

COMMUNIO

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL – AÑO 25 – N° 2 – INVIERNO 2018

ISSN 2618 -1878

Comer y beber

PAOLO PROSPERI

FERNANDO SOLER

IVICA ŽIŽIĆ

SILVIA LASTRA PAZ

MIGUEL ESPECHE

LUISA ZORRAQUÍN

Aquí, la referencia a la imagería del Cantar es, otra vez, valiosa. La asociación insistente del Cantar entre el amor y las metáforas del gusto son bien conocidas.⁵¹ La manera más tosca de explicar este fenómeno es tomarlo como eufemismo para aludir a aquello de lo que está prohibido hablar abiertamente. Esta explicación, sin embargo, está fuera de lugar, incluso por el campo literario en sí mismo. Como se piensa comúnmente, el Cantar es poesía de alto calibre. Ahora bien, en la buena poesía, el foco de la metáfora nunca está primariamente apoyado sobre lo que tienen en común el vehículo y el tenor (en este caso, el placer sexual). No habría nada particularmente poético sobre esa alegorización. El objetivo de la metáfora poética, más bien, es volver a dar forma y expandir el sentido de una realidad dada (el tenor), al transferir sobre ella precisamente las cualidades de la otra realidad (el vehículo) que el primero no tiene de la misma manera o en el mismo grado.

Sobre este tema, podemos ofrecer una explicación más satisfactoria del uso abundante de metáforas del gusto en el Cantar. Vienen a la mente al menos dos diferencias entre el tenor y el vehículo: primero, la comida se da a sí misma al receptor de una manera y en tal grado que sería absurdo, obviamente, conferírsele al cuerpo de la esposa. Segundo, es precisamente a través del "auto-sacrificio", como fue, que la comida se convierte en fuente de vida y deleite. Volviendo al tenor, empezamos a entrever el valor de la metáfora: de alguna manera, la metáfora de la comida, cuando es aplicada al alto nivel del amor interpersonal, habla mejor que cualquier otra imagen de la indisoluble unión entre la capacidad del amante de dar alegría y vida a su amada, y del grado de su auto-dedicación. Al volver la mirada otra vez a la Eucaristía, podemos ver fácilmente cómo podría ser la iluminación de este trasfondo figurativo: precisamente porque el grado del auto-abandono es fuera de comparación, la metáfora puede volverse realidad. Lo que en la versión Septuaginta del Cantar era sólo una metáfora eufemística, se transforma en la hora de Jesús en una verdad literal e impactante:

Jn 19,34: "Uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza, y al instante salió sangre y agua".

Ct 1,3 (LXX): "Tu pecho es mejor que el vino".

Traducción: Josefina Llach - Luisa Zorraquin - Ignacio Díaz

ACERCAMIENTOS A LA TEOLOGÍA DEL COMER Y BEBER EN EL CRISTIANISMO ANTIGUO

Fernando Soler*

A continuación, nos proponemos entregar algunas pistas para pensar, desde la patrología,¹ la relación entre tres actos profundamente humanos que, por lo tanto, poseen simultáneamente una primordial simplicidad y una sofisticada complejidad: leer, comer y beber. Son simples, pues, al ser propiamente humanos, los realizamos muy naturalmente: *leer*, significa interpretar, no solamente agrupaciones de letras, sino también una amplia gama de símbolos, muchos de ellos vinculados con contextos no verbales. *Comer y beber*, más aún, son actos que realizamos a un nivel tan básico que, de no llevarlos a cabo, moriríamos. Ahora bien, estos actos, como hemos dicho, son también sofisticadamente complejos.

Esta complejidad, a nuestro juicio, se halla precisamente en que, en cuanto humanos, tenemos una tendencia muy fuerte a llenar de sentido cualquier espacio que hallemos en nuestro quehacer. Los actos son verdaderamente *nuestros* en la medida en que nos apropiamos su sentido, reflejando en letras, símbolos en general, e, incluso, en ingredientes de cocina, o modos de comer, o en nuestros comensales, nuestra propia vida e historia: leer, comer y beber, son actos humanos llenos de espacios, prontos a llenarse de sentidos diversos,² y así ha sido desde muy al inicio de nuestra historia. La historia de la teología, así, siendo la historia de la humanidad que busca dar sentido a su relación con Dios, no puede hallarse al margen de esta relación: la Biblia y los Padres de la Iglesia tenían convicciones claras y múltiples acerca de la

* Licenciado en Teología Patristica, Profesor Instructor Adjunto y Director de la Biblioteca en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile (fasoler@uc.cl). Este artículo ha sido posible gracias al PFCHA de CONICYT (Chile) 21150485.

¹ Esto es, el estudio de los Padres de la Iglesia, de su pensamiento y de su período (siglos II-VII, aproximadamente) desde una perspectiva interdisciplinar. En el caso del presente artículo, hemos buscado mostrar cómo esta interdisciplinariedad es necesaria para iluminar nuestras conclusiones teológicas.

² Acerca de la noción del texto como un "mecanismo flojo" o "económico" que busca dejar al "lector", la iniciativa de interpretación, cf. Umberto Eco, *Lector in fabula: la cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, 11. ed. Tascabili Bompiani, Saggi tascabili 27 (Milano: Bompiani, 2010), 52. Si bien lo de Eco tiene un sentido más específico, nos ha servido de inspiración acá.

⁵¹ Ver: Ct. 1,2b; 2,1; 2,3-5; 2,16; 4,3b; 4,5; 4,10b-11; 4,13c; 5,1; 5,13; 6,3; 6,7; 7,2; 7,8-9; 7,12-13; 8,2.

comida y la bebida y, obviamente, también acerca de la interpretación de la Revelación.

Como cualquier convicción, la fuente de las comprensiones patristicas acerca del leer, comer y beber se halla presente en la cultura de su tiempo. Los Padres de la Iglesia eran muy buenos conocedores tanto de la Biblia como de las tradiciones antropológicas, físicas y médicas, las cuales se observan de manera muy presente en su ejercicio teológico-exegético. Estas convicciones *técnicas* se convierten en premisas para sus interpretaciones, y no se pueden ignorar a la hora de acercarse a su teología del *comer y beber*. En el presente artículo trazaremos algunas líneas generales que permitan un acercamiento más fructífero a la *cocina* de los Padres de la Iglesia, sin pretensiones de exhaustividad. Para la argumentación utilizaremos principalmente a Orígenes, quien, por su genio, es “imposible de sobreestimar”.³

1. El *sustento cotidiano* como estructura fundamental de lo humano

“Estrictamente hablando, la comida puede ser definida como toda sustancia sólida o fluida que permite al organismo humano crecer y mantener su salud durante la vida”.⁴ Estas sustancias provienen, para seres omnívoros como nosotros, de una multiplicidad de fuentes vegetales y animales. Mediante la comida, entonces, no solamente nos mantenemos *vivos*, sino que también nos mantenemos *bien*, y esto tiene un directo impacto en todo el quehacer humano. Ahora bien, esta constatación, que permite reconocer el valor supremo de la alimentación como condición de posibilidad de toda nuestra existencia, choca no pocas veces con las posibilidades de su realización: la dieta ideal es muy compleja de definir y alcanzar, lo que se debe no solamente a las condiciones materiales que permiten adquirir el alimento, sino también a las posibilidades e imaginarios de sociedades que, a nivel científico y productivo son muy distintas a la nuestra: entender esto adecuadamente es crucial a la hora de comprender cualquier uso teológico de metáforas en este ámbito.

Esto implica que, si bien pueden existir grandes diferencias entre lo que nosotros consideramos hoy como *ideal dietético*, o las posibilidades reales de cubrir las necesidades alimenticias de la población en un mundo preindustrial,

³ Hans Urs von Balthasar, *Origen, spirit and fire: a thematic anthology of his writings*, trad. por Robert J. Daly (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1984), 1.

⁴ Don R. Brothwell y Patricia Brothwell, *Food in antiquity: a survey of the diet of early peoples* (Baltimore, Md: Johns Hopkins University press, 1998), 13.

puede haber un acuerdo formal entre nosotros y las personas que vivieron al inicio del cristianismo (s. I-III) en algunas cosas: 1. comer es fundamental para la vida; 2. no se puede vivir sin alimentarse; 3. cuando comemos bien, nos sentimos mejor y, a nivel práctico, vivimos mejor.

Ahora bien, ciertamente una diferencia esencial a nivel práctico debe ser hecha entre nosotros y los cristianos del siglo tercero: a pesar de que en Latinoamérica aún el hambre crónica no ha sido erradicada completamente, nuestra sociedad vive tiempos de bienestar marcados tanto por la producción masiva de alimentos,⁵ como por las posibilidades técnicas de conservarlos, sobre todo pensando en los productos “larga vida”, como la leche UHT,⁶ la manipulación genética o los pesticidas, o —más básicamente— la refrigeración de acceso masivo. Las personas del siglo tercero, por su parte, dependían del alimento inmediatamente disponible para ser consumido en su región, o de aquel cuya conservación era posible para el viaje, principalmente mediante técnicas de salado;⁷ de esta manera sufrían mucho más con las vicisitudes a las cuales estaba sometida la producción, sin perder de vista que la pobreza era una realidad mucho más extendida que hoy.⁸

El que el alimento constituya, como se ha dicho, una necesidad tan básica para la persona, impacta de manera decisiva en el hecho de que todo lo que rodee el alimentarse (por ejemplo, qué se come, cómo se come o con quién se come) se vuelve una dimensión esencial para nosotros, llegando a ser el centro de múltiples consideraciones, y constituyendo un espacio riquísimo para

⁵ Ciertamente, esta producción masiva de alimentos ha ido en detrimento de su calidad, sobre todo pensando en los que son más accesibles para las poblaciones más empobrecidas.

⁶ El proceso UHT (*ultra high temperature*) consiste en forzar vapor de alta temperatura en un líquido durante un tiempo muy corto (a veces, menos de un segundo) hasta que éste alcance aproximadamente los 150 °C. Este proceso permite la conservación durante mucho tiempo de ese líquido.

⁷ Cf. Jordan D Rosenblum, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 15–16.

⁸ A nivel nutricional la pobreza se manifiesta en la malnutrición, la que es constatable arqueológicamente, entre otras cosas, en la formación del esmalte dental. El proceso en que éste se forma cubre desde los tres meses de gestación hasta los once años, y una mala alimentación, o enfermedades, se aprecia en la hipoplasia del esmalte, cuya prevalencia en restos humanos hallados tanto en la Jerusalén Romana como en Ein Guedi (cerca de Masada y Qumrán) llega al 50%. Cf. Peter D. A. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity*, Key Themes in Ancient History (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002), 54.

expresar lo humano, tanto a nivel concreto —es decir, en la materialidad de la comida, la cocina o la comensalidad—, como a nivel simbólico —es decir, cómo interpretamos estos actos, y lo que buscamos simbolizar a través de ellos—. De esta manera, a nuestro juicio, el sustento cotidiano se vuelve un espacio que estructura y expresa de manera fundamental todo lo humano, generando, simbolizando y manteniendo, maneras diversas de pensarnos a nosotros mismos en nuestras dimensiones, tanto en relación a nosotros mismos, como respecto a la naturaleza y a lo divino. Esta consideración elemental del alimentarse, en todo caso, se proyecta también en los alimentos mismos, los cuales adquieren simbolismos que expresan, también, en contextos no alimenticios, nociones fundamentales acerca de la vida, la muerte o el más allá.

2. El panorama alimenticio y las nociones fisiológicas de los primeros cristianos

A continuación, mostraremos sumariamente tanto qué constituía el sustento cotidiano de los primeros cristianos, como sus convicciones fisiológicas acerca del comer, beber y todos los procesos vinculados con estos dos actos. Estas consideraciones son muy necesarias, pues constituyen un piso socio-cultural y científico que, en la reflexión teológica de los Padres, son presupuesto para toda su elaboración teológica acerca del particular.

Esto significa, dicho de manera condensada, que los primeros teólogos cristianos consumían ciertos alimentos, acerca de los cuales tenían determinadas convicciones sobre sus efectos fisiológicos, y ésta era una base sobre la que no profundizaban, sino sobre la que simplemente argumentaban teológicamente. Hay que señalar dos cosas: 1. En general, los Padres de la Iglesia eran personas muy cultas, conocían bien las tradiciones científicas y culturales de todo ámbito, y eran capaces de discutirlos, aunque, como era costumbre en la literatura de su tiempo, no citan generalmente sus fuentes. 2. Es muy importante tener en cuenta que la ciencia depende de sus medios de observación y del conocimiento tecnológico; en este sentido, ciertas convicciones médicas o científicas de los Padres, que hoy nos parecen ridículas, eran parte del conocimiento considerado culto y especializado de su tiempo. Esta prevención nos ayudará a valorar mejor la cultura antigua en general.

2.a. El panorama alimenticio

Lo primero que hay que constatar es que los primeros cristianos compartían la dieta de sus contemporáneos: los cristianos, primero judíos y,

luego, greco-romanos, estaban insertos en su cultura, y el mensaje de Cristo los lleva a repensar toda su existencia. Ahora bien, este proceso no es automático, ni aséptico desde el punto de vista histórico, geográfico o cultural. La comida, en este sentido, es un marcador cultural más que funge de constructor de la identidad, y no está aislado de las posibilidades materiales que brotan de los cultivos o producciones alimenticias regionales; simplificar este hecho, ofreciendo una “dieta de los primeros cristianos” es una tentación constante.

Respecto a nuestras posibilidades de identificar y describir la totalidad de la relación entre los cristianos —y de las personas en general— de la Antigüedad con la alimentación, debemos, en todo caso, confesar la limitación propia de todo estudio acerca del período: las fuentes no son exhaustivas, y muy a menudo representan o ideales alimenticios, o la alimentación de las élites. En todo caso, sí existen fuentes, tanto escritas como pictóricas o arqueológicas: para el patrólogo, éstas constituyen una invaluable guía para pensar la teología del comer y beber en la Antigüedad.

Ahora bien, aunque es cierto que entre la Antigüedad Clásica y la Tardía empezaron a darse cambios en los patrones alimenticios, motivados principalmente por la creciente domesticación de animales y técnicas agrarias,⁹ y que, como señalamos, la evidencia literaria¹⁰ debe considerarse cuidadosamente, pues expresa generalmente o bien dietas prescritas¹¹ o de élites,¹² es posible señalar los siguientes patrones alimenticios de los cristianos y cristianas de la época patrística:

1. La carne, que ni siquiera aparece en los listados de comidas previstas para los pobres,¹³ era tanto el alimento más deseado como el menos accesible. Entre los ricos, el consumo habitual era señal de estatus, mientras que, para los pobres, su consumo excepcional marcaba tiempos especiales del año. El pescado, por su parte, era más accesible, pero su consumo varía mucho de

⁹ Cf. Andrew McGowan, *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford Early Christian Studies (Oxford: Clarendon Press, 1999), 35.

¹⁰ Por ejemplo, *Mishnah Ketubot* 5,8-9 y, también, Catón, *De agri cultura* 56-58.

¹¹ Cf. Catherine Hezser, ed., *The Oxford handbook of Jewish daily life in Roman Palestine*, Oxford handbooks in classics and ancient history (New York, NY: Oxford University Press, 2010), 404.

¹² Cf. McGowan, *Ascetic Eucharists*, 36.

¹³ El lugar clásico al respecto, es la *Mishnah Peah* 8,7. Cf. Rosenblum, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, 18.

acuerdo a las posibilidades de acceso y preservación.¹⁴ Proteínas de origen animal, como los huevos y una amplia variedad de productos lácteos, eran más accesibles.¹⁵

2. La comida de la mayoría —pobre, ciertamente— es muy poco variada y, generalmente, consistía en muy pocas cosas, entre las que destacan especialmente los cereales como el trigo y la cebada, que eran consumidos primariamente en forma de pan, aunque también como *porridge* o pastas.¹⁶ De entre la llamada *triada mediterránea* (cereales, olivas y vino), solamente los cereales pueden hallarse en toda la región.¹⁷ El pan es considerado por algunos autores como de primera importancia, al punto de constituir alrededor de un 50% de la ingesta calórica diaria.¹⁸ La cebada, dada su mayor resistencia a la sequía, que permitía su cultivo en regiones más áridas, era más accesible a los pobres, sin embargo, era considerada como “alimento de los jumentos y de los esclavos del campo”,¹⁹ mientras que el trigo gozaba de mayor estatus y era considerado, en la Grecia clásica, como un alimento de lujo,²⁰ aunque esto varía en relación a las posibilidades de cultivar de manera más extensiva el trigo.

Consecuentemente, la fundamental importancia del pan para la dieta diaria de los primeros cristianos, principalmente para aquellos pobres —que, recordemos, eran la mayoría—, condiciona la consideración de la eucaristía desde un punto de vista tanto ritual como alimenticio: el hecho de que en las comidas cristianas el pan era puesto en el lugar central, honrado y sacralizado, al punto que quienes lo comían participaban de efectos místicos accesibles anteriormente sólo a quienes comen carne, puede ser un indicativo del rol subversivo que cumplía la eucaristía entre los primeros cristianos.²¹

3. Otros alimentos ampliamente consumidos eran las legumbres, principalmente habas, garbanzos, lentejas y guisantes. Su importancia

¹⁴ Sobre la carne y el pescado, cf. McGowan, *Ascetic Eucharists*, 41–43.

¹⁵ Cf. Rosenblum, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, 21.

¹⁶ Cf. McGowan, *Ascetic Eucharists*, 38.

¹⁷ Cf. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity*, 14.

¹⁸ Cf. Hezser, *The Oxford handbook of Jewish daily life in Roman Palestine*, 405.

¹⁹ Orígenes, *Homilias sobre el Génesis* XII,5. Entre las legumbres, también el arroz caía en esta categoría inferior: cf. Galeno, *De alimentorum facultatibus* I,17.

²⁰ Cf. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity*, 119.

²¹ Cf. Andrew McGowan, «Food, Ritual, and Power», en *Late Ancient Christianity*, ed. por Virginia Burrus, *A People's History of Christianity 2* (Minneapolis: Fortress Press, 2010), 151.

radicaba principalmente en que, gracias a su alto aporte proteico, podrían considerarse como la “carne de los pobres”.²² Por otro lado, la posibilidad de conservarlas secas las hacía ideales para los tiempos de escasez.

4. Las olivas también constituían la tríada de la alimentación mediterránea, aunque su presencia se circunscribía a ciertas regiones donde el clima permitía su adecuado desarrollo: el olivo no tolera las heladas, usualmente no se da bien sobre los 800 metros, y requiere una estación seca, durante la cual desarrolla su contenido oleoso.²³ El aceite de oliva no solamente era utilizado para cocinar, sino también como salsa; pareciera haber constituido un ítem básico de la alimentación de los primeros cristianos.²⁴

5. El vino, por su parte, pareciera haber estado más presente en el contexto urbano, principalmente entre las clases altas. Los pobres consumían calidades inferiores y a menudo mezclado con agua para hacerlo rendir:²⁵ el beber agua sola no era común, y se consideraba como señal de un régimen ascético; por lo demás, la baja potabilidad del agua obligaba a mezclarla: “por mucho tiempo fue difícil pensar en beber el agua sin *purificarla* con el vino”.²⁶ En todo caso, dentro de la medicina humoral, de la que ya hablaremos, el vino tiene una vital importancia: “una larga tradición lo representa como la mejor nutrición para el humor sanguíneo [...]. [Ésta] es considerada casi la esencia de la vida: es el humor principal desde el cual todos los otros derivan”.²⁷

Hasta acá este rápido panorama en el que hemos buscado mostrar de manera general aquellos elementos que constituían, probablemente, la dieta cotidiana de los primeros cristianos. Estos alimentos y todo lo que los rodea (producción, valor relativo de cada uno, accesibilidad, preparaciones, posibilidades de conservación, entre otras cosas) constituirá el marco en el cual se gestan múltiples metáforas, con sus variadas interpretaciones, desde el Antiguo Testamento, pasando por Jesús, hasta nuestros días.

2.b. Nociones fisiológicas

Como anunciábamos al inicio de este artículo, los Padres de la Iglesia, al igual que los filósofos de la Antigüedad, eran personas cultas y que, entonces,

²² Cf. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity*, 15.

²³ Cf. *Ibid.*, 14.

²⁴ Cf. McGowan, *Ascetic Eucharists*, 40.

²⁵ Cf. *Ibid.*, 44.

²⁶ Massimo Montanari, *Mangiare da cristiani: diete, digiuni, banchetti, storie di una cultura* (Milano: Rizzoli, 2015), 38.

²⁷ *Ibid.*, 35.

estaban al día con las distintas maneras de entender el mundo y a la persona humana provenientes de la ciencia. Respecto al tema que acá nos ocupa, esto revierte en una serie de convicciones respecto a la fisiología que, viniendo de la ciencia médica de la época, representan presupuestos en los cuales muchas argumentaciones teológicas son construidas.

La valoración de las realidades corporales, y la atención a los detalles que en ellas hallamos, es un terreno muy fértil para la argumentación alegórica de los Padres: no hay alegoría sin el sentido literal, razón por la cual entender adecuadamente la realidad es indispensable para el teólogo cristiano de todos los tiempos. En este sentido, es interesante considerar algunas nociones fisiológicas de los Padres de la Iglesia que han tenido consecuencias teológicas importantes, sobre todo porque, siguiendo un principio de origen platónico, el mundo sensible refleja de manera detallada el mundo inteligible, lo que obviamente también se verifica en la persona humana: así como tenemos un cuerpo sensible, tenemos uno inteligible, y los miembros, impulsos, necesidades y cualquier detalle del mundo/cuerpo sensible revelan análogos aspectos y relaciones del mundo/cuerpo inteligible o espiritual.

A continuación, presentaremos algunas nociones fisiológicas imprescindibles para comprender el uso teológico del comer y beber en la teología de los Padres de la Iglesia.

1. *Necesitamos comer y beber.* Esta es una constatación muy sencilla, sin embargo, no es superflua: los Padres de la Iglesia sabían que el deseo que tenemos por comer y beber está inserto en nuestra naturaleza, por lo que, en cuanto inclinaciones, “pertenecen a la carne y a la sangre”.²⁸ Por tanto, no tienen en sí algo pecaminoso, ni deben atribuirse a principios externos a la persona misma.²⁹ El hecho de la naturalidad de estos impulsos para la condición humana es tan clave que, incluso, los relatos bíblicos acerca de las comidas de Jesús serán interpretados, contra quienes afirman que tenía una humanidad aparente (los llamados *docetistas*), como una constatación de su auténtica y completa humanidad.³⁰ Decir claramente que el ser humano necesita comer y beber es clave, pues, siguiendo la correspondencia entre el mundo sensible y el inteligible, podemos deducir que, también a nivel espiritual, necesitamos ciertos alimentos o bebidas. Ahora bien, ¿por qué necesitamos alimentarnos?

²⁸ Orígenes, *De Principiis* II,11,2.

²⁹ Cf. *Ibid.* III,4,4.

³⁰ Cf. Orígenes, Homilías sobre el Levítico IX,2.

2. *El cuerpo, siendo material, está sometido al mismo flujo que todo lo material.* En este sentido, entonces, necesitamos comer para “completar el lugar de lo que fluyó”,³¹ y ese flujo se da mediante el mecanismo que todos conocemos: la digestión, la que no estaba ausente de las reflexiones teológicas de los Padres.³² En lo concreto, el estar sometidos al flujo implica que nuestra materia sufre pérdida y que, si queremos permanecer vivos, debemos reemplazar aquello que se pierde mediante el proceso de asimilación, por el cual aquello que comemos —que es diferente a lo que somos— se vuelve nosotros mismos. Otro elemento que no se le pasa por alto a los Padres de la Iglesia, es que los alimentos son necesitados de manera diversa a lo largo de la vida, reflejando nuestra propia condición humana: el semen paterno adquiere consistencia en el seno materno desde la materia que provee la madre a partir de los alimentos que ella asimila:³³ se convierte así en niño o niña. A continuación, se crece corporalmente llegando a la adultez a partir de la abundancia de comida; una vez que el crecimiento ha llegado a su límite, nos alimentamos “no ya para crecer, sino para vivir y mantenernos con vida por los alimentos”.³⁴

3. *Las necesidades alimenticias son diversas.* De lo anteriormente dicho, queda claro que las necesidades de alimento varían. Profundicemos un poco más en esto. Una primera diferencia en las necesidades alimenticias, es la que hemos esbozado recién: las etapas vitales de la persona condicionan diversas necesidades alimenticias; de esto era consciente ya el Nuevo Testamento: “les di a beber leche, y no comida sólida, pues aún no lo podían soportar” (1Co 3,2; cf. Hb 5,12-13). Otra diferencia, presente también en el Nuevo Testamento, tiene que ver con la salud de la persona: “uno cree poder comer de todo; el débil, en cambio, come solamente verduras” (Rm 14,2). Tanto el tema de las diferentes necesidades en virtud de las etapas o actividades de la vida, como el del estado de salud, ha sido recepcionado ampliamente por la teología patristica.

Ahora bien, otra diferenciación, más técnica, viene de una noción común de la medicina hipocrática, muy popularizada durante los siglos II y III gracias a Galeno, y que los Padres de la Iglesia conocían bien: la teoría de los

³¹ Orígenes, *Comentario a Juan* XIII,204.

³² Cf., por ejemplo, Orígenes, *De Principiis* III,4,4.

³³ Cf. Orígenes, *Comentario a Juan* XX,3.

³⁴ Orígenes, *De Principiis* II,11,7 = Orígenes, *Sobre los principios*, trad. por Samuel Fernández, Fuentes Patristicas 27 (Madrid: Ciudad Nueva, 2015), 539.

humores.³⁵ Esta presupone una definición de *materia* común a aristotélicos y estoicos, y compartida también por algunos teólogos cristianos antiguos: “por materia comprendemos lo que subyace a los cuerpos, es decir, aquello por lo cual los cuerpos subsisten, una vez introducidas e insertadas las cualidades. Mencionamos cuatro cualidades: cálido, frío, seco y húmedo”.³⁶ En el caso de los cuerpos humanos, esta concepción de materia implica que su conformación toma origen de la composición de estas cuatro cualidades y que, de su balance, depende la salud del cuerpo. La medicina centrada en las propiedades de los fluidos del cuerpo, es decir la medicina humoral, entonces, concibe que estos fluidos tienen propiedades relacionadas con las cuatro cualidades de la materia, y que, en la medida en que se mantenga un adecuado balance entre estas cualidades, el cuerpo estará sano. Obviamente, a esta consideración del cuerpo, corresponde análoga consideración de lo que lo alimenta: las diferentes comidas y bebidas también tienen propiedades, y esas propiedades interactúan dinámicamente con las de nuestro cuerpo. Una adecuada nutrición es la que busca este balance dinámico entre nuestro cuerpo y lo que lo alimenta.³⁷ Este concepto implica, finalmente, un cruce entre la primera constatación que hemos hecho (que necesitamos por naturaleza comer y beber) y la razón: si bien poseemos un impulso natural a los alimentos, nuestra razón nos revela aquello que es saludable comer y beber, tanto en sentido cualitativo como cuantitativo.³⁸

Todas estas nociones fisiológicas —que formaban parte de la cultura médica del tiempo de los primeros cristianos— constituyen, junto al panorama alimenticio que hemos esbozado, convicciones muy presentes en la teología patrística. Como hemos señalado, el presupuesto de la correspondencia entre el mundo sensible y el inteligible (o espiritual) se integra a nivel metodológico en las reflexiones cristianas; por tanto, cada

³⁵ Para profundizar, recomiendo Galen, *On the properties of foodstuffs* = *De alimentorum facultatibus*, trad. por Owen Powell (Cambridge, UK; New York, USA: Cambridge University Press, 2003), 11–13.

³⁶ Orígenes, *De Principiis* II,1,4 = Orígenes, *Sobre los principios*, 333–35.

³⁷ Es interesante la recepción de esta concepción detrás del siguiente pasaje del *De Principiis* II,10,4: “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 más benigna)”: *Ibíd.*, 505.

³⁸ Respecto al cruce entre alimentación y razón (*logos*) es muy interesante Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, II,1,1–4.

detalle alimenticio o médico será una cantera para las argumentaciones teológicas, y servirá, en el plano de la analogía, para decir algo acerca de Dios, la humanidad, y nuestra relación con él y entre nosotros. Ahora bien, con el contexto que hemos presentado, será más fácil mostrar cómo, a nivel teológico, se entrecruzan el leer, comer y beber.

3. El uso teológico de metáforas de comer y beber en la patrística

En el periodo patrístico, la interpretación de la Escritura, tal como debiera ser hoy, era el alma del quehacer teológico, al punto que “toda la vida de la comunidad estaba condicionada por la interpretación de la Sagrada Escritura”,³⁹ en este sentido hay consenso que esta era la cuestión central de todo el periodo. Así, estudiar el uso de las diversas claves hermenéuticas y métodos utilizados por los Padres, se vuelve un asunto de primera importancia incluso para nuestros tiempos: hay entre los autores patrísticos pistas de lectura que, a pesar de ciertas aproximaciones —erradas, por cierto—, que tienden a mirirlas de manera muy simplificada,⁴⁰ nos ofrecen lecciones de validez actual y urgente.

Entre los diversos modelos hermenéuticos, con toda la gama de posibles alegorías y metáforas,⁴¹ aquellos relacionados con el comer y/o beber tienen una importancia clave: y es que, como lo hemos señalado al inicio, leer, comer y beber son actos profundamente humanos, y han servido desde muy antiguo a la humanidad para expresar, realizar y transmitir elementos tan importantes como la identidad cultural y religiosa, las relaciones y órdenes sociales y, ciertamente, las esperanzas, tanto las más elementales como las más trascendentes.

³⁹ Manlio Simonetti, *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 23 (Roma: Institutum Patristicum «Augustinianum», 1985), 9.

⁴⁰ Cf., por ejemplo, el comentario acerca de la exégesis de Orígenes de Hans von Campenhausen, *Los Padres de la Iglesia. Padres Griegos*, vol. I (Madrid: Cristiandad, 1974), 67.

⁴¹ Ciertamente, el panorama exegético del periodo patrístico es muy diverso y complejo, razón por la cual no profundizaremos en él. De todas maneras, acerca del tema creemos muy recomendable el siguiente texto: Seminario di antichità cristiane, ed., *La terminologia esegetica nell'antichità: atti del Primo Seminario di antichità cristiane*, Bari, 25 ottobre 1984 (Bari: Edipuglia, 1987). Acá se reproducen las actas del primer seminario de antigüedades cristianas realizado en la Università di Bari en octubre de 1924; recomiendo particularmente el artículo de M. Simonetti, «Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca» (pp. 25–58).

En lo concreto, estas nociones afectan todo el ciclo alimenticio: desde el cultivo y selección de materias primas de cocina, pasando por los modos de prepararlas, de servir las y, sobre todo, de compartirlas. Pues en los alimentos hay una especie de gramática que determina su lectura; gramática que claramente, al igual que la lengua, tiene diversos idiomas y dialectos. La comida, en este sentido, se vuelve expresión de lo humano: la capacidad de la persona humana de cultivar, criar, escoger, cocinar mezclando ingredientes, elegir sus comensales, nos diferencia radicalmente de los animales. Dicho de manera condensada: la comida es cultura,⁴² y el cristianismo no escapa de esta máxima.

Como sabemos, la cuna del cristianismo está en el judaísmo, y este tenía una serie sofisticada y rígida de prescripciones alimentarias que le daban identidad tanto en: a) sentido positivo, es decir, que un hebreo del tiempo de Jesús y de los primeros cristianos, podía reconocerse como parte de un pueblo que selecciona, cocina y come los alimentos de determinada manera, y con determinados comensales, como b) en sentido negativo: un hebreo *no* come de la misma manera como todos los pueblos, lo que establece una barrera cultural de separación. “El cristianismo, para nacer, tuvo que romper con las estructuras que aislaron a los hebreos de otros pueblos”,⁴³ lo que puede observarse continuamente desde Jesús, pasando por Pedro y Pablo, hasta los grupos cristianos no judaizantes. Esta visión nueva, diseñada con el fin de incluir a todos los pueblos entre los destinatarios del mensaje cristiano, implica la necesidad de una lectura nueva: así, las prescripciones alimentarias de los judíos reciben sentidos renovados, gracias a los cuales —ahora sí— cada cristiano y cristiana puede sentirse integrado, más allá de su proveniencia cultural.

De esta manera, entonces, los Padres de la Iglesia entienden las prescripciones alimenticias de las Escrituras como “símbolos (σύμβολα) de aquellos [alimentos] que deberán nutrir y reforzar nuestra alma”⁴⁴. Así, los cristianos provenientes del judaísmo que, coherentemente a su proveniencia, no “comen de todo” son aquellos descritos en Rm 14,1-2 como “enfermos”, frente a los cuales no cabe imitarlos ni condenarlos, sino acogerlos con

⁴² Respecto al valor general de la comida como cultura, recomiendo el interesante análisis de Massimo Montanari, *Il cibo come cultura*, 5 ed. (Bari: Gius. Laterza & Figli, 2012).

⁴³ Jean Soler, «Sémiotique de la nourriture dans la Bible», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 28, n.º. 4 (1973): 954.

⁴⁴ Orígenes, *Comentario a Juan* X,85.

misericordia.⁴⁵ Esta actitud *pastoral*, en línea con la paulina, lleva a valorar los alimentos materiales de una manera relativa: son buenos o malos en cuando a su posibilidad de edificar o escandalizar, respectivamente.⁴⁶ Desde un punto de vista teológico, entonces, se perfila una clara convicción: tal como hay una comida y bebida carnal, hay comida y bebida espiritual,⁴⁷ “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”.⁴⁸ Se ha pasado, así, de una comprensión literal a una espiritual de los preceptos.

A continuación, teniendo presente lo hasta acá señalado a modo de contexto general, presentaremos una muestra de la versatilidad teológica de las metáforas de comer y beber, mostrando explícitamente cómo son aplicadas a diversos ámbitos de la teología. Como señalamos en la introducción de este trabajo, utilizaremos los textos de Orígenes, dada su relevancia indiscutible para la historia de la teología y, particularmente, de la exégesis cristiana. Tratándose de temas que requieren mayor precisión, la argumentación será más técnica, buscando dar mejor cuenta de los textos sobre los que sostenemos nuestra interpretación.

La posibilidad de leer metafóricamente la vida cotidiana está determinada, como lo hemos señalado, por la convicción de los Padres de la Iglesia acerca de la articulación correspondiente de dos niveles en la realidad. Así, todo el mundo sensible refleja el inteligible y, si bien hay una distancia entre lo reflejado y el reflejo —como sucede con todo reflejo—, aun así, es capaz de significar, incluso en los pequeños detalles,⁴⁹ realidades sublimes y necesarias para la salvación de la persona humana; esto se aplica muy especialmente a las palabras de la Escritura, a la que Orígenes se aproxima con toda la rigurosidad que impone su método exegetico. En este sentido, el Alejandrino no pasa por alto ningún vocablo o metáfora escriturística, lo que en el caso de las imágenes de *comida* y *bebida* abre una amplísima gama de

⁴⁵ Cf. Orígenes, *Comentario a Romanos* IX,35.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, X,3,3-5 y X,7,7.

⁴⁷ Cf. Orígenes, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* I,2.

⁴⁸ Orígenes, *Sobre los principios*, 539.

⁴⁹ Por esta precisa razón es que Orígenes afirma: «Observa bien cada una de las expresiones escritas, porque en cada una, si se sabe profundizar, se encontrará un tesoro; y quizá, incluso donde no se piensa, estén escondidas las perlas preciosas de los misterios»: Orígenes, *Homilías sobre el Génesis*, trad. por Díaz, José, Biblioteca de Patrística 48 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1999), 197.

interpretaciones, comenzando su análisis de las mencionadas imágenes a partir de claras y conscientes convicciones tanto filológicas, como teológicas y fisiológicas, como lo hemos mostrado.

Veamos, ahora, la aplicación de las metáforas de comer y beber a cinco ámbitos de la teología: *antropología*, *eucaristía*, *eclesiología*, *crisología* y *trinidad*. Evidentemente el uso profuso de estas metáforas en las obras de Orígenes, y los límites que se imponen necesariamente al presente artículo, determinan una ejemplificación sin pretensiones de exhaustividad. Hemos preferido mostrar los ejemplos en un orden *ascendente*, es decir, partir por nuestra humanidad para llegar a las consideraciones más elevadas, las trinitarias.

3.a. Uso en la antropología teológica

«Es como si dijera —a modo de comparación— que también el pan, que es muy nutritivo para el cuerpo, aumenta la fiebre que estaba ya presente y, por el contrario, conduce al que está en buenas condiciones a un mejor estado de salud. Por eso, muchas veces, una palabra de verdad dada a un alma enferma, que no requiere un alimento de ese tipo (τοιούτης τροφῆς), la estropea y para ella es motivo de empeorar».⁵⁰ En este texto se ejemplifica lo que ya hemos mencionado: la comida corporal no es necesitada homogéneamente por todas las personas, sino que se adapta a la salud de cada individuo, a la luz de la medicina humoral. Esta constatación, proveniente del *mundo sensible* es proyectada por Orígenes a la *comida espiritual*: ésta es necesitada en diferente cantidad (mayor o menor) y cualidad (leche, verduras o alimento sólido, por ejemplo), dependiendo del desarrollo espiritual de cada ser racional. Este camino místico y pedagógico, a través del cual cada ser dotado de *logos* recibe precisamente aquello que necesita para progresar en su perfección espiritual, tendrá una importancia análoga en el pensamiento origeniano al de las *epinoiai*,⁵¹ que sabemos es de capital relevancia para

⁵⁰ Orígenes, *Comentario a Juan XXXII*, 310-311. Traducción de Samuel Fernández, *Cristo médico, según Orígenes: la actividad médica como metáfora de la acción divina*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 64 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999), 154.

⁵¹ Las *epinoiai*, o denominaciones, refieren a los diversos nombres que recibe el Hijo de Dios en virtud a nuestras necesidades salvíficas. Concretamente, la persona humana, en su innata individualidad, requiere a Dios de maneras diferentes: unos, que recién empiezan en la fe razonada, tienen necesidad de un *pastor*, porque son como ovejas, otros, más progresados, lo necesitan en cuanto *Logos*. Para estos, y cada

comprender la acción mediadora del Logos en el camino de la persona hacia la contemplación del Padre. Así, «la analogía del hambre y de la sed sirve, en toda la tierra, para expresar las aspiraciones humanas; [y] los términos de comida y bebida, aquello que puede satisfacer tales aspiraciones».⁵² Otro aspecto muy interesante que comparece a este respecto es el hecho de que el Logos mismo se deja alimentar por aquellos que le buscan y, así, él mismo, que ha dado a cada uno de comer y beber, también tiene hambre y sed y busca ser colmado por los que le buscan,⁵³ como lo vemos, por ejemplo en Lc 4,2 (Jesús sintió hambre) o Jn 4,7 (Jesús le pide de beber a la samaritana).

3.b. Uso en contexto eucarístico

El símbolo de nuestra gratitud (εὐχαριστία) con Dios es el pan llamado eucaristía».⁵⁴ Es muy interesante constatar en textos como éste que también las imágenes de *comida* y *bebida* están relacionadas con imágenes eucarísticas. Ahora bien, ciertamente Orígenes, en coherencia con su teoría de los dos niveles de la realidad, habla del cuerpo y sangre de Cristo —y de la acción de consumirlos— principalmente centrándose en el encuentro místico mediante el cual la persona humana se ve invitada a trascender el sentido *corporal*, pues «Dios Verbo no le decía *cuerpo* al *pan* visible que tenía en sus manos, sino a la palabra en cuyo misterio aquel pan será partido; ni tampoco le decía *sangre* a la bebida visible, sino a la palabra en cuyo misterio aquella bebida sería derramada».⁵⁵ En este sentido, es interesante explorar el significado de las imágenes eucarísticas a lo largo de la obra

uno de quienes necesitan diversamente al Hijo de Dios, Él se vuelve *todas las cosas*. Orígenes explica claramente esto en el *Comentario a Juan I*, 119-224.

⁵² «L'analogie de la faim et de la soif sert, sous tous les cieux, à exprimer les aspirations humaines, les termes de nourriture et de boisson, ce qui peut combler ces aspirations»: Cécile Blanc, «Les nourritures spirituelles d'après Origène», *Didaskalia* 6, n.º 1 (1976): 3. Cf. también el excelente análisis acerca de la petición del *pan suprasustancial* del Padrenuestro de Lorenzo Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata* (Brescia: Morcelliana, 2011), 219-29.

⁵³ Cf. Orígenes, Homilías sobre Ezequiel XIV, 3; Homilías sobre el Génesis IV, 3; X, 3.

⁵⁴ Orígenes, *Contra Celso* VIII, 57. Respecto al tema de la Eucaristía en Orígenes, ver Fernández, Samuel, «Doctrina sobre la Eucaristía en Orígenes», *Cadernos Patristicos* 1 (2006): 61-69.

⁵⁵ «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 visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus» (*Com. ser. Mt* 85 [GCS XI, 196-197]).

origeniana, pues, por un lado, junto con ser un testigo privilegiado acerca de la doctrina sacramental de su tiempo, pareciera, por otro, alejarse de ella, al considerar la eucaristía como «un preludio para realidades superiores de comunión espiritual con el Logos».⁵⁶

3.c. Uso en contexto eclesiológico

Orígenes afirma que «hay diferentes grados (τάγμα) entre los que necesitan de la comida de Jesús; no todos son alimentados con las mismas doctrinas (λόγος)»,⁵⁷ y que «las doctrinas de afuera (ἔξωθεν λόγοι) no son nutritivas, [pues] no pueden llenar [el estómago] y no son digeribles como los alimentos espirituales».⁵⁸ Estas afirmaciones, entre otras, revelan la concepción eclesiológica del Alejandrino, pues encontramos en el trasfondo, por una parte, la distinción entre los cristianos *simpliciores* y los *perfecti*, y, por otra, lo dicho referente a la alimentación que proveen quienes profesan doctrinas erróneas (desde fuera de la Iglesia), presentando toda una gama de *grados* respecto a la pertenencia eclesial. Esta distinción, introducida a partir de los diversos tipos de alimentación (o no alimentación), que corresponde al estado de progreso espiritual de cada creyente respecto al depósito de la Palabra en el seno de la Iglesia, debe ser explorada tratando de comprender las categorías eclesiológicas con las que opera Orígenes, asimismo también su concepto de ortodoxia y herejía. En este sentido, comentando Lc 15,16 dirá:

«El deseo que tiene el vicioso de saciarse con algarrobas (κερατία) hay que entenderlo así: cuando la naturaleza racional cae en la sinrazón, desea llegar si no a las doctrinas más elevadas, al menos a algún tipo de doctrina. Ahora bien, las algarrobas tienen un gusto dulce e hinchan el cuerpo, pero producen

⁵⁶ F. Ledegang, «Eucharist», en John McGuckin, ed., *The Westminster handbook to Origen* (Louisville Ky.: Westminster John Knox Press, 2004), 98. No debe pensarse que, en este contexto, Orígenes desprecia o, menos aún, rechaza completamente lo sensible —el cuerpo—, pues, como bien afirma Virginia Noel, «anyone who writes with the care that he does on the position of the body for prayer —such as standing with the *orans* position for the hands, elevating the eyes, and kneeling for confession of sins— neither despises nor ignores the body»: 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.

⁵⁷ Comentario a Mateo XI, 3.

⁵⁸ *Homilias sobre Lucas* frag. 85 (Rauer 216): «οἱ τῶν ἔξωθεν λόγοι ἄτροφοι καὶ τὸ χωρητικὸν καὶ ἀναδοτικὸν τῶν λογικῶν τροφῶν ἐμπλήσαι οὐ δύνανται» (SCh 87, 542).

estreñimiento; son, al parecer, las doctrinas halagadoras de los materialistas y partidarios del cuerpo, que convierten el placer en un bien y “cierran los oídos a la verdad y los vuelven a las fábulas”. “Y nadie se las daba”. Los malvados no explican sus doctrinas perversas a los buenos por temor a ser rechazados. O más bien puede decirse que las doctrinas de fuera, por no ser nutritivas, no pueden llenar el estómago y no son digeribles, como los alimentos espirituales».⁵⁹

3.d. Uso cristológico

«Cristo puede ser llamado padre y madre: padre, pues, de los que tienen el espíritu de la adopción filial (υιοθεσία); y madre de los que tienen necesidad de leche, y no de alimento sólido (στερεός)».⁶⁰ De esta forma, entonces, vemos cómo, mediando entre la simplicidad del Padre y la multiplicidad de las creaturas, el Hijo deviene explícitamente múltiples alimentos. Este tema tendrá un rol central en la cristología de Orígenes, y su formulación privilegiada será en el tema de las *epinoiai*.⁶¹

Por esta razón, entonces, respecto a las imágenes de *comida* y *bebida*, el tema antropológico, acerca del cual ya nos hemos referido, deberá explorarse también desde una perspectiva cristológica, pues para toda persona, «después de la dulzura y suavidad [del Logos], el resto parecerá de *sabor* áspero y amargo, por lo que sólo de Él se *alimentará*. Toda la suavidad que puede desear la encontrará en Él, pues *se hace apto y propicio* a todas las cosas».⁶² En todo caso, el estudio sistemático de la *epinoia*, desde la perspectiva de las imágenes de *comida* y *bebida* en Orígenes, se encuentra casi del todo pendiente.⁶³

3.e. Usos en contextos trinitarios

«No es absurdo el decir que no sólo humanos y ángeles están necesitados de los alimentos intelectuales (ἐνδεεῖς εἶναι τῶν νοητῶν τροφῶν), sino

⁵⁹ Orígenes, *Homilias sobre el Evangelio de Lucas*, trad. por López, Agustín, Biblioteca de Patrística 97 (Madrid: Ciudad Nueva, 2014), 297–98.

⁶⁰ Expositio in Prov. PG XVII, 212A.

⁶¹ Acerca de esta multiplicidad mediadora, cf. lo dicho en nota 51 acerca de la *epinoia*.

⁶² Orígenes, *Comentario al Cantar de los Cantares* I, 4,12: «Prae dulcedine namque ipsius et suavitate omnis ei reliquus *sapor* asper videbitur et amarus et ideo hoc solo *vescetur*. Omnem namque suavitatem, quamcumque concupierit, in hoc inveniet; *ad omnia namque aptum se reddit et habilem*» (GCS XXXIII, 104). Las cursivas son nuestras.

⁶³ Sobre este particular, esperamos publicar una investigación exhaustiva prontamente.

también el Cristo de Dios, pues este también —por decirlo así— restaura sus fuerzas (ἐπισκευάζω) eternamente en el Padre, quien es el único no-necesitado (ἀνενδεής) y auto-suficiente (αὐτάρκης ἑαυτοῦ).⁶⁴ Este texto muestra claramente la especial divinidad, en perspectiva *fontal*, que posee el Padre en la teología de Orígenes.⁶⁵ Esa divinidad es el principio desde el cual fluye todo, pues «el Dios del universo es claramente principio, pues el Padre es principio del Hijo [...] y principio de los entes de manera absoluta»,⁶⁶ y su voluntad es el «alimento propio», mediante el cual el Hijo «es lo que es»⁶⁷. Esto implica que no sólo los seres racionales se nutren de los *alimentos* inteligibles, sino que también el Hijo es nutrido por el Padre mediante el «acto único y eterno de su generación»,⁶⁸ recibiendo su ser del acto mismo del ser alimentado y, análogamente, puede decirse del Espíritu Santo.⁶⁹ En todo caso, es importante distinguir los dos modelos de la participación en el alimento del Padre, presentes muy claramente en la teología origeniana: por un lado, el Hijo de Dios, el Espíritu Santo y los seres racionales, necesitan el alimento de la fuente, que es el Padre, y, por otro, no puede analogarse, como por consecuencia, el estatus ontológico de las creaturas con el del mundo divino: las creaturas reciben su alimento por la mediación del Logos, mientras que éste lo recibe directamente del Padre y, aún más, «hay un alimento que sólo él [el Salvador] puede comer, pues su naturaleza, superior a la condición de todo, y separada totalmente, lo lleva a comer el pan cotidiano⁷⁰ de la naturaleza del Padre».

⁶⁴ Comentario a Juan XIII, 219.

⁶⁵ 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.

⁶⁶ *Comentario a Juan I*, 102: «[...] τῶν ὅλων θεὸν ἐρεῖ τις ἀρχὴν σαφῶς προπίπτων, ὅτι ἀρχὴ υἱοῦ ὁ πατήρ [...] καὶ ἀπαξᾶπλῶς ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεός» (SCh 120bis, 110).

⁶⁷ «Τὸ θέλημα βρώμᾳ ἐστὶν τοῦ υἱοῦ ἴδιον αὐτοῦ, δι' ὃ βρώμᾳ ἐστὶν ὁ ἔστιν» (*Comentario a Juan XIII*, 234).

⁶⁸ Henry Crouzel, *Origène et la « Connaissance Mystique »* (Paris : Desclée de Brouwer, 1961), 168.

⁶⁹ *Comentario a Juan XIII*, 221, donde habla del Espíritu Santo : «Οὐκ ἄποπον δὲ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα τρέφεσθαι λέγειν», aunque en una posible *nota editorial* evidencia la necesidad de fundamentar esto bíblicamente: «ζητητέον δὲ λέξιν γραφῆς ὑποβάλλουσιν ἡμῖν τοῦτο».

⁷⁰ Si bien en el texto hallamos *cotidianum*, debemos entender el ἐπιούσιος, sobre el cual se puede leer en el estudio de Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, 219–29.

Estos textos trinitarios, vinculados al campo semántico de la *comida* o *bebida*, representan un filón privilegiado para el estudio de temas origenianos como la generación del Logos, el talante subordinado de la relación entre él y el Padre, y también la pneumatología. Es importante resaltar el hecho que la relación entre *comida*, *bebida* y Trinidad ha sido muy escasamente explorada, y que está muy presente en la *Homilía al Salmo 77*, un texto desconocido hasta hace algunos años.

Con estos ejemplos concretos del uso metafórico del comer y beber, hemos querido ilustrar hasta qué punto la teología de Orígenes, y junto con la suya la de los Padres de la Iglesia, es deudora de la realidad material en cuando inspiración para cualquier ilustración teológica. Y es que, desde un punto de vista poco especializado, los Padres y su exégesis primariamente alegórica son habitualmente acusados de olvidar la realidad, o de menospreciarla rápidamente en búsqueda de sentidos más elevados.

Hemos buscado mostrar, por el contrario, que una adecuada comprensión del periodo patrístico y de su cultura concreta, es la única puerta de acceso a la teología de los primeros cristianos. En este sentido, hemos comenzado mostrando que el *sustento cotidiano* constituye una estructura tan fundamental de lo humano, que es insoslayable a la hora de buscar ejemplos metafóricos para ilustrar nuestra relación con el mundo, entre nosotros mismos y con Dios.

De manera más concreta, posteriormente, hemos mostrado qué constituía para los primeros cristianos este sustento, ya que comprender esto es clave para valorar adecuadamente el lugar que recibe cada alimento tanto en la estructura alimenticia *corporal*, como en su significación *espiritual*: a partir de esto es posible, por ejemplo, valorar mucho mejor el lugar privilegiado del pan en la estructura sacramental cristiana y, así, el lugar de la misma Eucaristía en la vida de las primeras comunidades. Junto con esto, hemos buscado ilustrar también las convicciones médicas y fisiológicas del mundo de la comida que, como se puede deducir del entrecruce de esta sección con la última (uso teológico de las metáforas de comer y beber), resulta indispensable para una adecuada comprensión de la teología de los Padres de la Iglesia.