horizonte de la participación. Esto se aprecia particularmente respecto a su sangre, la cual es bebida «no solamente en el rito de los sacramentos, sino también cuando recibimos sus palabras, en las que consiste la vida»[596]. Beber de las palabras de su doctrina, es participar de él, pero no solamente de él, sino de todos los que nos han predicado estas palabras; "beber de la sangre de los heridos" (Nm 23,24) significa leer sus palabras e imitar sus vidas[597].

En este mismo sentido, y siguiendo la fluidez de la metáfora de la sangre y el vino[598], se enmarca otra serie de textos que denotan el carácter comunitario de la participación. Se

---

[595] *Fr1Co* 44: «Ἆρ' οὖν πάντες ἡμεῖς τρέχομεν καὶ εἷς λαμβάνει τὸ βραβεῖον, καὶ οἱ λοιποὶ ἀπολλύμεθα; ἕνα γὰρ εἶπεν τὸν λαμβάνοντα τὸ βραβεῖον, πολλῶν τρεχόντων. πάντες οἱ σωζόμενοι ἕν εἰσιν καὶ ἓν σῶμα· οἱ γὰρ πάντες εἰς ἄρτος ἐσμὲν καὶ τοῦ αὐτοῦ ἄρτου μετέχομεν, καὶ πάντες ἐστὲ σῶμα Χριστοῦ. πάντες οὖν οἱ σωζόμενοι, εἷς ἐστὶν ὁ λαμβάνων τὸ βραβεῖον» (Jenkins *Journal of Theological Studies* IX-36 514,2-6).

[596] *HNm* XVI,9,2: «non solum sacramentorum ritu, sed et cum sermones eius recipimus, in quibus vita consistit» (GCS OW VII 152,4-5).

[597] Cf. *HNm* XVI,9,2.

[598] Cf. la nota 531 de esta investigación. En todo caso, *CCt* I,2,23 ilustra bien esta fluidez; en este texto, quien aún no se ha consagrado por entero a Dios es descrito como un "*parvulus*" que bebe el vino del campo que tiene en sí un tesoro. Paradójicamente, cuando el párvulo haya progresado, llegará a los pechos mismos del Logos y reconocerá que sus pechos son mejores que el vino, como afirma Ct 1,2. Las almas que progresan contemplan la perfección de la esposa, que se deleita y repone en los pechos del esposo; este ejemplo las anima e impulsa a los pechos del Logos, mientras que el vino debe ser comprendido en un sentido propedéutico, cf. *CCt* I,6,3-4.

trata de la "casa del vino", que es donde tiene lugar el banquete real y se disfruta el vino de la alegría. A esta casa quiere entrar no solamente cada alma que busca lo perfecto, sino toda la Iglesia, pues todos los justos y santos consideran deseable el vino de la vid verdadera[599].

Del vino de la alegría quiere participar el mismo Jesús, sin embargo, este disfrute tiene, según Mt 26,29, un desenlace escatológico: el vino lo beberá Jesús con los hombres, nuevo, en el Reino de su Padre. Este desenlace es posible solamente como plenitud de un camino en el que los seres humanos son purificados, dejando el deseo de un solo alimento, el que viene del Padre[600]. Mientras esto no suceda, Jesús

> no bebe el vino de la alegría, porque todavía padece las amarguras de nuestros pecados. No quiere, pues, beber solo el vino en el Reino de Dios. Nos espera. Por esto ha dicho: "hasta que lo beba con ustedes". Somos nosotros, por tanto, quienes retardamos su alegría con las negligencias de nuestra vida. Nos espera a nosotros para beber del fruto de esta vid, ¿cuál vid? Aquella de la cual él mismo era figura: "yo soy la vid, ustedes sarmientos". También por esto dice: "mi sangre es verdadera bebida, y mi carne verdadero alimento"[601].

Ahora bien, no solamente Jesús no bebe el vino de la alegría hasta que todos y todas estén con él, sino que tampoco los apóstoles lo beben, ni tampoco los santos reciben el premio por sus méritos. Todos ellos se duelen y lloran por los pecados de los seres humanos, y

---

[599] Cf. *CCt* III,6,3-6.

[600] Cf. *Orat* XXIX,14.

[601] *HLv* VII,2: «non bibere vinum laetitiae, quia adhuc peccatorum nostrorum amaritudines patitur. Non vult ergo solus "in regno" Dei bibere vinum; nos exspectat; sic enim dixit: "donec bibam illud vobis cum". Nos sumus igitur, qui vitam nostram negligentes laetitiam illius demoramur. Exspectat nos, ut bibat "de generatione vitis huius". Cuius "vitis"? Illius, cuius ipse erat figura: "Ego sum vitis, vos palmites". Unde et dicit quia: "sanguis meus vere potus est, et caro mea vere cibus est"» (GCS OW VI 376,2-9). Este tema reaparece poco más adelante en el mismo VII,2 (GCS OW VI 380,3-14).

aguardan así la alegría perfecta, cuando todos los salvados y salvadas se encuentren en el Reino[602]. Vemos, entonces, que no solamente la participación en la vida intraterrena comporta un carácter comunitario, sino también la ultraterrena, cuando se sea uno en el Logos, imagen de Dios[603].

La convicción acerca de que la participación es, a la vez, tanto la condición de posibilidad, como la meta del comer y beber espiritual, abre a nuevas preguntas. Una de ellas se ha vislumbrado a lo largo de todo este capítulo: el Logos pareciera poseer una multiplicidad de sabores y valores nutricionales análogo a un tema que sabemos clásico en Orígenes, el de las epínoiai. A continuación se verá si es posible encontrar en las metáforas del comer y beber un vehículo para la expresión de este fundamental tema origeniano.

[602] Cf. *HLv* VII,2, particularmente GCS OW VI 377,5-20.
[603] Cf. *Orat* XXVII,2, especialmente el pasaje citado en nota 498 de esta investigación.

3. La participación en el Logos desde sus epínoiai que se comen o beben

Comencemos recorriendo, brevemente, algunos elementos en torno a este fundamental tema origeniano[604]. Al igual que con los "sentidos espirituales", es posible atribuir la formulación de esta teoría al propio Orígenes, ya que, pesar de la presencia de elementos aislados en autores previos, como Clemente de Alejandría, la sistematización y la utilización metódica en la teología hecha por nuestro autor representa una novedad en la historia de la teología cristiana[605], constituyendo, al mismo tiempo, uno de los ejes de la cristología del Alejandrino.

El sentido teológico de la palabra ἐπίνοια, que literalmente significa "denominación", "noción", también "concepto"[606], y que hallamos consistentemente aplicada por Orígenes al Hijo de Dios, puede explicarse comenzando por el siguiente texto:

> Que nadie se asombre si hemos notado que se anuncia a Jesús con el plural "bienes", pues si entendemos las realidades significadas por los varios nombres aplicados al Hijo de Dios,

---

[604] Para mayor profundización, cf. Henri Crouzel, «Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du Commentaire sur Jean d'Origène», en *Origeniana secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, ed. por Henri Crouzel y A Quacquarelli (Roma: Ed. dell'Ateneo, 1980), 131–150; J McGuckin, «The changing forms of Jesus», en *Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, ed. por L Lothar (Innsbruck: Tyrolia-Verl., 1987), 215–222; J Wolinski, «Le recours aux epinoiai du Christ dans le Commentaire sur Jean d'Origène», en *Origeniana sexta. Origene et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 Aout - 3 Septembre 1993*, ed. por G. Dorival y A. Le Boulluec (Leuven: University Press, 1995); Antonio Orbe, *La Epinoia* (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1955), especialmente las páginas dedicadas a Orígenes, 16-32.
[605] Cf. Orbe, *La Epinoia*, 17.
[606] Cf., por ejemplo, el PGL.

> comprenderemos cómo Jesús puede ser muchos bienes, como es anunciado por aquellos cuyos pies son bellos[607].

Orígenes, así, observa una pluralidad en el "bien"[608] que se halla en Jesús, razón por la cual le aplica directamente el plural (πληθυντικός) que se halla en Is 52,7. Ahora bien, la multiplicidad de los bienes[609], tiene directa relación con el rol mediador del Hijo, que vuelve, de esta manera, operativa la voluntad del Padre en medio de una creación cuya multiplicidad no solamente está en relación con la variedad misma de los seres, sino también con las necesidades salvíficas que brotan de la caída[610]. Esto es particularmente explícito en el siguiente pasaje:

> Dios es absolutamente uno y simple, pero nuestro Salvador, debido a la multiplicidad, habiendo sido constituido por Dios como propiciación, y primicia de toda la creación, llega a ser muchas cosas, quizá todas, según la necesidad que de él tiene toda criatura que puede ser liberada[611].

---

[607] *CIo* I,52: «Καὶ μὴ θαυμάσῃ τις, εἰ πληθυντικῷ ὀνόματι τῷ τῶν ἀγαθῶν τὸν Ἰησοῦν ἐξειλήφαμεν εὐαγγελίζεσθαι. Ἐκλαβόντες γὰρ τὰ πράγματα καθ' ὧν τὰ ὀνόματα κεῖται, ἃ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὀνομάζεται, συνήσομεν πῶς πολλὰ ἀγαθά ἐστιν ὁ Ἰησοῦς, ὃν εὐαγγελίζονται οὗτοι, ὧν ὡραῖοί εἰσιν οἱ πόδες» (GCS OW IV 14,12-16).

[608] Según Orbe, el concepto "ἀγαθά" significa «las perfecciones típicas de Cristo», y es usado por Orígenes junto a προσηγορίαι, ὀνομασίαι y ἐπωνυμίαι de manera indistinta. Cf. Orbe, *La Epinoia*, 17.

[609] Cf. *CIo* VI,223, donde afirma, conjuntamente, la multiplicidad y la unidad.

[610] No toda la multiplicidad del Hijo es producto de la caída, lo que se aprecia en dos convicciones de la teología origeniana. En primer lugar, que el Alejandrino no solamente se pregunta si el Salvador es alguno de los bienes "por sí", y no por algún otro (cf. *CIo* II,125), sino que afirma la existencia de epínoiai que el Hijo es "por nosotros" y, otras, que deben entenderse de manera absoluta (ἁπλῶς): estas son, Sabiduría, Logos, Vida y Verdad (cf. *CIo* I,123; 251). En segundo lugar, que para Orígenes el Padre ha plasmado en la Sabiduría todas las formas de la creación, para que ella le dé existencia y forma a la materia y a los seres (cf. *CIo* I,114-115), lo que implica que al hijo le sobreviene (ἐπιγίγνομαι) el ser, a imagen del Padre, creador (cf. *CIo* I,110-111).

[611] *CIo* I,119: «Ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντη ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν· ὁ δὲ σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλά, ἐπεὶ "προέθετο" αὐτὸν "ὁ θεὸς ἱλαστήριον" καὶ ἀπαρχὴν πάσης τῆς κτίσεως, πολλὰ γίνεται ἢ καὶ τάχα πάντα ταῦτα, καθὰ χρήζει αὐτοῦ ἡ ἐλευθεροῦσθαι δυναμένη πᾶσα κτίσις» (GCS OW IV

Esto significa que aquello por lo cual se dice que el Salvador es un "bien", no debe entenderse unívocamente[612], ya que, con el fin de ejercer una mediación eficiente entre la multiplicidad de las criaturas y sus necesidades salvíficas, él deviene cada bien que es necesitado. Se ajusta, así, a la medida de cada criatura, por lo que cada una de ellas puede recibirlo, aunque de manera diferenciada[613].

Esta mediación no solamente dona la participación, sino que también realiza el progreso espiritual de la criatura[614], que deviene cada vez mejor gracias al camino pedagógico de las epínoiai[615], por las cuales poco a poco va ascendiendo y, por lo tanto, dependiendo

---

24,23-26). Respecto a mi traducción de este pasaje, particularmente de «διὰ τὰ πολλά», cf. Soler, «La interpretación origeniana de Jn 1, 1-2», 88, nota 110.

[612] Por otro lado, tampoco es posible aplicar esta multiplicidad a la sustancia (οὐσία) misma del Salvador (cf. *CIo* I,200).

[613] Esto manifiesta un carácter «essentiellement relatif» de las epínoiai (cf. F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène* [Paris: Aubier, 1951]). A mi juicio, esta "relatividad" del Logos refleja, ahora en la relación entre la divinidad y las creaturas, tanto la correlatividad de la Trinidad misma, como el dinamismo trinitario y mediador del Hijo. Respecto a este tema, cf. Soler, «La interpretación origeniana de Jn 1, 1-2», 79–81.

[614] La estrecha unión entre ἐπίνοιαι y προκοπή ha sido notada ya por Bertrand, y constituye el eje articulador de todo su tratado acerca de las epínoiai. Cf. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, 21–33. Asimismo lo considera Fédou: «[...] l'accès aux titres christologiques est pour Origène inséparable d'un itinéraire proprement spirituel. Si c'est un tel itinéraire que propose, de façon générale, une authentique lecture des textes scripturaires, à plus forte raison doit-on reconnaître que les mots ou expressions sur le Christ invitent à progresser vers une intelligence toujours plus profonde de son être. A la diversité de ces noms correspondent en effet les diverses étapes de l'expérience croyante [...]. La pluralité des titres christologiques convie ainsi à un parcours qui engage la liberté des croyants [...]. La hiérarchie de ces noms résume à sa manière l'itinéraire du chrétien qui se laisse conduire, d'étape en étape, vers la parfaite Révélation de Dieu»: Fédou, *La Sagesse et le monde: essai sur la christologie d'Origène*, 239.

[615] Cf. *CIo* VI,257. Según Orbe, «la jerarquía de las Epínoias origenianas reflejará el orden objetivo que reina entre las diversas perfecciones del Hijo de Dios»: Orbe, *La Epinoia*, 17. Respecto al origen del concepto mismo de epínoia, Rius-Camps lo atribuye a la matriz estoica, «según la cual los nombres fluyen naturalmente (φύσει) de las realidades mismas, rechazando tanto la doctrina aristotélica, según la cual los nombres fueron impuestos (θέσει) a las cosas por el hombre, como

cada vez menos de aquellas que le sobrevinieron al Hijo por causa de la caída, hasta el punto de necesitar la mediación de aquellas que él es "en sí"[616]. A continuación, se mostrará si este aspecto central de la teología de Orígenes es constatable también en las metáforas de comer y beber.

En el contexto del ascenso gradual a la contemplación del Padre[617], Orígenes utiliza explícitamente el término "epínoia" junto con una metáfora del ámbito del comer. Destaca que, si bien "camino" y "puerta" son epínoiai diversas, es necesario recorrer primero el camino para llegar a la puerta, lo que implica tanto una complementariedad de las epínoiai entre sí, como una progresión en la participación, que implica, finalmente, pasar de una epínoia a otra superior[618].

Ciertamente, la presencia total del Logos en cada epínoia, aunque mediada por un "bien" considerado comparativamente menor que otro[619], implica la necesidad de valorar

---

también la epicúrea, que admitía una cierta correlación entre nombre y cosa como resultado de los primeros balbuceos de los hombres primitivos frente a determinados objetos. Supuesto este postulado, los nombres o denominaciones cobran en su teología un valor considerable. Primero se dan realidades (πράγματα), luego –de acuerdo con (κατά) unas primeras nociones (ἐννοιῶν)– aparecen los nombres (ὀνόματα)» Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, 119.

[616] Cf. *CIo* I,123-124.

[617] Acerca del origen platónico del tema de la subida gradual del alma a la contemplación, ver Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 573, nota 10. Corsini refiera ahí al fundamental texto de Platón, *Symposium* 211c.

[618] Cf. *CIo* XIX,39.

[619] Por ejemplo, entre las epínoiai más bajas están "pastor" y "rey", que sirven de escalón para quienes se asimilan espiritualmente a las "ovejas" y a los "vasallos", respectivamente (cf. I,198). Quienes, gracias al Logos, se liberan de todo lo sensible, son «βασιλευομένους ὑπὸ τῆς προηγουμένης φύσεως τοῦ μονογενοῦς»: *CIo* I,200 (GCS OW IV 36,21-22).

verdaderamente cada epínoia, más allá de su lugar en la "escala". En este camino, una vez purificados, a modo de plenitud, «comemos de su carne, de la comida verdadera»[620], es decir, que el "comer" la "comida verdadera", en cuanto metáfora que expresa la participación, es capaz de simbolizar su posibilidad más perfecta[621]. Esto, a mi juicio, puede apreciarse en el siguiente texto:

> Y el buscar a Jesús es buscar al Logos, a la Sabiduría, a la Justicia, a la Verdad y a la Potencia de Dios, pues Cristo es todas estas [cosas]. Pero, entre aquellos que le buscan, están los que han visto signos, y quienes junto con el ver, han recibido de él el pan y lo han comido; el motivo por el cual lo buscan es que han sido nutridos por el Logos. Por esto dice: "me buscan no porque vieron signos, sino porque comieron del pan y se saciaron"[622].

En este pasaje, además, junto con la enumeración de algunas epínoiai superiores, se encuentra una afirmación clave: «Cristo es todas todas estas [cosas]» (*πάντα ἐστὶν ὁ* Χριστός). Por esta razón, no solamente se puede "ver" al Logos, sino también comerlo y nutrirse de él; en consecuencia, también desde el punto de vista de los sentidos espirituales es posible rastrear el tema de las epínoiai, ya que «Cristo se hace algo singular

---

[620] *CIo* XIX,39: «*φάγωμεν αὐτοῦ τῆς σαρκός, τῆς ἀληθινῆς τροφῆς*» (GCS OW IV 305,30-31).

[621] Cf. más adelante, cuando se aborde el tema de la Trinidad. Allí se explorará la relación entre la voluntad del Padre y el alimento del Hijo (cf. Jn 4,34).

[622] *CIo* XXXII,387-388: «τὸ δὲ ζητεῖν τὸν Ἰησοῦν ζητεῖν ἐστιν τὸν λόγον καὶ τὴν σοφίαν καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ, ἅπερ πάντα ἐστὶν ὁ Χριστός. τινὲς δὲ ζητοῦσιν αὐτὸν τῶν ἑωρακότων σημεῖα, καὶ σὺν τῷ ἑωρακέναι λαβόντων ἀπ' αὐτοῦ ἄρτον καὶ φαγόντων, αἰτίου τοῦ ζητεῖν αὐτοῖς γενομένου τοῦ τεθράφθαι ἀπὸ τοῦ λόγου· "Ζητεῖτε γάρ με, φησίν, οὐχ ὅτι εἴδετε σημεῖα, ἀλλ' ὅτι ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ ἐχορτάσθητε"» (GCS OW IV 478,27-34).

para cada sentido del alma en particular»[623]. En el caso preciso del gusto espiritual, el Logos se hace pan de vida, sin dejar de ser uno y el mismo[624], por eso, Orígenes exhorta:

> No te maravilles porque él mismo sea pan y coma pan con nosotros, o porque él mismo sea una bebida fruto de la vid y la beba con nosotros. El Logos de Dios, de hecho, es omnipotente y [tiene] diversos apelativos. Él es innumerable con relación a la multitud de fuerzas, siendo toda fuerza una y la misma[625].

En este pasaje se aprecia, por una parte, el uso de "*appellatio*", que probablemente tiene detrás el término "ἐπίνοια" y, por otra, un aspecto que ya se destacó, a saber, que la multiplicidad del Logos está en relación con la "*virtus*", que en griego puede corresponder tanto a vocablos del ámbito de "δύναμις" / "δύναμαι", como de "χωρητικός" / "χωρέω"[626], en el sentido de que el Logos deviene modulado por la capacidad de quien lo recibe. Acerca de esto último, es decir, respecto a la relación entre la capacidad y epínoia, se profundizará a continuación desde los textos del ámbito del comer y beber.

Como se ha señalado, el marco para todo el tema de las epínoiai es el progreso espiritual. Para Orígenes este principio es central, pues refleja su especial preocupación por el libre albedrío, que es un tema importante no solamente en sí, sino también en el contexto

---

[623] *CCt* II,9,12: «singulis quibusque sensibus animae singula quaeque Christus efficitur» (GCS OW VIII 167,25-26).
[624] Cf. *CCt* II,9,14.
[625] *CMtS* 86: «nec mireris quoniam ipse est et panis et manducat nobiscum panem, ipse est et potus generationis de vite et bibit nobiscum. omnipotens enim est verbum dei et diversis appellationibus nuncupatur, et innumerabilis est ipse secundum multitudinem virtutum, cum sit omnis virtus unus et ipse» (GCS OW XI/II 199,21-25).
[626] Cf. la nota 433 de esta investigación.

polémico donde, contra gnósticos y marcionitas[627], Orígenes debe argumentar largamente acerca del particular[628]. En este sentido, su teología está profundamente marcada por la afirmación del libre albedrío, que es un reflejo, en las criaturas, de la dinamicidad de la relación entre el Padre y el Logos[629], lo que se manifiesta de manera muy clara en las metáforas del comer y beber[630].

---

[627] Sobre el tema del libre alberdrío, y su desarrollo en los gnósticos, marcionitas y Orígenes, cf. Enrico Norelli, «Marcione e gli gnostici sul libero arbitrio, e la polemica di Origene», en *Il cuore indurito del Faraone: Origene e il problema del libero arbitrio*, ed. por Lorenzo Perrone, Origini 3 (Genova: Marietti, 1992), 1–30. Acá, Norelli entrega una síntesis que ayuda a situar mucho mejor el desarrollo de este tema. La conclusión, junto con demostrar que el Alejandrino basó su conocimiento de la doctrina gnóstica y marcionita acerca del libre albedrío en dossiers con fines de refutación, y, por tanto, no en conocimiento directo, es que simplificó la complejidad de las posiciones gnósticas (p.29).

[628] Siendo este un tema presente en toda la obra de Orígenes, baste cf. *Prin* III,1-4, donde son particularmente evidentes los puntos de esta polémica. Un resumen adecuado también puede hallarse tanto en la introducción de Fernández en FuP 27 40-46, como en Lorenzo Perrone, «Libero Arbitrio», ed. por Adele Monaci Castagno, *Origene: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere* (Roma: Città nuova, 2000).

[629] Respecto a la relación entre la dinámica Padre-Logos y Logos-criaturas, cf. Soler, «Acercamientos al vocablo λόγος en el Comentario a Juan de Orígenes», 294–95. Sobre la correlación dinámica entre Padre e Hijo, cf. Soler, «La interpretación origeniana de Jn 1, 1-2», 81; 86–87.

[630] El tema de la relación entre alimentación espiritual y progreso espiritual ha sido tratado en una tesis reciente (Penniman, *Raised on christian milk*). Aquí Penniman afirma, entre otras cosas, que «Origen introduces into the symbols of milk, vegetable, and solid food an element of ontological fixity derived from differences within the social strata» (p. 133), siguiendo a Hanson, quien afirma que no hay «passage in Origen's work which suggest that the simple and uneducated believer can attain to the higher knowledge» (R. P. C. Hanson, *Allegory and event: a study of the sources and significance of Origen's interpretation of Scripture* [Richmond, Virginia: John Knox Press, 1959], 214). Ambas opiniones, por las razones que he señalado, me parece insostenibles. Si bien el tema del progreso espiritual, mediado por la venida del Logos, está presente en toda la obra del Alejandrino, puede verse explícitamente en *CIo* VI,257; en este pasaje, Jesús se acerca a quien lo ve, y éste progresa y deviene mejor (προκόπτοντα καὶ βελτίονα γινόμενον: GCS OW IV 159,3-4). Mi reparo sobre este aspecto de la visión de Penniman, lo he argumentado en Soler, «The Theological Use of Eating and Drinking Metaphors in Origen's De Principiis», 18, particularmente la nota 54.

Un primer texto en este sentido, lo hallamos en el *CCt* que se citará. Acá Orígenes presenta los efectos que produce el Hijo de Dios en quienes participan de sus epínoiai "sabiduría" y "ciencia", a saber, volverlos sabios y ricos en ciencia. El Alejandrino afirma explícitamente que este proceso no es súbito, sino que sigue una gradualidad en la cual el Hijo se va donando progresivamente, de manera directamente proporcional a la aplicación y ejercitación de los que participan de él[631]. Lo que sucede con estas dos epínoiai es puesto en paralelo con el vino "que alegra el corazón", efecto detrás de las epínoiai "vino" y "vid verdadera". Esto significa que, para los que participarán de él de esta manera –que, como vimos, tiene una proyección escatológica–, el Hijo deviene, primeramente,

> el delicado aroma de la flor, para que la gracia de su propia fragancia se introduzca en los comienzos del alma de modo que luego pueda ésta soportar la crudeza de las tribulaciones y pruebas que por causa del Verbo de Dios se suscitan contra los creyentes. Y así, finalmente, les ofrece la dulzura de su madurez, hasta que los lleve al lagar donde se derrama la sangre de la uva, la sangre de la Nueva Alianza, para ser bebida el día de la fiesta en la planta superior, donde está preparada una gran mesa. Así pues, es necesario que a través de cada uno de estos grados de progreso vayan caminando aquellos que, iniciados por medio del sacramento de la vid y del racimo de alheña, son llevados a la perfección y se empeñan en beber el cáliz de la Nueva Alianza recibido de Jesús[632].

---

631 Cf. *HEx* VII,8; *Orat* XXVII,4.

632 *CCt* II,11,6-8 (Trad. A. Velasco Delgado en BP 1 190-191). «suavitatem tantummodo odoris in flore, ut gratia fraglantiae ipsius invitatae in initiis animae post haec pati possint acerbitatem tribulationum et tentationum, quae propter Verbum Dei credentibus excitantur; et ita demum maturitatis eis dulcedinem praebet, usquedum perducat eos ad torcularia, ubi effunditur "sanguis uvae", "sanguis novi Testamenti", qui bibatur in die festo in superioribus, ubi "stratum magnum paratum" est. Sic ergo per singulos hos profectuum gradus incedere oportet eos, qui per sacramentum vitis et "botrum cypri" initiati ad perfectionem feruntur et calicem novi Testamenti ab Iesu susceptum bibere contendunt» (GCS OW VIII 171 14-23). Cf. *HCt* II,3.

Se ve, entonces, que el progreso espiritual está en el centro de una epínoia de la cual se participa mediante el beber espiritual. El Hijo de Dios no deviene automáticamente aquello que es adecuado para quienes han recorrido el camino pedagógico de las epínoiai hasta el final, sino que él mismo va donando progresivamente aquello que la criatura requiere para progresar. La causa de esta progresividad, en todo caso, es lo que más interesa en este momento.

Una de las afirmaciones más explícitas que permiten tratar este tema, se halla en *Orat*. En el contexto de la promesa del alimento de los perfectos, la comida verdadera[633], Orígenes señala que «el nutritivo Logos es variado y diverso, no pudiendo todos alimentarse de la solidez y vigor de las enseñanzas divinas»[634]. El verbo δύναμαι indica la razón por la cual el Logos, definido como "variado y diverso"[635], debe modular su solidez y el vigor: no todos son capaces de recibirlo.

Frente a estas capacidades diferentes, el Logos, por el encargo mediador del Padre, va adecuando la cualidad (ποιότης) de su naturaleza (φύσις), transformándose (μεταβάλλω) en aquello que el mérito de cada hombre requiere, tal como la comida más sólida es transformada en el cuerpo de la madre en la leche que los infantes pueden

[633] Cf. *CIo* XIX,39. Este texto fue citado en la nota 620, contexto en el cual se mostró que es posible ver una plenitud en la "comida verdadera".
[634] *Orat* XXVII,4: «ποικίλος δέ ἐστι καὶ διάφορος ὁ τρόφιμος λόγος, οὐ πάντων δυναμένων τῇ στερρότητι καὶ εὐτονίᾳ τρέφεσθαι τῶν θείων μαθημάτων» (GCS OW II 365,10-12). Cf. *CMt* XI,3.
[635] Es notable la contraposición entre estos adjetivos del Hijo, y los que hallamos aplicados al Padre en *CIo* I,119: absolutamente uno y simple.

beber[636]. Haciendo esto, «el Logos, ciertamente, no es falso a su propia naturaleza, volviéndose nutritivo para cada uno, en relación con la capacidad de recibirlo y, así, no engaña ni miente»[637]. La progresividad en las epínoia en general, y alimenticias en particular, entonces, está determinada por la capacidad (expresada acá con el verbo χωρέω) de la criatura, y es posible por la naturaleza del Logos, capaz de modular su potencia.

La flexibilidad con que Orígenes entiende la naturaleza del Logos[638], manifestada en múltiples epínoiai, se expresa en varios niveles. Por ejemplo, en que el Logos sea múltiples animales, de los que se come «según la propia capacidad»[639], a saber, oveja, cabra o cordero. Cada uno de estos se asocia a pasajes bíblicos, en los cuales el Alejandrino sustenta la diferencia[640]. Esto también se aprecia en la capacidad del Logos de ser alimentos diferentes, con diversos orígenes, ya sea vegetal o animal. La taxonomía

---

636 Cf. *CC* IV,18.

637 *CC* IV,18: «καὶ οὐ δή που ψεύδεται τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ λόγος, ἑκάστῳ τρόφιμος γινόμενος, ὡς χωρεῖ αὐτὸν παραδέξασθαι, καὶ οὐ πλανᾷ οὐδὲ ψεύδεται» (GCS OW I 287,22-24).

638 Respecto a la plasticidad de la naturaleza del Logos, y su capacidad de devenir los alimentos que el alma necesita, cf. *HPs* 77,IV,9.

639 *Pas* 23: «κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν» (ChrAnt 198,6-7).

640 Cf. *Pas* 23.

es deducida directamente de las Escrituras[641], y tiene como fin proveer un alimento «de acuerdo con la medida de la posibilidad de comerlo de los creyentes»[642].

Un último aspecto en que se notan las epínoiai, también en relación con las capacidades "alimenticias" del hombre, es en el "sabor". Esto, si bien ha aparecido ya en el hecho de que cada alimento que se ha mencionado tiene, por sí, un sabor distinto, se manifiesta de manera particular en la asociación entre el Logos y la plasticidad del sabor del maná[643], de acuerdo con Sb 16,20-21. El texto bíblico afirma explícitamente que el maná se acomodaba a todo gusto («πᾶσαν ἁρμόνιον γεῦσιν»), y se transformaba para cada uno según su deseo («πρὸς ὅ τις ἐβούλετο μετεκιρνᾶτο»). Orígenes utiliza este concepto de manera prolífica a lo largo de su obra. La orientación general de todos estos pasajes, que refleja también lo que se ha tratado ya, puede apreciarse en el siguiente texto:

> Y no te sorprendas de que, siendo siempre el mismo, se le llame también manzano, árbol de la vida y de otras diversas maneras, puesto que Él mismo recibe también los nombres de pan verdadero, vid verdadera, cordero de Dios y muchos otros. En realidad, el Verbo de Dios se hace todo esto para cada uno, según lo exige la capacidad o el deseo del que participa de Él: algo así como el maná, que, a pesar de ser un único manjar, sin embargo, a cada uno le hacía percibir el gusto que deseaba. Por eso Él no sólo se ofrece como pan a los hambrientos y como vino a los sedientos[644], sino que también se presenta como fragante

---

641 Un panorama más completo, y con referencia al tema de cada lectura, puede verse en la tabla que se halla en el capítulo acerca de la metodología hermenéutica de Orígenes. En todo caso, las lecturas que, entre los textos estudiados se repiten más de 10 veces son las siguientes: Gn 26; Ex 12; Ex 16; Sal 77,23-25; Sal 103,14-15; Am 8,11; Mt 6,11; Mt 14,12-21; Mt 15; Mt 26; Lc 11,3; Jn 4; Jn 6; Jn 13,21-30; Rm 14,1-2; Rm 14,2-6; Rm 14,14-23; 1Co 3,1-3; 1Co 5,6-8; 1Co 10,1-4; Hb 5,12-14; 1P 2,2-3.

642 *HEx* VII,8: «pro mensura credentium possibilitate sumentium» (GCS OW VI-I 215,7-8).

643 La asociación entre Jesús y el maná, dada su afirmación explícita en Jn 6,50-51, es un dato para Orígenes, y no argumenta en este sentido.

644 También, entre quienes tienen sed, hay diversos tipos de deseos, que están vinculados al progreso espiritual; cf. *HEx* XI,2.

> manzano a los que quieren recrearse con Él. Por eso también la esposa, bien comida y repuesta ya, pide que la apoyen en los manzanos, consciente de que, para ella, en el Verbo no sólo está toda comida, sino también todo deleite, y por entre ellos corre de acá para allá, principalmente cuando se siente herida por las saetas del amor[645].

En este pasaje vemos confluir todos los temas tratados hasta el momento: las epínoiai, los sentidos espirituales, el progreso espiritual[646] y, particularmente, la referencia a la multiplicidad del sabor de maná. Este tema tiene, al menos, dos aspectos notables. En primer lugar, el que el Logos posea un sabor que se acomoda a las necesidades de cada uno; esto posibilita la participación de todos y todas en él, una participación que, si bien está mediada por el progreso espiritual, es igualmente real, más allá de grado concreto de progreso[647], ya que si bien hay algunos "más arriba" y otros "más abajo"[648] , a todos ellos desciende el pan[649].

En segundo lugar, el hecho de que cambie al sabor que cada uno desea, permite que su sabor sea percibido como óptimo, lo que, finalmente, implica mayores posibilidades para que la participación de la criatura se realice de manera estable, incluso con su libre

---

[645] *CCt* III,8,11-12 (Trad. A. Velasco Delgado en BP 1 222-223). «Et ne mireris, si idem ipse et "arbor meli" et "arbor vitae" et diversa alia dicatur, cum idem et "panis verus" et "vitis vera" et "agnus Dei" et multa alia nominetur. Omnia namque haec Verbum Dei unicuique efficitur, prout mensura vel desiderium participantis exposcit; secundum quod et "manna", qui cum unus esset cibus, unicuique tamen desiderii sui red debat saporem. Praebet ergo semet ipsum non solum esurientibus "panem" et sitientibus "vinum", sed et deliciari volentibus semet ipsum fraglantia exhibet poma. Propterea ergo et sponsa velut refecta iam et bene pasta "fulciri" se poscit "in melis" sciens in Verbo esse sibi non solum omnem cibum, sed et omnes delicias; et per haec maxime discurrit, cum se "vulneratam" sentit esse iaculis "caritatis"» (GCS OW VIII 193,22-194,6).

[646] Sobre este tema profundizaremos a continuación.

[647] Cf. *HEx* VII,5.

[648] Sobre el valor simbólico de las metáforas orientacionales, cf. la nota 203 y lo dicho *ad loc*.

[649] Cf. *HPs* 77,IV,10.

albedrío. Una vez probada la suavidad y dulzura del Logos todo otro sabor le parecerá amargo[650], hallando en él, gracias a esta acomodación de su sabor, todo deleite, y no deseando ya otra cosa, ya que halla todo lo que desea en él[651]. En este sentido Orígenes exhorta: «por tanto, apurémonos ahora a recibir el maná celeste; este maná, pues, de acuerdo con lo que cada uno desea, toma tal sabor en su boca»[652].

[650] Es interesante *HEx* VII,8, donde Orígenes afirma que el Logos, si bien se convierte en el maná en dulzura de miel para los fieles, también se convierte en "gusano" para los infieles. Nuevamente hallamos una afirmación de la relatividad en la percepción de los bienes. Orígenes prefiere asignar, más que un valor objetivo a los alimentos espirituales (lo que lo colocaría en la línea de una visión literalista, por ejemplo, de las prescripciones alimenticias), un valor subjetivo. Esto, en todo caso, no anula el hecho de que sea el Logos mismo el que se vuelve cada cosa que es percibida. Este tema también aparece en *HNm* III,1,1. En *HJc* V,6, Orígenes afirma que los mismos alimentos espirituales que producen el crecimiento y otros efectos positivos en quienes están dispuestos, enferman o matan a los impíos; esta noción refleja, como se ha dicho en varias ocasiones, las convicciones del Alejandrino acerca de la fisiología del comer y beber.

[651] Cf. *CCt* I,4,12.

[652] *HEx* VII,8: «Nunc ergo festinemus coeleste manna suscipere; istud enim manna, prout vult quisque, talem saporem reddit in ore eius» (GCS OW VI-I 216,3-5).

4. El progreso espiritual reflejado en la alimentación

Se ha visto ya que es posible participar de valores no solamente negativos y positivos, sino que también de bienes que, siendo todos ellos positivos y atribuibles al Logos, son jerarquizables. Por otro lado, se mostró ya que la participación, expresada con metáforas del ámbito del comer y beber, exhiben un carácter no solamente múltiple y graduado, sino que también progresivo[653]. La multiplicidad, gradualidad y progresión que experimentan las criaturas en su vida espiritual, como se ha visto, tienen su correspondencia en las epínoiai del Logos, las cuales permiten que toda criatura pueda participar de una manera eficiente de Dios, más allá de su grado de progreso espiritual. Este último concepto, que ha aparecido de manera explícita durante gran parte de este capítulo, es el que se profundizará a continuación.

[653] Entiendo como "gradual" algo que tiene grados, estados o niveles diferentes al compararlos unos con otros, mientras que como "progresivo", la posibilidad de recorrer esos grados en dirección ascendente. "Regresivo", por su parte, es recorrerlos en dirección descendente. Hago esta distinción, ya que es posible hallar, por ejemplo, en los gnósticos, una visión de la naturaleza humana con grados distintos, pero sin posibilidad de progreso o regreso, es decir, estática. Se ha insistido en que la teología de Orígenes es, en todos los sentidos, dinámica (cf. nota 630). Respecto a la posibilidad de avanzar y retroceder en el camino del progreso espiritual, es explícito *HPs* 77,IV,11. En este pasaje, Orígenes advierte que, de la misma manera que los Israelitas volvieron a desear alimentos inferiores (carne, cebollas, ajos de Egipto, entre otros) una vez que probaron el maná, es posible en el tiempo de la Iglesia desear alimentos no solamente inferiores, sino que negativos, habiendo ya probado las comidas espirituales y divinas.

4.1. Elementos generales

En primer lugar, hay que recordar una noción fisiológica muy básica: los seres humanos necesitan el alimento, y sin comer y/o beber morirían, pues están sometidos al flujo y, por tanto, necesitados. A nivel espiritual, esta constatación se refleja de manera casi completa: necesitan alimentarse para seguir siendo lo que son[654]. Ahora bien, tal como en el cuerpo el hambre y la sed son señal ineludible de esta necesidad, a nivel simbólico, «la analogía del hambre y la sed sirve, bajo todos los cielos, para expresar las aspiraciones humanas, [y] los términos de nutrición y bebida, para [expresar] aquello que puede satisfacer aquellas aspiraciones»[655].

Esto implica que el progreso espiritual debe ser comprendido como consecuencia de una necesidad básica de los seres racionales, inserta por el creador en el "diseño" de la criatura[656]. En este sentido, no representaría solamente una "necesidad", sino también una "capacidad" de la criatura para recibir el alimento y la bebida espiritual que la sostienen y la hacen crecer (i.e. progresar). Esto no implica naturalizar el alimento sobrenatural, sino constatar, en la estructura fundamental del ser humano (y de las

---

654 Cf. *CIo* XIII,204, citado al inicio de este capítulo, en nota 424.

655 Blanc, «Les nourritures spirituelles d'après Origène», 3. Como se ha indicado en la introducción, este artículo es uno de los primeros escritos acerca de la temática tratada en esta investigación, y presenta un panorama muy completo, desde la antropología teológica, de lo que ahora se abordará.

656 Por otro lado, siendo solamente el Padre "sin-necesidad" (ἀνενδεής) y "autosuficiente" (αὐτάρκης), no hay otra posibilidad que comer y beber de él como fuente; cf. *CIo* XIII,203-204. Respecto a si hay diferencia entre las posibilidades participativas del Logos y el Espíritu Santo, y las criaturas, expresadas con las metáforas estudiantes, cf. la sección dedicada a la Trinidad al final de este capítulo.

criaturas racionales, en general), una apertura radical hacia los alimentos que provienen del Padre a través de su Logos[657], pues no solamente los necesita, sino que, junto con necesitarlos, es capaz de recibirlos, ya que fue creado para vivir alimentándose de ellos.

Como ya lo ha evidenciado Cécile Blanc, el comentario al capítulo cuarto de Jn, particularmente el pasaje de Jesús y la Samaritana[658], es un espacio privilegiado para comprender ciertas nociones acerca del comer y beber espiritual en Orígenes[659]. El Alejandrino comienza recordando la necesidad de pedir para recibir, que se halla reconocida en las Escrituras[660]. Continúa mostrando que, en este sentido, «la Samaritana, ciertamente, se deja persuadir a pedir el agua a Jesús»[661], y, ya que «es necesario tener

[657] Esto implica el constante movimiento de las creaturas a determinarse, a definirse, cf. *Prin* II,11,1, y la reflexión de Lettieri en torno a este pasaje en Gaetano Lettieri, «Progresso», ed. por Adele Monaci Castagno, *Origene: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere* (Roma: Città nuova, 2000), 379–80. Detrás de esta teoría, que Lettieri llama "optimista", se da una fusión entre el dualismo platónico y el dinamismo cósmico del pneuma estoico; cf. Ibíd, 380.

[658] El encuentro entre Jesús y la Samaritana es riquísmo desde el punto de vista argumentativo (Cf. *CIo* XIII,20-56). Ella es mostrada por Orígenes como el modelo del hambre y sed del Logos, que es capaz de abrirse paso entre las propias precomprensiones, hasta llegar a beber del pozo. Si bien, inicialmente, la Samaritana es símbolo de quienes interpretan las Escrituras erradamente, sin darse cuenta de su error (cf. *CIo* XIII,39), al haberle pedido de beber al Señor, muestra que ya ha recibido el agua viva que le evitará volver a tener sed. Esto muestra su progreso espiritual, llegando a contemplar la verdad de manera angélica (cf. *CIo* XIII,40-42). El marido de la Samaritana representa la ley según la letra, bajo la cual viven los heterodoxos. Cuando esta ley muere, el alma no es adúltera al pasar a la ley según el espíritu. Aquí la mujer, al desconocer la ley según la letra como su marido muestra haber recibido el agua viva; como se dijo, la ha recibido por el hecho de haberla pedido (cf. *CIo* XIII,50).

[659] Cf. Blanc, «Les nourritures spirituelles d'après Origène», 3.

[660] Cf. Sal 2,7-8; Mt 7,7-8.

[661] *CIo* XIII,6: «πείθεται μέντοι γε ἡ Σαμαρεῖτις αἰτῆσαι τὸν Ἰησοῦν ὕδωρ» (GCS OW IV 227,7-8).

hambre y sed de justicia antes de ser saciados, quizá sea necesario suscitar el hambre y la sed para que sean satisfechas»[662].

De la misma manera que la sed corporal condujo a la mujer al pozo de Jacob, ahora, al ser impulsada por Jesús, descubre una sed que la lleva a pedir otro tipo de agua, el agua espiritual. La Samaritana, al haberle pedido de beber al Señor, muestra que ya ha recibido el agua viva; así, la sed, y ciertamente el hambre espiritual es, por tanto, una "enseñanza elemental" (εἰσαγωγή), una guía que permite acercarse a beber el agua viva[663], y contemplar la verdad en un modo angélico («θεωρῆσαι τὴν ἀλήθειαν ἀγγελικῶς»[664]). Para recibir el agua de Jesús y, por extensión, todo su alimento, es necesario tener sed y hambre; ambas conducen al Logos.

Ahora bien, se ha constatado anteriormente que la modalidad de la participación es diferenciada, y que esa diferenciación está determinada por la capacidad de las creaturas para recibir alimentos diversos tanto en su cualidad como cantidad, ya que la naturaleza racional no se nutre de la misma e idéntica palabra, sino que necesita alimentos propios

[662] *CIo* XIII,22: «ἐπεὶ πεινῆσαι καὶ διψῆσαι δεήσει τὴν δικαιοσύνην πρὸ τοῦ χορτασθῆναι, ὑπὲρ τοῦ κορεσθῆναι ἐμποιητέον τὸ πεινῆν καὶ τὸ διψῆν» (GCS OW IV 229,16-17).
[663] Cf. *CIo* XIII,42.
[664] *CIo* XIII,41: GCS OW 231,32.

y adecuados, variados y distintos[665] que, a su vez, van permitiendo descubrir más y más acerca de los misterios y, por tanto, progresando de diferentes maneras[666].

Veamos, ahora, cómo el mismo Orígenes expresa esta diferenciación:

> Así como los cuerpos que necesitan comida no se alimentan de la misma cualidad (ποιότης), ni a todos les basta la misma cantidad (ποσότης) de comidas, así debe pensarse también de los que son superiores a los cuerpos. Pues también entre éstos hay algunos que necesitan más comida, y otros menos, no siendo todos igualmente capaces (χωρητικός). Puesto que ni la misma cualidad de las palabras nutritivas, de pensamientos, de acciones contemplativas que se adecuan a tal [alma] se adecuan a todas las almas[667].

Así, la diversidad de las "necesidades alimenticias" en sentido espiritual está condicionada por la capacidad receptiva de la criatura, y dice relación no solamente con la "cantidad" de comida que puede soportar, sino también con la "cualidad" del alimento. Vemos aparecer en la teología de Orígenes una de sus convicciones acerca de la fisiología del comer y beber[668], aplicado ahora en sentido metafórico. En el caso de la

---

[665] Cf. *HNm* XXVII,1,2. A continuación (XXVII,1,3-4), Orígenes ejemplifica esta diferenciación alimenticia con los libros de la Biblia: hay algunos libros de ella que son rechazados por los auditores, como, por ejemplo, el libro del Lv. Frente a libros como esto, los autores retiran rápidamente su atención, rechazándolos como alimento no apropiado («non suum cibum»: GCS OW VII 256,12). Otros cristianos, más progresados, aceptan también los Evangelios, pero no pueden soportar el libro de los Nm. Todo el proceso mediante el cual algunos libros presentan un contenido más accesible y, otros, más complejo, es expresado mediante metáforas del comer y beber. Ahora bien, incluso los libros más accesibles a los menos progresados contienen misterios a los que solamente los perfectos acceden (cf. *HNm* XXVII,1,5-6).

[666] Cf. *CCt* II,8,29.

[667] *CIo* XIII,205-206: «ὥσπερ δὲ τὰ δεόμενα τροφῆς σώματα οὐδὲ τοῖς ἀπὸ τῶν ποιοτήτων τρέφεται, οὐδὲ ποσότης τροφῶν ἡ αὐτὴ πᾶσιν ἀρκεῖ, οὕτω νοητέον καὶ ἐπὶ τῶν κρειττόνων παρὰ τὰ σώματα. καὶ γὰρ ταῦτα τὰ μὲν πλείονος, τὰ δὲ ἐλάττονος δεῖται τροφῆς, οὐ τῶν ἴσων ὄντα χωρητικά. ἀλλ' οὐδὲ ἡ ποιότης τῶν τρεφόντων λόγων καὶ νοημάτων τῶν ἐν θεωρίᾳ πράξεών <τε> τῶν τούτοις ἁρμοζουσῶν ἡ αὐτὴ ἁρμόζει πάσαις ταῖς ψυχαῖς» (GCS OW IV 258,5-11).

[668] Respecto a esta convicción, cf. la sección que se inicia en la página 68.

alimentación del cuerpo, la capacidad de alimentación está en directa proporción con la capacidad física de los intestinos (κοιλία / ἔγκατα).

Si bien en sentido espiritual la noción de "intestino" no puede transferirse de manera directa, ya que no se aplicaría a una magnitud corporal, igualmente es utilizada por nuestro autor como metáfora para hablar del alma en *HPs* 77,IV,3[669]. En este texto, comparando la capacidad de los seres humanos con la de los ángeles, habla de una capacidad mayor de los ángeles determinada por el hecho de que el «intestino de nuestra alma»[670] puede contener pocos y pequeños alimentos en comparación con el de ellos[671]. En el pasaje referido, a mi juicio, el concepto ὀλίγος representa la cantidad, mientras que βραχύς, la cualidad.

Esta "capacidad intestinal" en sentido espiritual, en todo caso, no es una dimensión estática, ya que «en la medida en que progresamos, comemos mejor y más, hasta que, quizá, alcancemos a comer la misma comida del Hijo de Dios»[672]. En este texto, es posible observar tres nociones que resultan fundamentales para el tema que se está tratando, y

[669] El uso metafórico está indicado por la expresión «εἰ δεῖ οὕτως ὀνομάσαι» (GCS OW XIII 392,13-14). Se ha citado y traducido el contexto en nota 431.
[670] *HPs* 77,IV,3: «τὸ ἔγκατον τῆς ψυχῆς ἡμῶν» (GCS OW XIII 392,14).
[671] También la multiplicación de los panes de Mt 14 sirve para expresar la capacidad diversa respecto a la cantidad: según Orígenes en *CMt* XI,2, la multitud no es capaz (μὴ δύνανται) de comer todo el pan que Jesús les ofrece y, por eso, lo que sobra es recogido por los discípulos, quienes, por su superioridad, sí pueden recibirlo todo. De todas maneras, es el pan, que representa al cuerpo del Logos, el que permite «de alto transire ad altum» (GCS OW XI/II 199,29).
[672] *CIo* XIII,225: «ὅσον οὖν προκόπτομεν, κρείττονα καὶ πλείονα φαγόμεθα, ἕως τάχα φθάσομεν ἐπὶ τὸ τὴν αὐτὴν βρῶσιν φαγεῖν τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ» (GCS OW IV 260,10-12).

que muestran la continuidad y diferencia entre el uso fisiológico y metafórico: en primer lugar, el verbo προκόπτω que, junto con el sustantivo προκοπή denotan la capacidad de un ser racional para determinar, de la mano del Logos, su acercamiento a Dios[673]. En segundo lugar, κρείσσων, referido a la mencionada cualidad y, en tercer lugar, πλείων, que refiere a la cantidad[674].

La continuidad salta a la vista en los conceptos que refieren a la cualidad y cantidad, mientras que se esboza una diferencia radical entre la capacidad del intestino del cuerpo y el del alma. Ésta está implicada en el hecho de que el cuerpo, sometido al flujo como se ha visto, requiere no solamente un movimiento que asimile e incorpore la materia de los alimentos a la materia del propio cuerpo, sino también su eliminación posterior "en la letrina"[675], ya que la dimensión material implica una determinación espacial que limita su capacidad para contener. Los alimentos espirituales, por otro lado, son conservados,

[673] Cf. Lettieri, «Progresso», 379. También Soler, «Mística del Logos y contemplación del Padre en Orígenes. Aproximaciones desde el comentario a Juan», 516–17. La necesidad tanto de progresar, como de la mediación del Logos para realizar este progreso, se evidencia bien en *CMt* X,25. En este texto, Orígenes releva el hecho de que en Mt 14 Jesús sana a los enfermos antes de darles el pan, ya que de este pan solamente se puede participar si se está sano, dada su potencia. Posteriormente (*CMt* XII,5), el progreso es nuevamente evidenciado por la referencia al pan. En esta ocasión, se trata de la multiplicación de Mt 15,32-39 y del hecho que, según Mt 16,5, los discípulos se olvidaran de llevar el pan. Para Orígenes, este olvido es señal de que aquellos panes ya no les sirven a los discípulos, dado su progreso espiritual; esto da espacio a Jesús para advertir acerca de la levadura de los fariseos y saduceos. Otro signo de progreso se aprecia en una condición indispensable para comer el maná: dejar de estar sentado en la tienda, y salir de ella, abandonando la imagen del hombre terrenal; cf. *HPs* 77,IV,10.

[674] El mismo binomio aparece en *CIo* XIII,232. Cf. también XIII,222-225.

[675] Cf. *CMt* XI,14.

y permanecen en el alma, ya que mientras más se consume, más se crece; mientras más asiduamente se recibe el alimento del Logos, con mayor riqueza abunda en el alma[676].

De esta manera, los seres espirituales progresan en su capacidad de participar de los alimentos espirituales[677], y este progreso se refleja tanto en la cualidad, como en la cantidad de la comida que ingieren[678]. De la misma forma como a nivel corporal hay una adecuación determinable racionalmente entre los alimentos y las necesidades nutricionales, a nivel espiritual cada ser humano debiera ser capaz de reconocer, entre la variedad de posibilidades, qué alimentos le son más adecuados[679]. Por otro lado, al igual como como se vio respecto a la posibilidad simbólica de los alimentos, el progreso

[676] Cf. *HNm* XI,6. El contexto homilético dificulta valorar la proyección de esta "ἐπέκτασις". Me inclino a pensarla como una ampliación indefinida de la capacidad, pero solamente hasta lograr ser alimentados al modo del Hijo. Por otra parte, esta afirmación no se contradice con la posibilidad de avanzar y retroceder en el camino de progreso espiritual, ya que se está hablando del caso de un alma "modelo" (como deduzco de "*talis anima*"), que es capaz de recibir las primicias para conservarlas, según la interpretación origeniana de Nm 18,8.

[677] Cf., por ejemplo, *CIo* XIII,231-234.

[678] Junto a los textos ya citados acerca del tema de la cantidad y cualidad de los alimentos espirituales, es interesante *HEz* XVI,3. En este pasaje Orígenes, comentando que cada uno de nosotros pide el pan cotidiano, constata que, a pesar de pedir el mismo alimento, no recibimos «el mismo [pan], ni la misma medida» («eundem nec eiusdem mensuram» [GCS OW VIII 454,1]), sino que el pan cotidiano es recibido de manera diversa de acuerdo al progreso de cada uno.

[679] Cf. *HNm* XXVII,1,1. El contexto de esta referencia es la descripción de las etapas de la salida del pueblo de Israel desde Egipto (cf. Nm 33,1-49), las que hacen las veces de metáfora del progreso espiritual. La utilización de una imagen del ámbito del comer y beber no ha sido, en este caso, una exigencia del texto bíblico, sino que es introducida libremente por Orígenes para simbolizar el progreso espiritual. Este uso, no exigido por el contexto, puede reflejar la fertilidad de las metáforas del comer y beber para significar la vida espiritual del hombre, particularmente, su capacidad de progresar.

espiritual puede tener un valor tanto positivo como negativo, el que están determinado tanto a nivel de la cualidad del alimento, como de la cantidad que se ingiere-participa.

Por ejemplo, al nivel de la cualidad, es posible comer "pan vivo" o "pan muerto", si se come de quien da la vida al mundo, o de su enemigo, respectivamente. Esta participación tiene una gradualidad al nivel de la cantidad, ya que es posible comer poco, como apenas gustándole, o comer hasta la saciedad[680]. Asimismo, quien oye el Logos de Dios se nutre, mientras que quien se dedica a estudiarlo, se delicia: se marca así, una diferencia entre un comer básico, por necesidad, y otro progresado, capaz de deleitarse en el Señor (Sal 36,4)[681].

La máxima posibilidad de participar, si bien es introducida en *CIo* XIII,225[682] con un gimnástico "τάχα", no es distinta a la que Orígenes presenta mediante otras metáforas: a saber, una asociación completa en el modo participativo –en este caso, representado en metáforas del ámbito alimenticio– del Hijo[683], sobre lo que se volverá al final de este capítulo. En todo caso, entre una participación inicial y una perfecta[684] se halla una

[680] Cf. *CMt* XII,33.
[681] Cf. *HPs* 36,I,4.
[682] Citado en nota 672.
[683] Se trata de la filiación; cf. Soler, «Acercamientos al vocablo λόγος en el Comentario a Juan de Orígenes», 295. El carácter inacabado, pero posible, de contener (χωρέω) la voluntad de Dios por parte de la criatura, se expresa en la expresión «οὐ μέντοι γε διαρκεῖ πρὸς τὸ κατὰ τὸ πᾶν θέλημα τυπωθῆναι» en *CIo* XIII,231 (GCS OW IV 261,15-16).
[684] Si bien volveremos sobre este tema, cf. *HJc* VI,2. En este texto, se aprecian los dos extremos de la participación, a saber, la inicial acerca de los primeros elementos de Cristo, simbolizada por la leche, y la más sublime, la ebriedad de la sangre de la vid verdadera. Se ha visto, y se verá todavía, que los términos alimenticios son flexibles, y no tienen una fijación técnica.

multiplicidad de modos diversos, expresados, en el caso de las metáforas de comer y beber, por una rica variedad de imágenes que se mostrarán a lo largo de esta sección.

Ahora, ¿cómo se hace posible la participación de todos y cada uno de los seres humanos en el alimento espiritual? Ciertamente gracias a que él es múltiple en sus epínoiai, como se ha visto. Esta multiplicidad, le permite al Logos modular la «medida de la potencia»[685], dándole más o menos alimento, tanto en cantidad como en cualidad, a los diversos seres[686], ya que una cualidad o cantidad inadecuada del alimento, al igual que como se vio sucede con el cuerpo, puede empeorar al alma que no tiene una condición adecuada para acceder a ese alimento[687].

En todo caso, la coexistencia, dentro de la comunidad de los creyentes, de hombres con "capacidades alimenticias" diversas, en sentido espiritual, es una realidad que es

---

[685] *CMt* XI,17: «μέτρου τῆς δυνάμεως» (GCS OW X 64,7).

[686] El pasaje de *CMt* XI,17 expresa esta capacidad del Logos a partir del comentario al episodio de Mt 15,25-26, donde Orígenes compara las diferentes posibilidades participativas de los "hijos" y de los "cachorros" para recibir el pan. Acá la cantidad es expresada con el concepto μέτρον, mientras que la cualidad con κάλλος. El Logos, mediante la modulación de la potencia espiritual del pan, les da a algunos más y a otros menos.

[687] Cf. *CIo* XXXII,309-312. Cf. también *Fr1Co* 12, donde Orígenes plantea una ἀναφορά entre los alimentos espirituales. Acá, si bien recurre a los alimentos paulinos, especialmente presentes en 1Co 3,1-3, la elaboración es original. Traducir ἀναφορά como "crescendo" implicaría una relación de progreso entre γάλα, βρῶμα, βρῶσις ἀληθινῆς, στερεά τροφή, σαρκὸς τοῦ λόγου y λάχανον πνευματικόν. El hecho de que esta clasificación y, particularmente el concepto de λάχανον πνευματικόν, sean únicos de este pasaje en toda la obra de Orígenes, me hace interpretar ἀναφορά no en el sentido de "crescendo", sino, más precisamente, como un "transferencia de ideas", lo que implica pasar de una interpretación literal a una anagógica. Refuerza esta interpretación la constante asociación origeniana entre βρῶσις ἀληθινῆς, στερεά τροφή y σαρκὸς τοῦ λόγου, para significar el alimento superior que, en el caso de interpretar ἀναφορά en el sentido de "crescendo", estaría acá contradicha.

necesario aceptar como parte del camino del progreso que, como se vio, es comunitario[688], sin imponerle a quienes tienen capacidades menores las categorías y práctica de los progresados[689], ya que el progreso es un camino que cada uno debe recorrer a su ritmo. En este camino, fatigoso y amargo, Dios provee dulzura a modo de refrigerio[690]; por otro lado, el recibir la dulzura en el camino permite gustarle y, gustándole, desearle.

De esta manera, la revelación progresiva de la dulzura sirve también como pedagoga[691], al igual que el hambre y la sed. Los mediadores, por su parte, deben ser sabios para darle a cada uno un alimento espiritual no solamente adecuado, sino también oportuno. De lo contrario, se corre el riesgo de dar a uno un alimento que no es capaz de consumir o, contrariamente, darle a otro un alimento demasiado inicial, generando en este el desprecio[692]. Este es un tema que, a nivel pastoral, preocupa a Orígenes. Para él, el hambre

[688] Cf. *CRm* IX,36,3; 38,1-2.
[689] Cf. *CRm* X,1,1; 5,2.
[690] Cf. *HNm* XXVII,11,1. La dulzura, aunque real, es provisoria.
[691] Cf. *CCt* II,8,36. En este texto Orígenes muestra su idea acerca del balance que debe haber, en contexto catequético, entre mostrar y ocultar. Tal como a quienes se inician no se les puede revelar todo de golpe, tampoco se les puede ocultar todo; dando a probar de manera medida y progresiva al Logos, van tomando el gusto a la dulzura que debe ser el objeto de su deseo.
[692] Cf. *CMtS* 61. En este sentido, la misma Escritura posee una estructura que, al nivel de lo que se "come", se expresa tanto en un nivel nutricional, como en referencia a su palatibilidad. El texto más emblemático respecto a esto es *HNm* IX,7,3, donde Orígenes compara la Escritura a una nuez, considerada tal como la hallamos en el nogal: ésta tiene, en primer lugar, una capa carnosa que no comemos por su amargura. A continuación, nos encontramos con la cáscara –dura– y, finalmente, con la nuez misma, nutritiva y de agradable sabor. Cada una de estas capas representa, respectivamente, el sentido literal, la doctrina moral, y el sentido secreto y nutritivo, es decir, el espiritual.

que provoca entre los más golosos (λίχνος) la falta de maestros capaces en la Iglesia los lleva a buscar en la herejía un alimento más consistente[693].

4.2. El lenguaje bíblico del progreso espiritual expresado con metáforas de comer y beber

Se mostraron los elementos más generales respecto al progreso espiritual desde las metáforas del comer y beber. Hecho esto, es necesario evidenciar las categorías bíblicas más habituales en la teología de Orígenes respecto a este tema, ya que, si bien es cierto que toda la Escritura contiene imágenes que son eficientemente explotadas por Orígenes, como se ha mostrado en el capítulo acerca de su metodología exegética, es evidente la preferencia por ciertas categorías. Éstas tienen, al menos, dos términos polares, uno en el extremo aplicable a los simples y, otro, en el aplicable a los perfectos. No asombra la preferencia por las categorías provenientes de texto paulinos.

Estandarizando, estas categorías son las siguientes:

1) *Leche - alimento sólido*. Este par tiene su fuente principalmente en Hb 5,12, donde aparecen los términos γάλα y στερεὰ τροφή, aunque también en 1Co 3,2 («γάλα ὑμᾶς

[693] Cf. *HIer* V,17; *HPs* 77,II,4; *CIo* V,VIII. En estos textos se utiliza λίχνος / λιχνεία, siempre con sentido metafórico. En cambio, la utilización de γαστρίμαργος / γαστριμαργία está siempre, entre los textos considerados en esta investigación, en contexto donde la gula debe entenderse en sentido literal; cf. *HIer* V,2; VII,3; *HPs* 67,II,4; *HLc* XXIX (GCS OW IX 183,1; 26. Este pasaje es consignado como Fr. 56 por la edición de SC [87 502-504]); *CC* V,49; VIII,30.

ἐπότισα, οὐ βρῶμα»). La traducción de βρῶμα como "comida sólida", es posible porque Pablo ha colocado este término como par contrapuesto a γάλα. Además, esta idea no es ajena para la literatura griega, donde, usualmente, se contrapuso βρῶμα a la bebida[694]. El que la leche sea el alimento inicial para la vida humana es una constatación que ya se ha mostrado en el capítulo acerca de la fisiología.

Orígenes, atento a las realidades corporales, constata el hecho material y lo proyecta en su teología: hay una multiplicidad de elementos que componen el alimento espiritual, es decir, diversas verdades y, como se ha evidenciado, estas verdades no son todas iguales ni en su profundidad ni, reflejamente, en su accesibilidad. Las verdades que son accesibles para los más simples (ἁπλούσθερος) «son tropológicamente denominadas "leche"»[695], en virtud del alimento corporal.

Estas verdades son consideradas como introductorias, lo que se expresa, por ejemplo, con el verbo εἰσάγω[696], y son dadas a quienes son como niños (νήπιος). Se contraponen a los alimentos racionales sólidos («στερεαῖς λογικαῖς τροφαῖς»[697]), que pueden ser recibidos por quienes tienen los órganos de los sentidos entrenados para discernir el bien

[694] Cf. Hipócrates, *De vetere medicina* 20; 2Es 3,7 (LXX).
[695] *CC* III,52: «τροπικῶς ὀνομαζομένων "γάλα"» (GCS OW I 248,23). Respecto a la dualidad leche-alimento sólido, junto a los textos citados en esta sección, cf. también *HGn* VII,1.4; *HEx* II,4; *HNm* XVI,8,2; *HIs* VII,1; *CIo* XIII,215-218.
[696] Cf. *CC* III,53.
[697] *CC* III,60 (GCS OW I 253,23-24); cf. *CIo* Fr. LXIII.

del mal[698]. Esta dualidad es concretamente explotada por Orígenes, quien considera, por ejemplo, que es necesario haber dejado la leche para poder leer adecuadamente el Ct, ya que su contenido requiere tener el entrenamiento mencionado[699], pues el sentido profundo de su erotismo puede ser confundido, por los más simples, con el carnal[700].

Asimismo, quienes son como niños, si bien pueden cantar himnos a Dios[701], aún no pueden exaltar a Cristo. Al haber apenas renacido en Cristo, no poseen aún la fuerza que dona alimento sólido[702], e igual que infantes recién nacidos, éstos desean la genuina leche espiritual (cf. 1Pe 2,2)[703]. Esta leche alimenta no solamente su propio espíritu, sino que también al propio Logos de Dios que está creciendo, en él o ella, hacia la madurez de su presencia[704].

El carácter inicial de esta etapa condiciona, en todo caso, una fragilidad en la perseverancia[705], ya que no se ha superado aún la formación en los aspectos prácticos, es decir morales[706], de la vida cristiana, y, consecuentemente, no puede haber aún una

---

[698] Cf. *CC* III,60; *Orat* XXVII,5. Recordemos que, en *CCt* I,4,16-19, el Alejandrino sintoniza Pr 2,5 (hallar el sentido divino) con Hb 5,14.
[699] Cf. *CCt* prol. 1,4-5.
[700] Cf. *CCt* prol. 1,6.
[701] Cf. *CMt* XVI,25, donde Orígenes interepreta en este sentido Mt 21,16, que refiere a Sal 8,3 (LXX).
[702] Cf. *CIo* XIX,68.
[703] Cf. *HEz* VI,6. Es evidente el paralelo entre la vida corporal, que se ha descrito en nuestro capítulo acerca de la fisiología del comer y beber, y la vida espiritual. Dicho de manera general, al igual que en el cuerpo, en el espíritu hay nacimiento, crecimiento y mantención, lo que exige alimentarse.
[704] Cf. *CMtS* 43. Como se vio, la alimentación espiritual es recíproca y, en esta reciprocidad, incluso los hombres y mujeres alimentan al Logos.
[705] Cf. *CMtS* 43.
[706] Cf. Crouzel, *Origène et la «Connaissance Mystique»*, 1961, 174–75.

contemplación de la inteligencia de los misterios[707]. Así, los que se inician necesitan del Logos o, incluso, de otros pedagogos para que les sea revelada la «comprensión oculta»[708] de las Escrituras[709]. Esta interpretación está sugerida por el texto de Hb 5,13: todo el que se nutre de leche es inexperto en lo referido a una conducta justa, por lo tanto, no se le debe dar un alimento sólido, pues sería inadecuado para su condición[710].

2) La segunda categoría se refiere a la *comida sólida*, que traduce tanto βρῶμα (cf. 1Co 3,2[711]) como στερεὰ τροφή (Hb 5,12.14). Si bien, como se vio anteriormente, en ambos textos bíblicos este alimento de los perfectos (τέλειος, cf. Hb 5,14) es el par superior de

[707] Cf. *HEz* VII,10. En este texto, hace un contrapunto entre la comida de los corintios y de los efesios. Los primeros, aún no actúan de una manera recta, desde el punto de vista moral, lo que implica que no pueden acceder a las enseñanzas místicas. La comida rudimentaria que requieren los corintios es la leche, deben comenzar el camino de la vida bienaventurada desde su principio: lo práctico. Los efesios han avanzado desde las puras costumbres a aquello reservado para quienes han avanzado: la contemplación. Este esquema es el mismo que hallamos en *CIo* I,91. Acá el Logos es presentado como el ὁδηγός de este camino de progreso, y el fin es la asociación en su modo de contemplar al Padre mediante la filiación. Sobre esto, cf. Soler, «Mística del Logos y contemplación del Padre en Orígenes. Aproximaciones desde el comentario a Juan», 505.

[708] *Fr1Co* 21: «κεκρυμμένα νοήματα» (Jenkins *Journal of Theological Studies* IX-36 361,2).

[709] Junto al citado texto de *Fr1Co* 21, cf. *CMt* XII,26; XIII,27; XV,6; XV,7. En este último pasaje, Pablo es comparado a una madre que, por amor a su hijo, se hace pequeña para hablarle a su hijo de una manera apropiada a su edad y nutrirlo. Este tema es más explícito en *HIer* XVIII,6, donde también utiliza ejemplos del ámbito de las metáforas investigadas: los adultos cambian el nombre de las cosas para los lactantes, adaptando las palabras con que se dice el "pan" y la "bebida", y esto explicaría la adecuación del lenguaje divino por motivos de condescendencia, o un rostro enfurecido que, en realidad, oculta una intención pedagógica. Este tema aparece de manera muy similar en Agustín, *Comentario a Juan*, homilía 21

[710] El texto paulino dice que quien participa de la leche es «ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης», por lo tanto, es como un infante. Esto condiciona la interpretación de Orígenes, como se aprecia en *HJc* V,6; *CMtS* 43 y *Fr1Co* 12. El mismo sentido es asignado al «λογικὸν ἄδολον γάλα» de 1P 2,2.

[711] Un análisis de la metáfora de la lactancia en Pablo, puede hallarse en Jennifer Houston McNeel, «Feeding with Milk: Paul's Nursing Metaphors in Context», *Review and Expositor* 110 (2013): 561–75, especialmente las páginas 567-571, donde estudia 1Co 3,2.

"leche" (γάλα), comida de los simples, es usado por Orígenes algunas veces de manera aislada[712]. No es extraño que la comida sólida sea asociada con la carne[713], ya que, tal como la carne es considerada como el alimento que más robustece el cuerpo, los alimentos espirituales más perfectos (i.e. sólidos) son los que más benefician la salud del espíritu[714].

Para acceder a este alimento sólido se requiere pureza[715], puesto que solamente se puede comer la carne del Cordero-Cristo después de que cada sentido espiritual sea visitado[716], y esté preparado para discernir. En este sentido, como quienes comen comida sólida han crecido en su estatura espiritual, y ya han sido destetados, están preparados para el combate espiritual; en este no solamente hallarán más y mayores tribulaciones, sino también más y mayor esperanza[717].

---

[712] Cf. *HLv* II,2; *CCt* II,8,34 y los textos citados entre esta nota y la 716.
[713] Cf. *HLv* V,10. Respecto a esta asociación, Simonetti declara que «è ovvio che per cibo solido si debba intendere la carne»: Manlio Simonetti, «Note sulla teologia trinitaria di Origene», *Vetera Christianorum* 8, n°. 1 (1971): 305.
[714] Cf. *HLv* IX,7. A menudo la comida sólida es asociada con quien está dedicado a la actividad atlética, pues su cuerpo es el que posee la mayor necesidad alimenticia. La base fisiológica de esta convicción se ha explicado en la nota 188.
[715] Cf. *HLv* V,10.
[716] Cf. *Pas* 17-19; 21. La simbología de los sentidos, como otras veces, viene de la presencia del número "cinco", ya que los cinco días que median entre que el cordero se toma y que se sacrifica, asa y consume, son interpretados por Orígenes como la presencia progresiva del Logos a cada uno de los cinco sentidos. Cristo viene a cada uno («ἐν ἑκάστη αὐτῶν γένηται»: ChrAnt 188,12-13), y sólo se podrá comer cuando se sea suficientemente fuerte (δύναμαι). Este tema reaparece más adelante, en *Pas* 24, al comentar los cinco panes de Jn 6,9.
[717] Cf. *Mart* I.

3) La tercera categoría, *leche - hortalizas - carne*, incorpora un elemento nuevo a los dos vistos anteriormente, a saber, la "hortaliza". Dado que los conocidos pares opuestos, leche y comida sólida o carne[718], mantienen el valor ya descrito, se pondrá el foco en el sentido de "hortaliza". La base escriturística se halla en Pr 15,17[719], pero, principalmente, en Rm 14, donde Pablo constata que quienes son débiles corporalmente (ἀσθενής) comen hortalizas (λάχανον)[720]; este término es generalmente usado para distinguir las plantas salvajes de las cultivadas para el consumo[721]. Según Orígenes, la integración simbólica de la alimentación en base de hortalizas para los débiles es una novedad de Pablo, ya que explícitamente no se halla en el AT[722]; así, Rm 14,2 sería la fuente que permite interpretar, con renovado sentido, el texto de Pr 15,17, como se aprecia en el siguiente pasaje:

> A menudo, entonces, aceptamos [participar en] un banquete común y simple, [ofrecido] con buena consciencia, recibidos como huéspedes por aquellos que no pueden ofrecerlo, [prefiriéndolos] más que los discursos de los que se han levantado en alto, "contra el conocimiento de Dios", y que, con alta probabilidad, proclaman una doctrina distinta a la del Padre de nuestro Señor Jesús, quien ha dado la Ley y los Profetas. Para que, entonces, no enfermemos por carencia de alimentos del alma, ni muramos ante Dios por "hambre del

---

[718] Que la carne, en esta metáfora, no se distinga conceptualmente de la comida sólida es claro en *HLv* V,7 y *Orat* XXVII,9. El término utilizado para "carne" es tanto σάρξ (cf. el citado texto de *Orat*), como κρέας (cf. *CMt* XII,31).

[719] Donde se afirma que es preferible una hospitalidad en que la comida sea λάχανον, pero servida con amistad y gratuidad, que una cena con ternero, pero servida con enemistad.

[720] En este texto, la contraposición es entre comer hortalizas, por estar enfermo, y comer "de todo". Esta última categoría podría asociarse con la comida sólida, por corresponder al par superior de la metáfora, Cf. *CRm* IV,6,5; IX,36,2-3. Un breve análisis de la categoría en Crouzel, *Origène et la «Connaissance Mystique»*, 1961, 176.

[721] He justificado la traducción de λάχανον con "hortaliza" en la nota 242.

[722] Cf. *CRm* IX,36,1. En este texto muestra la necesidad de una interpretación alegórica resaltando el *defectus litterae*: «Et numquid ita inepti erimus ut putemus apostolum qui missus est praedicare uerbum Dei lac portasse se cum quod Corinthiis potum daret?» (SC 555 206,13-15).

> Logos de Dios", pidámosle al Padre el pan viviente, el mismo que es suprasustancial, persuadidos por lo enseñado por nuestro salvador, y viviendo de manera más recta[723].

La base histórica del uso paulino estaría en ciertos cristianos de la iglesia romana para quienes tomar vino y comer carne sería impuro, por lo que son caracterizados, en Rm 14,2, como "vegetarianos"[724]. Este grupo sería de origen judío, como puede deducirse de la referencia a quienes «dan más importancia a un día que a otro» (v.5), y se sentiría ofendido por el actuar de quienes «piensan que pueden comer de todo» (v.2). Si bien el vegetarianismo es extraño al judaísmo de la corriente principal, la existencia de grupos con pensamientos diversos dentro del mismo judaísmo, y, fuera de él, de comunidades filosóficas y religiosas con tendencia vegetariana[725], hace muy posible esta interpretación[726]. Orígenes, tal como se aprecia en *CC* V,41, no desconoce esta tendencia y, es más, en *CRm* IX,35 la atribuye directamente a los cristianos provenientes del judaísmo, mientras que afirma que, quienes provienen de la gentilidad, comen de todo.

---

[723] *Orat* XXVII,6: «πολλάκις γοῦν ἀπεδεξάμεθα ἰδιωτικὴν καὶ ἁπλουστέραν μετὰ εὐσυνειδησίας ἑστίασιν, ξενιζόμενοι παρὰ τοῖς πλέον ἡμῖν παρασχεῖν μὴ δυναμένοις, ἅπερ λόγων ὕψος ἐπαιρομένων "κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ", μετὰ πολλῆς πιθανότητος ἀλλότριον καταγγέλλον τοῦ "τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας" δεδωκότος πατρὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ δόγμα. ἵνα τοίνυν μήτε δι' ἔνδειαν τροφῶν τὴν ψυχὴν νοσήσωμεν μήτε διὰ "λιμὸν λόγου κυρίου" τῷ θεῷ ἀποθάνωμεν, τὸν ζῶντα ἄρτον, ὅστις ὁ αὐτός ἐστι τῷ ἐπιουσίῳ, πειθόμενοι τῷ διδασκάλῳ σωτῆρι ἡμῶν, πιστεύοντες καὶ βιοῦντες δεξιώτερον, αἰτῶμεν παρὰ τοῦ πατρός» (GCS OW II 366,23-32).

[724] El estudio clásico acerca de este tema en la Antigüedad es Johannes Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 24 (Berlin: Alfred Töpelmann, 1935). Acerca del contexto romano, cf. las páginas 387-394.

[725] Por ejemplo, el pitagorismo y los misterios órficos. Respecto a los primeros ya el mismo Orígenes da noticias en *CC* V,49.

[726] Cf. Gunther Bornkamm, «Λάχανον», ed. por Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament* (Michigan: Eerdmans, 1968), 66.

En este sentido, entonces, la asignación origeniana de las hortalizas como alimentación de los débiles no debe buscarse en el hecho fisiológico, sino en una comprensión ideológica basada en los textos paulinos. Así Pablo, en Rm 14,2, prescribe que éstas son el alimento de los débiles, de quienes, no siendo ya infantes que requieran leche, no pueden comer de todo[727]. Esta debilidad no radica en una condición del cuerpo, sino del alma de los creyentes[728]. Tanto para Pablo[729] como para Orígenes[730], como se deduce por su acercamiento comprensivo, esta actitud no representaría un error doctrinal, sino un estadio bajo en el progreso espiritual[731]; consecuentemente, requiere comprensión, trabajo personal y comunitario para superarlo.

---

[727] En *CMt* XII,31 Orígenes describe las hortalizas como el alimento para quienes, si bien han sido ya destetados (ἀπογαλακτίζω), aún no son lo suficientemente fuertes, sino débiles («οὐκ ἰσχυρῷ δέ, ἀλλ' ἀσθενοῦντί»: GCS OW X 138,21).

[728] Cf. *HGn* XIV,4, y también los demás textos que utilizan la descrita categoría: *HLv* XVI,2; *HNm* XXIII,6; *HPs* 77,IV,9; *CCt* I,4,13-15; *CRm* II,10,10; *Orat* XXVII,9.

[729] Cf. el capítulo 14 de Rm, el que se enmarca en un contexto de tolerancia pastoral de las diversas opiniones presentes en la iglesia cristiana en Roma. Acerca del ejercicio mediador de Pablo mismo, cf. *CRm* VIII,9,5, donde Orígenes lo caracteriza como uno que es capaz de distinguir a los "comensales", y de darle el alimento de la palabra como hortalizas a los débiles, como leche a los niños, y como alimento sólido a los robustos.

[730] Cf. los textos que se citan en esta sección, en los cuales no hay una condena respecto a los débiles que comen hortalizas, sino un llamado a comprenderlos y acompañarlos. Sobre esto se ha argumentado también antes, en el apartado sobre el carácter comunitario de la participación.

[731] En *CIo* XIII,209, Orígenes afirma: «ὁ δὲ ἀσθενῶν διὰ τὸ μὴ πιστεύειν λάχανα ἐσθιέτω· καὶ τοῦτο δὲ ὁ Παῦλος διδάσκει λέγων· "Ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα, ὁ δὲ ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει" (GCS OW IV 258,16-18). No considero que el "no creer", como podría deducirse del "μὴ πιστεύειν", sea la causa de la debilidad que implica una alimentación basada en hortalizas. Quizá una comprensión de este tipo está detrás de la traducción de Corsini («Chi poi è debole, perché non crede, mangi verdure», p. 505). Por mi parte, sostengo que el "μὴ πιστεύειν" es la contraparte del que "πιστεύει φαγεῖν πάντα", por que lo que el tema detrás no es el no tener fe, sino el creerse capaz de comer todo o no, que implicaría una fe "sana" o "enferma", respectivamente.

La alimentación espiritual de los que "pueden comer de todo", es decir comida sólida, se distingue cualitativamente de la alimentación a base de hortalizas. La comida sólida implica la transmisión de la plenitud de la doctrina de la fe, y puede administrarse solamente a quienes están en grado de recibirla sin escandalizarse, es decir, enfermarse, por esta plenitud[732]. Aquellos que no tienen una fe perfecta, en consecuencia, requieren un alimento que, si bien no los vuelve robustos y fuertes, al menos los sostega, permitiéndoles vivir[733].

4.3. Aplicación sistemática de metáforas del comer y beber al progreso espiritual

Una vez mostrado los elementos generales del progreso espiritual en Orígenes, y el lenguaje bíblico que lo sostiene, es posible apreciar mejor los temas que, entre los textos investigados, lo vehiculan en el ámbito metafórico del comer y beber.

4.3.1. Las mediaciones de la alimentación

Una primera observación posible, es la de las mediaciones que permiten la "cadena alimenticia" espiritual, es decir, del origen desde el que los seres humanos reciben su alimento. En este sentido, ya se dijo que el Padre es el único "sin necesidad" y

[732] Cf. *CRm* IV,6,5.
[733] Cf. *CRm* IX,36,2-3.

autosuficiente (αὐτάρκης), y que fuera de él no solamente las creaturas necesitan alimentarse, sino también el Hijo y el Espíritu[734]. Ahora bien, es claro que, para Orígenes, el progreso espiritual se va dando en la medida no solamente en que se recibe más y mejor alimento, sino también en cuanto se recibe de manera más o menos mediada. Esto es particularmente notorio en el siguiente pasaje:

> Pero, mientras la muchedumbre de los que son pupilos recibe la comida de parte de los discípulos de Jesús, que han sido exhortados a dársela a la multitud. Pero los discípulos de Jesús [la reciben] de parte del mismo Jesús o, en todo caso, de los santos ángeles. En cambio, el Hijo de Dios recibe la comida solamente de parte del Padre, no de parte de alguno[735].

Vemos una cadena en la mediación de la alimentación que comienza con el Padre, que es el único que no se alimenta. De él recibe su alimento directamente el Hijo y el Espíritu Santo, y esta relación se vuelve ejemplar para las relaciones entre las criaturas y la divinidad. Los discípulos de Jesús, por su parte, pueden recibir el alimento tanto desde él, como de los ángeles[736]. Finalmente, la multitud lo recibe de manos de los discípulos. La causa de esta cadena, nuevamente, es la capacidad (χωρέω) o, más bien, la incapacidad, en este caso de la multitud, para recibir el pan directamente de Jesús[737]; si

---

[734] Cf. *CIo* XIII,203-204. Sobre los aspectos trinitarios de esta afirmación, trataremos más adelante.
[735] *CIo* XIII,220: «λαμβάνει δὲ τὰ βρώματα ὁ μὲν πολὺς τῶν μαθητευομένων ἀπὸ τῶν μαθητῶν Ἰησοῦ, κελευομένων παρατιθέναι τοῖς ὄχλοις· οἱ δὲ τοῦ Ἰησοῦ μαθηταὶ ἀπ' αὐτοῦ τοῦ Ἰησοῦ, πλὴν ἔσθ' ὅτε καὶ ἀπὸ ἁγίων ἀγγέλων· ὁ δὲ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς μόνου λαμβάνει τὰ βρώματα, οὐ διά τινος» (GCS OW IV 259,21-25).
[736] Esta misma idea se halla en *CMtS* 86: Jesús siempre recibe el pan que le da el Padre, da gracias, lo parte, y se los da a los discípulos directamente, pero de manera acorde a la capacidad de cada uno.
[737] Cf. *CMt* XI,4, particularmente el pasaje en GCS OW X 40,20-28.

tuviera la capacidad, podría comer directamente de los panes benditos por Jesús que están en las canastas, sin necesidad de que los apóstoles se los entreguen[738].

No se aprecia en estos textos, en todo caso, un empeoramiento del alimento mismo relacionado con sus mediadores, más bien una relación análoga a la descrita en el caso de las epínoiai. Es decir, el Logos se entrega mediado a cada uno, y esta mediación supone progreso entre las epínoiai imputables a racionales "menos racionales", que requerían, por ejemplo, al Logos-pastor[739], y las que el Logos muestra a los "más racionales", por ejemplo "Logos" en sí, sin mediaciones[740]. En ambos casos –a saber, Logos-pastor y Logos-en-sí– es el mismo Logos que se entrega y, por tanto, no hay detrimento en su sustancia[741]. Así, su acción se enmarca en su rol pedagógico, mediante el cual nos hace pasar de la necesidad de leche a la del alimento sólido[742].

El tema de la mediación, así, resulta fundamental para comprender el progreso de los hombres. Consecuentemente a su importancia, Orígenes lo elabora utilizando variadas imágenes, las cuales enriquecen el uso de la metáfora de comer y beber en el ámbito del progreso espiritual. La posibilidad de mediar el alimento que viene del Padre que, como se vio, procede de la dinámica trinitaria misma, reside en toda la comunidad de creyentes. Estos creyentes, entonces, tienen no solamente la posibilidad, sino también la

738 Cf. *HPs* 80,I,8.
739 Cf. *CIo* I,198.
740 Estos son los que se rigen por la naturaleza del Unigénito, cf. *CIo* I,200.
741 Cf. *CIo* I,200.
742 Cf. *Fr1Co* 21.

tarea, de hacer partícipes a los demás de la nutrición que proviene de los frutos espirituales que producen[743]. Esta tarea compete también a los más simples (ἁπλούστεροι) quienes, a pesar de tener una palabra infantil por su bajo progreso espiritual, igualmente pueden enseñar a otros simples[744].

La responsabilidad mediadora, en todo caso, si bien reside en toda la comunidad, pareciera alojarse de manera especialmente concreta en los "doctores", a quienes los que progresan, al ver el maná, les preguntan "¿qué es esto?", recibiendo de ellos una respuesta modulada a su propio estadio de progreso[745], ya que «el doctor de la Iglesia debe dar de beber a los hombres, y también debe dar de beber a la oveja»[746]. A esta figura, se asocia también la del sacerdote, ya que el ámbito metafórico del sacrificio divide los miembros de las víctimas, lo que es interpretado como un proceso de dividir contenidos, permitiendo un consumo más detallado de lo que es adecuado a cada uno[747].

Este rol mediador del doctor y del sacerdote tiene su ejemplo no solamente en la dinámica mediadora del Logos, sino también en la vida del mismo Pablo, quien es capaz, con ternura casi materna, de distinguir la alimentación que cada uno necesita, dando

---

[743] Cf. *HGn* XIII,4; *HNm* IX,9,1.
[744] Cf. *CMt* XV,7.
[745] Cf. *HEx* VII,5
[746] *HGn* XIII,4: «doctor ecclesiae, potare homines, potare debet et pecora» (GCS OW VI-I 121,11-12).
[747] Cf. *HLv* I,4.6. El proceso de separación de la víctima es un terreno propicio para el discurso trinitario; un ejemplo de esto lo hallamos en *HLv* VII,3, sobre el que volvemos más adelante, en la página 333.

hortalizas al enfermo, leche al infante y alimento sólido al robusto[748]. Orígenes mismo, sin darse cuenta, se inserta en esta tradición al describir su tarea frente a la comunidad de obispos reunidos por el caso de Heráclides:

> lo que ahora tenemos por delante no es tomar un problema para escapar y pasarlo rápidamente, sino masticarlo como se hace con la carne, a causa de los más ignorantes, y, poco a poco, dar de comer el Logos a los oídos del auditorio[749]

De esta manera, la comunidad, el doctor, el sacerdote son mediadores del progreso espiritual de otros y otras. Una metáfora curiosa, pero que expresa esto de una manera muy concreta y viva, se encuentra en el *CC*. Acá Orígenes responde a la crítica de Celso, según la cual Jesús y los santos del AT habrían dicho lo mismo que filósofos de la talla de Platón, pero de manera vulgar y menos sofisticada, argumentando con un ejemplo culinario: hay un cierto alimento saludable, y que fortalece a quienes lo comen. Ahora

---

[748] Cf. *CRm* VIII,9,5.

[749] *Dial* 2-3: «Τὸ νῦν προκείμενόν ἐστιν οὐ λαβόντα πρόβλημα παρέρχεσθαι καὶ εἴρειν, ἀλλὰ διαμασήσασθαι διὰ τοὺς ἀκεραιοτέρους ὡσπερεὶ τὰ κρέα καὶ κατὰ βραχὺ τὸν λόγον ἐντιθέναι ταῖς ἀκοαῖς τῶν ἀκουόντων» (SC 67 58 [2,34-3,3]). El verbo ἐντίθημι también se usa para el acto de colocar la comida en la boca, por lo que los "oídos" son, metafóricamente, equivalentes a la boca. La tarea de Orígenes en la refutación de Heráclides será, entonces, la de ofrecer la enseñanza "masticada", a fin de asegurar una mejor comprensión a los "ignorantes", o inocentes (ἀκέραιος), de manera progresiva (βραχύς). El uso de διαμασάομαι es un hapax entre las obras de Orígenes. Este vocablo está muy presente en Galeno y en la tradición médica, como puede comprobarse con una búsqueda rápida en el TLG. Respecto de este pasaje, Simonetti comenta: «è ben nota la predilezione di Origene a paragonare il nutrimento spirituale necesario ai fedeli col nutrimento materiale: ma in questo ámbito l'immagine della carne masticata è del tutto fuori dello schema usuale e, se non sbaglio, è l'unica volta che la riscontriamo nelle sue opere»: Simonetti, «Note sulla teologia trinitaria di Origene», 305. Simonetti se hace una pregunta que revela su propia fineza: ¿por qué Orígenes utiliza esta imagen, y no recurre a la paulina (leche, hortaliza, comida sólida)? La respuesta viene de considerar al auditorio, ya que el tema que tratará, perteneciente a la categoría de "comida sólida", deberá ser expuesto a un público mixto, incluyendo algunos que no están preparados para la "carne"; en consideración a ellos, Orígenes la "masticará", a fin de hacerla "digerible": Ibíd, 306.

bien, si ese alimento se prepara condimentado de una manera que solamente gusta a los ricos y refinados, sus efectos benéficos no serán aprovechados por "la mayoría de los hombres", que tienen gustos más sencillos. Orígenes, entonces, enfrentado a una opción entre la filosofía y la Escritura, prefiere la Escritura. Ella, en este contexto simbólico, sería una comida que busca gustar y, consecuentemente, alimentar y beneficiar, a la mayor cantidad de personas[750]. Es de notar, en todo caso, que en ambos casos existe un alimento básico que es saludable y robustece, aunque la universalidad de la salvación ofrecida por Jesús impulsa a preferir el alimento menos excluyente.

4.3.2. El alimento de los animales y el de los seres humanos

Orígenes considera que hay alimentos espirituales más apropiados para el consumo humano y otros más apropiados para animales. El progreso espiritual también se evidencia en estas posibilidades. A nivel material, Orígenes supone que hay diferencia no sólo entre los alimentos que consumen los mismos animales (carnívoros y vegetarianos, por ejemplo[751]), sino que también entre los alimentos que la naturaleza provee a los seres humanos y a los animales[752], ya que:

> Al crear Dios el mundo, produjo una innumerable variedad de alimentos, según las diferencias de los apetitos del hombre o de la naturaleza de los animales. De ahí que no sólo el hombre, al ver la comida de los animales, sepa que no fue creada para él, sino para los

[750] Cf. *CC* VII, 59-60.
[751] Cf. *HNm* XXVII,1,4.
[752] Cf. *HGn* II,1.

> animales, sino que también los mismos animales reconozcan sus propias comidas; y así, de unas, por ejemplo, usa el león, de otras el ciervo, de otras el buey y de otras las aves. Pero también entre los hombres hay ciertas diferencias en la elección de los alimentos, de suerte que uno que está bien sano y goza de buena salud corporal, necesita una alimentación fuerte y "cree poder comer de todo", como los más robustos atletas[753]

Esta convicción material tiene una consecuencia a nivel espiritual. En sentido espiritual, los animales representan a aquellos cuyo logos aún no ha progresado al punto de poder llamarse verdaderamente "ser humano" y, por tanto, requiere el «alimento propio de las almas menos dotadas de Logos, un alimento que, siendo espiritual, es herbáceo, de follaje y paja»[754], y que, por esta característica y destinatario, se distingue del alimento «del más dotado de Logos, y, por esto, hombre racional, que come el pan racional»[755]. Esta idea es equivalente, entre las metáforas de comer y beber, a lo expresado en *CIo* I,198-200 desde la doctrina de las epínoiai, a saber, que hay epínoiai destinadas a la relación entre los hombres menos racionales y el Logos –como "pastor" o "rey"– y, otras, a mediar la relación entre los hombres espirituales y la naturaleza preeminente del Unigénito.

---

[753] *HNm* XXVII,1,1 (Trad. J. Fernández Lago en BP 87 447). «Cum conderet Deus mundum, innumeras creavit ciborum differentias, pro diversitatibus scilicet vel humani desiderii vel naturae animalium. Unde non solum homo, cum viderit animalium cibum, scit eum non pro se, sed pro animalibus creatum, sed et ipsa animalia agnoscunt proprios cibos; et aliis quidem, verbi causa, utitur leo, aliis cervus, aliis bos, aliis vero aves. Sed et inter homines sunt quaedam differentiae in appetendis cibis, et alius quidem, qui bene sanus est et habitudine corporis valens, fortem cibum requirit et "credit confidit que edere omnia" velut robustissimi quique athletarum» (GCS OW VII 255,10-18).

[754] *CIo* XIII,211: «τῶν ἀλογωτέρων ψυχῶν πνευματικὴ ποώδης τροφὴ καὶ ἄλλη χόρτος ἢ ἄχυρον» (GCS OW IV 258,25-26).

[755] *CIo* XIII,213: «λογικώτερος καὶ διὰ τοῦτο καὶ νοητὸς ἄνθρωπος, τὸν νοητὸν ἄρτον ἐσθίει» (GCS OW IV 258,31-32). En este mismo sentido, cf. *HNm* XXI,1,2 y *CCt* II,4,22-23. Otro ejemplo, en este sentido, es la invitación a enseñar a beber tanto a hombres como a animales; cf. *HGn* XIII,4.

La manera de expresar esta diferencia es múltiple. Por ejemplo, en la distinción entre el pan de los hijos y las migas que caen de la mesa, y que comen los cachorros en Mt 15,25-26, Orígenes ve la distinción entre las palabras de Jesús aptas para los más dotados de logos (λογικωτέροις), y aquello que puede ser de provecho para las almas que son como perros[756]. También puede observarse respecto a la materia prima de la que se hace el pan, particularmente la diferencia entre la harina de trigo y la de cebada. La cebada, dada su mayor resistencia a la sequía, permitía su cultivo en regiones más áridas, y, por tanto, era más accesible a los pobres, mientras que el trigo, de cultivo más delicado, gozaba de mayor estatus y era considerado, en la Grecia clásica, como un alimento de lujo[757].

Orígenes no desconocía este hecho, al punto que llama a la harina de trigo el alimento de los más perfectos, mientras que la de cebada, el de los ignorantes y animales[758]. Esta intuición acompañará la exegesis de textos de acerca de la multiplicación del pan. Por ejemplo, en Mt 14,19-20 se habla simplemente de "panes", que el Alejandrino llamará σίτινος, es decir, panes de harina de trigo, mientras que en Jn 6,9 Jesús multiplica panes de cebada, llamados κρίθινος. Este hecho será la ocasión de Orígenes para distinguir entre la alimentación pura de los espirituales, que pueden comer los panes llamados σίτινος, de la de quienes tienen una aproximación todavía bestial (κτηνώδης), y todavía

[756] Cf. *CMt* XI,17.
[757] Cf. Peter Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity*, Key Themes in Ancient History (Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 1999), 21.
[758] Cf. *HGn* XII,5.

no racional, a los alimentos espirituales. Estos últimos, consecuentemente, comen κρίθινος. Finalmente, ya que quienes califican en esta última categoría son mayoría entre los cristianos, es que se multiplican siete panes de cebada, a diferencia de los cinco de harina de trigo, pues los espirituales son menos[759].

Para Orígenes, en este contexto, la multiplicación relatada por Juan es anterior a la de Mt 15, lo que se deduce, precisamente, desde la referencia a la materia del pan. Los primeros comen κρίθινος porque están iniciando el camino del progreso espiritual, mientras que, de los segundos, más avanzados, solamente se dicen que comen ἄρτος[760]. En el caso de los textos conservados en latín, es posible hallar la misma distinción. A mi juicio, esto se aprecia en el uso de los términos "*simila*", en lugar de σίτινος, y de "*farina*" y "*hordeum*", en lugar de κρίθινος. El panorama que presentan es el mismo, desde el punto de vista teológico, considerando que «toda palabra de Dios es un pan, pero hay una diferencia entre los panes[761]»:

[759] Cf. *Pas* 23-24. El número "siete", del cual interpreta la superioridad numérica de los que no pueden comer el pan de harina, por su falta de progreso, es un error de Orígenes, pues Jn 6,9 habla de "πέντε ἄρτους κριθίνους". El número siete es el consignado en las multiplicaciones de Mt 15 y Mc 8, pero acá no hay referencia a la materia prima del pan. El hecho de que, en *CMt* XI,2 Orígenes tuviera clara la cantidad, y no cometiera esta imprecisión, es un indicio claro de que esta sección de *Pas* es anterior al *CMt*; cf. Origene, *Sur la Pâque, traité inédit publié d'après un papyrus de Toura*, ed. por Octave Guéraud y Pierre Nautin, Christianisme Antique 2 (Paris: Beauchesne, 1979), 109.

[760] Cf. *CMt* XI,19.

[761] *HLv* XIII,3: «Omnis sermo Dei panis est, sed est differentia in panibus» (GCS OW VI 472,1).

- En el par inferior, se encuentra el llamado simplemente "*panis*", hecho de "*farina*". Este pan ordinario (*communis*) puede ser comido por todos, particularmente por quienes, por su falta de progreso, no pueden recibir uno mejor[762]. Se asimila al "*hordeum*"[763].
- En el par superior, finalmente, se halla el pan hecho de "*simila*", que es la harina más fina, de trigo. Es "otro" pan[764], que contiene misterios acerca de la fe en Dios, referidos a una ciencia o doctrina perfecta y más profunda[765]. El colmo de esta perfección es el pan que Abraham ofrece a los huéspedes en Gn 18, hecho no solamente de pan de "*simila*", sino que, también, cocido de una manera especial, oculto bajo la ceniza; este pan, llamado ἐγκρυφίας, representa la comunicación en los misterios de la Trinidad[766], sobre lo que se volverá al final de este capítulo.

4.3.3. El lugar de procedencia o consumo de los alimentos

La geografía espiritual origeniana clásica dice relación con el tránsito del pueblo de Israel desde Egipto hasta la Tierra Prometida. Egipto es figura del mundo, entendido como

[762] Cf. *HLv* XIII,3.
[763] Cf. *HEz* VI,10.
[764] Cf. *HLv* XIII,3.
[765] Cf. *HLv* V,7; XIII,3.
[766] Por ahora, basta recordar la constatación de Crouzel: «Cet aliment du Fils, c'est sa nature divine qui lui est conférée dans l'acte unique et éternel de sa génération, ce sont les mystères qu'il contemple dans le Père et que le Père imprime en lui, c'est la Volonté divine qu'il a misión d'exécuter dans le monde»: Crouzel, *Origène et la «Connaissance Mystique»*, 1961, 168.

reino del mal y del pecado, del cual Moisés, figura de Cristo, nos libera[767]. La idea de que el desierto es signo del itinerario del alma en su camino de progreso espiritual estaba ya presente en Filón, quien inaugura este símbolo tan presente en Orígenes[768]. El hecho de que no solamente es obvio que las personas deban comer y beber, sino que, sobre todo, de que hay en el relato del Éxodo elementos importantes relacionados con la comida, no escapa a Orígenes, quien aprovecha también este elemento para expresar su teología.

El primer término en este cruce entre geografía y gastronomía es Egipto, donde no es posible comer la Pascua de manera alegre[769], ya que es necesario salir de allí[770], pues, solamente saliendo, se puede alcanzar una festividad perfecta[771]. En este contexto, según Orígenes es posible distinguir, en general, tres alimentos con relación a su procedencia o consumo:

> Uno es aquel del cual nos alimentamos saliendo de la tierra de Egipto, pero este basta por un tiempo corto. A este le sigue el maná. El tercer [alimento], en cambio, es el fruto que recibimos de la Tierra Santa. En estas diferencias, según entiende mi corto intelecto, creo que se indica que el primer alimento es el que traemos con nosotros cuando salimos de Egipto, esta pequeña erudición de la escuela (o, si alguno la ha alcanzado, la cultura en las letras), que no nos puede ayudar por mucho tiempo. Estando luego en el desierto, es decir en este estado de vida en que nos encontramos, nos alimentamos con el maná, siendo instruidos con la ley divina. Pero quien merece entrar en la Tierra Prometida, esto es conseguir las promesas del Salvador, come el fruto de la región de las palmas.

---

[767] Cf. *HEx* I,2. Mayor desarrollo en Jean Daniélou, *Sacramentum futuri: études sur les origines de la typologie biblique* (Paris: Beauchesne, 1950), 193. Respecto a la extensión de esta metáfora en la obra de Orígenes, cf. una lista de pasajes en los que está presente en Origene, *Omelie sull'Esodo*, ed. por Manlio Simonetti y Maria Ignazia Danieli, Opere di Origene 2 (Roma: Città Nuova, 2005), 43 nota 9.

[768] Cf. Daniélou, *Sacramentum futuri*, 183–84; 193–200.

[769] Cf. *CIo* VI,234.

[770] Cf. *CCt* I,4,13-15.

[771] Cf. *HNm* XXVII,8,1.

> Verdaderamente, pues, conseguirá el fruto de la palma quien, vencido el enemigo, llega a las promesas[772].

Saliendo de Egipto, entonces, se entra al desierto. Si bien se conserva aún algo de la comida traída desde el país del Faraón, esta no dura mucho. Este alimento es la enseñanza del mundo, elemental y pasajero, pero necesario para mantenerse vivo mientras no se halle mejor alimento. Quienes, por su progreso espiritual se encuentran en el desierto, son visitados por el Logos, quien les ofrece el maná, pan angélico[773], que representa la ley divina[774], y están habilitados para celebrar las festividades[775]. El maná, comparativamente mejor a los alimentos precedentes, es superado, a su vez, por los alimentos que le siguen[776].

Consecuentemente al texto traducido anteriormente, el tercer alimento corresponde al fruto recibido en la tierra prometida. Esta nutrición es cualitativamente superior (κρείσσων) al maná, pues proviene del grano (σῖτος) que produce la Tierra Santa, el cual

---

[772] *HJs* VI,1: «Unum quidem, quo vescimur exeuntes de terra Aegypti, sed hoc ad parvum tempus sufficit. Post hoc autem manna succedit. Tertium vero iam de terra sancta "capimus fructum". In quibus differentiis, ut meae parvitatis intellectus adsequitur, illud arbitror indicari, quod primus cibus est, quem de Aegypto exeuntes nobis cum portavimus, parva haec eruditio scolaris (aut etiam si quis forte attigit liberalium litterarum), quae exiguum aliquid iuvare nos potest. In eremo vero positi, id est in hoc, in quo nunc sumus, vitae statu, manna vescimur per hoc, quod divinae legis instructionibus erudimur. Qui vero meruerit "terram repromissionis" intrare, id est ea, quae a Salvatore repromissa sunt, consequi, ille edet "fructus e regione palmarum". Vere enim "fructum palmae" inveniet, qui devicto hoste ad promissa pervenerit» (GCS OW VII 323,3-15).
[773] Cf. *CCt* I,4,13-15.
[774] Cf. *HJs* VI,1.
[775] Cf. *HNm* XXVII,8,1.
[776] En *HJs* VI,1, Orígenes muestra el absurdo que provocaría el hecho de que el maná fuera el alimento óptimo. Si este fuera el caso, el resto del alimento recibido después del desierto, durante el progreso espiritual, sería peor, comparativamente al maná. En este mismo sentido argumenta en *CIo* VI,235.

permite hacer un pan nuevo[777], ya no solamente necesario para continuar el camino, como el maná, calificado de pedagógico, sino capaz de dar vida eterna a quienes, en virtud de su perfección, son capaces de recibir el pan vivificante que viene del Padre[778]. La diferencia entre la Tierra Santa y el desierto se vuelve tan radical, que da cabida a una metáfora ya conocida: Moisés da la tierra

> más allá del Jordán, no la que "mana leche y miel", sino otra apta para las ovejas y que nutre mejor a los animales que no hablan y a los irracionales, que a los hombres racionales. En cambio, la tierra que da al segundo pueblo mi Jesús es una tierra "que mana leche y miel"; mejor todavía, es un panal de miel, más valioso que cualquier tierra[779].

La Tierra Santa, entonces, es la meta donde pueden llegar los que mueren y están con Cristo, es el Edén, el lugar de las delicias, donde se gozan los manjares del Logos no solamente con el gusto, sino con cada uno de los sentidos espirituales[780].

4.3.4. La hora en que se consumen los alimentos

Respecto a la hora de la comida como señal de progreso espiritual, se aprecian muy nítidamente dos temas. En primer lugar, la contraposición entre la noche y el día (en ese

[777] Cf. *CIo* VI,234-235. Este texto utiliza los conceptos ὑποδεής y κρείσσων para calificar, respectivamente, al maná y al pan de la Tierra Santa.
[778] Cf. *CIo* VI,236-237.
[779] *HNm* XXI,1,2 (Trad. J. Fernández Lago en BP 87 359). «sed extra Iordanen dat terram, non "fluentem lac et mel", sed pecoribus aptam et muta animalia atque irrationabiles pecudes melius quam rationabiles homines nutrientem. Iesus vero meus secundo populo terram quam dat, terra est "lacte et melle fluens", immo favus mellis est prae omni terra» (GCS OW VII 199,23-27).
[780] Cf. *CCt* I,4,13-15.

orden) y, en segundo, dos términos referidos a la hora en que se come, a saber, ἄριστον y δεῖπνον.

El tema de la contraposición entre los alimentos que se reciben en la noche, y los que se reciben al día siguiente, se rige por la comprensión de la noche como "este mundo", es decir, la vida presente. Para alimentarse en esta vida, se ha dado el cordero, de cuya carne no debe quedar para al día siguiente, pues su nutrición es útil solamente en el tiempo presente. Al llegar el alba del nuevo día, la comida cambia. Ahora son los ácimos que, en cuanto tales, no poseen levadura vieja[781], y que alimentarán hasta recibir el maná[782]. El maná, por su parte, nutre hasta llegar a la tierra prometida, como se ha recién visto a propósito de la geografía. El factor que define la positividad del día es su luz, particularmente presente a mediodía, y que se asocia a la luz de la mente y a la pureza del corazón; por esta razón, en este sistema metafórico es preferible a la noche, oscura[783].

Más compleja desde el punto de vista simbólico, resulta la relación entre ἄριστον y δεῖπνον. Ambos conceptos refieren a comidas diarias, cuyo horario fue mutando con el paso del tiempo. En el periodo homérico, la primera comida era el ἄριστον, consumida a primera hora de la mañana. Le seguía la principal, el δεῖπνον, que se comía alrededor

[781] En *Fr1Co* 25 la nueva levadura es señal de Cristo.
[782] Cf. *CIo* X,108-109. Cf también XXXII,8-10, donde se dice que el tiempo de la última cena de Jesús con sus discípulos equivale al "fin de esta vida".
[783] Cf. *CCt* II,4,31.

del mediodía. Finalmente, la comida de la noche, el δόρπον[784]. Más tarde, el δεῖπνον se postergó hasta el atardecer, y el ἄριστον se consumía a mediodía[785]. En Orígenes, como se verá en los textos que se citarán, si bien no es posible establecer la hora exacta en que se consume cada comida, es claro que el ἄριστον es la primera comida, mientras que el δεῖπνον es la segunda[786].

La valencia simbólica que rige los sentidos de ἄριστον y δεῖπνον, precisamente por su carácter consecutivo, es la de progreso hacia "arriba", o "adelante"[787]. Es decir, son dos términos correlativos; el primero es útil para describir, en el caso del progreso espiritual, un estadio inicial, mientras que, el segundo, un estado avanzado. Una aplicación teológica básica de esta relación de progreso se halla en el *CIo*:

> y, en otro sentido, alguien diría que el ἄριστον es la comprensión [espiritual] de las Antiguas Escrituras, mientras que el δεῖπνον son los misterios ocultos en el Nuevo Testamento[788].

---

[784] Cf. Smith, *Del simposio a la eucaristía*, 48–52. El término "δόρπον" no comparece entre las obras de Orígenes.

[785] Joan P. Alcock, *Food in the ancient world*, Food through history (Westport: Greenwood Press, 2006), 182–83; John Wilkins y Shaun Hill, *Food in the ancient world*, Ancient cultures (Malden; Oxford: Blackwell, 2006), 72; Smith, *Del simposio a la eucaristía*, 49.

[786] Cf. *HEx* VII,8, donde describe el primer alimento en la mañana (*mane*), mientras que, el segundo, cuando estamos próximos a la tarde (*vespera*). Sin sobrevalorar los conceptos en latín, es posible asumir la utilidad de su sentido para situar, relativamente, el horario de las comidas.

[787] Acerca del valor metafórico de estos conceptos, cf. la nota 203.

[788] *CIo* XXXII,7: «καὶ ἄλλως δ' εἴποι ἄν τις ἄριστον μὲν εἶναι τὸν νοῦν τῶν παλαιῶν γραμμάτων, δεῖπνον δὲ τὰ ἐναποκεκρυμμένα τῇ καινῇ διαθήκῃ μυστήρια» (GCS OW IV 426,15-17).

Es decir, el primer alimento está en el sentido profundo del AT, mientras que aquello que alimenta a quienes han progresado, se oculta en los misterios del NT[789]. En el caso de *HEx* VII,8, además, la doctrina del AT es llamada simbólicamente "pan", mientras que la del NT es llamada "carne", introduciendo, así, el tema de la capacidad: para comer carne, es necesario tener la capacidad alimenticia de quienes han progresado.

Se aprecia, entonces, que para comer el δεῖπνον se requiere haber progresado. Ya que Orígenes solamente en un texto se pregunta, hipotéticamente, si es posible saltarse el ἄριστον y pasar directamente al δεῖπνον[790], es posible asumir que es necesario comer la primera comida para poder acceder a la segunda. Ahora bien, es necesario precisar qué representa cada una de estas comidas:

1. ἄριστον. Es el alimento inicial, que se consume cuando, iluminados por primera vez, se llega a la fe[791]. Es el alimento de quienes apenas se inician, antes del cumplimiento del día espiritual, que es la propia vida[792]. Representa concretamente a las doctrinas primeras e introductorias[793] del Logos y lo relacionado con la vida moral[794]. Esto último es coherente con la idea de *CIo* I,91,

[789] Este mismo argumento se encuentra en *HEx* VII,8 y *HLc* fr. LXVIII (Ra).
[790] Cf. *CIo* XXXII,18.
[791] Cf. *HEx* VII,8.
[792] Cf. *CIo* XXXII,5-7.
[793] Cf. *HLc* fr. LXVIII (Ra); *CIo* XXXII,18.
[794] *HLc* fr. LXVIII (Ra).

donde Orígenes expresa que el inicio de la vida es el aspecto práctico, mientras que, el final, es el contemplativo.

2. δεῖπνον. Representa el alimento final (τελευταῖος), al que solamente pueden acceder quienes están más (πλείων) avanzados[795], pues representa un alimento más sólido y perfecto, la carne del Logos[796], es decir, las doctrinas místicas de los progresados[797].

De esta manera, entonces, también la hora del día en que se recibe y consume el alimento se vuelve un signo que denota el progreso espiritual.

4.3.5. La edad o género de quienes consumen alimentos

Otro tema que denota el progreso espiritual es el género y la edad de la persona que consume el alimento. Respecto al tema de la edad, no sorprende la presencia de los elementos que han sido ya descritos: los infantes, es decir, quienes están en un momento inicial de la fe[798], requieren un alimento especial, acorde a su progreso espiritual. Esta edad no debe entenderse respecto a la de la carne, sino respecto a la del alma[799], y se

[795] Cf. *CIo* XXXII,5-7.
[796] Cf. *HEx* VII,8.
[797] *HLc* fr. LXVIII (Ra).
[798] Cf. lo dicho sobre la leche en página 254.
[799] Cf. *HPs* 36,IV,3.

contrapone la inteligencia infantil, que requiere que el Señor, como pedagogo, la haga crecer[800], con la talla de la plenitud de la edad de Cristo[801].

Esta inmadurez espiritual, como se ha visto, hace, a quien la adolece, incapaz del alimento de los progresados[802]; otra manera de enteder este tema es aduciendo al gusto: el gusto o apetito de cada hombre varía según su estado de santidad[803]. Por otro lado, es interesante una posibilidad distinta de esta metáfora: la vida presente es la infantil, al punto que incluso Moisés, los profetas y apóstoles pueden ser llamados "niños inteligentes"[804]; esta intuición no aparece en otros textos de Orígenes.

Respecto al tema del género, es claro que Orígenes, al igual que los autores de su tiempo, utiliza lo femenino para expresar el polo negativo, contraponiéndolo al positivo, encarnado por lo masculino; en este contexto, se asigna al primero la debilidad y, al segundo, la fuerza. Este esquema ya estaba presente en Filón[805]. Esta precomprensión encuentra apoyo, principalmente, en tres textos bíblicos: Lv 6,22, donde solamente los varones pueden comer la víctima sacrificada por los pecados; Nm 1,2, que manda contar

---

800 Cf. *HNm* XXVII,1,7.
801 Cf. *CCt* prol. 2,8.
802 Cf. *CCt* prol. 1,4-5, también *HJs* IX,9.
803 Cf. Crouzel, *Origène et la «Connaissance Mystique»*, 1961, 173.
804 Cf. *HIs* VII,1.
805 Cf. Clementina Mazzucco, «Donna», ed. por Adele Monaci Castagno, *Origene: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere* (Roma: Città nuova, 2000), 125. En todo caso, si bien Orígenes comparte «molti pregiudizi "maschilisti" propri della cultura del suo tempo, ma é anche in grado, grazie ad istanze di rovesciamento del valori insite nel messaggio bíblico-cristiano, di superare alcuni condizionamenti» (ibíd).

en el censo de Israel solamente a los varones; y el pasaje de la multiplicación de los panes que, en Mt 14,21 y 15,38, deja fuera de la cuenta a mujeres y niños[806].

Consecuentemente a estos textos, ninguna alma que sea "mujer", y no "varón", puede comer las carnes santas del Logos[807], pues el alimento sólido es para los varones robustos. En todo caso, no se debe entender la incapacidad de la mujer descrita acá de manera literal, pues refiere al alma: un alma "femenina" es un alma débil y que, consecuentemente, requieren alimentarse de hortalizas[808], por lo que no se trata de ser varón o mujer, en sentido corporal, sino de tener cierto tipo de capacidad que, metafóricamente, se describe como masculina o femenina, tema presente en otros textos cristianos[809].

---

806 En la versión de Mc 6,44 y Lc 9,14 habla de cinco mil varones; esto lo recoge Orígenes, aunque sin desarrollarlo mayormente, en *CMt* XI,2-3.

807 Cf. *HLv* IV,8.

808 Cf. *HJs* IX,9. Este texto es muy interesante, pues entrega mayor detalle acerca de la identidad de cada grupo: las "mujeres" son las que no hacen el bien por sí mismas, sino porque imitan el ejemplo de los "hombres" que, como dice Pablo, son su cabeza. Los "niños", por su parte, son los que han recibido la fe desde hace poco tiempo y, por tanto, requieren aún la leche del Evangelio. Este texto, a mi juicio, muestra claramente que para Orígenes no es el ser corporalmente "hombre", "mujer" o "niño" lo que es considerado una relación de subordinación, sino su aplicación al sentido espiritual.

809 Por ejemplo, cf. *Evangelio de Tomás*, 114 (Bentley Layton, ed., *Nag Hammadi Codex II, 2-7: Together with XIII, 2*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. OXY. 1, 654, 655: With Contributions by Many Scholars*, vol. 1, Nag Hammadi Studies 20 [Leiden; New York: Brill, 1989], 92). Acá, frente a la solicitud de Pedro a Jesús, dejar a María porque era mujer, Jesús le responde que la guiará para que se convierta en varón, a fin de que se vuelva un espíritu viviente como los varones, porque toda mujer que se convierta en varón entrará en la soberanía celeste.

4.3.6. Beber o ser fuente, pozo, agua

Tal como ha sido la opción a lo largo de este trabajo, no se estudia el valor simbólico del pozo en sí mismo, sino en cuanto a su función específica en el ámbito metafórico del comer o beber; en el caso concreto del pozo, se trata de abrevar a quien lo busca. En todo caso, como contexto general, hay que tener en cuenta que Orígenes tuvo mucha simpatía por la simbología de los pozos, lo que, si bien representó una novedad en el ámbito cristiano, ya contaba con un antecedente en Filón, para quien el pozo representaba la sabiduría, el conocimiento y la ciencia[810].

Una aparición destacada de este tema es a propósito del diálogo entre Jesús y la Samaritana de Jn 4, cuyo escenario es la "fuente de Jacob" (πηγῆς τοῦ Ἰακώβ). Orígenes, como siempre, está atento a cada detalle respecto a cómo se le denomina a esta fuente: el nombre tradicional es πηγή (v. 6), es decir, una fuente de agua corriente; en el v. 11, la Samaritana la denomina φρέαρ, es decir, un pozo cavado artificialmente y que, además, es calificado como βαθύς, profundo. Jesús, por su parte, denomina a la fuente más generalmente, como ὕδωρ, es decir, simplemente agua, asimismo llama al agua que él da[811].

[810] Cf. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, 123. Todo el segundo capítulo de la segunda parte de esta obra (páginas 123-134) analiza el simbolismo de los pozos. Según Simonetti, los textos fundamentales en los que se halla la simbología son *HGn* XIII y *HNm* XII aunque, si bien la simbología de base es la misma, los desarrollos son diversos.
[811] Cf. *CIo* XIII,20-66.

Si bien Orígenes distingue muy claramente las posibilidades espirituales que derivan de participar, es decir, beber, de una "fuente" o de un "pozo" (por su misma definición, necesariamente más profundo que la fuente)[812], no desprecia aquello que dona la "fuente de Jacob", ya que representa a toda la Escritura[813]; sin embargo, no se compara al agua que da Jesús, ya que esta está «más allá de las cosas escritas» («ὑπὲρ ἃ γέγραπται»)[814]. Para el Alejandrino, entonces, el agua de Jesús representa, quizá[815], a las enseñanzas del Espíritu («τὰ διδακτὰ τοῦ πνεύματος»[816]).

En este sentido, la Escritura es una introducción (εἰσαγωγή), que recibe acá el nombre de "fuente de Jacob". Si se comprende adecuadamente esta fuente –es decir, si se interpreta adecuadamente– necesariamente conduce a Jesús. En *CIo* XIII,35-39 se analiza el tema del progreso espiritual, ahora desde la perspectiva de los diversos modos de beber. Esto se hace posible ya que la Samaritana ha dicho, acerca de la fuente, que de ella bebieron "él (Jacob), sus hijos y su ganado" (v. 12). A partir de esto, Orígenes deduce el siguiente orden, de acuerdo con el modo de abrevarse (ἀντλέω)[817]:

1. Jacob y sus hijos, que representan a quien es sabio según las Escrituras.

---

[812] Cf. *CIo* XIII,23.
[813] Cf. *CIo* XIII,26.31.
[814] *CIo* XIII,31 (GCS OW IV 230,20).
[815] Digo "quizá" para respetar el sentido hipotético de la afirmación en el texto de Orígenes, quien utiliza el conocido "τάχα", cf. *CIo* XIII,36.
[816] *CIo* XIII,36 (GCS OW IV 231,5).
[817] Esta categorización, presente en *CIo* XIII,35-39, retorna más adelante, en XIII,56.

2. Los animales, que representan a los más simples e ingenuos (ἁπλούστεροι καὶ ἀκεραιότεροι).
3. La Samaritana, que representa a quienes malentienden (παρεκδέχομαι) la Escritura, interpretándolas mal, sin darse cuenta de su error[818]. La mujer progresa, y entiende su error, gracias al agua que recibe de Jesús.

Así, como se ha dicho, el hecho de haber pedido el agua de Jesús es comprendido por Orígenes como señal de que ha recibido el "agua viva", y esto la habilita para la contemplación más profunda del Logos[819]. De esta manera, la Samaritana reconoce muerto a su antiguo marido, que representa a la ley comprendida literalmente, abriéndola a la posibilidad de su comprensión espiritual[820]. Por otro lado, este tema permite a Orígenes una interpretación antignóstica, explícitamente contra Heracleón, para quien el hecho de que los animales de Jacob bebieran de la fuente revela que ésta representa la mundanalidad y debilidad del Antiguo Testamento[821].

La distinción entre πηγή y φρέαρ tiene que ver, como se intuye, con la profundidad evidente que tiene el pozo, una profundidad que es fruto de un trabajo intencionado por cavar, es decir, buscar el sentido espiritual oculto[822] en la letra, mediante el trabajo

[818] Acerca de la Samaritana, cf. la nota 658.
[819] Cf. *CIo* XIII,40-42.
[820] *CIo* XIII,50.
[821] Cf. *CIo* XIII,65-66. Orígenes, reconociendo la provisoriedad del pozo, reconoce su utilidad pedagógica.
[822] En *CCt* prol. 4,6-7 el trabajo de escudriñar la hondura del pozo, para abrevar al pueblo, es tarea de las almas "*regales et principales*".

exegético[823]. Tal como se ha visto, la responsabilidad de cavar pozos que den de beber a los demás reside en cada uno de los cristianos: se trata de cavar pozos de los cuales brote agua viva que abreve a los oyentes[824]:

> …perseveremos, sin embargo, con él en la excavación de los pozos, para que también a nosotros se diga: "Bebe el agua de tus recipientes y pozos", y excavemos hasta que las aguas del pozo se desborden en nuestras "plazas", de modo que la ciencia de las Escrituras no sólo nos baste a nosotros, sino que enseñemos e instruyamos a otros para que beban, tanto hombres como animales. Escuchen los sabios, escuchen los simples; pues el doctor de la Iglesia es "deudor de los sabios y de los ignorantes", debe dar de beber a hombres y animales, porque también el profeta dice: "Señor, tú salvarás a hombres y a jumentos", mientras ilumina y purifica nuestros corazones el mismo Señor, Jesucristo, nuestro Salvador[825].

En este proceso, el único pozo, el pozo profundísimo del Logos de Dios, deviene, en cada uno de los hombres, múltiples pozos, fuentes y ríos, ya que el ser creados a "imagen de Dios" posibilita no solamente tener en sí alguno de estos elementos, sino producirlos[826]. Este es el sentido superior de las palabras de Jn 7,38 (del vientre de quien cree en Jesús saldrán ríos de agua viva)[827].

---

[823] Cf. *HGn* XIII,3. Si bien este texto ha sido conservado en latín, las ideas que expresa son perfectamente coherentes con las que se han visto en el *CIo*. Por otro lado, no es difícil trazar la equivalencia entre los términos: πηγή = *fons*; φρέαρ = *puteus* y ἀντλέω = *reficio*.

[824] Cf. *HGn* XII,3.

[825] *HGn* XIII,4 (trad. J. Díaz Sánchez-Cid en BP 48 277-278). «…nos tamen perseveremus cum ipso puteos fodiendo, ut et nobis dicatur: "bibe aquam de tuis vasis et de tuis puteis", et in tantum fodiamus, ut superabundent aquae putei "in plateis" nostris, ut non solum nobis sufficiat scientia scripturarum, sed et alios doceamus et alios instruamus, ut bibant homines, bibant et pecora. Audiant prudentes, audiant simplices quique: "sapientibus" enim "et insipientibus debitor" est doctor ecclesiae, potare homines, potare debet et pecora; quia et propheta dicit: "homines et iumenta salvos facies, Domine", illuminante nos et purgante corda nostra ipso Domino Iesu Christo Salvatore nostro» (GCS OW VI-I 121,4-15).

[826] Cf. *HNm* XII,1,5.

[827] Cf. *HNm* XII,1,3. En este texto, Orígenes afirma que quien toca algún misterio profundo deviene "pozo" (*puteus*), mientras que si éste desborda y fluye sobre los pueblos es "fuente" (*fons*).

5. Valor relativo u objetivo de las prescripciones alimenticias

Explicado el objetivo de los alimentos espirituales, es decir, donar la participación progresiva gracias a la mediación de las epínoiai del Logos, es posible comprender, con renovado sentido, el clásico tema judío de las prescripciones alimenticias, en el horizonte de teológico de Orígenes. Y es que estas prescripciones en el contexto judío, cuna del cristianismo, no podían resultar indiferentes para ningún cristiano, tampoco para nuestro autor.

Las regulaciones, tanto respecto a lo culinario como lo comensal, eran patrimonio de la humanidad –y no solamente del judaísmo– en todo el mundo antiguo[828]. Esta realidad ha dado luz a la posibilidad de estudiar una "*edible identity*"[829] de las culturas antiguas, ya que el complejo de actividades con sentido que rodean al proceso culinario (selección de

[828] Si bien mucho se ha estudiado al respecto, considero que un buen trabajo es Donahue, *Food and drink in antiquity*. La razón de mi preferencia, es que este estudio está compuesto primariamente por textos antiguos, del mundo precristiano y postcristiano, ordenado de manera temática; particularmente relevante, acerca del rol religioso y social de la comida, son los capítulos 4 y 5.
[829] Cf. Rosenblum, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, 7.

materias primas, preparación y consumo) permiten expresar, transmitir y crear una gramática en la que se expresa la identidad[830].

Ahora bien, siendo fundamental tener en cuenta este aspecto, incluso al estudiar la teología de Orígenes, hay que reconocer que su aproximación al tema de las prescripciones alimenticias del judaísmo, y su impacto para el cristinismo, está comandada, evidentemente, por otras preocupaciones y modelos interpretativos, en directa relación tanto con los problemas teológicos, como pastorales que se derivan directamente de la teología; estos últimos, por su relevancia para la convivencia entre los fieles, reviste particular urgencia. He identificado tres núcleos que, a continuación, se desarrollarán.

5.1. La realidad a la que se atribuye pureza o impureza

La primera constatación que puede hacerse en torno al tema de las prescripciones alimenticias, asociadas a la condición de "pureza" o "impureza" de un alimento, está relacionada con el origen de ese alimento o de su materia prima[831]. No se trata del origen

[830] Barthes habla de la posibilidad, a través de mirar la alimentación en clave cultural, de reconstruir «systems, syntaxes ("menus"), and styles ("diets") no longer in an empirical but in a semantic way»; Roland Barthes, «Toward a Psychosociology of Contemporary Food Consumption», en *Food and culture: a reader*, ed. por Carole Counihan y Penny Van Esterik, 3rd ed (New York: Routledge, 2013), 23.

[831] En sentido general, la primera constatación sería el hecho mismo de la prescripción de determinados alimentos. Acerca de esto, cf. la página 16.

en sentido inmediato, por ejemplo, la huerta, el campo o el establo, sino del primer origen al cual es posible atribuir la existencia de tal o cual alimento o ingrediente. En este sentido, la afirmación del mundo como creación de Dios, patrimonio tanto del judaísmo como del cristianismo, implica una visión radical acerca de lo creado; Orígenes tiene claro esto, y cómo, consecuentemente, impacta a nivel alimenticio: «ninguna, en efecto, de entre las criaturas de Dios es impura por su propia naturaleza, ya que es cosa sabida que todo lo creado por el Dios bueno es bueno y puro»[832].

En este sentido, entonces, considerando a) que tal o cual alimento "existe", b) que todo lo que existe es creación de Dios, y c) que todo lo que Dios ha creado es bueno, Orígenes valora, coherentemente, de manera positiva todo alimento. Comprender esta bondad y pureza original de la creación y de los alimentos que provee, es posible gracias a la fe

[832] *CRm* IX,42,3: «Nihil enim in creaturis Dei natura sui immundus est – omnia namque a bono Deo create bona esse constat et munda» (SC 555 422,3-5). Es evidente, además, el sentido antignóstico del pasaje. Respecto al tema de que todo lo creado por Dios sea bueno, la *Carta de Aristeas* había planteado de manera explícita la pregunta acerca de la razonabilidad de declarar impuras ciertas cosas que, confesando a un único creador, tendrían la misma proveniencia que las puras (cf. *Carta de Aristeas* 128). En este contexto, la explicación que provee la carta apunta a una intencionalidad pedagógica: Dios quiere enseñarnos lecciones morales, y los hábitos de los animales impuros son la ejemplificación (cf. *Carta de Aristeas* 150). Igual reflexión hallamos en Filón, especialmente en *De specialibus legibus* IV, en la sección acerca de los animales (100-123).

verdadera[833], mientras que lo que hace posible que un alimento, que es por naturaleza puro, se vuelva impuro o contaminado, es la consideración intelectual de esa realidad[834].

Como si no bastase esta pureza en el origen mismo de todo lo creado, Orígenes considera otras dos fuentes de pureza para los alimentos, a saber: a) la Palabra de Dios y la oración, que purifican los alimentos, tal como el conocimiento de la fe ha purificado a los cristianos que provienen de la gentilidad[835], y b) la revelación trinitaria, y al mismo Padre, Hijo y Espíritu Santo, que hacen puras todas las cosas. Esto último es deducido por el Alejandrino a partir de la visión de Pedro en Hch 10,9-23, particularmente de los vv. 15-16, donde Dios le dice que no haga impuro lo que Él ha purificado; esto en la visión se repite tres veces, signo trinitario, según Orígenes[836].

5.2. Interpretación origeniana de lo puro/impuro según la Biblia

Ahora bien, esta constatación –radical en cuanto apunta al origen divino mismo de toda la realidad– no anula el dato bíblico que asigna pureza o impureza a determinados animales, que pueden o no ser ingredientes de cocina, prescribiendo una dietética que, primero por el pueblo judío y, luego, por el cristianismo, fue comprendida como "palabra de Dios". La seriedad con que Orígenes comprende la Escritura, equiparable a la

[833] Cf. *CRm* X,4.
[834] Cf. *CRm* IX,42,4.
[835] Cf. *CRm* X,3,2.
[836] Cf. *HLv* VII,4.

coherencia de su método hermenéutico, aportan una clave de lectura en una línea que ya se ha tratado en esta investigación.

Se trata del binomio sensible e inteligible[837] que, como se ha visto, es un principio estructural del pensamiento de Orígenes, que consiste en concebir al mundo como dotado de dos niveles o dimensiones, una sensible y otra inteligible. Este principio, proviniendo tanto del sustrato filosófico de Orígenes, como de la Escritura misma, se vuelve funcional en la interpretación de la Biblia, siendo aplicado de manera consistente a todo su texto, siguiendo una metodología que el Alejandrino remonta hasta Pablo mismo[838].

Respecto a los animales o alimentos puros e impuros, Orígenes reconoce la posibilidad de dos claves de lectura, a saber, "según la sombra" o "según la verdad"[839], que corresponden, respectivamente, a sensible e inteligible, en el lenguaje que se usó en el párrafo anterior. En este sentido, es importante recordar que "sombra" no es equivalente a "mentira", sino que, más bien, cumple con la función de representar el par inferior en un camino anagógico y, por tanto, tiene una valencia simbólica[840]. En este contexto, nuestro autor exhorta: «subamos a aquellos que, por el espíritu, son verdaderamente

[837] Respecto a este binomio en el contexto de las metáforas del comer y beber, cf. la sección acerca de la terminología origeniana, en la página 79 de esta investigación.
[838] Cf. página 92 de la presente investigación.
[839] Cf. *HLv* VII,4.
[840] Respecto a esto, cf. Crouzel, *Origène et la «Connaissance Mystique»*, 1961, 31–35. En la misma línea, argumenta Hans Urs von Balthasar, «Le mysterion d'Origène», *Recherches de Science Religieuse* 26, n°. 1 (1936): 517–18.

alimentos»[841]. Esto significa que las prescripciones alimenticias, y los conceptos "puro" e "impuro" aplicados a la comida, requieren una comprensión en clave de misterio, ya que son símbolo de aquello que debe nutrir y fortalecer el alma humana[842].

La cualidad de puro o impuro, así, recae en una consideración racional acerca de los alimentos, "racionales" también ellos, y no en los criterios literales que provee su "sombra"[843]. Para Orígenes, esto implica distinguir la "voluntad" de la ley acerca de los alimentos, de su "letra" –empresa en que los judíos, según él, no ha sido exitosos–[844], ya que los ritos y prescripciones, erróneamente comprendidos como prescritos para lo corporal, sí deben cumplirse a nivel espiritual[845]; el sentido por el cual siguen teniendo validez es el espíritu, lo que distingue a los cristianos tanto de los judíos como de los

[841] *HLv* VII,4: «adscendamus ad eos, qui per spiritum veri sunt cibi» (GCS OW VI 382,8-9).
[842] Cf. *CIo* X,85, donde se aplica explícitamente el término σύμβολον a los alimentos materiales, cuyo significante debe ser aplicado al alma.
[843] Cf. *CMt* XI,12. En este pasaje, Orígenes atribuye a los ebionitas el distinguir entre alimentos puros e impuros. Respecto a los ebionitas de Orígenes, cf. McGowan, *Ascetic Eucharists*, 145–46.
[844] Cf. *CMtS* 10.
[845] Cf. *CMtS* 79, también *HLv* VII,4.

diversos grupos filosóficos[846]. Ahora bien, ¿qué significa, concretamente, el sentido espiritual de las prescripciones y de la pureza/impureza de los alimentos?

5.3. La pureza e impureza en el horizonte de la participación

Ya se ha argumentado acerca de que para Orígenes comer y beber, en sentido espiritual, denotan participación, y que esta participación tiene objetos y modos propios[847]. Tocar o gustar implica participar espiritualmente y, en este sentido, las prescripciones alimenticias mantienen su vigencia[848], aunque esa vigencia está relacionada con un aspecto que es discernible no mediante una normativa externa, sino racional y, por tanto, interna: «lo que contamina al ser humano es el pensamiento y la mente que no entiende de manera recta, no la cualidad de los alimentos»[849].

Pureza e impureza, entonces, no radica en un aspecto propio e intrínseco del alimento, sino en una disposición del sujeto que lo recibe, esta es la interpretación constante de Orígenes de las palabras de Jesús en Mt 15,17-18: lo que entra en la boca, pasa al vientre y acaba en la letrina, lo que sale de la boca, en cambio, es reflejo del corazón, que es el lugar del ἡγεμονικόν[850]. Por tanto, «lo que contamina es comer con el corazón no lavado

---

[846] Cf. *CC* V,49.
[847] Cf. las secciones 2.3. a 2.5. del presente capítulo.
[848] Cf. *CRm* IX,42,7-9.
[849] *CRm* IX,42,9: «Cogitatio ergo est et mens non recte sentiens quae polluit hominem non ciborum qualitas» (SC 555 252,16-18).
[850] Cf. *HPs* 36,I,4.

aquello que nuestro principio rector (ἡγεμονικόν) está dispuesto, por naturaleza, a comer»[851]; tal como pureza e impureza no radican en un objeto externo y discernible de manera objetiva, tampoco su efecto –hacer a alguien puro o impuro– es automático[852].

En este contexto, puede volver impuro un alimento material buscado al margen de la adecuación racional que debe mediar en la dieta[853], deseado exclusivamente por el placer que produce y no por sus efectos en los seres humanos[854], aunque lo más común en Orígenes es que la pureza e impureza sean atribuibles a la participación en el alimento espiritual, compuesto por palabras e ideas, las que, dependiendo de la disposición de quien las emite, pueden caracterizarse como puras o impuras[855]. Vemos que la norma de la no-objetividad[856] de la pureza e impureza de los alimentos se mantiene, pues el valor está subordinado al mensaje de la persona que, por lo demás, no tiene un valor fijo, en la medida en que está dotada de libre albedrío[857]. De todas maneras, y dado el carácter alegórico de la exégesis origeniana, es posible advertir cierta tipología[858] en la

---

[851] *CMt* XI,15: «κοινοῖ τὸ ἀνίπτῳ καρδίᾳ ὁτιποτοῦν φαγεῖν, ὃ πέφυκε τὸ ἡγεμονικὸν ἡμῶν ἐσθίειν» (GCS OW X 59,23-24).

[852] Cf. *CMt* XI,14, donde se niega la "santificación automática", y al margen de sus disposiciones interiores, a quien participa del Pan del Señor.

[853] Acerca de la dieta adecuada al cuerpo, cf. página 61 de esta investigación.

[854] Cf. *CMt* XI,12.

[855] Cf. *HLv* VII,5, citado más arriba; su texto está en la nota 579. Este texto ilustra qué puede entenderse como "alimento" puro o impuro en sentido metafórico. En *CRm* X,1,1, lo impuro es el alimento de la herejía y la falsa sabiduría. En *HLv* VII,5, Jesús, los apóstoles y discípulos son "verdadera comida" y, en el lenguaje que se está utilizando en esta sección, alimentos "puros".

[856] "Objetivo" en el sentido utilizado más arriba, a saber, como algo propio e intrínseco el alimento.

[857] Acerca de esto, cf. la nota 73 de la presente investigación.

[858] Sobre la continuidad de Orígenes con Clemente, cf. Béatrice Caseau, *Nourritures terrestres, nourritures célestes: la culture alimentaire à Byzance*, Monographies 46 (Paris: ACHCByz, 2015), 33–

interpretación de algunos animales considerados impuros y que, por tanto, transmiten impureza a quienes los tocan o gustan:

> Por tanto, como dijimos, todo hombre tiene en sí algún alimento, el que lo toma, si en verdad es bueno y "saca del tesoro de su corazón lo bueno" (cf. Lc 6,45), ofrece a su prójimo un alimento puro. En cambio, si [es] malo y "saca lo malo" (cf. Lc 6,45), ofrece a su prójimo un alimento impuro. Porque quien [es] inocente y de recto corazón puede ser visto como una oveja y ofrecer a quien lo escucha un alimento puro, así como la oveja es un animal puro. Y de modo semejante en los demás. Y por eso, como dijimos, todo hombre cuando habla con su prójimo, ya sea que le aproveche por sus palabras, ya sea que le cause daño, deviene para sí un animal puro o impuro; respecto de esas [palabras], se ordena utilizarlas si son puras, o abstenerse si son impuras[859].

Entonces, quien ofrece un alimento puro es un animal puro, en este caso, una oveja, y puede ser comido. En el caso de los rumiantes con pezuña dividida, la reflexión es más compleja, y se aprecia una elaborada aplicación antropológica. El rumiar es señal de reflexionar continuamente el Logos, dejando el sentido literal y elevándose al espiritual; tener la pezuña partida, por su parte, representa el discernimiento entre la vida presente

36. Un estudio de la recepción cristiana de las leyes judías, desde una perspectiva judía, puede consultarse en Rosenblum, *The Jewish dietary laws in the ancient world*, 141–53. Respecto a la simbología general de los animales, un tema habitual en la antigüedad, cf. el citado texto de Caseau; por mi parte, he estudiado los textos en que, explícitamente, los animales puros o impuros son puestos en relación directa con el comerlos, sin una aproximación general al simbolismo de los animales.

[859] *HLv* VII,5 (trad. E. Contreras [*pro manuscripto*]). «Ut ergo diximus, omnis homo habet aliquem in se cibum, ex quo qui sumpserit, si quidem bonus est et "de bono thesauro cordis sui profert bona", mundum cibum praebet proximo suo. Si vero malus et "profert mala", immundum cibum praebet proximo suo. Potest enim quis innocens et rectus corde mundum animal ovis videri et praebere audienti se cibum mundum tamquam ovis, quae est animal mundum. Similiter et in ceteris. Et ideo omnis homo, ut diximus, cum loquitur proximo suo et sive prodest ei ex sermonibus suis sive nocet, mundum ei aut immundum efficitur animal, ex quibus vel mundis utendum vel immundis praecipitur abstinendum» (GCS OW VI 387,25-388,6).

y la futura, obrando en conformidad a esta convicción[860]. Así, es posible rumiar, pero no distinguir entre la vida presente y la futura, y actuar como si no hubiese juicio ni más allá: estos son como los camellos[861], y no se les debe comer, es decir, participar. También fuera del cristianismo es posible hallar personas "con la pezuña dividida", estos son los filósofos y los herejes, quienes, si bien viven la vida en conformidad a la certeza del juicio definitivo y a la inmortalidad del alma, es decir, dividen esta vida de la futura, no reflexionan la letra en búsqueda del sentido espiritual y, por lo tanto, no son rumiantes[862] y no deben comerse-participarse.

Los animales marinos puros, y que pueden comerse, por su parte, son aquellos que tienen aletas y escamas. Las aletas son símbolo de la disposición por dejar el fondo del agua, donde hay fango, que representa al pecado. Los peces que suben del fondo son recogidos por la red del pescador (el Salvador), quien los llama peces buenos y los reserva en una cesta. Las escamas, en cambio, simbolizan la disposición a la conversión, a deponer las

[860] Para Filón, la pezuña dividida representa la capacidad de discriminar y distinguir entre lo que es apropiado, y lo que debe rechazarse, es decir, entre el bien y el mal. Cf. *De specialibus legibus* IV,105-108.
[861] Cf. *HLv* VII,6.
[862] Cf. *HLv* VII,6.

antiguas vestimentas. Quienes no poseen escamas, son del todo carnales y, consecuentemente, no tienen nada que deponer[863].

Las aves impuras son aquellas que se alimentan de cadáveres. Aplicado a los seres humanos, las aves carroñeras simbolizan a quienes procuran la muerte o el fraude con el fin de lucrar[864]; por tanto no se debe comer-participar de ellos[865]. Respecto al vuelo, aplica la metáfora a quienes engañan, pero exhibiendo una aparente sabiduría que les permite "volar", lo que simboliza la cualidad de hablar bellamente. En este sentido, es posible dedicarse a la ciencia y al estudio, pero no llevando a cabo obras conforme a la inteligencia, lo que puede decirse de los animales que, rumiando, no tienen la pezuña partida. Los carroñeros nocturnos, por su parte, además rechazan la luz[866].

5.4. Pureza e impureza en el comer y/o beber en relación con la actividad pastoral

La preocupación pastoral podría pensarse como un gran motor de la actividad teológica de Orígenes. Como se ha visto, considera que el "hambre" intelectual que provoca la falta de maestros capaces de ofrecer un buen alimento espiritual en la Iglesia es la causa de que, aquellos cristianos más golosos, busquen en la herejía un alimento más

[863] Cf. *HLv* VII,7. «Per Origene il cristiano è colui il quale ha qualcosa da deporre e per questo viene assimilato ai pesci con le squame annoverati in *Lev*. 11,9 tra gli animali mondi»; Noce, *Vestis varia*, 290, nota 371.
[864] De manera muy similar Clemente, *Paedagogus* III,75,4.
[865] Esta idea guarda un cercano paralelo con la *Carta de Aristeas* 145-148.
[866] Cf. *HLv* VII,7. También cf. *HPs* 77,II,6 y *Prin* IV,3,2.

consistente[867]. Frente a esto, él mismo busca "ser comida" para otros cristianos, tarea eclesial que compromete a los más avanzados en el camino del progreso espiritual. Por otro lado, también es tarea de la comunidad el tolerar a los "enfermos" que solamente comen hortalizas[868]. Al analizar los textos relacionados con las prescripciones alimenticias, este tema pastoral reaparece con fuerza.

En primer lugar, hay que recordar que Orígenes lee con mucha atención la formulación de Hch 15,29 donde, en el contexto de la reunión apostólica en Jerusalén, se establecen ciertos criterios alimenticios para los cristianos no judíos, en un texto que atribuye explícitamente a la inspiración del Espíritu Santo el precepto dado a los gentiles. Esto implica que, si bien el gran valor a mantener es el carácter relativo de los conceptos puro e impuro aplicados a los alimentos, igualmente no es descuidado el mandato de abstenerse de lo esencial (ἐπανάγκης), a saber, lo sacrificado a los ídolos (εἰδωλόθυτος), los animales estrangulados (πνικτός) y la sangre (αἷμα). La razón detrás de la reflexión apostólica sería cierta oscuridad (ἀσάφεια) sobre del tema, que puede tener que ver con la posibilidad de participar de los demonios mediante el comer los alimentos que, usualmente, les son ofrecidos[869]. Este hecho, sumado a la caridad con quienes, como enfermos, creen no poder comer de todo, coloca un gran principio en la actividad pastoral

[867] Cf. *HIer* V,17; *HPs* 77,II,4; *CIo* V,VIII, citados más arriba, en la nota 693.
[868] Como se vio a propósito de Rm 14, cf. la nota 729 de esta investigación.
[869] Cf. *CC* VIII,29. Sobre esto se trató en la página 203 de la presente investigación.

del Alejandrino, a saber: nadie debe juzgar o ser juzgado a causa de la observancia, en sentido carnal, de las prescripciones alimenticias[870].

El segundo gran principio pastoral que es posible observar, en torno al tema de las prescripciones alimenticias de Orígenes, es el de la edificación de la comunidad. Al igual que muchos de sus principios teológicos y hermenéuticos, nuestro autor recibe esta norma de Pablo (1Co 8,7-13). De esta manera, si bien Orígenes afirma la libertad para comer de todo, pues todo es puro, esa libertad es relativizada por el valor mayor que tiene la colaboración comunitaria en el progreso espiritual de cada creyente; esta colaboración tiene un modo concreto en la máxima de no comer, a pesar de la propia conciencia, algo que pueda escandalizar al más débil[871]. Esto implica que la valoración de seguir o no seguir las prescripciones alimenticias se juzga por su efecto: positivo cuando edifica, negativo cuando escandaliza[872].

Es la unidad de los creyentes, entonces, la norma que debe primar frente al tema de las prescripciones, no causar división en la comunidad[873]. Respecto a la pureza o impureza de un alimento, consecuentemente, ésta reside en el efecto que su consumo causa a nivel comunitario: es impuro tanto si se come causando escándalo, como si se come con la conciencia de su impureza[874], ya que, si bien el que tiene verdadera fe comprende que

[870] Cf. *CRm* IX,42,7.
[871] Cf. *CRm* IX,42,5.
[872] Cf. *CRm* X,3,3-5.
[873] Cf. *CRm* X,7,7.
[874] Cf. *CRm* X,3,1-2.

nada de lo que Dios ha creado es impuro y, por tanto, come de todo, quien no tiene aún esta fe no puede ser obligado a comer[875].

La explicación de Orígenes, en este contexto, es muy fina desde el punto de vista herméutico: una interpretación espiritual que se impone externamente al creyente menos progresado puede ser causa para que que éste, siendo simple, comprenda materialmente también lo que dicta la comprensión espiritual, y crea que nadie se salva «sino quien come carne de cerdo o [alimentos] similares, impuros o indiferentes»[876]. Esto sugiere que imponer el sentido espiritual a quien no tiene la capacidad de comprenderlo, implicaría su literalización, es decir, que la intepretación espiritual misma puede ser entendida de manera literal.

[875] Cf. *CRm* X,4.

[876] *CRm* X,1,1: «nisi qui suinis uescatur carnibus uel aliis huiusmodi communibus et indifferentibus cibis» (SC 555 266,16-18).

6. Las doctrinas como alimentos

Si bien este es un tema que se ha apreciado a lo largo de todo este capítulo, es necesario, dado lo explícito de algunos pasajes, mostrar cómo Orígenes asocia efectos nutritivos y sabores a doctrinas teológicas. El gran contexto de esta sección es el mismo que se ha constatado casi desde el inicio de este capítulo: comer o beber, en sentido espiritual, es participar de otro, particularmente mediante un intercambio de ideas, gracias a las cuales uno recibe de ese otro y viceversa.

Esto permite a nuestro autor decir, por ejemplo, que los apóstoles, quienes comen en la mesa con Jesús, participan (κοινωνέω) de discursos o palabras inefables nutrientísimas[877]. Por otro lado, las palabras, dogmas o doctrinas de los herejes, con su impiedad y torpeza, son un alimento inmundo y contaminado[878]. En otras palabras, el Logos, el esposo, representa un fruto óptimo, capaz de colmar el gusto y el olfato. Su sabor, bueno y suave, se contrapone a la aspereza de la doctrina herética[879].

Consecuentemente, como se ha constatado a lo largo de esta investigación, las posibilidades participativas no solamente expresan una valencia positiva, sino también negativa. Esto resulta particularmente evidente al contrastar textos en que el comer o

[877] Cf. *CIo* XXXII,163.
[878] Cf. *CRm* X,1,1.
[879] Cf. *CCt* III,5,6-8.

beber representa participación en doctrinas o ideas. El pan vivo simboliza al Logos y su enseñanza (δόγμα), que da vida al mundo; como contraparte, el pan del enemigo es pan muerto, y no solamente es posible "participar" de uno o de otro, sino participar de manera graduada, desde el simple bocado hasta la saciedad[880].

A pesar de esta gradualidad, para Orígenes es muy claro que la pureza de la carne santa, es decir, de la totalidad del Logos y de las nociones que contiene, depende directamente de la comprensión y confesión conjunta de todo el depósito de las doctrinas que derivan de su revelación. La carne santa es un alimento puro, consecuentemente, cuando se acepta en su totalidad, contrariamente deviene impura al ser confesada mezclada con doctrinas heterodoxas[881].

Esto es particularmente nítido en el caso de la doctrina trinitaria y la encarnación. Por ejemplo, si alguno come comida sólida, i.e. la carne santa, confesando la Trinidad, pero niega la encarnación, contamina la carne santa[882]. La salvación, por su parte, viene del beber de tres fuentes, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; si no se tiene sed de las tres, no se puede beber de ninguna. Los judíos han querido beber de la fuente del Padre, pero no del Hijo; los herejes, tienen sed del Hijo, pero no aceptan la fuente del Padre: así, ni judíos

[880] Cf. *CMt* XII,33.
[881] Cf. *HLv* V,10; *HIer* XVIII,9.
[882] Cf. *HLv* V,10.

ni herejes pueden recibir la salvación, por que su fe no es coherente con la totalidad de las doctrinas[883].

Desde otra alegoría, se puede decir que los santos comen el cuerpo de Cristo, mientras que los pecadores comen el cuerpo del dragón y, ¿quiénes son éstos? Valentinianos, basilidianos y otros herejes[884]. Y es que la participación en la herejía se expresa simbólicamente diciendo que quien participa de ella, alimenta (*sumo*) su fe desde el alimento intelectual que provee[885]; los heresiarcas, como buitres, buscan capturar de entre los fieles a sus presas –y por esto son como animales impuros–, mientras que Dios quiere "capturar" a todas las aves impuras pues, «es amante de los hombres, y quiere purificar y enseñar a los herejes»[886].

La actividad pastoral de los herejes también es caracterizada por Orígenes desde una metáfora del ámbito del comer y beber: los herejes son como una ἐγκρυφίας[887], es decir

---

[883] Cf. *HIer* XVIII,9.

[884] Cf. *HPs* 73,II,7. En la nota 505 se ha citado un pasaje de este texto, cuya traducción se encuentra ahí mismo. Acerca de la relación entre gnósticos y la eucaristía, cf. Einar Thomasen, «The Eucharist in Valentinianism», en *The Eucharist, its origins and contexts: sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early Judaism, and early Christianity*, ed. por David Hellholm y Dieter Sänger, vol. III, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018). Cf. también Raymond Kuntzmann, «Manducation et Repas dans le Corpus Copte de Nag Hammadi», en *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité: mélanges offerts au professeur Charles Perrot*, ed. por Michel Quesnel, Yves-Marie Blanchard, y Claude Tassin, Lectio divina 178 (Paris: Cerf, 1999), 276–80.

[885] Cf. *HEz* VII,5.

[886] *HPs* 77,II,6: «Φιλάνθρωπός ἐστιν ὁ θεὸς καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν αἱρέσεων καθαίρειν καὶ παιδεύειν βούλεται» (GCS OW XIII 377,3-4).

[887] Ya se ha explicado este tipo de pan en página 336, y se tratará más adelante, acerca de su valor en contexto trinitario.

una tortilla cocida cubierta por brasas y cenizas, pero no dada vuelta mientras se cuece[888]. El método de cocción –oculto por la ceniza– simboliza el discurso secreto de los herejes, mientras que el adjetivo de no μεταστρεφόμενος representa su falta de conversión. En la aparición conjunta del sabor amargo de la herejía, y el dulce de la doctrina del Logos, Orígenes resalta la posibilidad de distinguir lo bueno gracias a este contraste[889].

Claro que la responsabilidad de contrastar la doctrina del Logos con las heréticas es un ejercicio que debe ser realizado comunitariamente, ya que, al igual como la guerra y la violencia se alimenta de la maldad humana[890] y viceversa[891], el silencio de los cristianos frente a a herejía la alimenta y, consecuentemente, es tarea de todos el no callar aquellos argumentos que, cada uno según su propia capacidad, puede responder frente a las proposiciones heréticas[892]. A continuación, mostraré los grandes temas que es posible

[888] Cf. *HPs* 77,II,5.
[889] Cf. *HNm* IX,1,5.
[890] Cf. *CMtS* 37.
[891] Cf. *HJs* XIV,1.
[892] Cf. *Prin* II,9,6. Cf. *CIo* V fr. 8.

apreciar en la confrontación entre herejía y ortodoxia expresada desde metáforas de comer y beber.

6.1. La "receta" adecuada para cocinar la carne del Logos

Este es un tema que se encuentra en dos importantes textos conservados en griego, el *Pas* y el *CIo*. Respecto del primero, a pesar de lo fragmentario del pasaje, se nota bastante claro la idea: los cristianos deben comer la carne de la doctrina (o de la Escritura) solamente asada por el fuego (μόνῳ τῷ πυρί) del Espíritu Santo, es decir, comprendida adecuadamente bajo su inspiración. Las otras actitudes posibles, comerla cruda (ὠμός) y cocerla en agua (ἕψω), corresponden –respectivamente– a los judíos, que interpretan literalmente, y a quienes diluyen la carne al cocinarla con agua (συνέψειν)[893]: este grupo no se identifica en este texto.

El tema de "cocinar" al Logos había aparecido poco antes[894]. En ese contexto, Orígenes declaró que el consumir la carne cruda lleva a la muerte, y que es necesario que el fuego del Espíritu las ase, ya que esto las vuelve sabrosas (ἡδύς) y nutritivas (τρόφιμος). Esto recuerda el pasaje de *HLv* V,5. Acá se afirma que hay realidades interiores y escondidas que no pueden ser dichas fácilmente a la multitud; si estas cosas no se "cocinan en el horno", no "pueden ser comidas crudas". El horno es el corazón. En este sentido, es un

[893] Cf. *Pas* 28-29.
[894] *Pas* 26-27.

llamado a reflexionar en el corazón los contenidos que requieren reflexión antes de explicarlos. La contraposición en este texto no es asado-crudo, sino cocido-quemado: un corazón encendido por el Logos cocina (*coquo*) los panes, mientras que uno encendido por el diablo los quema (*exuro*), volviéndolos incomibles.

El texto del *CIo* mencionado al inicio, exhibe una interpretación similar. La carne del cordero debe comerse asada (ὀπτός) por un espíritu ferviente, y no cruda (ὠμός) como hacen los esclavos de la letra. Al igual que el texto de *Pas* contempla una tercera posibilidad, a saber, comerla cocida en agua (ἕψω). Esta última posibilidad, que simbólicamente representa a quienes, al cocer en agua la carne, reducen su concentración, haciendo de la Escritura algo insípido (πλαδαρός), aguado (ὑδαρής) y debilitado (ἐκλύω); es atribuído a quienes buscan acomodar el sentido de las Escrituras a sus propios intereses mediante interpretaciones anagógicas[895].

6.2. El agua que calma la sed

A partir del pasaje que muestra el diálogo de Jesús con la Samaritana, como se ha visto, Orígenes elabora temas de gran profundidad teológica. En el fr. LIV[896] del *CIo* se halla

[895] Cf. *CIo* X,103-105.

[896] La autenticidad de este fragmento fue contestada por J. Reuss, *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, vol. 4–5, Neutestamentliche Abhandlungen 18 (Münster i. W.: Aschendorf, 1941), 193. Por mi parte, mientras considero el pasaje origeniano, en cuanto a su teología en general, me llama la atención que el efecto de Jesús sobre la sed sea descrito con el verbo ἰάομαι y no con ἀντλέω como se encuentra en otros pasajes en que el

descrita una duplicidad del efecto del agua: por una parte, calma la sed de una manera definitiva –y la sed representa a la incredulidad (ἀπιστία)– y, por otra, tiene el efecto de purificar el alma de las inmundicias que provoca tanto el pecado como las opiniones impías (δυσσεβούντων δοξασμάτων).

En la misma pista, el agua de los heterodoxos no es capaz de calmar la sed (ἀναπαύω) de la Samaritana por su carencia de profundidad. Esto se explica por el hecho de que, siendo la "fuente de Jacob" imagen de la Escritura, es "pozo" (φρέαρ) cuando se acercan los herejes, sin embargo, es "fuente" (πηγή) cuando se acercan los creyentes en Cristo. La razón de esto es que los primeros creen que es profundo –lo que caracteriza a un pozo–, cuando en realidad no lo es[897], sino que es mera apariencia[898].

Junto con el tema de los pozos, también mediante otras metáforas del ámbito del beber se simboliza la participación en doctrinas heterodoxas. En las *HPs* se mencionan dos fuentes de agua para beber, el río y la lluvia; beber de uno u otro, en sentido espiritual, es participar de las ideas de quienes son metafóricamente "río" o "lluvia". En la interpretación de Orígenes del Sal 77,44, éstos representan a los herejes, el ser uno u otro está condicionado por la habilidad de sus "discursos heterodoxos": los más hábiles son

contexto era el mismo (Jesús con la Samaritana), a saber: *CIo* XIII,35-39; 40-42; 65-66; XX,384-387; fr. LII. Sin negar el valor de ἰάομαι en el vocabulario de Orígenes, se debe reconocer que no es un verbo utilizado en el autor para la acción de abrevar.

[897] Cf. *CIo* XIII,3-7.

[898] El punto central en este texto es lo aparente de la profundidad. Esto de una "profundidad aparente" sería una ironía lanzada contra el gnosticismo. Cf. Francesca Cocchini, *Origene: teologo esegeta per una identità cristiana*, Collana Primi Secoli 1 (Bologna: EDB, 2006), 241.

"ríos", mientras que aquellos que tienen menos habilidad, aunque dicen cosas destructivas (ὀλέθριος), dicen menos (βραχύς), son "lluvias". Para evitar que se beba de ellos, es decir, se participe de sus doctrinas, el Señor transforma ríos y lluvias en sangre[899]. En el mismo sentido, es posible beber del agua en la que yace el dragón, que representa a las palabras del herético[900], o beber del agua viva del río en el cual está Cristo[901]. Similarmente lo expresa Orígenes, esta vez, por medio del sabor del agua:

> ¿Pero queréis que os muestre a partir de las Escrituras, a qué pozos vienen ésos? Existe un "valle de sal", en cuyo valle hay "pozos de betún": luego toda herejía y todo pecado está en el valle, y en un valle de sal. Pues el pecado y la iniquidad no suben a lo alto, sino que descienden siempre a lo bajo y más bajo. El pensamiento herético y todo acto de pecado están situados en el valle y son salados y amargos. ¿Qué de dulzura y agrado puede tener el pecado? Pero hay algo más. Si, pues, accedes al pensamiento herético, si acudes a la amargura del pecado, has ido a los pozos de betún. El betún es yesca y alimento del fuego. Si, pues, gustaras el agua de estos pozos, si asumieras el pensamiento herético, si hicieras tuya la amargura del pecado, atizarías en ti el fuego y prepararías los ardores de la gehenna. Y por ello a los que no quieren beber el agua de este pozo "que excavaron los príncipes y los reyes", sino de aquellos que están en el valle de pecado y alimentan materiales de fuego, se les dice: "Caminad a la luz de vuestro fuego y de la llama que habéis encendido para vosotros"[902].

---

899 Cf. *HPs* 77,VII,2.

900 Este herético sería un judaizante, pues, en el contexto de *HEz* XIII,4, «cum omni versutia et ingenio praedicantem necdum venisse Iesum Christum» (GCS OW VIII 450,13-14).

901 Cf. *HEz* XIII,4.

902 *HNm* XII,2,2 (Trad. J. Fernández Lago en BP 87 203-204). «Sed vultis ostendam vobis de scripturis, ad quos isti puteos veniunt? Est "vallis" quaedam "salsa", in qua valle sunt "putei bituminis"; omnis ergo haeresis et omne peccatum in "valle" est et in "valle salsa". Peccatum enim et iniquitas non adscendit sursum, sed semper ad ima et inferna descendit. Est ergo et in valle positus et salsus atque amarus omnis haereticus sensus et omnis actus peccati. Quid enim dulce, quid suave potest habere peccatum? Sed et amplius aliquid habet. Si enim veneris ad haereticam sententiam, si veneris ad amaritudinem peccati, venisti ad "puteos bituminis". "Bitumen" esca et nutrimentum est ignis. Si ergo et tu gustaveris aquam de istis puteis, si sumpseris haereticum sensum, si peccati amaritudinem ceperis, fomenta in te ignis et gehennae incendia praeparabis. Et propterea ad eos, qui nolunt de illo puteo aquam bibere, quem "principes fodiunt et reges", sed ex istis, qui in valle peccati sunt et ignis materias alunt, dicitur: "incedite in lumine ignis vestri et flammae, quam vobis accendistis"» (GCS OW VII 98,17-99,1).

En este texto la metáfora del comer o beber se mezcla con la topográfica: el pecado, la herejía y la iniquidad están en el valle, es decir, "abajo", ya que no tienen las condiciones para "subir"[903]. El betún, que alimenta el fuego, recuerda a *Prin* II,10,4. En este texto se afirma, desde la fisiología, que una alimentación inadecuada en cantidad o cualidad aporta la materia y el combustible de las fiebres, y esta fiebre es proporcional al grado de la inmoderación o inadecuación. De esta manera, hacer propia la amargura del pecado implica "atizar" el fuego en el hombre y preparar el ardor de la gehena. Este es un caso en que, si bien no se hace explícita la fisiología detrás del uso de la metáfora, es posible suponerlo gracias a la conjunción con otros textos del autor.

6.3. La apariencia de la comida y bebida de los herejes

El último gran tema que muestra la contraposición entre herejía y ortodoxia a partir de las metáforas estudiadas tiene que ver con la apariencia de la comida o bebida de los herejes, y cómo esta apariencia es funcional a una intención proselitista. En este sentido, es necesario hacer una afirmación de sentido común: si la "comida" o "bebida" de la herejía fuese evidentemente "mala", ninguno la preferiría.

Por ejemplo, alguien ve un "pan", sin embargo, ese pan podría ser una "piedra". Orígenes interpreta esto a partir del texto de la tentación de Jesús en el desierto. Jesús

[903] Respecto de la tradicional asignación de sentido negativo a "abajo" y positivo a "arriba", cf. la nota 203 de la presente investigación.

tiene hambre, y el diablo le muestra la piedra; esta piedra representa el discurso de los herejes, y nuestro autor no ahorra la descripción:

> Marción ha pronunciado esas palabras y la piedra del diablo se ha convertido en pan para él. Valentín las ha pronunciado y otra piedra se ha convertido en pan para él. También Basílides ha tenido un pan de este tipo, y todos los demás herejes. De ahí que sea necesario velar con solicitud, no vaya a ser que, mientras comemos una piedra del diablo, pensemos que nos alimentamos con el pan divino. Si no es así, ¿en qué consistía la tentación de que el Salvador convirtiera una piedra en pan y la comiera?[904]

Orígenes, consciente de esta apariencia engañosa de la herejía, da por supuestas ciertas causas, algunas imputables a la Iglesia, otras a los herejes y, otras, a los cristianos individualmente.

En este contexto, Orígenes constata que el discurso herético no es completamente ajeno a la Escritura. Así, para él los herejes arrancan, o recogen, (*decerpo*) ideas (*verbum*) de las Escrituras, las cuales, posteriormente, caen de manera exigua desde sus bocas cuando predican, a modo de gotas de miel[905]. El modo de espresar las ideas, por su parte, es analogable a un cáliz bello, de oro, lo que representa a su retórica, pero que contiene un veneno mortal[906]. Quien lo recibe, volcado enteramente en la apariencia, no considera su contenido y lo bebe, participando de la herejía. Comentando Jer 28,7-8, Orígenes explica:

> Entenderás lo que es el cáliz de oro aquí mencionado si observas qué composición estilística tienen las palabras mortíferas de las doctrinas perversas, qué belleza de elocuencia, qué

[904] *HLc* XXIX,4 (Trad. A. López Kindler en BP 97 189). «Dixit Marcion, et lapis diaboli ei factus est panis. Dixit Valentinus, et alius lapis ei versus est in panem, Habuit et Basilides ejusmodi panem et ceteri haeretici. Unde sollicite providendum, ne forte diaboli lapidem comedentes putemus nos pane vesci Dei. Alioquin quae erat tentatio de lapide panem fieri et a Salvatore comedi?» (GCS OW IX 179,19-27).
[905] Cf. *HEz* VIII,2.
[906] Cf. *HIerL* II,7.

> división de las cosas, y constatas cómo cada uno de los poetas, que pasan entre ellos por ser los mejores estilistas, ha preparado un cáliz de oro y en este cáliz de oro ha puesto el veneno de la idolatría, el veneno de las palabras indecentes, el veneno de las doctrinas que matan el alma del hombre, el veneno de la falsa gnosis. Pero mi Jesús hizo lo contrario[907].

Aplicando esta misma lógica a la comida, puede decirse que es preferible un banquete común y simple, con buena consciencia, entre quienes no saben dar un banquete, que sentarse en la mesa de los soberbios quienes ofrecen una doctrina distinta a la del Logos[908]. Y es que, en la penuria de alimentos espirituales de la Iglesia, los herejes han sabido ofrecer un banquete que atrae. Orígenes no oculta un hecho concreto que ha sucedido en la Iglesia, a saber, que quienes son intelectualmente más "golosos" no han hallado, entre los maestros de la Iglesia, suficiente comida[909]; consecuentemente, que éstos busquen en la herejía un alimento más atractivo es responsabilidad eclesial.

Los herejes ofrecen un alimento que, a los ojos del Alejandrino, es impuro y desagradable, no obstante que, en apariencia, sea profundo o apetecible. Frente a esta comida espiritual, contrapone su propio ejercicio teológico[910], ya que considera que se trata de una batalla

---

907 *HIerL* II,7 (Trad. J. Díaz Sánchez-Cid en BP 72 386). «Intelliges autem "calicem aureum" in praesenti nominatum, si animadvertas pessimorum dogmatum verba mortifera qualem habeant compositionem sermonum, qualem decorem eloquentiae, qualem rerum divisionem, et cognoscas quomodo unusquisque poetarum, qui putantur apud suos disertissimi, "calicem aureum" temperaverit, et in "calicem aureum" venenum iniecerit idolatriae et venenum turpiloquii, venenum eorum quae animam hominis interimunt dogmatum, venenum falsi nominis scientiae. Sed meus Iesus econtra fecit» (GCS OW VIII 296,19-297,3).

908 Cf. *Orat* XXVII,6. Este texto se ha citado y traducido, cf. nota 723.

909 En *HPs* 77,II,4 Orígenes, junto con constatar lo que se ha señalado, también señala de que, en su tiempo, la gracia divina ha concedido una enseñanza más copiosa. Es la reflexión de un teólogo que ha visto surgir corrientes de pensamiento más robusta, producto, en buena parte, de su propio ejercicio teológico y académico.

910 Cf. *CIo* V, fr. VIII.

en la cual los párvulos y lactantes deben ser defendidos por los más perfectos[911]. El diablo es como un león que lanza palabras engañosas a los golosos, haciéndolos apartarse de la verdad[912]; los herejes, por su parte son como los cazadores que colocan cebos de comida espiritual para sus golosas presas[913]. Así, las doctrinas erróneas, no solamente las propiamente cristianas, sino también las filosóficas, por ejemplo, materialistas o hedonistas, poseen cierta atracción, tanto por su apariencia como por su sabor, sin embargo, al hacer participar espiritualmente de sus efectos, no resultan saludables.

6.4. La comida y bebida de los filósofos

En el contexto anterior, Orígenes da un ejemplo muy vívido a partir de la escena de Lc 15,15, donde el hijo de la parábola siente tanta hambre que tiene ganas de comer las algarrobas (κεράτια) de los cerdos. El Alejandrino constata que este fruto, si bien es dulce al paladar, causa hinchazón, estreñimiento y, finalmente, no llena el estómago; así son las doctrinas de afuera (ἔξωθεν λόγοι), cuyo efecto para la nutrición espiritual no es sólo

911 Cf. *HGn* IV,6.
912 Cf. *HIer* V,17.
913 Cf. *HEz* VII,3.

nulo, sino nocivo[914]. Vemos, una vez más, las consecuencias teológicas de una consideración del ámbito fisiológico[915].

[914] Cf. *HLc* fr. LXXI (Ra).

[915] Orígenes exhibe acá una idea muy cercana a la de Galeno respecto a las algarrobas. Según este último, se trata de un alimento poco saludable (κακόχυμος) como todo alimento maderoso (ξυλώδης), y, consecuentemente, de mala digestión (δύσπεπτος) y difícil de excretar (διαχωρέω). De esta manera, aconseja no importarlo de las regiones orientales de donde es originario (cf. Galeno, *De alimentorum facultatibus* II,33). Respecto a este pasaje, el traductor inglés del libro comenta: «These extraordinary foods, the carob, donkeys, camels, bears and dogs, define the limits of the civilized diet as far as Galen is concerned. These foods are eaten, but are all open to question. To eat old donkeys and camels betrays less than full human faculties. Bears, lions and leopards are so much wild animals that they need to pass through the civilizing process of cooking twice before they are suitable for human consumption. It is not quite clear who the dog-eaters are. Galen refers to certain *ethnê*, but where these tribes or peoples live and whether they are Greek-speaking is not made clear»; Galen, *On the properties of foodstuffs = De alimentorum facultatibus*, xi.

7. Algunas notas eucarísticas

Al revisar los textos origenianos que contienen metáforas del ámbito del comer y beber se hace evidente la reducida recurrencia del tema eucarístico[916]. Por otro lado, tampoco sorprende que, muchos textos bíblicos que un teólogo de nuestro tiempo calificaría de "eucarísticos", sean interpretados por Orígenes con acentos diversos. Detrás de ambas constataciones está, a mi juicio, por una parte, el desarrollo histórico y geográfico mismo de la doctrina eucarística y, por otra, la centralidad que he definido como "totalizante"[917] del tema de la participación en la teología del Alejandrino, la cual subordina las posibilidades expresivas de los textos tradicionalmente referidos a la eucaristía al efecto que ésta realiza. No siendo el tema de esta investigación la eucaristía en Orígenes[918],

---

[916] Junto con esta constatación que se ha hecho en el curso de la presente investigación, cf. una afirmación más general: «Despite the fact that we have, roughly speaking, a thousand pages in modern print extant from Clement, and ten times as much from Origen, there is no passage of any length dealing with the Eucharist in either of the Alexandrians»; Gunnar af Hällström, «A Spiritual Meal for Spiritual People. The Eucharist in the Theology of Clement and Origen of Alexandria», en *The Eucharist, its origins and contexts: sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early Judaism, and early Christianity*, ed. por David Hellholm y Dieter Sänger, vol. II, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 994.

[917] Cf. la nota 279 de esta investigación.

[918] Para este tema puede consultarse Lothar Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes: zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, 2.ª. ed., Innsbrucker theologische Studien 1 (Innsbruck; Wien; München: Tyrolia-Verlag, 1982); Pier Angelo Gramaglia, «Eucarestia», ed. por Adele Monaci Castagno, *Origene: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere* (Roma: Città nuova, 2000); F. Ledegang, «Eucharist», ed. por John McGuckin, *The Westminster handbook to Origen* (Louisville Ky.: Westminster John Knox Press, 2004); af Hällström, «A Spiritual Meal for Spiritual People. The Eucharist in the Theology of Clement and Origen of Alexandria». El texto de Lies es el más comprensivo acerca del tema.

presentaré directamente aquello que, a partir de los textos que contienen metáforas teológicas del ámbito del comer y beber, es posible decir acerca de la eucaristía.

7.1. El Logos se hizo carne

Como se ha visto, la teología presente en las metáforas del comer y beber tiene la finalidad principal de representar la participación. Esta participación no es opcional, en el sentido de que, sin participar de los alimentos –materiales y espirituales–, se muere; así, es necesario alimentarse. En sentido espiritual, el Logos nutritivo, variado y diverso en su cualidad y cantidad alimenticia[919], posee una carne que es comida verdadera, ya que «siendo "Logos", se hizo "carne", según lo escrito: "y el Logos devino carne"; y cuando <lo comemos y> bebemos también "puso su tienda en nosotros"»[920].

La clave entonces, de la encarnación del Logos y de su participación mediante el "comer su carne" y "beber su sangre" está en la posibilidad que tienen los seres humanos de ser inhabitados por el Logos o, en los términos metafóricos en los que se elabora esta investigación, de ser constituídos existencialmente por el intercambio entre la propia sustancia y la del Logos. Recordemos que, para Orígenes, hay una familiaridad

[919] Cf. *Orat* XXVII,4, citado en nota 634.

[920] *Orat* XXVII,4: «"λόγος" οὖσα γέγονε "σὰρξ" κατὰ τὸ εἰρημένον· "καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο." ὅτε δὲ <φάγοιμεν καὶ> πίοιμεν αὐτὸν, "καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν" (GCS OW II 365,23-25).

(συγγένεια[921]) entre la sustancia de los alimentos y la de los cuerpos materiales, la que permite un intercambio entre las propiedades de aquello que los alimenta. Si bien el alimento se "vuelve nosotros", los hace participar de sus cualidades de manera no-objetiva, ya que la adecuación depende no solamente de la cualidad y cantidad de los alimentos, sino también de la capacidad de los cuerpos[922].

Este modelo se vuelve funcional para entender toda la eucaristía[923], en la cual las cosas antiguas son comidas, es decir, la ley y los profetas, para llegar posteriormente a saborear las realidades nuevas y evangélicas. Cuando dentro del intestino espiritual[924] de los seres humanos esta comida espiritual se transforma en ellos mismos y, por tanto, da forma a una vida nueva, el Logos los habita[925]. Jesús mismo reconoce su propio cuerpo y sangre en el pan y el vino de la última cena; su cuerpo-pan nutre las almas que lo comen, mientras que su sangre-vino abreva y dona la ebriedad espiritual a quien lo bebe[926], sin embargo,

> no es, pues, aquel pan visible que tenía en sus manos al que el Dios Logos llamaba su cuerpo, sino al Logos en cuyo misterio aquel pan debía ser partido. Y no llamaba su sangre a aquella bebida visible, sino al Logos en cuyo misterio aquella bebida debía ser derramada. En efecto, ¿Qué otra cosa podría ser el cuerpo o la sangre del Dios Logos, sino el Logos que nutre y el Logos que alegra el corazón?[927].

---

[921] Cf. página 107 de esta investigación.
[922] Respecto al aspecto material de esta capacidad, cf. página 68 de la presente investigación.
[923] Acerca de la terminología de la eucaristía, cf. Gramaglia, «Eucarestia», 151–52.
[924] Respecto a la aplicación espiritual de "intestino", cf. la página 248 de esta investigación.
[925] Cf. *CMt* X,15.
[926] Cf. *CMtS* 85.
[927] *CMtS* 85: «non enim panem illum visibilem quem tenebat in manibus corpus suum dicebat deus verbum, sed verbum in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus. nec potum illum

Esto implica, entonces, que la realidad material del pan y el vino refieren a una realidad espiritual superior, que se hace presente en uno y otro gracias a la eficacia de la oración (εὐχή) y acción de gracias (εὐχαριστία) que permiten que se conviertan en "algo" (τις) como un cuerpo (σῶμα) santo, capaz de volver santo a quien participa (χράω) de él con una disposición apropiada[928]. El cuerpo de Cristo en la eucaristía es, así, un "cuerpo típico y simbólico"[929], lo que no niega su presencia, sino que la sitúa en el ámbito de la capacidad extrema de lo material en orden a contener, expresar y vehicular efectos, de las realidades superiores[930]. Es necesario recordar, en todo caso, que no es posible comprender la

visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus. nam corpus dei verbi aut sanguis quid aliud potest esse, nisi verbum quod nutrit, et verbum quod laetificat cor?» (GCS OW XI-II 196,29-197,6).

[928] Cf. *CC* VIII,33.

[929] En *CMt* XI,14, terminando de tratar acerca de la eucaristía, Orígenes dice «καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος» (GCS OW X 58,8-9). Para un análisis más exhaustivo de este pasaje, desde el punto de vista eucarístico, cf. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, 310–19.

[930] Por otro lado, los conceptos "τυπικός" y "συμβολικός" debe ser comprendidos en el sentido fuerte con que lo hacía Orígenes y sus contemporáneos. Cf. *HPs* 77,IV,2, donde, hablando del pan celeste que recibimos en esta realidad, lo llama "συμβολικῶς ἀεὶ δὲ ἀληθινῶς", sin introducir una dicotomía entre lo simbólico y lo verdadero, más bien, afirmando su continuidad. Respecto a esto, cf. la página 101 de esta investigación.

teología de la eucaristía en Orígenes a la luz de las controversias y desarrollos posteriores[931].

7.2. El cuerpo de Cristo

Se ha mostrado recién un modo de entender el cuerpo de Cristo, referido a la capacidad simbólica del pan y del vino. Este modelo se basa en una continuidad de sentido inaugurada por el mismo Jesús en la cena con sus discípulos, y permite a Orígenes, a partir de su idea de unidad de las Escrituras[932], elaborar una compleja teología de los alimentos espirituales. En este sentido, es posible observar "otro" cuerpo de Cristo que también se come.

La decimonovena *HIer* nos transmite la siguiente súplica del predicador: «¡Oh Señor Jesús! Ven de nuevo, aclárame también estas cosas, y también a quienes han venido a los

[931] En este sentido, y comentando precisamente este texto del *CMt*, Crouzel, junto con constatar que ciertas afirmaciones aisladas pueden hacer pensar que Orígenes considera nula la realidad sacramental de la Eucaristía, recuerda que éstas deben considerarse en el contexto del autor. Esta reflexión eucarística, una de las primeras en la historia del cristianismo, se sitúa previamente a todas las polémicas que llevaron a precisar la doctrina eucarística. No obstante, igualmente Orígenes sí asigna un efecto sacramental, el que se aprecia en las consecuencias espirituales para quienes consumen el pan, tanto para los que lo hacen de manera digna como indigna. Así, Crouzel concluye: «Il manque, certes, une distinction précise entre l'opération propre du sacrament et les dispositions, condition nécessaire de son action surnaturelle, entre l'*ex opere operato* el l'*ex opere operantis*: mais les deux son indiqués»: Henri Crouzel, «Origène et la structure du sacrament», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 63, n°. 2 (1962): 96.

[932] Cf. la página 130 de esta investigación.

alimentos espirituales»[933]. La alimentación espiritual que se recibe en la celebración litúrgica, consecuentemente, no se reduce a la eucarística, pues también la palabra bíblica, explicada por Orígenes, es llamada comida[934]. Él, en cuanto predicador, comprende la tarea que tiene por delante en clave alimenticia, tal como se vio respecto a *Dial* 2-3, donde describe lo que hará como un "masticar" la carne para, poco a poco, ponerla en los oídos del auditorio[935].

Esto permite extender a la Escritura no solamente el significante "cuerpo de Cristo", sino también la acción de comerlo. El cuerpo de Cristo son las Escrituras, y, quien las come, tiene a Cristo en sí: las palabras bíblicas son los huesos de Cristo, la carne, el sentido de la letra[936]. Así, según el ya citado *CMt* X,15, durante la εὐλογία, es decir, la eucaristía[937], "comemos" las palabras proféticas, también la Ley y el Evangelio. Entonces, comer el cuerpo de Cristo no se aplica solamente a los dones eucarísticos, sino también a toda la Escritura, ya que ella es lugar en que, permanentemente, el Logos se cubre con el sentido

[933] *HIer* XIX,14: «ὦ κύριε Ἰησοῦ, πάλιν ἦκε, σαφήνιζέ μοι καὶ ταῦτα καὶ τοῖς ἐληλυθόσιν ἐπὶ τὴν πνευματικὴν τροφήν» (GCS OW III 170,8-9).
[934] Acerca del posible contexto eucarístico en el que se enmarca la predicación de Orígenes, cf. la introducción de Nautin a *HIer* en SC 232, particularmente, las páginas 100-123.
[935] Cf. la nota 749 de la presente investigación.
[936] Cf. *Pas* 33-34.
[937] Respecto a esta asociación, cf. PGL y, sobre todo, el contexto de *CMt* X,15.

literal, de manera análoga al hecho de la encarnación, en la cual se reviste de la carne en María; hay así una continuidad alegórica entre el cuerpo "de carne" y el "de letra"[938].

De lo tratado en los puntos anteriores, resulta claro que la participación "eucarística" está en función de la participación en la múltiple presencia del Logos, comenzando por la palabra de la Escritura. Por otro lado, tampoco el pan y el vino de la eucaristía son suficientes, pues, como se ha visto en el texto de *CMtS* 85 traducido hace poco[939], no son el pan y el vino visibles propiamente el cuerpo y sangre de Cristo, sino el Logos mismo cuya presencia se realiza por los símbolos que vemos y, entonces:

> entiendan los más simples el pan y el cáliz en el sentido más común referido a la eucaristía. En cambio, quienes han aprendido a oír el sentido más profundo, [entiéndanlo] más divinamente, referido al Logos de verdad que nutre[940].

Como sucede siempre con el tema del progreso espiritual, tanto los más simples como los perfectos están llamados a participar, y unos y otros pueden hacer esto mediante la eucaristía. Esto no anula el hecho de que, frente a los signos eucarísticos del pan y el vino, la vocación más perfecta sea "levantar los ojos", es decir elevar la propia capacidad intelectiva mediante la oración[941], con el fin de comprender que la realidad última de la que se participa en la eucaristía no es la "material", sino la espiritual[942]. La realidad

---

[938] Cf. Simonetti, «Scrittura Sacra», 424–25.

[939] Texto en nota 927.

[940] *CIo* XXXII,310: «νοείσθω δὲ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον τοῖς μὲν ἁπλουστέροις κατὰ τὴν κοινοτέραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχήν, τοῖς δὲ βαθύτερον ἀκούειν μεμαθηκόσιν κατὰ τὴν θειοτέραν καὶ περὶ τοῦ τροφίμου τῆς ἀληθείας λόγου ἐπαγγελίαν» (GCS OW IV 468,13-16).

[941] Cf. *CIo* XXVIII,27.30-31.

[942] Si bien es un acento que se ha hecho en esta sección, es importante recalcar que «Origène ne veut pas dire que le pain et le vin ne sont pas en quelque façon corps et sang du Christ, mais qu'ils

material del pan y el vino consumidos en la eucaristía termina igual que todo alimento material, es decir, en la letrina; en consecuencia, la realidad superior y eficiente no es la materia del pan (οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου), sino el Logos que es dicho sobre el pan y el vino[943].

7.3. Condiciones para la participación eucarística

Si bien este apartado refleja lo señalado ya en la sección acerca de las condiciones para la participación[944], es interesante mostrar qué se halla en los textos en que las metáforas de comer y beber recurren en contexto eucarístico.

En primer lugar, es necesario recordar que el pan eucarístico, el cuerpo de Cristo, no tiene un efecto automático en quien lo recibe, ni tampoco este efecto produce resultados idénticos entre las personas. La causa de esto es un reflejo de la fisiología del comer y beber, ya que considera las condiciones de base de quien se alimenta; recordemos que

---

renvoient à une vérité plus divine, le Verbe, Parole que Dieu adresse aux hommes. Et il se scandalise de voir les fidèles traiter avec plus de respect le symbole que le mystère symbolisé» (Crouzel está comentando *HEx* XIII,3): Crouzel, «Origène et la structure du sacrament», 94.

943 Cf. *CMt* XI,14. En un texto que es difícil valorar adecuadamente, por haberse conservado en latín (*CMtS* 20), Orígenes distingue entre la comida misma y aquello que la condimenta. Lo que nutre es la comida, mientras que el condimento, sin ser necesario, la vuelve más agradable. Esto es aplicado a la vida cristiana: los "alimentos" son los preceptos profundos de la ley, el juicio y la misericordia de la fe; entre los condimentos, por otro lado, está mencionada la *adsiduitas communicationis*; si esta *communicatio* pueda ser comprendida como referida a la comunión eucarística es, como he dicho, difícil de valorar. En todo caso, es una de las posibilidades del término, cf. la voz referida en Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens.* (Turnhout: Brepols, 1954).

944 Cf. página 208.

para Orígenes debe haber un balance entre las propiedades de los alimentos y las necesidades de los diversos cuerpos que se alimentan[945]. Asimismo, quien come el cuerpo y bebe la sangre de Cristo no es necesaria e inmediatamente santificado, ya que

> tal como no es lo que entra en la boca lo que contamina al hombre, aunque se considere impuro por parte de los judíos, así no es lo que entra en la boca lo que santifica al hombre, aunque los más puros consideren que santifica aquello que es llamado pan del Señor[946].

Para que la participación en el pan del Señor sea eficaz, entonces, se requiere cierta disposición que el citado texto de *CMt* XI,14 describe como una mente pura (ἀμίαντος νόος), y conciencia sin manchas (καθαρός συνείδησις)[947]. Sobre un sustrato como este tanto la participación como su efecto –santificar– se vuelven eficaces. Esta disposición puede calificarse, generalmente, como pureza. Por ejemplo, en *HLv* Orígenes considera que la disposición de Lv 24,8-9 de comer los "panes de la presencia" en un lugar santo refiere al lugar santo del alma pura[948], ya que el pan santísimo, que es el pan del Logos es para quienes, por haberse ya purificado, pueden participar de la palabra secreta y mística que es el pan sacerdotal del Lv[949].

---

[945] Cf. lo dicho acerca de la medicina humoral en la página 65 de esta investigación.
[946] *CMt* XI,14: «ὥσπερ οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, κἂν νομίζηται εἶναι ὑπὸ Ἰουδαίων κοινόν, οὕτως οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα ἁγιάζει τὸν ἄνθρωπον, κἂν ὑπὸ τῶν ἀκεραιοτέρων νομίζηται ἁγιάζειν ὁ ὀνομαζόμενος ἄρτος τοῦ κυρίου» (GCS OW X 57,11-15).
[947] Sobre esto se profundiza en la sección acerca de las condiciones para participar.
[948] Cf. *HLv* XIII,5.
[949] Cf. *HLv* XIII,6.

Y es que el pan de la εὐλογία requiere un sustrato saludable en el cual el Logos pueda desplegar lo mejor:

> Y observa, primeramente, que [Jesús], estando por dar los panes de la εὐλογία a los discípulos para que se los sirvieran a la multitud, "sanó a los enfermos", para que sanados, participaran de los panes de la εὐλογία. Ya que, quienes aún están enfermos, no tienen la capacidad (χωρέω) para recibir los panes de la εὐλογία. Pero si alguno, debiendo oír eso de "cada uno se examine a sí mismo y, así, coma del pan, etc.", no obedece esto, e igualmente participa del pan del Señor y su cáliz, se debilita o se enferma o, incluso, por decirlo así, muere golpeado por la potencia del pan[950].

Detrás de esta posibilidad nociva del pan de la εὐλογία está una convicción fisiológica que ya se comentó a propósito de *Prin* II,10,4[951]: una calidad o cantidad dañina de alimento genera un daño a la salud, en la medida en que no haya un balance adecuado entre las necesidades y la cualidad o cantidad de alimento; concretamente, en este texto se muestra que la eucaristía, considerada en su valor nutritivo, no es para quienes recién se inician. La constación acerca de la fisiología del comer y beber ilumina las capacidades expresivas de su metáfora en ámbito teológico.

Otras condiciones más concretas son deducidas por Orígenes a partir de las condiciones para comer la Pascua presentes en Ex 12,11: ceñirse los lomos, tener las sandalias puestas,

---

[950] *CMt* X,25: «Καὶ πρῶτόν γε τήρησον ὅτι μέλλων τοὺς τῆς εὐλογίας ἄρτους διδόναι τοῖς μαθηταῖς, ἵνα παραθῶσι τοῖς ὄχλοις, "ἐθεράπευσε τοὺς ἀρρώστους", ἵν' ὑγιάναντες τῶν τῆς εὐλογίας μεταλάβωσιν ἄρτων· οὐ γὰρ δύνανται οἱ ἔτι ἄρρωστοι χωρῆσαι τοὺς τῆς Ἰησοῦ εὐλογίας ἄρτους. Ἀλλὰ καὶ ἐάν τις, δέον ἀκούειν τοῦ "δοκιμαζέτω δὲ ἕκαστος ἑαυτόν, καὶ οὕτως ἐσθιέτω ἐκ τοῦ ἄρτου" καὶ τὰ λοιπά, τούτων μὲν μὴ κατακούῃ, ὡς ἔτυχε δὲ μεταλαμβάνῃ ἄρτου κυρίου καὶ ποτηρίου αὐτοῦ, ἀσθενὴς ἢ ἄρρωστος γίνεται ἢ καὶ ἐκ τοῦ, ἵν' οὕτως εἴπω, καροῦσθαι ὑπὸ τῆς τοῦ ἄρτου δυνάμεως κοιμώμενος» (GCS OW X 34,13-20).

[951] Citado en la página 63 de esta investigación.

tener el báculo en la mano y comer rápidamente[952]. Acerca del significado metafórico de cada una de estas acciones ya se ha indagado[953]. Lo más interesante de recordar, en todo caso, es el sentido de abstinencia sexual asignado a "ceñirse los lomos", lo que podría ser un eco de la práctica oriental que exigía la abstención de las relaciones sexuales antes de recibir la eucaristía[954].

7.4. La eucaristía y la Iglesia

Ya se ha destacado tanto el carácter comunitario como eclesial de la participación. A continuación, se mostrará si es posible observar algo de esto también en los textos en que la metáfora del comer y beber se usa en ámbito eucarístico.

Una primera indicación la hallamos en el contraste con Celso. El filósofo considera justo ofrecer los sacrificios rituales en gratitud a todos los dioses de las ciudades; Orígenes, sin embargo, contesta su comprensión sobre esta "acción de gracias" (εὐχαριστία). La autoridad para esta crítica reside en que "nosotros", es decir los cristianos, entendemos

952 Cf. *Pas* 34-39.

953 Cf. página 211 de esta investigación.

954 Cf. Henri Crouzel, *Origène*, Collection «Le Sycomore», Série «Chrétiens aujourd'hui» 15 (Paris: Lethielleux, 1985), 297. Respecto a los pasajes en que puede apreciarse esta doctrina, Crouzel señala que «Ces textes sont l'écho d'une pratique de l'Eglise primitive, encore conservée en Orient. Pour Origène, les relations conjugales comportent une certaine souillure, qui n'est pas un péché. Mais oblige les époux à s'abstenir pour un temps l'un de l'autre, afin de vaquer à la prière et de pratiquer les jeûnes rituels»: Crouzel, «Origène et la structure du sacrament», 99.

claramente (τρανόω) el significado de la palabra εὐχαριστία[955] y, es más, tenemos un «símbolo de nuestra acción de gracias a Dios en el pan llamado "eucaristía"»[956]. Este símbolo, la eucaristía, permite a los cristianos agradecer apropiadamente a Dios, sin confundirlo, como lo haría Celso al agradecer a los dioses, con lo creado[957].

Por otra parte, el que los cristianos, en cuanto grupo de personas que es posible identificar mediante su acción ritual, puedan llamarse aquellos que "beben sangre", debe entenderse alegóricamente: el pueblo cristiano (*populus christianus*) acostumbra beber la sangre porque es fiel al Señor que se lo manda (cf. Jn 6,52-55), y lo realiza tanto en la celebración de los sacramentos (*sacramentorum ritu*), como en la recepción de las pabras de vida[958]. Hay, así, un carácter visible evidenciado por el quehacer ritual cuyo sujeto es un "pueblo" que "hace" (ποιέω) eucaristía, y que, dada su unidad en torno al Logos y las doctrinas[959] que él enseña, se diferencia en su ritualidad de otros grupos, incluso cristianos[960].

---

955 Cf. *CC* VIII,57.

956 *CC* VIII,57: «σύμβολον ἡμῖν τῆς πρὸς θεὸν εὐχαριστίας ἄρτος "εὐχαριστία" καλούμενος» (GCS OW II 274,7-8).

957 Cf. *CC* VIII,57.

958 Cf. *HNm* XVI,9,2.

959 Cf. la sección acerca de las doctrinas asociadas a efectos nutritivos o sabores, en la página 300 de la presente investigación.

960 Cf. *HPs* 73,II,7. En este texto, que ya se ha comentado, Orígenes distingue entre los santos, que comen el cuerpo de Cristo, de los herejes, que comen el cuerpo del dragón. El aspecto eucarístico resulta clave: «Οἷον εὐχαριστίαν ποιοῦσιν Οὐαλεντῖνοι καὶ Βασιλειδιανοὶ καὶ οἱ ἄλλοι ἀπὸ τῶν αἱρέσεων· ἆρ' οὖν τὸ σῶμα Χριστοῦ ἐσθίουσι, ὃν βλασφημοῦσιν, ὃν ἀγνοοῦσιν; Ἀπείη! Ἀλλ' ἡμεῖς μέν, εἴ γε καὶ ἡμεῖς τὸ σῶμα εὐχόμεθα ἐσθίειν Χριστοῦ, ἐκεῖνοι δὲ τὸ σῶμα τοῦ δράκοντος, περὶ οὗ γέγραπται» (GCS OW XIII 250,8-11).

En la asamblea (σύναξις) los cristianos son abrevados, ya que "en la Iglesia" hay una fuente de agua viva que no se puede descuidar[961], pues, al igual que el atleta debe prestar seria atención a su dieta, el cristiano no puede descuidar el alimento que recibe cuando se acerca a la Iglesia en el día del Señor (κυριακός), debe volverse asiduo en la recepción de este alimento que fortalece[962]. En este sentido, la Iglesia es "Belén", es decir, "casa del pan" pues ella es la casa espiritual en la que reside Cristo, y, además, en la cual diariamente es sacrificado (ἱερουργέω) místicamente el "pan bajado del cielo"[963]. Gracias a la participación en este pan único, todos los salvados devienen un solo cuerpo y pan, participando así de los méritos del Cristo, el atleta que nos ha obtenido el premio[964]: la participación en el Padre[965].

[961] Cf. *HPs* 77,VI,3.
[962] Cf. *HPs* 77,IV,4. Recordemos que el alimento del alma es el Logos.
[963] Cf. *HLc* XIII (GCS OW IX 92,22-93,16).
[964] Cf. *Fr1Co* 44.
[965] Cf la página 204 de esta investigación.

8. La encarnación desde la perspectiva del comer y beber

La cuestión de la alimentación de Jesús, en los primeros cinco siglos de la teología cristiana, juega un rol mayor, específicamente en el contexto de las polémicas antidocetistas[966]. En este sentido, resulta muy interesante la postura que toma Orígenes, y cómo sigue, o no, la tradición alejandrina. En este contexto, conviene mostrar brevemente qué pensaron Filón y Clemente. Se advierte, en todo caso, que la perspectiva que hace posible el uso de la alimentación de Jesús para afirmar la realidad de su encarnación, si bien representa un valor teológico espiritual, requiere la valoración literal de las comidas y bebidas de Jesús.

Filón, al igual que los targumim palestinenses y Flavio Josefo, considera que la naturaleza bienaventurada, como, por ejemplo, la de los ángeles, no se alimenta; esto se debe a su incorporeidad. Evidentemente, esta concepción impacta en la exégesis de pasajes bíblicos en que los ángeles son mostrados comiendo, como Gn 18 (ángeles con Abraham) o Gn 19 (ángeles con Lot), interpretándolos en el sentido de la apariencia: no comen la comida, sino que esta simplemente desaparece, o es consumida por un fuego misterioso[967].

---

[966] Cf. Boulnois, «Le Christ mange-t-il comme les anges? Traces d'exégèse juive dans la christologie docète», 305. El primer recurso a este argumento, según Boulnois, es en la *Carta a los Tralianos* de Ignacio, cf. Ibíd.

[967] Cf. Boulnois, «Le Christ mange-t-il comme les anges? Traces d'exégèse juive dans la christologie docète», 308–10.

Clemente, por su parte, ya específicamente acerca de la comida de Jesús, cita un fragmento de una carta de Valentín en la que afirma que Jesús comería sin evacuar los alimentos[968]. Sorprendentemente, no solamente no combate este argumento, sino que lo presenta como un ideal que el gnóstico no puede obtener en la realidad material. El balance de Boulnois es que, si bien Clemente toma distancia del docetismo, no es tan firme como su sucesor, Orígenes, acerca de la afirmación de las necesidades corporales de Jesús[969]. Este balance permite mostrar directamente los textos.

Una primera idea de Orígenes en este contexto es más bien general, y es que no hay una contraposición entre realizar acciones corporales, explícitamente, comer y beber, y la gloria de Dios. En medio de este sustrato corporal, que come y bebe, el Logos va removiendo todo aquello que es irracional para que los seres dotados de logos puedan realizar todas sus acciones, las más comunes y las más perfectas, glorificando a Dios[970]. Tal como se ha constatado respecto a la posibilidad simbólica de lo material, tampoco el cuerpo y sus acciones se oponen a lo divino; esto representa un primer hito para entender el cuerpo de Cristo: es posible que él tome un cuerpo como el humano, ya que este cuerpo es capaz, educado por el Logos, de no oponerse al Logos.

---

968 Cf. Clemente, *Stromata* III,7,59.3.
969 Boulnois, «Le Christ mange-t-il comme les anges? Traces d'exégèse juive dans la christologie docète», 313–14.
970 Cf. *CIo* I,267.

En este sentido, cuando se reflexiona teológicamente acerca de la encarnación, los seres humanos "comen el pan de los ángeles", es decir participan de este pan, incluso hasta saciarse[971]. Esto es simbolizado también en "beber la sangre", ya que esta bebida es el conocimiento de Cristo según el misterio de su nacimiento y pasión y, por eso, es el cáliz de la "nueva alianza"[972]. La encarnación, así, se situa en el horizonte de la filantropía divina, la que ha querido donar a los seres humanos la participación. Esta se manifiesta y realiza no solamente en las metáforas de comer o beber aplicadas al Logos, como se ha visto en este párrafo, sino también en el hecho mismo de que el Logos encarnado, comiendo y bebiendo con pecadores y publicanos, ha participado él mismo de los hombres y mujeres al comer y beber con ellos[973], y recordemos que estos actos refieren a la comida y bebida intelectual que cada uno y cada una tiene[974].

Más allá de esto, es notable que Orígenes, a diferencia de sus predecesores alejandrinos, afirme la integridad de los procesos fisiológicos vinculados al ámbito del comer y beber aplicados a Jesús. Esto ya ha quedado en evidencia en el hecho de que esta investigación, al buscar las nociones fisiológicas de Orígenes, haya tenido que recurrir a textos que muestren a Jesús, por ejemplo, sediento. Y es que, para nuestro autor, el hecho de que Jesús haya tomado un cuerpo "ἐκ γυναικός" implica que su cuerpo es como todo otro

[971] Cf. *HPs* 77,IV,10.
[972] Cf. *CMtS* 85.
[973] Cf. *CIo* VI,294.
[974] Cf. *HLv* VII,5.

cuerpo que tiene el mismo origen y, consecuentemente, también tiene sed y hambre[975]. Ciertamente no es Dios "en sí" el que come, sino el Dios-Logos encarnado en un cuerpo humano[976].

La encarnación de Dios es tan real que resulta desconocida para el diablo. Éste cree que Jesús agrada al Padre exclusivamente por sus méritos (ἀρετή) y, por lo mismo, reproduce una tentación probada ya en los primeros seres humanos: el hambre[977], que el Logos encarnado resiste, a pesar de tener un hambre no aparente[978]. Es que, como se ha dicho, el cuerpo de Jesús lleva a cabo los actos más humanos, entre los cuales resaltan el comer y beber[979], y esto no porque quisiera aparentar humanidad, sino porque, después de cuarenta días de ayuno[980], Jesús tiene hambre, ya que su cuerpo es capaz de «evacuar y llenarse»[981], lo que se constata nuevamente en el episodio de Jesús y la Samaritana[982]. Como se dijo al iniciar esta sección, hay acá una consideración de carácter literal de las

975 Cf. *CC* I,70, donde Orígenes está combatiendo la crítica de Celso respecto a que el cuerpo de un dios no comería la comida de los hombres.
976 Cf. *CC* VII,13.
977 Cf. *HLc* XXIX (GCS OW IX 182,23-183,26).
978 Cf. Orígenes en Pánfilo, *Apologeticum pro Origene*, 113.
979 Cf. *HLv* IX,2.
980 Respecto del tema del ayuno en el cristianismo primitivo, cf. la exhaustiva introducción de Noce en Ignazio De Francesco, Carla Noce, y Maria Benedetta Artioli, eds., *Il digiuno nella Chiesa antica: testi siriaci, latini e greci* (Milano: Edizioni Paoline, 2011), 49–174.
981 Orígenes en Pánfilo, *Apologeticum pro Origene*, 113: «evacuari et repleri» (SC 464 180,10).
982 Cf. particularmente *CIo* fr. LII, que contiene conceptos médicos del ámbito de la sed aplicados a Jesús. Se ha citado este fr. en la sección acerca de las causas del hambre y la sed, que se inicia en la página 35.

comidas y bebidas de Jesús, la que constituye una auténtica opción teológica, por cuanto permite combatir las concepciones docetistas de la humanidad de Jesús.

Finalmente, las metáforas del comer y beber, en este contexto, permiten constatar que la encarnación no termina con la resurrección[983]. El cuerpo resucitado de Jesús también come, ya que también su resurrección fue con el cuerpo[984].

[983] Ya en otro contexto, en *CIo* II,61, el paño ensangrentado de Ap 19,13 es aducido por Orígenes como señal de la perpetuidad de los signos de la pasión del Logos.
[984] Cf. *Fr1Co* 82; *CC* I,70.

9. Las metáforas de comer y beber y el acceso al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo

El sistema teológico en el que Orígenes integra su reflexión acerca del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, es complejo, tanto en las consideraciones que realiza respecto a la generación del Hijo, como en la integración –heterogénea– del Espíritu Santo. En este contexto, el comer y beber, en cuanto metáfora de la participación, se encuentra presente de forma concreta para expresar las relaciones entre las personas, tanto divinas entre sí y con los seres racionales, como entre los hombres y mujeres. De esta manera es posible leer también ciertas convicciones teológicas, ya no acerca de las relaciones, sino referentes a la identidad misma de cada una de las personas de la Trinidad, aunque esta definición, según mostraremos, es siempre relacional.

Si bien el vocabulario técnico-teológico trinitario es fluctuante todavía hasta el siglo V, máxime en las discusiones entre Oriente y Occidente, encontramos en Orígenes un claro desarrollo sistemático al nivel de los conceptos, cuya regularidad no se expresa tanto en los términos utilizados, como en la expresión metafórica y conceptual de dichas ideas: esto, como se verá, aplica también en el caso de la existencia y relación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Esta constatación, en el caso de esta sección dedicada al comer y beber "intratrinitario", es particularmente relevante: por una parte, los textos conservados en latín deberán considerarse con atención y en relación con los conceptos de los griegos y, por otra, se deberá cuidar la aplicación en sentido total de términos que,

en las querellas trinitarias del siglo IV, han adquirido un sentido técnico que perduran hasta nuestros días, algunas veces con pocas variaciones.

Respecto a la posibilidad teológica de cualquier discurso acerca de Dios, Orígenes se coloca en un camino ascendente, pues aquello que se puede aprender acerca de Cristo tiene un "principio" doble: "en sí" (o "por naturaleza"), por una parte, y "respecto a nosotros", por otra. Esta distinción tiene el objetivo de resaltar que, si bien es posible hablar de la divinidad –que es principio natural de Cristo–, ésta no será nunca para los seres humanos el punto de partida, sino el resultado de un camino pedagógico que comienza con aquello que es principio respecto a ellos: su humanidad[985]. De esta manera, entonces,

> se puede decir que principio de conocimiento por naturaleza es Cristo, en cuanto es Sabiduría y Potencia de Dios; en cambio, relativamente a nosotros, es "el Logos de Dios que se ha hecho carne", para habitar en medio nuestro, ya que solamente de este modo lo podemos acoger primeramente[986].

Esta constatación, sin embargo, ¿implica que, necesariamente, todo discurso acerca de la teología origeniana sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo deba construirse ascendentemente? Por la manera en la que Orígenes diseña sus argumentaciones teológicas, incluidas las que nacen del ámbito metafórico del comer y beber, pareciera que sí: los detalles provenientes de sus convicciones fisiológicas en particular, y

---

[985] Cf. *CIo* I,107.

[986] *CIo* I,107: «ὡς κατὰ τοῦτο εἰπεῖν ἀρχὴν εἶναι μαθήσεως τῇ μὲν φύσει Χριστὸν καθ' ὃ σοφία καὶ δύναμις θεοῦ, πρὸς ἡμᾶς δὲ <τὸ> "ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο", ἵνα σκηνώσῃ ἐν ἡμῖν, οὕτω μόνον πρῶτον αὐτὸν χωρῆσαι δυναμένοις» (GCS OW IV 23,2-5).

materiales en general, son explotados con buen éxito teológico, dando la apariencia preliminar de que Orígenes recoge contenido teológico a partir de los múltiples detalles del mundo en los que fija su atención: el mundo en el cual el Logos se ha encarnado revela aspectos del Logos "en sí".

9.1. ¿Es posible acceder al misterio trinitario de Dios?

Tres textos del Levítico dan a Orígenes la ocasión para expresar, a partir de metáforas del ámbito alimenticio, sus convicciones acerca de la relación entre los seres racionales y el mundo divino: a) Lv 10,14, donde se reserva dos subproductos de la oblación, tanto el "pecho separado" (στηθύνιον τοῦ ἀφορίσματος), como la "espalda reservada" (βραχίονα τοῦ ἀφαιρέματος), para alimento exclusivo de los sacerdotes; b) Lv 6,19, donde se prescribe que el sacerdote, una vez ofrecido el sacrificio por los pecados, lo coma él solo en el lugar mismo, que es también reservado, pues se trata de la tienda del testimonio (σκηνή τοῦ μαρτυρίου); y c) Lv 24,5 que, en combinación con Gn 18,6 y 19,3, diferencia el pan ἄζυμος hecho con harina común (*farina*, en el texto latino) y el pan llamado ἐγκρυφίας, hecho con "flor de harina" (σεμίδαλις, *simila*).

a) En *HLv* VII,3, al comentar el texto de Lv 10,14 el Alejandrino transfiere, como de costumbre, la figura del sacerdote «a mi Señor Jesús»[987], y se pregunta: «¿qué es separado

[987] *HLv* VII,3: GCS OW VI 380,27.

de todas las cosas, ni común al resto, sino solamente la sustancia de la Trinidad?»[988]. En este pasaje, Orígenes asigna al *pectusculum* (στηθύνιον), el "pecho separado" que solamente los sacerdotes podían consumir, el valor de "contenidos", es decir, aquello que es objeto del conocimiento. El mero *pectusculum* refiere a todo conocimiento racional acerca de las cosas, y a este hay un acceso común y posible para quienes se aplican a él. Por otro lado, el calificativo *separationis* o *segregationis*, a juicio de Orígenes, implica una diferencia en este contenido, la cual está determinada por la inaccesibilidad que le ubica más allá (*emineo*) y separado (*segrego*) de toda criatura: en esta segunda categoría se sitúa, según el Alejandrino, el conocimiento acerca de la Trinidad.

De esta manera, conocer a Dios en su intimidad es imposible para las criaturas, pues su ciencia está no solamente "más allá", sino también "separada" de estas. Ahora bien, gracias a la mediación sacerdotal de Jesús otros pueden participar de este conocimiento, lo que es metafóricamente expresado en este pasaje mediante el comer: comer el *pectusculum separarationis*, gracias al ejercicio pontifical del Hijo, es conocer la realidad más secreta, que es la divina. Los primeros en participar de esta comida son los apóstoles,

[988] *HLv* VII,3: «Quid igitur est, quod a rebus omnibus segregatur nec est commune cum reliquis, nisi sola substantia Trinitatis?» (GCS OW VI 380,30-381,2). Quizá, tanto el concepto "*substantia*" como "*trinitas*", pueda atribuirse a Rufino; no obstante este problema terminológico, la idea de la distancia entre el Padre, el Hijo y, eventualmente, el Espíritu Santo respecto a las criaturas racionales es propiamente origeniana, como se mostrará en este capítulo. Por otro lado, también en textos con contexto alimenticio vemos comparecer τριάς, cf. *HLc* Fr. XLVIII (Ra) y *HIer* XVIII,9, razón por la cual no es razonable sospechar en principio de la aparición de "*trinitas*" en el texto latino, tampoco de su aplicación a la teología de Orígenes acerca del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

quienes representan habitualmente a los que han alcanzado la perfección espiritual. La posibilidad de esta participación está ofrecida también a los hombres y mujeres: si pudiéramos pensar de Dios «las cosas que son grandes, santas, verdaderas y secretas» podríamos comer «el pecho de separación»[989].

b) En la misma pista, aunque a partir de Lv 6,19, opera Orígenes en *HEz* XIV,3. En este texto se hace eco de la prescripción que obliga al sumo sacerdote a comer de la víctima del sacrificio para la expiación de los pecados, sin compañía, y en el "santo de los santos". Esta comida exclusiva es proyectada simbólicamente, como en el caso del texto anterior, en la figura del Hijo en cuanto sacerdote: el Salvador «come el pan solo, [ya que] nadie es capaz de comerlo con él»[990].

Orígenes, a pesar de destacar que el Hijo invita a los seres humanos a comer este pan con él, considera que «hay una comida que solamente él puede comer, ya que su naturaleza, que supera la condición de todas, y que está segregada de todo, lo hace comer el "pan cotidiano" de la naturaleza del Padre»[991], y por esta razón lo hace a puertas cerradas, a

[989] *HLv* VII,3: «Si autem potuero de Deo sentire quae magna, quae sancta, quae vera sunt et secreta, tunc "manducabo pectusculum segregationis", cum id, quod ab omni creatura eminet et segregatur, agnovero» (GCS OW VI 381,10-13).
[990] *HEz* XIV,3: «Salvator meus solus "comedit panem", nullo valente "comedere" cum eo» (GCS OW VIII 453,25).
[991] *HEz* XIV,3: «Porro quaedam esca est, qua solus tantummodo vescitur. Excellens quippe ab universa conditione natura eius et ab omnibus segregata facit eum "cotidianum panem" de patris natura "comedere"» (GCS OW VIII 453,29-32).

solas con el Padre[992]. Es decir, en un contexto en que se va mostrando un acceso pedagógico a todas las realidades profundas, hay una cuyo acceso es solamente posible para el Logos; él conoce al Padre, dado que comparten una naturaleza[993] separada de todo.

c) Una tercera consideración, presente en *HLv* XIII,3, recoge dos relatos del Génesis[994]: por una parte, el de Abraham ofreciendo a los misteriosos varones que se le aparecen en Mambré un tipo de pan llamado ἐγκρυφίας, hecho de σεμίδαλις, es decir preparados con la harina más refinada que era posible, y cocido en el rescoldo (Gn 18,6); y, por otra, el pan de Lot, quien ofreció a los ángeles que habían llegado a Sodoma unos panes del tipo ἄζυμος, que se señalan cocidos de la manera habitual, πέσσω, es decir, horneados (Gn 19,3). Tenemos así, la oferta de dos tipos de panes: el de Lot, que, siendo ázimo puede prepararse rápidamente, y con harina común, y la ἐγκρυφίας preparada con σεμίδαλις por Abraham, que es la harina prescrita por Dios para el pan de la presencia de Lv 24,5. El Alejandrino, que observa que la diferencia de los panes no está determinada por una

[992] Cf. *HEz* XIV,2: «Salvator est, qui "panem comedit", qui "portam" cum patre "claudit", qui spiritali pascitur "cibo"» (GCS OW VIII 453,12-13).
[993] Entendida en un sentido distinto al que posteriormente devendrá técnico, más genérico, para designar cierta cualidad que no se determina por las acciones ad extra.
[994] Respecto a esta escena interpretada como señal del intercambio de roles entre seres humanos y angélicos como señal del progreso espiritual, cf. Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, 225–27.

disponibilidad distinta de recursos económicos[995], está convencido que hay acá una revelación acerca del conocimiento de Dios.

En este sentido, Orígenes propone la siguiente interpretación: el pan común de Lot –común tanto por su harina, como por su método de cocción– representa cierto conocimiento de realidades divinas, pero referentes a la salvación en la vida presente, al conocimiento moral que concierne a todos. El pan de Abraham, por otro lado, contiene dos indicaciones simbólicas que apuntan a otra dimensión: en primer lugar, la cualidad de la materia prima, no mera harina, sino la "flor de harina", más difícil de obtener, y con una función ritual importante, como se observa en Lv 24,5. En segundo lugar, y más importante aún, preparado bajo las cenizas, entre las brasas, es decir de una manera que podría interpretarse como secreta; ciertamente acá Orígenes tiene en mente la similitud entre ἐγκρυφίας y ἐγκρύφιος[996], que refuerza este sentido de "oculto"[997]. A partir de esta doble consideración, entonces, el pan de Abraham representa otro tipo de conocimiento, revelado por el Señor, referido a «la ciencia de los secretos […], de la fe en Dios [Padre],

[995] Respecto de Lot, observa que "non quo ita pauper esset, ut non habuerit similam, qui in divitiis non inferior patruo scribitur": *HLv* XIII,3 (GCS OW VI 472,16-17).
[996] Esta asociación la hallamos también en *Fr. in Sam. et Reg.* XX (GCS OW III 302); *CIo* XIII,211-214 y *Orat* XXVII,11.
[997] Si bien el texto de *HLv* está conservado en latín, acá Rufino, como lo hace otras veces con términos cuyo sentido está mejor vehiculado por su idioma original, ha conservado el griego con una explicación latina que pone de relieve, en este caso, el sentido de ἐγκρυφίας: «quos et "ἐγκρυφίας", id est occultos ac reconditos, nominavit» (*HLv* XIII,3: GCS OW VI 472,14-15).

del misterio de Cristo, de la unidad del Espíritu Santo»[998], es decir, representa el conocimiento de la Trinidad.

Se aprecia, de esta manera, que Orígenes recoge un dato clave para la comprensión de la existencia e identidad misma del Padre y del Hijo, extensible, como se ve, también al Espíritu santo, a partir de la interpretación de textos del ámbito alimenticio: la naturaleza del Padre, de la que participa de manera exclusiva el Hijo, los coloca más allá de las posibilidades normales de comprensión y, consecuentemente, de participación. El Hijo recibe un alimento misterioso desde el Padre, que solamente él puede comer, y lo consume en un lugar en el que sólo él puede entrar[999]. Como consecuencia, al conocer estas nociones que exceden las posibilidades de las criaturas racionales, el Hijo también realiza obras que ningún otro puede hacer[1000]. A mi juicio, podría pensarse que la primera de estas obras es la participación del conocimiento trinitario a los perfectos que, como se

[998] *HLv* XIII,3: «scientiam secretorum, […] de fide Dei, de mysterio Christi, de sancti Spiritus unitate» (GCS OW VI 472,24-25). La concurrencia de las tres personas en textos del ámbito alimenticio no es poco habitual, cf., por ejemplo, *HIer* XVIII,9 y *HLc* Fr. XLVIII (Ra).

[999] Esta insistencia podría mostrar que Rufino no "estandarizó" el texto para hacerlo más consonante a la teología trinitaria del s. V.

[1000] En el contexto de Lv 10,14, Orígenes realiza una distinción cuádruple respecto a las partes de la víctima sacrificial a comer, asignándole sendos valores espirituales: 1) el *pectusculum*, que representa los contenidos o nociones en general; 2) el *pectusculum separationis* o *segregationis* (στηθύνιον τοῦ ἀφορίσματος), que representa los contenidos o nociones separados de los comunes, es decir, el conocimiento de Dios; 3) el *bracchium*, que representa las obras en general, y 4) el *bracchium ablationis* (βραχίονα τοῦ ἀφαιρέματος), que representa obras más elevadas que las demás, tan separadas y sublimes que solamente el Hijo las puede "comer", es decir, realizar. Cf. *HLv* VII,3 para *pectusculum* y VII,2 para *bracchium*.

ha señalado más arriba, están representados por los hijos del sacerdote, en los que Orígenes ve a los apóstoles[1001].

9.2. Comunicación del misterio, obra de las tres personas divinas

Hasta ahora se ha mostrado: 1) que Orígenes considera que el conocimiento de las realidades pertinentes a la existencia divina está radicalmente separado de cualquier otro tipo de conocimiento posible de manera propia para las criaturas racionales y que, 2) el Hijo, en cuanto sacerdote que posee un acceso privilegiado a este alimento espiritual, lo participa –por la voluntad del Padre, que es la propia, como veremos– a los hijos como producto de su obrar eminente. A continuación se mostrará la condición y el modo que esa participación supone.

Recordemos que, por una parte, las metáforas provenientes del ámbito del comer y del beber expresan, según Orígenes, participación: cuando se come algo se participa íntimamente de su cualidad, y en una cantidad análoga a la consumida. Y, por otra, que es posible encontrar en su teología una visión integradora del conocer: "comer" el

[1001] Cf. *HLv* VII,3.

conocimiento de Dios implica comunión. De esta manera, comer es participar a un nivel profundo y real, tanto de Dios[1002] como de los seres humanos mismos[1003].

Nuevamente cobra especial relevancia una doctrina indispensable en Orígenes, a la que ya se ha dedicado una sección anteriormente: el progreso espiritual. Como se ha dicho, este es un rasgo muy propio y central de su teología pues, en el contexto polémico contra el gnosticismo que permea casi toda su obra, el Alejandrino insiste en la libertad y responsabilidad de cada criatura racional para determinar la dirección de su camino espiritual, siendo la perfección el destino al cual cada criatura está llamada[1004]. El Logos y su mediación mística es central[1005]. El culmen de esta perfección es la participación del Padre al modo del Logos.

9.2.1. La perfección, condición para la presencia trinitaria

Orígenes identifica, en la existencia en la realidad material, algunas figuras de las Escrituras que ejemplifican la perfección que se logra al participar del Padre. En el contexto del comer y beber hallamos dos textos que muestran con suficiente claridad que,

[1002] Cf. *Prin* II,11,7; *CIo* XIII, 199; 219-221.
[1003] Cf. *HLv* VII,5.
[1004] Un texto fundamental del ámbito de la alimentación sobre este tema es *Prin* II,11,7. Por otro lado, el progreso espiritual es la finalidad explícita de toda la doctrina origeniana de las epínoiai presente, de manera sistematizada, en *CIo* I,119-276.
[1005] Sobre este tema, como se vio, es ilustrativo el tema del "sabor" del Logos: cf. *CC* IV,18; *CCt* I,4,13-15; *CIo* I,131; XIX,39.

para conocer a Dios en su realidad más íntima –es decir, en la de su existencia trinitaria–, es necesario haber alcanzado cierto grado de perfección espiritual.

El primero de ellos, es el ya citado *HLv* XIII,3. En este texto, Abraham, al ofrecer a los misteriosos visitantes unas tortillas de flor de harina cocida al rescoldo, simboliza un acceso especial a la *scientia secretorum*: «si tienes el conocimiento de los secretos, si puedes examinar con sabiduría y prudencia la fe en Dios [Padre], el misterio del Cristo y la unidad del Espíritu Santo, ofreces al Señor panes de "flor de harina"»[1006]. El segundo texto está un poco más atrás: *HLv* VII,4, donde Orígenes, comentando la visión de Pedro acerca de los alimentos impuros (Hch 10), observa especialmente el versículo 16, «esto se repitió tres veces». Pedro está recibiendo una ciencia celeste, cuya repetición triple es interpretada como una intervención trinitaria, posibilitada por el hecho que «no había en la tierra uno más eminente y grande»[1007] que él. De esta manera, solamente quienes han

[1006] *HLv* XIII,3: «Et tu ergo si habes scientiam secretorum, si de fide Dei, de misterio Christi, de sancti Spiritus unitate potes scienter caute que disserere, panes "ex simila" offers Domino» (GCS OW VI 472,24-26). Respecto a la integración del Espíritu Santo, y de una posible intervención rufiniana, especialmente en los aspectos trinitarios de estos textos, considero que es necesario leerlos conjuntamente con otros textos conservados en griego citados en esta investigación, especialmente *CIo* XIII,219-221; XIII,231-234, donde reflexiona acerca de la colocación del Espíritu junto al Padre y al Hijo u otros textos que han sido tratados en la sección 5.2. del capítulo acerca de la herméutica, en la que se observa el rol inspirador del Espíritu respecto a la Escritura, tanto en lo referido a su redacción, como a su lectura actualizante. En este sentido, los textos latinos que mecionan al Espíritu son, a mi juicio, coherentes con la teología de Orígenes, tal como la hallamos en los textos griegos.

[1007] *HLv* VII,4: «Quoniam quidem eminentiorem se et maiorem non habebat in terris» (GCS OW VI 384,14-15).

realizado el camino pedagógico en el que el Logos ha ido guiando desde los alimentos más básicos a los más supremos, puede acceder a este conocimiento[1008].

9.2.2. Modalidad de la presencia, la concurrencia trinitaria

De esta manera, la plenitud del progreso espiritual genera en el alma de los bienaventurados un aposento cuya anchura y expansión permite que «el Padre, y el Hijo y, sin duda también el Espíritu Santo se tiendan a la mesa, cenen y hagan morada»[1009]. Se trata entonces, de una presencia de las tres personas, cuya posibilidad está determinada por el progreso espiritual, que ha hecho pasar al bienaventurado por una diversidad de etapas que, como se ha visto, se reflejan en la capacidad de comer los alimentos más sólidos y, en este caso, precisamente del más sólido, que es la carne del Logos: esta permite remover el velo de la letra, abriéndose así los misterios de la ley espiritual,

[1008] Si bien en Orígenes es, indudablemente, el Logos el protagonista del proceso pedagógico, también encontramos al Espíritu Santo con un rol propedéutico respecto de los catecúmenos en *HCt* II,7. Gracias a él, también quienes se inician en el camino del Logos pueden participar del vino de la alegría.

[1009] *CCt* II,8,40-41: «ubi et "pater" et filius, ut non dubito, una cum Spiritu sancto "recumbit et caenat et mansionem facit"» (GCS OW VIII 165,9-11).

habilitando al bienaventurado que ha llegado a la perfección para proferir una palabra mística, dogmática y sólida acerca de la Trinidad[1010].

Siguiendo con esta relación entre conocimiento y Trinidad, Orígenes, a propósito del pozo prometido por Dios a Moisés en Nm 21,16, reflexiona por el sentido de esta palabra. Su conclusión apunta a que el "pozo" es símbolo del conocimiento profundo de una realidad, que es profunda también, y, así, «de manera figurada cada una de las cosas que tienen una ciencia honda y profunda es llamada, con razón, *pozo*»[1011]. En este contexto, Orígenes se propone explicar el texto de Pr 5,15 («bebe las aguas de la fuente de tus pozos») donde observa un problema con la relación entre plural y singular: «¿de qué modo podemos explicar el número plural de "pozos" y el singular de "fuente"?»[1012].

La relación entre el singular y el plural lo hace buscar qué pozos pueden tener una única fuente, y formula la siguiente hipótesis, basándose en la convicción de que el discurso místico de la Escritura no permite una palabra ociosa o poco precisa: el texto de Pr 5,15 tiene una aplicación particular en el ámbito trinitario, por lo que el plural debe aplicarse a las personas. Así, hay un pozo del Padre ingénito, distinto del pozo del Hijo unigénito,

---

[1010] Cf. *HNm* XXIII,6.

[1011] *HNm* XII,1,5: «Et haec singula quoniam altam profundamque habent scientiam, merito figuraliter putei appellantur» (GCS OW VII 95,28-96,1).

[1012] *HNm* XII,1,4: «quomodo possumus pluralem numerum de puteis exponere et singularem de fonte» (GCS OW VII 94,29-95,1).

distinto a su vez del pozo del Espíritu Santo. De esto habla el texto que manda a beber de la fuente de los pozos[1013].

La modalidad de la presencia involucra, así, a las tres personas divinas. Esto se aprecia claramente en dos textos del ámbito del comer y del beber conservados en griego. El primero es un pasaje donde es interpretado Lc 11,5-8. Acá, los tres panes que un amigo pide a otro para alimentar a sus sorpresivos huéspedes representan, según Orígenes, el hecho que el que pide los panes lo hace «queriendo alimentar con la teología de la Trinidad al que viene a él desde el camino»[1014]. El momento de esta presencia ternaria es esta vida, lo que queda simbolizado con el término μεσονύκτιος.

El segundo texto en que se puede apreciar la modalidad de la presencia trinitaria vuelve sobre el tema del agua que estaba ya presente en *HNm* XII,1,4, permitiéndonos valorar mejor los alcances de dicho texto latino. Se trata del texto de *HIer* XVIII,9, en el que

[1013] Cf. *HNm* XII,1,4. Este texto, conservado en latín, coloca como fundamento de la unidad de las tres personas dos términos que parecieran no ser origenianos, a saber "*substantia*" y "*natura*": «una enim substantia est et natura Trinitatis» (*HNm* XII,1,4: GCS OW VII 95,13). Siendo claro que para Orígenes la unidad trinitaria está sostenida por un concepto dinámico (la relación de procedencia desde el Padre del Logos y el Espíritu Santo) y personal (el Padre mismo como fuente de la divinidad), puede objetarse válidamente la utilización, en este pasaje, de estos dos términos eminentemente estáticos como fundamento de la unidad divina (y, consecuentemente, atribuirlos a Rufino). No obstante esta razonable conclusión, el concepto de unidad trinitaria de la teología origeniana, a mi juicio, es incontestable, como se deduce de los textos utilizados en esta sección.

[1014] *HLc* fr. XLVIII (Ra): «βουλόμενος θρέψαι τῇ περὶ τῆς τριάδος θεολογίᾳ τὸν γινόμενον πρὸς αὐτὸν ἀπὸ τῆς ὁδοῦ» (GCS OW IX 255,8-9). Este sentido trinitario podría tener también *CMt* XI,8, donde, en un contexto probablemente eucarístico, Orígenes propone el sentido espiritual de lavarse las manos, funcional al comer «los tres panes».

Orígenes comenta Jr 18,14. Acá se aprecia la concurrencia de «diferentes aguas»[1015]: la de los pechos de la roca, la nieve del Líbano y el agua empujada fuertemente por el viento; a cada una de estas aguas corresponde una persona divina: el Hijo, el Padre y el Espíritu Santo, respectivamente. El alma de los justos suspira, como el ciervo de Sal 41, por estas fuentes de agua.

Junto a la concurrencia de las tres personas divinas, en este texto es notable que Orígenes subraye, de manera tan explícita, la necesidad de un deseo simultáneo de las tres personas en orden a calmar la sed que genera la búsqueda del agua: «si no tenemos sed de las tres fuentes de agua, no hallaremos ni siquiera una fuente de agua»[1016]. Entre quienes no hallan «ni siquiera una fuente de agua» se encuentran los judíos, que solamente han deseado beber del Padre, olvidando a Cristo y al Espíritu Santo, y también quienes solamente han deseado a Cristo, pero rechazan la fuente del Padre; en este grupo, Orígenes integra a quienes distinguen en Yahvé y el Padre de Cristo dos dioses, usualmente Marción, Valentín y Basílides.

Estos textos, junto con las consecuencias que se han señalado, permiten apreciar tres convicciones origenianas acerca de la Trinidad: 1) entre las tres personas hay una distinción real; 2) junto a la distinción, debe afirmarse la unidad, lo que se manifiesta en

---

[1015] *HIer* XVIII,9: «Διαφορὰς ὑδάτων» (GCS OW III 162,27). La distinción de las personas divinas, afirmada en un contexto alimentación, está presente también en *HIs* III,3.

[1016] *HIer* XVIII,9: «ἐὰν μὴ τὰς τρεῖς πηγὰς τῶν ὑδάτων διψήσωμεν, οὐδὲ μίαν πηγὴν τῶν ὑδάτων εὑρήσομεν» (GCS OW III 163,8-9). Otra consecuencia de la acción trinitaria conjunta es, en *HLv* VII,4, la purificación de los alimentos.

su presencia conjunta en el alma del justo y en el necesario deseo de las tres para colmar el deseo de Dios; 3) la existencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, por una parte, y la de los seres creados, por otra, se diferencian de manera radical. Ahora bien, estas convicciones permiten dar un paso más, y mostrar algunas conclusiones teológicas de Orígenes acerca de la vida intratrinitaria, que permite evaluar lo dicho hasta ahora.

10. La Trinidad desde las metáforas de comer y beber

Como se ha mostrado, la diferencia radical entre la existencia divina y la creada es un dato fundamental en la teología de Orígenes, y se aprecia particularmente en las relaciones alimenticias: el Logos, pan suprasustancial que proviene del Padre, y que constituye el alimento por excelencia de todos los seres racionales, tanto humanos como angélicos, es cualitativamente superior a la naturaleza creada, ya que «toda la naturaleza originada es inferior a Dios»[1017]. En este contexto, la presente sección busca dilucidar qué puede decirse de ese mundo superior, específicamente de las relaciones intradivinas, a

[1017] *HPs* 77,IV,10: «πᾶσα δὲ ἡ γενητὴ φύσις κατωτέρα θεοῦ» (GCS OW XIII 405,1-2). Esta "naturaleza creada" es a la que pertenece a todos aquellos mencionados por el texto de GCS OW XIII 405,1-406,5: es decir, a los ángeles y a los humanos. De la enumeración de aquello hacia lo cual desciende (καταβαίνω) el pan debe excluirse al pan mismo, que es el Logos. El Espíritu Santo no es mencionado, sin embargo, dado lo argumentado hasta ahora y, máxime el texto del *CIo* XIII,219-221, debe ser contado entre la naturaleza divina, no en la creada.

partir de las metáforas alimenticias: al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, ¿puede aplicársele la metáfora alimenticia de la misma manera que a las criaturas?

10.1. ¿Se alimenta el Padre?

Esta es una pregunta que, en la teología de Orígenes, tiene una respuesta radical y clara: el Padre no necesita restaurar su vida, como se explica a partir de 1Tm 6,16:

> "el único que posee la inmortalidad": esto muestra que solamente la vida del Dios del universo no es restaurada, y que con la vida de Dios no sucede como con la vida de los que se la restauran[1018].

Este texto tiene en el trasfondo la necesidad (ἐνδεής) de nutrición: si cualquiera –salvo el Padre– descuida (ἀμελέω) su alimento, descuida también la vida, pues su existencia depende de la restauración, que es el proceso mediante el cual va reponiendo lo que fluye[1019].

El Padre, a diferencia de todo lo que procede desde él, no tiene necesidad, como explícitamente es afirmado por el Alejandrino en el *CIo*: «[el Padre es] el único autosuficiente y que no necesita de otro»[1020]. Este texto, que tiene un contexto en el que se está tratando acerca de la alimentación intratrinitaria y creatural, es suficientemente

[1018] *HPs* 77,IV,7: «ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, τοῦτο δηλῶν ὅτι μόνου τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων ἡ ζωὴ οὐκ ἔστιν ἐπισκευαστή οὐδὲ γίνεται περὶ τὴν ζωὴν τοῦ θεοῦ τοιοῦτον, ὁποῖον γίνεται περὶ τὴν ζωὴν τῶν ἐπισκευαζόντων αὐτήν» (GCS OW XIII 398,1-3).
[1019] Cf. *HPs* 77,IV,7.
[1020] *CIo* XIII,219: «τοῦ μόνου ἀνενδεοῦς καὶ αὐτάρκους αὑτῷ» (GCS OW IV 259,20-21).

claro para responder a la pregunta acerca de la alimentación paterna. En este sentido, es posible establecer que:

1. El alimento espiritual constituye una unidad básica que permite a los seres intelectuales subsistir mediante un proceso que Orígenes entiende como "restauración".
2. Todos los seres que se alimentan lo hacen empujados por la necesidad, y esta necesidad, siguiendo las raíces fisiológicas de la metáfora, brota del estado fluido de los seres[1021]. En el caso del alimento espiritual, esto implica la necesidad espiritual que busca suplirse con una alimentación adecuada.
3. El caso del Padre es diferente a todos los demás, pues es considerado por Orígenes como el inicio absoluto de todo proceso alimenticio. El Padre, al ser autosuficiente y autárquico, constituye él mismo la comida y bebida primarias,

[1021] Cf. página 40 de la presente investigación.

del cual come y bebe todo ser, incluyendo al Espíritu Santo y al Salvador, el cual «no es autosuficiente»[1022].

Ahora bien, ¿qué pasa con el Hijo y el Espíritu Santo?, ¿es posible distinguirlos, en este sentido, de las criaturas? Veamos, en los siguientes apartados qué puede decirse respecto a esto a partir de la metáfora alimenticia.

10.2. El Hijo y el Espíritu Santo ¿necesitan comer y beber?

Una vez respondida la pregunta acerca de la alimentación paterna, surge otra acerca del resto de las personas divinas. En este sentido, es necesario hacer una advertencia metodológica respecto al Espíritu Santo. Se ha dicho ya que el desarrollo de la doctrina trinitaria contemporánea a Orígenes no permite hallar ni las distinciones posteriores, ni el lenguaje con que se expresaron. No obstante esta insoslayable constatación, es claro que Orígenes ha percibido de manera concreta el lugar especial que el Espíritu Santo ocupa tanto en la Escritura, como, consecuentemente, en la tradición eclesial y en el mundo divino mismo.

Esta convicción lleva al Alejandrino a tener una evidente preocupación trinitaria, aunque presente de manera dispar pues, intuyendo el lugar del Espíritu Santo junto con el Logos y el Padre, la que se expresa en pasajes como los que se han reportado hasta ahora, es

[1022] *HPs* 15,I,9: «οὐ γάρ ἐστιν ἀνενδεής» (GCS OW XIII 87,21).

innegable que su reflexión acerca del Logos es mucho más robusta desde el punto de vista argumentativo, lo que refleja su ambiente religioso y filosófico tanto en un sentido positivo (el Logos, tanto en la reflexión filosófica como religiosa, ha sido mucho más investigado), como negativo (Orígenes tiene que enfrentar concepciones materialistas del espíritu en general)[1023].

Como se ha visto, la opción de esta investigación ha sido asumir de manera sistemática y crítica que, en general, ciertas convicciones origenianas sobre el Logos pueden aplicarse al Espíritu Santo, opción justificada por textos como *HNm* XII,1,4; *HIer* XVIII,9; *CIo* XIII,219-221; 231-234. Este último texto es bastante explícito, ya que, al tratar acerca de la alimentación del Hijo, argumentando tanto acerca de su alimento en sí, como de la distinción con otros tipos de comidas y de mediadores del proceso, Orígenes plantea que no sería absurdo extender tales argumentos al Espíritu Santo, en un contexto que pareciera altamente especulativo[1024]. En todo caso, se refiere al Espíritu Santo exclusivamente los textos que lo mencionen, lo que no contradice la opción de

[1023] Respecto a este tema, cf. Simonetti, «Note sulla teologia trinitaria di Origene», 295–303.
[1024] Cf. *CIo* XIII,219-221. El comentario al final de este pasaje, acerca del sostén escriturístico de la aplicación de lo dicho acerca de la alimentación de Cristo al Espíritu Santo, lo considero propio del contexto editorial en que el *CIo* vio la luz. En esto, sigo la hipótesis de Preuschen, recogida y ampliada por Corsini en Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 507 nota 52.

considerarlos aplicables también a él. En este contexto, a continuación, se verá de manera más precisa en qué consiste la alimentación propia del Logos.

a) El Logos ¿necesita el alimento de los humanos?

Cuando los discípulos le ofrecen alimento a Jesús, este constata: «yo tengo para comer un alimento que ustedes no conocen» (Jn 4,32). Orígenes, comentando este pasaje[1025], introduce el tema del progreso espiritual, que implica que el acceso cognoscitivo a los diferentes alimentos espirituales es solamente posible para los que han superado cierto grado[1026], y los discípulos aún no conocían la comida del Hijo.

Se ha visto lo que sucede con el Logos encarnado, quien, teniendo un cuerpo humano, está sujeto a todas las necesidades alimenticias de los seres humanos. Respecto al Logos "en sí", por otro lado, la constatación más elemental acerca de su alimentación es que, considerado en su ser divino, no requiere los mismos alimentos que los humanos y, es más, la condición humana no tiene ningún alimento que sea tan noble como el que el Logos ya tiene[1027], y por eso tiene un alimento que los discípulos "no conocen". Esta afirmación radical, hallada en el mencionado pasaje de las *HIs*, que se conserva en la

[1025] Cf. *CIo* XIII,215-218.
[1026] En todo caso, acoger completa y totalmente la voluntad del Padre, como alimento propio, no es posible para las criaturas, sea cual sea su grado de progreso espiritual, como se aprecia en *CIo* XIII,231-234, que será comentado más adelante en esta sección. Las criaturas solamente pueden progresar o regresar en su grado de capacidad de acogida de este alimento.
[1027] Cf. *HIs* III,1.

traducción de Jerónimo, tiene una incontestable confirmación en las *HPs*: «el Logos no tiene necesidad de alimento: lo tiene eternamente como propia nutrición»[1028]. Ahora, bien siendo el Padre el único que no necesita alimentarse, ¿qué constituye el alimento propio del Hijo?

b) ¿De qué se alimenta el Logos?

El Logos necesita alimentarse, y esto no es posible atribuirlo exclusivamente al Logos encarnado[1029]. Ahora bien, sí hay una diferencia que Orígenes plantea estableciendo una *ratio* de analogía entre las criaturas racionales y el Logos: de la misma manera que los seres humanos, espiritualmente, tienen como comida y bebida al Logos que es pan vivo y vid verdadera (no sufriendo ni disminución ni cambio en este proceso), el Logos tiene como comida y bebida al Padre[1030]. Esta diferencia, en todo caso, no responde a la

[1028] *HPs* 36,IV,3: «Ὁ λόγος οὐ χρεῖαν ἔχει τροφῆς· ἀεὶ γὰρ ἑαυτῷ ἔχει τρέφων αὐτὸν» (GCS OW XIII 170,12-13).

[1029] Si bien los textos que siguen mostrarán esto, es explícito al respecto el contrapunto entre *HPs* 15,I,9 (que atribuye el comer y beber al Logos, aunque en otras secciones de la misma homilía lo atribuye también a Cristo), y *HPs* 77,IV,5 (que atribuye el comer al «Señor Jesucristo» con un vocabulario similar).

[1030] Cf. *HPs* 15,I,9. Esta afirmación es deducible también de pasajes como Jn 6,57: acá Jesús afirma «κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα». El contexto del pasaje joánico es, precisamente, el discurso acerca del pan vivo; lamentablemente, el único texto en que Orígenes comenta este pasaje (de los que ha llegado hasta nosotros) es *Orat* XXVII,4, donde la intención argumentativa es diversa a la trinitaria.

corporeidad, sino más bien a la división neta que Orígenes establece entre el mundo divino y el creado.

Así, la razón por la que el Logos come y bebe, refleja una constatación que ya se había hecho acerca del Padre: él es el único autosuficiente (ἀνενδεής) y que se basta a sí mismo (αὐτάρκης)[1031]. El que estas características le pertenecen exclusivamente a la persona paterna es expresamente declarado por Orígenes tanto en la aplicación al Padre del adjetivo "μόνος" en el citado texto del *CIo*, como en el ya citado texto de *HPs* 15,I,9: «pues, como he dicho, [el Salvador] no es ἀνενδεής»[1032]. De esta manera, es posible extender al Logos una constatación lógica que ya se ha visto aplicada a las criaturas: «lo que es

[1031] Cf. *CIo* XIII,219. No es posible traducir estos vocablos sin reducir los sentidos que tienen en griego; por esta razón, opto por traducirlas acá, pero conservarlas en griego en lo que sigue.

[1032] *HPs* 15,I,9: «οὐ γάρ ἐστιν ἀνενδεής, ὡς προεῖπον» (GCS OW XIII 87,21-22). Este uso de ἀνενδεής, en sentido absoluto, es suficientemente preciso como para distinguirlo de otros usos en contextos no trinitarios. El más relevante, a mi juicio, es *CIo* I,184. Este pasaje describe el camino místico que, de la mano del Logos, lleva a considerarlo como un camino que es αὐτάρκης en sí mismo en cuanto camino, al punto que quienes lo recorren devienen ἀνενδεής, pues tienen en el camino todo lo que necesitan para el viaje. Este contexto, evidentemente relacionado con el progreso espiritual, no lo hallamos referido al Logos, sino a los seres racionales (Cf. Clemente, *Paedagogus* III,VI,39.4, que atribuye al Logos mismo el ser ἀνενδεής y, además, causar el mismo efecto en los que lo poseen. En *Stromata* VII,44,5, Clemente afirma que el gnóstico, sostenido por la gracia divina y la gnosis, deviene αὐτάρκης y ἀνενδεής, acerca de la participación en estos atributos, cf. también *Stromata* VII,47,5). Por otro lado, Orígenes en *CC* VII,65 rechaza adorar algo creado en el lugar del Padre ἀνενδεής y de su Hijo, lo que subraya la diferencia entre lo creado y lo divino, increado.

ἀνενδεής no necesita comida, y lo que necesita comida, no es ἀνενδεής»[1033]. De esta manera, entonces,

> no es absurdo decir que no solamente los humanos y los ángeles tienen necesidad de los alimentos intelectuales, sino también el Cristo de Dios. También este es, por decirlo así, restaurado eternamente por el Padre, que es el único autosuficiente y autárquico[1034].

Es en este texto conservado en griego, y cuyo sentido es claro, que el Alejandrino incluye también al Espíritu Santo como uno que también es alimentado[1035].

En este sentido, es importante recordar que Orígenes hace una distinción que es necesario tener en cuenta: los cuerpos necesitan comer porque fluyen[1036], mientras que los seres «superiores al cuerpo» (κρείττονα σώματος) necesitan de alimentos incorpóreos de diversa cualidad (acorde a su progreso espiritual), no para reemplazar lo que fluye, sino para permanecer es su existencia[1037]. Si bien en este caso no es explicado el mecanismo que justifica la necesidad, ni tampoco se distingue o iguala explícitamente el mundo

---

[1033] *CIo* XIII,203: «Τὸ μὲν ἀνενδεὲς οὐ χρήζει βρώσεως, τὸ δὲ χρῄζον βρώσεως οὐκ ἔστιν ἀνενδεές» (GCS OW IV 257,22-23).

[1034] *CIo* XIII,219-221: «Καὶ οὐκ ἄτοπόν γε λέγειν μὴ μόνον ἀνθρώπους καὶ ἀγγέλους ἐνδεεῖς εἶναι τῶν νοητῶν τροφῶν, ἀλλὰ καὶ τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ· καὶ αὐτὸς γάρ, ἵν' οὕτως εἴπω, ἐπισκευάζεται ἀεὶ ἀπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ μόνου ἀνενδεοῦς καὶ αὐτάρκους αὑτῷ» (GCS OW IV 259,17-21).

[1035] Cf. texto y comentario de la nota 1024 de esta investigación.

[1036] Cf. más arriba, en la página 40.

[1037] Cf. *CIo* XIII,203-204; *Prin* II,11,7.

divino del creado, es posible decir que, en el caso del Logos y del Espíritu Santo, la razón de su alimentación espiritual es idéntica a la de los seres racionales.

Esta afirmación, bastante radical, es sostenida por Orígenes en *HPs* 15,I,9. En este texto coloca una relación de proporción entre las criaturas y el Logos: al igual que, en el mundo material, el que no come muere –lo que se aplica al alma que no es nutrida por Cristo, y muere–, también el Logos «si por hipótesis no fuese nutrido, no sé qué cosa pasaría»[1038]. Si bien acá, dado que se trata de una homilía (y, por lo tanto, su discurso tiene una intención y cuidado pastoral), el Alejandrino no explicita la consecuencia, es posible deducirla a partir de dos textos conservados en griego:

1. *CIo* II,18. Orígenes declara su comprensión de la divinidad: por una parte, el Padre es divinidad originaria, Dios verdadero y «ὁ θεός», de quien deriva toda divinidad; por otra, el Hijo es "imagen arquetípica" (ἀρχέτυπος εἰκὼν) de toda la creación. Lo que es más atingente para el tema que acá nos ocupa es la afirmación final: el Logos es Dios porque se encuentra junto al Padre, contemplándolo, y si no perseverase en la contemplación de la profundidad paterna dejaría de ser Dios. Si bien la metáfora utilizada en este pasaje es la de la vista, el contexto temático similar a *HPs* 15,I,9, hace posible su extensión a la

[1038] *HPs* 15,I,9: «Εἰ δὲ καθ' ὑπόθεσιν μὴ τρέφοιτο, οὐκ οἶδα τί ἀκολουθεῖ» (GCS OW XIII 89,16).

metáfora alimenticia: si el Logos no se nutriese del Padre, dejaría de ser Dios, lo que implica cesar en la existencia[1039].

2. *CIo* XIII,234. Este texto, que considera al Hijo (de manera análoga al anterior) "imagen de la divinidad verdadera" (εἰκὼν τῆς ἀληθινῆς θεότητος), afirma que es precisamente el Padre y su voluntad, en cuanto alimento del Logos, lo que permite a este ser quien es: «tal es la voluntad que es comida propia de su Hijo: por esta comida es quien es»[1040].

Así, la necesidad de alimentación paterna del Logos es tan radical que es condición de su existencia y divinidad, y esta necesidad no brota primariamente de la encarnación, sino que está vinculada incluso con la epínoia más antigua del Hijo, la Sabiduría: «la comida

[1039] Orígenes, a mi juicio, no cree en la accidentalidad ni de la existencia, ni de la divinidad del Logos. Esto se comprueba, además de las razones que señalaremos al final de esta sección sobre la Trinidad, en el uso de conceptos como "καθ' ὑπόθεσιν" y de una articulación argumentativa que resalta de manera clara el contexto experimental de las afirmaciones.

[1040] *CIo* XIII,234: «τοῦτό γε τὸ θέλημα βρῶμά ἐστιν τοῦ υἱοῦ ἴδιον αὐτοῦ, δι' ὃ βρῶμα ἔστιν ὃ ἔστιν» (GCS OW IV 261,28-29). Cf. todo el pasaje *CIo* XIII,231-234.

de la Sabiduría es el mismo Padre»[1041]. Ahora bien, ¿será posible discernir, de manera más fina, aquello del Padre que, alimentando al Hijo, le hace ser quien es?

c) El alimento propio del Logos

Jesús tiene un alimento que los discípulos no conocen, y la razón por la cual no pueden conocerlo es su inferioridad espiritual respecto de Jesús: sólo él puede conocer el alimento del Padre[1042]. A pesar de que los discípulos pueden progresar, y conocer "algo" del alimento que restaura al Hijo, Orígenes parece trazar una línea nítida respecto a las posibilidades de los que están después del Espíritu Santo[1043]: estos seres no pueden contener de manera completa la totalidad de la impronta de la voluntad paterna y, de esta manera, puede decirse que el Padre en su totalidad, en cuanto alimento, no les resulta completamente apropiado dada la capacidad reducida de recibirlo: el Padre es un alimento que excede sus capacidades "digestivas"[1044].

En este sentido, como se ha dicho, se marca una diferencia radical entre el Logos y las criaturas, ya que él no solamente conoce el alimento del Padre, sino que se alimenta de hacer su voluntad y llevar adelante sus obras, como de un alimento que le es propio

[1041] *HIs* III,3: «sapientiae cibus est ipse pater» (GCS OW VIII 257,1).
[1042] Cf. *CIo* XIII,215-218.
[1043] Cf. *CIo* XIII,231-234.
[1044] Cf. *CIo* XIII,231.

(ἴδιος)[1045] y apropiado (πρέπω)[1046]. Por lo tanto, el acoger plenamente la voluntad del Padre, más allá de cualquier grado de perfección, es prerrogativa propia de quienes están más allá de los santos, es decir del Hijo y del Espíritu Santo[1047]. El Hijo, al "comer" completamente la voluntad de Padre deviene él mismo «imagen de la divinidad verdadera» (εἰκὼν τῆς ἀληθινῆς θεότητος)[1048] y, por esta comida, él es quien es[1049].

La consideración de la unidad del Padre y del Hijo a partir de la metáfora de la alimentación permite comprender, de manera patente, la fuerza indisoluble que Orígenes asigna a la voluntad como principio de tal unidad. El Hijo, al alimentarse exclusivamente de la voluntad del Padre, produce en sí mismo el querer (τὸ θέλειν) que está originalmente en el Padre, haciéndolo suyo al punto de que la voluntad del Hijo es la voluntad del Padre y esto, como se ha visto, constituye su ser, haciéndole ser el que es. El resultado de este proceso "digestivo" es que la voluntad del Padre y del Hijo deviene

[1045] Cf. *CIo* XIII,246.
[1046] Cf. *CIo* XIII,228.
[1047] En este sentido, es clave el ya citado texto de *CIo* XIII,231, donde establece que solamente (μόνος) el Hijo realiza toda la voluntad del Padre, lo que lo vuelve su imagen. En seguida, Orígenes indica: «ἐπισκεπτέον δὲ καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος» y continúa «τὰ δὲ λοιπὰ ἅγια οὐδὲν μὲν ποιήσει παρὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ» (GCS OW IV 261,12-14). A mi juicio, la necesidad advertida por Orígenes de considerar la aplicación de lo dicho acerca del Hijo al Espíritu Santo (no desarrollada, finalmente), es indicativa de su conciencia acerca de la especial existencia del mismo; la indicación consecuente, «τὰ δὲ λοιπὰ ἅγια…», refuerza esta posibilidad, ya que denota una intuición acerca de la conformación del mundo divino en la cual los demás seres, incluso los santos, son entendidos como "los demás", o "los seres santos que siguen, después del Hijo y del Espíritu Santo", no teniendo éstos lugar, propiamente, en dicho mundo divino.
[1048] *CIo* XIII,234.
[1049] Cf. nota 1040.

exactamente la misma, y no puede distinguirse una de otra (ἀπαράλλακτος)[1050]: «era esta única voluntad la causa de que el Hijo diga: "yo y el Padre somos uno"; y por esta voluntad el que le ve, ve al Hijo, pero también ve al que le ha enviado»[1051].

De esta manera, se configura nítidamente una diferencia entre el modo de participar en el Padre posible para el Hijo y el posible para las criaturas: el primero puede recibir el alimento del Padre en toda su plenitud, al punto que él se vuelve lo que come, mientras que las criaturas, por otro lado, pueden participar de él de maneras más o menos plenas, pero no con la plenitud del Hijo[1052]. No obstante, según lo visto a propósito de *CIo* XIX,39[1053], comer la carne del Logos, comida verdadera, es el culmen del progreso espiritual a través de sus epínoiai, ya que, participando del Logos, cuya unidad e identidad puede definirse desde su alimentación desde el Padre, la criatura participa también del Padre gracias a la mediación del Hijo.

Junto con la diferencia en las posibilidades "alimenticias" de las criaturas y del Logos, pueden observarse otras dos: en primer lugar, dado que esta relación "nutritiva" constituye existencialmente al Hijo, Orígenes insiste en la eternidad de esta relación,

---

[1050] Esto no anula la distinción personal, ya señalada antes, especialmente en nota 1015.

[1051] *CIo* XIII,228: «ὅπερ ἓν θέλημα αἴτιον ἦν τοῦ λέγειν τὸν υἱόν· "Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν", καὶ διὰ τοῦτο τὸ θέλημα ὁ ἰδὼν αὐτὸν ἑώρακε τὸν υἱόν, ἑώρακε δὲ καὶ τὸν πέμψαντα αὐτόν» (GCS OW 260,34-261,2).

[1052] Esta es la subordinación del Hijo al Padre que ya Crouzel, comentando la alimentación del Logos, había distinguido de la herética; cf. Crouzel, *Origène et la «Connaissance Mystique»*, 1961, 168.

[1053] Citado en la nota 620 de esta investigación.

mostrando cómo, a pesar de que los hombres puedan descuidar la nutrición paterna, enfermando o muriendo en consecuencia, el Hijo no la descuida nunca, estando siempre nutrido por el Padre[1054]. En segundo lugar, con la intención de resaltar la diferencia entre el Hijo y las criaturas, Orígenes introduce un radical factor: mientras la multitud recibe el alimento del Padre de manos de los discípulos, y éstos de manos de Jesús, solamente el Hijo de Dios lo recibe directa y exclusivamente del Padre[1055].

10.3. Síntesis y proyecciones de las metáforas de comer y beber en ámbito trinitario

Las metáforas del ámbito del comer y beber sirven a Orígenes, a nivel trinitario, para expresar y, es más, elaborar, sistemáticamente sus convicciones, construyendo mediante ellas toda una teología que, sin contar con un lenguaje fijo en sentido técnico, es capaz de afirmar aspectos teológicos esenciales del cristianismo, especialmente en lo referido a la

[1054] Cf. *CIo* XIII,219-221; *HPs* 15,I,9; 36,IV,3. De todas maneras, en las mismas *HPs* Orígenes señala que «ὁ οὖν δίκαιος ἀεὶ ἐσθίει καὶ οὐκ ἐστιν ὅτε ἀμελεῖ τρυφῆς» (GCS OW XIII 398,11); en todo caso, no debe olvidarse que la condición de "justo" implica progreso espiritual y, por esta razón, no hay una necesaria eternidad en la relación alimenticia.

[1055] Cf. *CIo* XIII,219-221, texto en el cual, como se ha mencionado, incluye la posibilidad de extender esta reflexión al Espíritu Santo.

definición misma de cada persona, aunque también respecto a su diferencia, unidad y relaciones.

La argumentación de esta sección ha comenzado constatando que, al ser Dios un misterio, aquello que es posible decir acerca de su ser puede provenir solamente de la mediación alimenticia del Logos, que comunica la vida divina a las criaturas racionales. A continuación, se mostraron las condiciones y modalidades que requiere esa comunicación trinitaria. Finalmente, teniendo las cosas anteriores como supuesto, se ha mostrado qué era posible decir, a nivel intratrinitario, a partir de las metáforas del comer y beber. Esto permite ahora recapitular en sentido inverso, es decir, partiendo por el Padre, para llegar a las realidades de la tierra.

Así, queda claro en primer lugar que el Padre es el único que "no se alimenta", alimentando, como fuente inagotable, tanto al Hijo y al Espíritu Santo, como a las criaturas. La radicalidad de esta afirmación está determinada por la aplicación al Padre

de dos conceptos que resaltan su independencia: él es ἀνενδεής[1056] y αὐτάρκης[1057], y esta condición le pertenece exclusivamente a él[1058]. La contracara trinitaria de esta constatación es que el Hijo y el Espíritu Santo, no obstante su condición divina y, como se ha mostrado, separada de las criaturas, necesitan alimentarse; no de cualquier alimento, sino del Padre. El Padre, al igual que el Logos al alimentar las criaturas racionales, no deviene menos ni padece al ser alimento del Logos[1059].

El Padre constituye el alimento exclusivo y apropiado del Logos, al punto que su voluntad deviene completa y eternamente la del Padre, constituyendo su ser, y

---

[1056] La idea de que Dios es el único ἀνενδεής ya estaba presente en Filón, *Quaest. Gen.* Fr. 16. En ámbito cristiano, estos modos negativos se hayan, por ejemplo, en Taciano: cf. Peter Gemeinhardt y Heinz-Günther Nesselrath, eds., *Gegen falsche Götter und falsche Bildung: Tatian, Rede an die Griechen*, SAPERE, Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia, Band XXVIII (Tübingen: Mohr Siebek, 2016), 268. El antecedente más próximo a Orígenes es Clemente (cf. *Protr.* 56,5; 105,3; *Paed.* III,I,1.1, *Quis div. salv.* 27,5); sus pasajes más significativos, para el tema del comer y beber, son: 1) *Strom.* V,68,2, donde muestra que el Padre (así deduzco del tratamiento de "ὁ θεός") nos concede cosas de las cuales él no participa (ἀμέτοχος), entre las cuales nos concede el alimento (τροφή), siendo él ἀνενδεής. Y 2) *Strom* VII,31,2-7 donde, discutiendo acerca de la alimentación de los dioses griegos, afirma que el verdadero Dios no necesita ser alimentado, pues es ἀνενδεής.

[1057] A diferencia de ἀνενδεής, esta palabra no tiene un uso técnico referido al Padre en Filón, hasta donde he podido observar en sus textos. Lo mismo se puede decir de Clemente. Orígenes, por su parte, de 62 recurrencias, solamente la usa con esta aplicación técnica al Padre en el citado texto de *CIo* XIII,219.

[1058] Hal Koch, a propósito de que el Padre no tenga necesidad ha expresado que «Gott ist von allen Leidenschaften frei, er bedarf niemandem und nichts, er ist ἀπροσδεής. Origenes kann denn auch mitunter so weit gehen, ganz zu verneinen, dass die Menschen Gott sollten erkennen können»: Hal Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 22 (Berlin: de Gruyter, 1932), 21. Si bien, como se ha mostrado, la primera parte de la afirmación es indudable, aquello de que Orígenes pudiera negar completamente que las personas puedan reconocer (erkennen) a Dios, está muy lejos, a mi juicio, de ser cierto: sobre todo si se considera el rol mediador del Hijo, tomando en serio –tal como lo hizo Orígenes– que quien le ve, ve al Padre.

[1059] Cf. *HPs* 15,I,9.

mostrándose como principio de unidad con un valor tan radical como cualquier otra metáfora de las que se aplicarán posteriormente en las disputas trinitarias.

En este sentido, las metáforas investigadas han mostrado una diferencia radical entre las criaturas y el mundo divino, el que incluye al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Esta diferencia se expresa tanto en (1) la capacidad receptora de alimentos (solamente el Hijo puede recibir en su plenitud la alimentación paterna, mientras que las creaturas la reciben parcialmente), como en (2) la eternidad de esta relación alimenticia, que no se interrumpe por lapsos en la perseverancia del Hijo en la contemplación nutritiva paterna, como, finalmente en la (3) directa recepción, de parte del Hijo y del Espíritu, del alimento que viene del Padre, a diferencia de las criaturas, quienes dependen, en primera instancia, de la mediación del Hijo.

Siendo el conocimiento del Padre la meta de la vida espiritual de las criaturas racionales, y siendo éste un alimento "separado" de las realidades alcanzables naturalmente para aquellas, el rol mediador del Hijo deviene clave: el Logos, que recibe su alimento del Padre, hace con las criaturas un camino mediador que las lleva, progresivamente, a la perfección necesaria para que, primero, desee a Dios trino[1060] y, luego, le reciba como alimento por mediación del Logos. De esta manera, la comunicación tanto del Padre

[1060] Recordemos que no es posible desear y recibir sino a Dios en cuanto Padre, Hijo y Espíritu Santo, cf. *HIer* XVIII,9.

como de toda la Trinidad depende del proceso alimenticio que se inicia en la procedencia misma del Hijo y del Espíritu.

CONSIDERACIONES FINALES

Habiéndose planteado conclusiones a lo largo del trabajo, especialmente en las secciones de síntesis y proyección, a continuación, se presentarán consideraciones finales que brotan de una mirada general de la investigación. Se comenzará con lo más estrechamente vinculado al tema mismo del uso teológico de metáforas de comer y beber en Orígenes, y se terminará con algunas observaciones más globales

1. El uso teológico de metáforas de comer y beber en Orígenes

1.1. Comer y beber es participar

El comer, beber y gustar, se insertan en la teología de Orígenes con un objetivo bien definido, a saber, denotar la participación. El Padre, por medio del Logos, purifica el "paladar" y el "estómago" de los seres humanos, con el fin de volverlos anhelantes del único alimento verdaderamente apropiado a sus necesidades. Una vez purificados, ofrece constantemente el alimento de su Logos, en formas variadas, con el fin de fortalecerlos y, sobre todo, de realizar en ellos la participación en la que reciben la vida y, particularmente, la asimilación con el creador a través de la mediación del Hijo.

Esta trascendental función responde al valor mismo que comer y beber tienen para la vida, a saber: que sin comer y/o beber, o comiendo y/o bebiendo una cualidad o cantidad inadecuada de comida, el ser humano enferma y muere. Como consecuencia de este valor, hombres y mujeres de todos los tiempos no solamente han invertido mucho de su ingenio en la cocina y mesa, sino que han descubierto allí una especie de alfabeto mediante el cual escribir, comunicar y transmitir contenidos tan indispensables para el espíritu como la comida para el cuerpo. Lo más destacado por los estudios es, en general, la posibilidad de formar identidad.

Se ha visto que en Orígenes el acento está en la participación, y definir la identidad desde la participación en el otro es coherente con la teología de Orígenes: el Hijo constituye su ser en la medida en que "come" la voluntad de Padre, quien es la comida primordial, y dona esta comida a las criaturas racionales. Como el Padre y, consecuentemente, el Logos, quiere que todo ser humano participe de la vida divina, él mismo se vuelve comidas diversas, de acuerdo con la capacidad de cada uno. En este camino mediador, quien lo gusta descubre en él un sabor óptimo que atrae, aunque sin forzar.

El ser humano así, al igual que el Hijo, constituye su ser desde los alimentos espirituales de los que participa. El Logos es tan prolífico en su multiplicidad, que es posible descubrir sus exquisitos alimentos y bebidas en todo lo creado, por lo cual cada hombre y mujer tiene un alimento que ofrecer, y que, si es puro, restaura y fortalece a quien lo recibe. Esta fundamental constatación muestra un hecho que, a menudo, no se acentúa

lo suficiente: el Logos no solamente ofrece alimentos al ser humano, o come con él, sino que también come y bebe lo que hombres y mujeres le ofrecen.

En este sentido, la metáfora del comer y beber muestra que la correlatividad de la relación entre Padre e Hijo se extiende a la relación entre todos los seres humanos y, más aún, a la relación de estos con el Hijo. Desde la metáfora del vino se puede discernir la proyección escatológica de esta realidad: no es posible que el Hijo lo beba nuevo, y se alegre con santa ebriedad, sino hasta que cada uno de los hombres y mujeres estén con él bebiéndolo en el Reino del Padre.

1.2. La unidad entre el Padre y el Hijo por voluntad

El cuerpo vive gracias a los alimentos que, por ciertas propiedades materiales, se vuelven la materia del cuerpo. Este es un proceso de incorporación, y la incorporación de alimentos al cuerpo funciona como una metonimia de la incorporación en el ser mismo. Esta constatación ha llevado a afirmaciones como "somos lo que comemos" o "Dis-moi ce que tu manges, je te dirai ce que tu es"[1061]. Si bien puede discutirse la validez de esta afirmación, es innegable que "somos porque comemos", lo que es totalmente válido

[1061] Jean Anthelme Brillat-Savarin, *Physiologie du goût* (Hamburg: Tredition, 2012), 15. Edición facsimilar del original (Paris, 1848).

desde el punto de vista de la fisiología: los alimentos y bebidas permiten que el cuerpo humano viva, y, mediante el intercambio material con ellos, nuestro cuerpo es el que es.

El Hijo, sin ser autosuficiente como el Padre, no es contingente como los seres humanos, y recibe, como el Espíritu Santo, el alimento directamente del Padre. Si los hombres descuidan su alimento, enferman y mueren; en cambio, si el Hijo dejara de alimentarse del Padre cesaría en su divinidad y existencia. Ahora bien, más allá de esta posibilidad –introducida con una intención hipotética por Orígenes–, resulta evidente que el Hijo es el único capaz de "comer" toda la voluntad paterna, volviéndose por este acto imagen de la divinidad verdadera, siendo constituido vitalmente por dicha voluntad.

En otras palabras, el Hijo recibe su identidad y ser porque come eterna y completamente la voluntad del Padre; por esta comida es quien es. Si dejara, por hipótesis, de recibir este alimento, dejaría conjuntamente de existir. Así, si se entiende desde la metáfora del comer y beber la unidad entre el Padre y el Hijo por "voluntad", se está frente a una de las posibilidades más eficientes para expresar dicha relación. Uno está en el otro porque es el alimento y bebida que constituye su ser, y esta participación se realiza eternamente en una relación dinámica. Colocar el fundamento de la unidad en la relación es, a mi juicio, una genialidad teológica de Orígenes que pasa muy a menudo inadvertida.

1.3. Orígenes y las realidades de "arriba" y las de "abajo"

La teología de Orígenes depende de manera simultánea tanto de su filosofía, como de sus convicciones teológicas y bíblicas. Esta "dependencia simultánea" sólo puede ser operativa si hay un principio guía, a saber, los puntos claros de la predicación apostólica[1062], que sirven de criterio para juzgar la aplicación de principios filosóficos y teológicos, tanto los formulados por otros autores, como por él mismo. Esto también opera en la utilización de los términos para expresar las realidades "inferiores" y "superiores".

En este contexto, no es poco común en teología que a Orígenes se le tilde, simplemente, de "platónico", y que se juzguen sus expresiones desde metáforas orientacionales del tipo "arriba/abajo" o "atrás/adelante", consecuentemente, asumiendo que su valoración de las realidades "inferiores" es negativa. En esta investigación se ha mostrado que, sin ser posible desvincular al Alejandrino de sus fuentes filosóficas, incluyendo el platonismo, tampoco se puede calificar de "negativa" su valoración de las realidades inferiores.

La preferencia de vocabulario –paulino, ciertamente– del ámbito semántico de τύπος para designar las realidades inferiores, permite constatar que estas, más que ser falsas o contradictorias respecto a las superiores, son su imagen, y las hacen presente de manera

[1062] Cf. *Prin*, *Praef*. 3.

real para quien, aplicando una exégesis adecuada, las pueda leer en toda su capacidad simbólica. Orígenes, consciente de esto, asigna al mundo de "abajo" una relevancia tan patente que se aprecia a cada página. Un gran ejemplo de esto, es la constante y detallada referencia a la fisiología del comer y beber en contexto teológico, la que permite vehicular variados y profundos temas, desde la antropología teológica, hasta la teología trinitaria.

1.4. Orígenes, ¿un sistemático?

Ya se ha negado la posibilidad de la aplicación del concepto "sistemático" a Orígenes en un sentido fuerte. También, en todo caso, se anunció que la hipótesis de esta investigación presupone cierta sistematicidad del Alejandrino, en el sentido de que él elabora una visión suficientemente amplia y coherente de la teología cristiana, al punto que, en general, es posible llamar a este resultado un "sistema".

Sin querer probar este presupuesto, se hizo una lectura completa de la obra de Orígenes, y se agrupó el material resultante mediante un criterio interno, es decir, que evidenciara los temas teológicos presente en tal o cual texto. Al hacerlo, comenzaron a comparecer clásicos temas teológicos, y, particularmente, clásicos temas origenianos. El estudio conjunto de aquello que, en primer lugar, se identificó de manera separada, en todo caso, llevó a probar el presupuesto, a saber: Orígenes ha elaborado un sistema coherente.

Esto no significa que el estudio de tal o cual metáfora o aspecto de la teología del Alejandrino agote los temas teológicos posibles, pero sí que el estudio de estas diversas imágenes permite reconocer, junto con los nuevos acentos, temas clásicos de su pensamiento. En este sentido, el estudio de metáforas abre muchas puertas, algunas conocidas, otras nuevas, lo que siempre será una riqueza. A mi juicio, esto permite mirar con esperanza las posibilidades de los estudios origenianos.

2. Algunos aportes teológicos generales

2.1. El quiebre de las barreras para la participación en el comer y beber

La participación que se hace posible mediante la comida y bebida permite romper las fronteras que, desde ellas mismas, se habían creado. Las prescripciones alimenticias judías, y que aún en tiempo de Orígenes eran observables en las comunidades cristianas, correspondían a una lógica rígida que permitía una separación objetiva del pueblo elegido de "los demás". Ya Jesús rompió estas barreras en vida: "no es lo que entra en la boca lo que hace impuro" (Mt 15,11), ya que él "declaraba puros todos los alimentos" (Mc 7,19).

En Jesús, comienza la elaboración de un nuevo modelo semántico significado principalmente en el comer su carne y beber su sangre. La sangre, reservada

exclusivamente para Dios y, de esta manera, símbolo último de la diferencia entre Dios y los seres humanos, se vuelve ahora un punto de encuentro: al comer y beber al Logos, participamos de Dios, al punto de hacernos semejantes a él.

La lógica de la aberración e impureza que se produce al unir lo diverso cede paso, en Jesús, a la de la comunión y participación. En Jesús mismo se encuentra humanidad y divinidad unidas de modo tan real y definitivo, que cualquier ulterior intento de división se vuelve, para el cristiano, sacrílego de este nuevo orden sagrado. Un Dios que se revela como participación dinámica, no puede, sino, atraer todas las cosas hacia sí.

2.2. Límites y posibilidades de metáforas y términos en teología

En primer lugar, es necesario constatar un aspecto del quehacer teológico: al hablar de Dios, el teólogo se halla en un terreno doblemente frágil: por una parte, la condición de misterio que debe reconocérsele a Dios y, por otra, la condición limitada del lenguaje con que quiere hablar de él. Este "problema" no se soluciona con la revelación, tampoco con la encarnación, ya que no es propiamente un problema, sino un misterio el que se tiene por delante.

Dios habla al ser humano; el Logos ha revelado al Padre al punto de encarnarse, y este proceso revela, a su vez, la posibilidad real e inédita de la humanidad, del cuerpo y lenguaje humano, para relacionarse con un Dios que se pensaba más allá de la

humanidad, del cuerpo y del lenguaje. Esto lo acoge el teólogo en su vocabulario para referirse a su objeto. Ahora bien, esta posibilidad extrema no se concreta en un lenguaje "de la identidad", es decir en uno que le permite decir apodícticamente qué es Dios, sino en uno "de la diferencia", que es la analogía, que le permite insinuar, con mayor o menor eficiencia, a Dios, custodiando su carácter de misterio.

En este sentido, en el lenguaje teológico la conjunción de múltiples términos, con sus respectivos campos semánticos, amplían los alcances del discurso, a la vez que lo limitan. Lo mismo sucede con las metáforas, ya que, si bien todas ellas pueden decirnos algo de Dios, ninguna por sí sola basta, y es necesario muchas, dichas de manera más o menos simultánea, para no decir algo contrario a Dios. Los términos y metáforas están, entonces, dotados de una posibilidad expresiva enorme, pero, mientras revelan, ocultan. Ser conscientes de esto, a mi juicio, permite animarse a responder a un Dios que habla, a la vez que nos cuida de "crear" a un Dios a partir de nuestras imágenes.

SIGLAS

1. *Obras de Orígenes*

CC	*Contra Celsum*
CCt	*Comentarii in Canticum canticorum*
CIo	*Commentarii in Iohannem*
CMt	*Commentarii in Matthaeum*
CMtS	*Comentariorum series in Matthaeum*
CRm	*Comentarii in Romanos*
Dial	*Disputatio cum Heracleida*
Fr. in Sam. et Reg.	*Fragmenta in Samuelis et Regum*
Fr1Co	*Fragmenta e catenis en Epistulam primam ad Corinthios*
FrEph	*Fragmenta Commentarii in Ephesios*
FrPr	*Fragmenta in Proverbia*
HCt	*Homiliae in Canticum canticorum*
HEx	*Homiliae in Exodum*
HEz	*Homiliae in Ezechielem*
HGn	*Homiliae in Genesim*
HIer	*Homiliae in Ieremiam*
HIerL	*Homiliae in Ieremiam (latinae)*
HIs	*Homiliae in Isaiam*
HJc	*Homiliae in librum Iudicum*
HJs	*Homiliae in Josue*
HLc	*Homiliae in Lucam*
HLv	*Homiliae in Leviticum*
HNm	*Homiliae in Numeros*
HPs	*Homiliae in Psalmos*
Mart	*Exhortatio ad Martyrium*
Orat	*De oratione*
Pas	*De Pascha*
Phil	*Philocalia*
Prin	*De principiis*
SchLc	*Scholia in Lucam*
SchMt	*Scholia in Matthaeum*

SelPs	*Selecta in Psalmos*

2. *Colecciones e instrumentos*

BiPa	*Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Paris.
BP	*Biblioteca de Patrística*, Madrid.
CPG	*Clavis patrum Graecorum*, M. Geerard, Turnhout.
FuP	*Fuentes Patrísticas*, Madrid.
GCS OW	*Die griechischen christlichen Schriftsteller*. Origenes Werke, Leipzig-Berlin.
LSJ	*A Greek-English lexicon*, Henry G. Liddell and Robert Scott, Oxford.
PG	*Patrologiae cursus completus*. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Graeca. Paris
PGL	*Patristic Greek lexicon*, Ed. Geoffrey William Hugo Lampe, Oxford.
SC	*Sources Chrétiennes*, Paris.
TLG	*Thesaurus linguae Graecae*, New York.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Orígenes

1.1. Ediciones citadas

Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (Leipzig-Berlin)

OW I. *Contra Celsum* I-IV (1. Aufl. 1899: Paul Koetschau).

OW II. *Contra Celsum* V-VIII, De oratione (1. Aufl. 1899: Paul Koetschau).

OW III. *Homiliae in Ieremiam, Fragmenta in Lamentationes* (1. Aufl. 1901: Erich Klostermann; 2. Aufl. 1983: Pierre Nautin).

OW IV. *Commentarius in Iohannem* (1. Aufl. 1903: Erwin Preuschen).

OW VI. *Homilien zum Hexateuch* (1. Aufl. 1920: W. A. Baehrens).

OW VII. *Homilien zum Hexateuch* (1. Aufl. 1921: W. A. Baehrens).

OW VIII. *Homiliae in Regn., Ez. et al.* (1. Aufl. 1925: W. A. Baehrens).

OW IX. *Homiliae in Lucam* (1. Aufl. 1931: Max Rauer; 2. Aufl. s. GCS 49).

OW X. *Commentarius in Matthaeum* I (1. Aufl. 1935: Erich Klostermann/Ernst Benz).

OW XI. *Commentarius in Matthaeum* II (1. Aufl. 1933: Erich Klostermann / Ernst Benz; 2. Aufl. 1976: Ursula Treu).

OW XII. *Commentarius in Matthaeum* III,1 (1. Aufl. 1941: Erich Klostermann/Ernst Benz).

OW XII. *Commentarius in Matthaeum* III,2 (1. Aufl. 1955: Erich Klostermann / Ludwig Früchtel; 2. Aufl. 1968: Ursula Treu).

OW XIII. *Die neuen Psalmenhomilien* (1. Aufl. 2015: Lorenzo Perrone / Marina Molin Pradel / Emanuela Prinzivalli / Antonio Cacciari).

Sources Chrétiennes (Paris)

SC 87. *Homélies sur S. Luc* (1962: Henri Crouzel / François Fournier / Pierre Périchon).

SC 222. *Commentaire sur Saint Jean* III (1975: Cécile Blanc).

SC 232. *Homélies sur Jérémie* (1976: Pierre Nautin).

SC 290. *Commentaire sur Saint Jean* IV (1975: Cécile Blanc).

SC 539. *Commentaire sur L'Épître aux Romains* II (2010: Luc Brésard).

SC 543. *Commentaire sur L'Épître aux Romains* III (2011: Luc Brésard / Michel Fédou).

SC 555. *Commentaire sur L'Épître aux Romains* IV (2010: Luc Brésard / Michel Fédou).

Fuentes Patrísticas (Madrid)

FuP 27. *Sobre los Principios* (2015: Samuel Fernández).

Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten (Altenberge)

Vol. IV. *Die Schrift des Origenes "Über das Passa"* (1993: Bernd Witte).

Christianisme Antique (Paris)

Vol. II. *Sur la Pâque, traité inédit publié d'après un papyrus de Toura* (1979: Octave Guéraud / Pierre Nautin).

Journal of theological studies (Oxford)

Claude Jenkins, «Origen on I Corinthians», *The Journal of Theological Studies* IX 34,231-247; 35,353-372; 36,500-514; 37,29-51.

1.2. Traducciones citadas

Biblioteca de Patrística (Madrid)

BP 1. *Comentario al Cantar de los Cantares* (2007: Argimiro Velasco Delgado).

BP 17. *Homilías sobre el Éxodo* (1992: Ángel Castaño Félix).

BP 48. *Homilías sobre el Génesis* (1999: José Ramón Díaz Sánchez-Cid).

BP 72. *Homilías sobre Jeremías* (2007: José Ramón Díaz Sánchez-Cid).

BP 87. *Homilías sobre el Libro de los Números* (2011: José Fernández Lago).

BP 89. *Homilías sobre Isaías* (2012: Samuel Fernández Eyzaguirre).

BP 97. *Homilías sobre el Evangelio de Lucas* (2014: Agustín López Kindler).

UTET (Torino)

Commento al Vangelo di Giovanni, (1995: Eugenio Corsini).

2. Estudios varios citados

Adnès, Pierre. «Gout Spirituel». *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, 1967.

af Hällström, Gunnar. «A Spiritual Meal for Spiritual People. The Eucharist in the Theology of Clement and Origen of Alexandria». En *The Eucharist, its origins and contexts: sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early Judaism, and early Christianity*, editado por David Hellholm y Dieter Sänger, II:993–1010. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

Alcock, Joan P. *Food in the ancient world*. Food through history. Westport: Greenwood Press, 2006.

Anderson, R. Dean. *Glossary of Greek Rhetorical Terms Connected to Methods of Argumentation, Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian*. Contributions to Biblical Exegesis & Theology 24. Leuven: Peeters, 2000.

Avis, Paul. *God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol, and Myth in Religion and Theology*. London; New York: Routledge, 1999.

Balthasar, Hans Urs von. «Le mysterion d'Origène». *Recherches de Science Religieuse* 26, n°. 1 (1936): 513–62.

———. *Parole et mystère chez Origène*. Paris: Du Cerf, 1957.

Barthes, Roland. «Toward a Psychosociology of Contemporary Food Consumption». En *Food and culture: a reader*, editado por Carole Counihan y Penny Van Esterik, 3rd ed., 20–27. New York: Routledge, 2013.

Bertrand, F. *Mystique de Jésus chez Origène*. Paris: Aubier, 1951.

Blaise, Albert. *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens.* Turnhout: Brepols, 1954.

Blanc, Cécile. «Les nourritures spirituelles d'après Origène». *Didaskalia* 6, n°. 1 (1976): 3–19.

Blomqvist, Jerker, y Karin Blomqvist. «Eucharist terminology in Early Christian Literature». En *The Eucharist, its origins and contexts: sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early Judaism, and early Christianity*, editado por David Hellholm y Dieter Sänger, I:389–421. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

Bornkamm, Gunther. «Λάχανον». Editado por Gerhard Kittel. *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: Eerdmans, 1968.

Bostock, D.G. «Quality and Corporeity in Origen». En *Origeniana secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, editado por H Crouzel y A Quacquarelli, 323–37. Roma: Dell'Ateneo, 1980.

Boulnois, Marie-Odile. «La bouchée de Judas (Jn 13,26-30) d'Origène à Thomas d'Aquin». *Adamantius* 20 (2014): 322–42.

———. «Le Christ mange-t-il comme les anges? Traces d'exégèse juive dans la christologie docète». En *Eukarpa. Études sur la Bible et ses exégèses. En hommage à Gilles Dorival*, editado por Mireille Loubet y Didier Pralon, 305–22. Paris: Du Cerf, 2011.

Boys-Stones, G. R., ed. *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.

Brillat-Savarin, Jean Anthelme. *Physiologie du goût*. Hamburg: Tredition, 2012.

Brothwell, Don R., y Patricia Brothwell. *Food in antiquity: a survey of the diet of early peoples*. Baltimore, Md: Johns Hopkins University press, 1998.

Brulé, Pierre. *La Grèce d'à côté: réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*. Collection histoire. Rennes: Presses Univ. de Rennes, 2007.

Calabi, Francesca. «Il cibo dell'anima in Filone alessandrino». En *Nel nome del pane. Homo edens 4: Regimi miti e pratiche dell'alimentazione nelle civiltà del Mediterraneo: [Atti del 4. Colloquio interuniversitario, Bolzano 3-6 giugno 1993*, 421–30. Bolzano: Regione Trentino-Alto Adige, 1993.

Caseau, Béatrice. *Nourritures terrestres, nourritures célestes: la culture alimentaire à Byzance*. Monographies 46. Paris: ACHCByz, 2015.

Cattaneo, Enrico. «La dottrina dei "sensi spirituali" in Origene». *Adamantius* 11 (2005): 101–13.

Ciner, Patricia. «"Mi alma está aferrada a ti": el camino hacia Cristo en el comentario al evangelio de Juan de Orígenes.» *Cuadernos de Teología* 8, n°. 2 (2016): 10–33.

Cocchini, Francesca. «La questione dei cibi (Rm 14): Nel Commento di Origene alla Lettera ai Romani». *Adamantius*, n°. 18 (2012): 218–25.

———. *Origene: teologo esegeta per una identità cristiana*. Collana Primi Secoli 1. Bologna: EDB, 2006.

Crouzel, Henri. «Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du Commentaire sur Jean d'Origène». En *Origeniana secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, editado por Henri Crouzel y A Quacquarelli, 131–150. Roma: Ed. dell'Ateneo, 1980.

———. *Origène*. Collection «Le Sycomore», Série «Chrétiens aujourd'hui» 15. Paris: Lethielleux, 1985.

———. *Origène et la «Connaissance Mystique»*. Paris: Desclée de Brouwer, 1961.

———. *Origène et la «Connaissance Mystique»*. Paris: Desclée de Brouwer, 1961.

———. «Origène et la structure du sacrament». *Bulletin de littérature ecclésiastique* 63, n°. 2 (1962): 81–104.

Daniélou, Jean. *Sacramentum futuri: études sur les origines de la typologie biblique*. Paris: Beauchesne, 1950.

Day, Adam Warner. «Eating before the Lord: a theology of food according to Deuteronomy». *Journal of the Evangelical Theological Society* 57, n°. 1 (2014): 85–97.

De Decker, Filip. «Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν: An Analysis of Augment Use in Iliad 1». *The Journal of Indo-European Studies* 45, n°. 1–2 (2017): 58–171.

De Francesco, Ignazio, Carla Noce, y Maria Benedetta Artioli, eds. *Il digiuno nella Chiesa antica: testi siriaci, latini e greci*. Milano: Edizioni Paoline, 2011.

Dillon, John. «Aisthêsis Noêtê: a Doctrine of Spiritual Senses in Origen and in Plotinus». En *Hellenica et judaica: hommage à Valentin Nikiprowetzky*, editado por A. Caquot, M. Hadas-Lebel, y J. Riaud, 443–55. Leuven-Paris: Peeters, 1986.

Donahue, John F. *Food and drink in antiquity: readings from the Graeco-Roman World: a sourcebook*. London; New York: Bloomsbury Academic, 2015.

Douglas, Mary. «Deciphering a Meal». *Daedalus* 101, n°. 1 (1972): 61–81.

Eco, Umberto. *Lector in fabula: la cooperazione interpretativa nei testi narrativi*. 11. ed. Tascabili Bompiani. Saggi tascabili 27. Milano: Bompiani, 2010.

Fédou, Michel. *La Sagesse et le monde: essai sur la christologie d'Origène*. Paris: Desclée, 1995.

Feeley-Harnik, Gillian. *The Lord's Table: Eucharist and Passover in early Christianity*. Symbol and culture. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.

Fernández, Samuel. «"A manifestis, ad occulta". Las realidades visibles como único camino hacia las invisibles en el Comentario al Cantar de los cantares de Orígenes». En *Sapientia patrum, Homenaje al profesor Sergio Zañartu, s.j.*, 135–59. Anales de la Facultad de Teología 41. Santiago: Facultad de Teología, 2000.

———. *Cristo médico, según Orígenes: la actividad médica como metáfora de la acción divina*. Studia Ephemeridis Augustinianum 64. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999.

———. «La fine e la Genesi. Rapporto tra escatologia e protologia nel De principiis di Origene». *Adamantius* 23 (2017): 167–80.

———. «Regulæ fidei et rationis: Tradición, razón y Escritura en los primeros siglos». *Teología y vida* 46, n°. 1–2 (2005): 103–21.

Fischler, Claude. «Food, self and identity». *Social Science Information* 27 (1988): 275–92.

Galen. *On the properties of foodstuffs = De alimentorum facultatibus*. Traducido por Owen Powell. Cambridge, UK; New York, USA: Cambridge University Press, 2003.

Gallagher, Edmon L. «Origen via Rufinus on the New Testament canon». *New Testament Studies* 62, n°. 3 (2016): 461–76.

Garnsey, Peter. *Food and Society in Classical Antiquity*. Key Themes in Ancient History. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 1999.

Garnsey, Peter D. A. *Food and Society in Classical Antiquity*. Key Themes in Ancient History. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002.

Gavrilyuk, Paul L., y Sarah Coakley, eds. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Gemeinhardt, Peter, y Heinz-Günther Nesselrath, eds. *Gegen falsche Götter und falsche Bildung: Tatian, Rede an die Griechen*. SAPERE, Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia, Band XXVIII. Tübingen: Mohr Siebek, 2016.

Gramaglia, Pier Angelo. «Eucarestia». Editado por Adele Monaci Castagno. *Origene: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*. Roma: Città nuova, 2000.

Hamonville, David-Marc d', Épiphane Dumouchet, y Marguerite Harl, eds. *Les Proverbes*. La Bible d'Alexandrie 17. Paris: Du Cerf, 2000.

Hanson, R. P. C. *Allegory and event: a study of the sources and significance of Origen's interpretation of Scripture*. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1959.

Harl, Marguerite. «La "bouche" et le "coeur" de l'Apôtre: deux images bibliques du "sens divin" de l'homme ("Proverbes" 2,5) chez Origène». En *Le déchiffrement du sens: études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, 151–76. Collection des études Augustiniennes. Série antiquité 135. Paris: Inst. d'Études Augustiniennes, 1993.

Haussleiter, Johannes. *Der Vegetarismus in der Antike*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 24. Berlin: Alfred Töpelmann, 1935.

Hellholm, David, y Dieter Sänger, eds. *The Eucharist, its origins and contexts: sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early Judaism, and early Christianity*. Vol. III. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

Holmstrand, Jonas. «The Narratives of Jesus' Feeding of the Multitudes Functions in Early Christian Literature». En *The Eucharist, its origins and contexts: sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early Judaism, and early Christianity*, editado por David Hellholm y Dieter Sänger, I:355–88. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

Houston McNeel, Jennifer. «Feeding with Milk: Paul's Nursing Metaphors in Context». *Review and Expositor* 110 (2013): 561–75.

Jenkins, Claude. «Origen on I Corinthians». *The Journal of Theological Studies* IX, n°. 34 (1908): 231–47.

Jütte, Robert. *A History of the Senses: From Antiquity to Cyberspace*. Cambridge, UK; Malden, MA, USA: Polity, 2005.

Kass, Leon. *The hungry soul: eating and the perfecting of our nature*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Kattenbusch, Ferdinand. *Das apostolische Symbol: seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche; ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengechichte*. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1894.

Kenji Tierney, R., y Emiko Ohnuki-Tierney. «Anthropology of Food». En *The Oxford handbook of food history*, editado por Jeffrey M. Pilcher. Oxford handbooks. Oxford; New York: Oxford University Press, 2012.

Kingsley, Peter. «Empedocles and His Interpreters: The Four-Element Doxography». *Phronesis* 39, n°. 3 (1994): 235–54.

Kitzler, Petr. «Tertullian and Ancient Embryology in De Carne Christi 4,1 and 19,3-4». *Zeitschrift Für Antikes Christentum* 18, n°. 2 (2014): 204–9.

Klinghardt, Matthias, y Hal Taussig, eds. *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum =: Meals and religious identity in early Christianity*. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 56. Tübingen: Francke, 2012.

Koch, Hal. *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 22. Berlin: de Gruyter, 1932.

Kraemer, David. «Food, Eating and Meals». En *The Oxford handbook of Jewish daily life in Roman Palestine*, editado por Catherine Hezser, 403–19. Oxford handbooks in classics and ancient history. New York: Oxford University Press, 2010.

Kuntzmann, Raymond. «Manducation et Repas dans le Corpus Copte de Nag Hammadi». En *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité: mélanges offerts au professeur Charles Perrot*, editado por Michel Quesnel, Yves-Marie Blanchard, y Claude Tassin, 181–281. Lectio divina 178. Paris: Cerf, 1999.

Lakoff, George, y Mark Johnson. *Metáforas de la vida cotidiana*. Traducido por Carmen González Marín. 9.ª. ed. Madrid: Cátedra, 2012.

Lampe, Geoffrey William Hugo, ed. *A Patristic Greek Lexicon*. 25 reimp. Oxford: Oxford; Clarendon Press, 2014.

Lanham, Richard A. *A Handlist of Rhetorical Terms*. 2.ª. ed. Berkeley: Univ. of California Press, 1991.

Layton, Bentley, ed. *Nag Hammadi Codex II, 2-7: Together with XIII, 2*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. OXY. 1, 654, 655: With Contributions by Many Scholars*. Vol. 1. Nag Hammadi Studies 20. Leiden; New York: Brill, 1989.

Ledegang, F. «Eucharist». Editado por John McGuckin. *The Westminster handbook to Origen*. Louisville Ky.: Westminster John Knox Press, 2004.

Lettieri, Gaetano. «Progresso». Editado por Adele Monaci Castagno. *Origene: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*. Roma: Città nuova, 2000.

Leyerle, Blake. «Clement of Alexandria on the Importance of Table Etiquette». *Journal of Early Christian Studies* 3, n°. 2 (1995): 123–41.

Lies, Lothar. *Wort und Eucharistie bei Origenes: zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*. 2.ª. ed. Innsbrucker theologische Studien 1. Innsbruck; Wien; München: Tyrolia-Verlag, 1982.

MacDonald, Nathan. *Not bread alone: the uses of food in the Old Testament*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

Martens, Peter W. *Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life*. Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 2012.

Mazzucco, Clementina. «Donna». Editado por Adele Monaci Castagno. *Origene: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*. Roma: Città nuova, 2000.

McGowan, Andrew. *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Clarendon Press, 1999.

McGuckin, J. «The changing forms of Jesus». En *Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, editado por L Lothar, 215–222. Innsbruck: Tyrolia-Verl., 1987.

Montanari, Franco. *The Brill dictionary of ancient Greek*. Boston: Brill, 2015.

Montanari, Massimo. *Il cibo come cultura*. 5 ed. Bari: Gius. Laterza & Figli, 2012.

———. *Mangiare da cristiani: diete, digiuni, banchetti, storie di una cultura*. Milano: Rizzoli, 2015.

Nemesius. *Nemesii Emeseni de natura hominis*. Editado por Moreno Morani. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig: Teubner, 1987.

Neuschäfer, Bernhard. *Origenes als Philologe*. Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 18. Basel: F. Reinhardt, 1987.

Noce, Carla. *Vestis varia: l'immagine della veste nell'opera di Origene*. Studia ephemeridis «Augustinianum» 79. Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 2002.

Noel, Virginia. «Nourishment in Origen's on Prayer». En *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14-18 August 1989*, 481–87. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CV. Leuven: Leuven University Press, 1992.

Norelli, Enrico. «Marcione e gli gnostici sul libero arbitrio, e la polemica di Origene». En *Il cuore indurito del Faraone: Origene e il problema del libero arbitrio*, editado por Lorenzo Perrone, 1–30. Origini 3. Genova: Marietti, 1992.

Nünlist, René. «What Does Ὅμηρον Ἐξ Ὁμήρου Σαφηνίζειν Actually Mean?» *Hermes. Zeitschrift Für Klassische Philologie* 143, n°. 4 (2015): 385–403.

Orbe, Antonio. *La Epinoia*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1955.

Origen. *Contra Celsum*. Traducido por Henry Chadwick. Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1980.

Origene. *Commento al Vangelo di Giovanni*. Traducido por Eugenio Corsini. 2.ª. ed. Torino: UTET, 1995.

———. *Omelie sull'Esodo*. Editado por Manlio Simonetti y Maria Ignazia Danieli. Opere di Origene 2. Roma: Città Nuova, 2005.

———. *Sur la Pâque, traité inédit publié d'après un papyrus de Toura*. Editado por Octave Guéraud y Pierre Nautin. Christianisme Antique 2. Paris: Beauchesne, 1979.

Origenes. *Die Schrift des Origenes «Über das Passa»: Textausgabe und Kommentar*. Editado por Bernd Witte. Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 4. Altenberge: Oros, 1993.

Orígenes. *Sobre los principios*. Traducido por Samuel Fernández. Fuentes Patrísticas 27. Madrid: Ciudad Nueva, 2015.

Papastavrou, M., S.M. Genitsaridi, E. Komodiki, S. Paliatsou, R. Midw, A. Kontogeorgou, y N. Iacovidou. «Breastfeeding in the Course of History». *Journal of Pediatrics and Neonatal Care* 2, n°. 6 (2015).

Penniman, John David. *Raised on Christian Milk: Food and the Formation of the Soul in Early Christianity*. Synkrisis: Comparative Approaches to Early Christianity in Greco-Roman Culture. New Haven & London: Yale University Press, 2017.

Pépin, Jean. «A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie». En *Studia Patristica. Papers presented to the Second International Conference on*

Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, editado por Kurt Aland y F.L. Cross, I:395–413. Berlin: Akademie Verlag, 1957.

———. «Terminologie Exégétique dans les milieux du Paganisme Grec et du Judaisme Hellénistique». En *La terminologia esegetica nell'antichità: atti del Primo Seminario di antichità cristiane, Bari, 25 ottobre 1984*, editado por Seminario di antichità cristiane, 9–24. Bari: Edipuglia, 1987.

Perrone, Lorenzo. «Il profilo letterario del Commento a Giovanni: operazione esegetica e costruzione del testo». En *Il commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti. Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina (Roma, 28-30 settembre 2004)*, editado por Emanuela Prinzivalli, 43–81. Villa Verucchio: Pazzini, 2005.

———. *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*. Brescia: Morcelliana, 2011.

———. «Libero Arbitrio». Editado por Adele Monaci Castagno. *Origene: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*. Roma: Città nuova, 2000.

———. «Metodo». Editado por Adele Monaci Castagno. *Origene: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*. Roma: Città nuova, 2000.

———. «Renouveau patristique et oecuménisme». En *Actualité d'Origène: l'apport des Homélies sur les Psaumes*, editado por Marie-Anne Vannier. Paris: Beauchesne, 2017.

Pfeiffer, Rudolf. *History of Classical Scholarship. From the Beginning to the End of the Hellenistic Age*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Prinzivalli, Emanuela. «Donna e generazione nei Padri della Chiesa». En *La donna nel pensiero cristiano antico*, editado por Umberto Mattioli, 79–94. Saggi e ricerche. Genova: Marietti, 1992.

Rahner, Karl. «Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène». *Revue d'Ascétique et de Mystique* XIII (1932): 113–45.

Reuss, J. *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*. Vol. 4–5. Neutestamentliche Abhandlungen 18. Münster i. W.: Aschendorf, 1941.

Reynolds, L. D., y N. G. Wilson. *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. Fourth edition. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Rhodes, James N. «Diet and Desire: The Logic of the Dietary Laws According to Philo». *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 79, n°. 1 (2003): 122–33.

Rius-Camps, Josep. *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*. Orientalia Christiana Analecta 188. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1970.

Rosenblum, Jordan. *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

———. *The Jewish dietary laws in the ancient world*. New York: Cambridge University Press, 2016.

Shafer-Elliott, Cynthia. *Food in ancient Judah: domestic cooking in the time of the Hebrew Bible*. BibleWorld. Sheffield, [U.K.]; Bristol, CT: Equinox Pub, 2013.

Sheridan, Mark. «"Digne deo". A Traditional Greek Principle of Interpretation in Latin Dress». En *L'esegesi dei padri latini: dalle origini a Gregorio Magno: XXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 6-8 maggio 1999*, I:391–408. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2000.

———. «The Concept of the "Useful" as an Exegetical Tool in Patristic Exegesis». En *Papers Presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2003: Studia Patristica. Historica, Biblica, Ascetica et Hagiographica*, editado por F. Young, M. Edwards, y P. Parvis, 253–57. Studia Patristica, XXXIX. Leuven: Peeters, 2006.

———. «The Influence of Origen on Coptic Exegesis in the Sixth Century: The Case of Rufus of Shotep». En *Origeniana octava: Origen and the Alexandrian Tradition = Origene e la tradizione alessandrina: Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001*, editado por L. Perrone, P. Bernardino, y D. Marchini, Vol. II. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 164. Leuven: Leuven University Press - Uitgeverij Peeters, 2003.

Simonetti, Manlio. *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. Studia Ephemeridis Augustinianum 23. Roma: Institutum Patristicum «Augustinianum», 1985.

———. «Note sulla teologia trinitaria di Origene». *Vetera Christianorum* 8, n°. 1 (1971): 273–307.

———. *Origene esegeta e la sua tradizione*. Brescia: Morcelliana, 2004.

———. «Scrittura Sacra». Editado por Adele Monaci Castagno. *Origene: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*. Roma: Città nuova, 2000.

———. «Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca». En *La terminologia esegetica nell'antichità: atti del Primo Seminario di antichità cristiane, Bari, 25 ottobre 1984*, editado por Seminario di antichità cristiane, 25–58. Bari: Edipuglia, 1987.

Smith, Dennis E. *Del simposio a la eucaristía: el banquete en el mundo cristiano antiguo*. Traducido por Albert Moliner Fernández. Estella: Editorial Verbo Divino, 2009.

———. «Dining with the "Other" in Earliest Christianity». En *Food, Identity and Cross-Cultural Exchange in the Ancient World*, editado por Wim Broekaert, Robin Nadeau, y John Wilkins. Collection Latomus, volume 354. Bruxelles: Éditions Latomus, 2016.

Smith, Dennis E., y Hal Taussig, eds. *Meals in the Early Christian World: Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

Soler, Fernando. «Acercamientos a la teología del comer y beber en el cristianismo antiguo». *Communio (Argentina)* 25, n°. 2 (2018): 35–53.

———. «Acercamientos al vocablo λόγος en el Comentario a Juan de Orígenes». *Teología y vida* 55, n°. 2 (2014): 287–99.

———. «Gustar y participar del Logos en Orígenes: Acercamientos al "gusto" como sentido espiritual». *Adamantius* 23 (2017): 416–31.

———. «La interpretación origeniana de Jn 1, 1-2: identidad del Logos en clave de relación». *Teología y vida* 57, n°. 1 (2016): 67–94.

———. «Mística del Logos y contemplación del Padre en Orígenes. Aproximaciones desde el comentario a Juan». *Teología y vida* 59, n°. 4 (2018): 503–18.

———. «The Theological Use of Eating and Drinking Metaphors in Origen's De Principiis». *Zeitschrift für Antikes Christentum* 23, n°. 1 (2019): 4–20.

Soler, Jean. «Sémiotique de la nourriture dans la Bible». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 28, n°. 4 (1973): 943–55.

Thomasen, Einar. «The Eucharist in Valentinianism». En *The Eucharist, its origins and contexts: sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early Judaism, and early Christianity*, editado por David Hellholm y Dieter Sänger, Vol. III. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

Torjesen, Karen Jo. *Hermeneutical Procedure and Theological Structure in Origen's Exegesis*. Patristische Texte Und Studien, Bd. 28. Berlin - New York: De Gruyter, 1986.

Tracy, Theodore James. *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*. Studies in Philosophy 17. The Hague - Paris: Mouton, 1969.

Vítores, Artemio. *Identidad entre el cuerpo muerto y resucitado en Orígenes según el «De resurrectione» de Metodio de Olimpo*. Studium Biblicum Franciscanum Analecta 18. Jerusalén: Franciscan Printing Press, 1981.

Whittaker, John, ed. *Alcinoos: enseignement des doctrines de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

Wilkins, John, y Shaun Hill. *Food in the ancient world*. Ancient cultures. Malden; Oxford: Blackwell, 2006.

Wilkins, John, y Robin Nadeau, eds. *A Companion to Food in the Ancient World*. Chichester, West Sussex; Oxford: Wiley Blackwell, 2015.

Williamson, R. «Platonism and Hebrews». *Scottish Journal of Theology* 16, n°. 4 (1963): 415–24.

Wolinski, J. «Le recours aux epinoiai du Christ dans le Commentaire sur Jean d'Origène». En *Origeniana sexta. Origene et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 Aout - 3 Septembre 1993*, editado por G. Dorival y A. Le Boulluec. Leuven: University Press, 1995.