

CAPÍTULO 3

Ser alimentado: la importancia de la cuestión alimentaria

En su *Teoría de la religión*, Georges Bataille comenta que “el mundo de las cosas es un mundo caído”.¹ Sin embargo, Bataille argumenta que, en el mundo prelapsariano, todas las criaturas se encuentran en una relación de diferencia, pero sin trascendencia, y —por ende— se encuentran en el reino de la inmanencia pura. En la visión prelapsariana de Bataille, tanto el que come como lo que es comido, aunque diferentes, son parte de la misma realidad inmanente. No obstante, en el mundo que sigue a la caída, hay subyugación, por lo que comer algo es postular la “coseidad” de aquello que se come. Según Bataille, este proceso de objetificación se intensifica con el uso de herramientas por parte del hombre, ya que son instrumentos para la subyugación de la naturaleza. La historia humana de guerra y violencia es resultado de esta larga genealogía de subyugación. Para Bataille, la economía y la religión van de la mano; ya que ambas implican la búsqueda de la humanidad de la intimidad perdida, en la cual la violencia y el sacrificio sirven como prácticas para la recuperación de la misma. Bataille, así, sugiere que la economía y las religiones promueven la violencia y la destrucción más que la paz y la comunión.

En este capítulo planteo —con Bataille— que el mundo caído inicia una separación no sólo entre lo creado y la creación, sino también entre lo creado y el Creador. Ofrezco un breve ejercicio “digestivo” en torno a la narrativa de la caída en el libro del Génesis 2-3 de las Escrituras hebreas, y enfatizo cómo los alimentos y el acto de comer ocupan un lugar central en la historia de la separación de Dios. Más aún, en resonancia con Bataille, comer sugiere consumir al otro, implica una cierta destrucción y trasgresión. Desde esta perspectiva, comer es señal de transitoriedad: señal de finalidad y de mortalidad. Mikhail Bajtin señala que, en cada acto de comer:

...el cuerpo se evade de sus límites: traga, engulle, desgarrar el mundo, lo hace entrar en sí, se enriquece y crece a sus expensas. El encuentro

del hombre con el mundo, que se opera en la boca abierta que tritura, desgarrar y masca es uno de los temas más antiguos y notables del pensamiento humano.²

Sin embargo, no sólo están destinados los alimentos a ser consumidos por el acto trasgresor de comer: la muerte es también el destino de quien come. Aunque el comer sustenta la vida, el que come —al igual que los productos que come— perecerá. Desde la perspectiva de lo efímero y de la trasgresión, los alimentos significan muerte. De ahí que una lectura convencional de la narrativa de la caída, podría hacer eco de esta misma línea de pensamiento: la muerte y la trasgresión son inevitables, y es significativo que ambas lleguen a través de una boca que come.

Sin embargo, más allá de Bataille, me pronuncio a favor de una lectura más positiva de la creación, de los alimentos y del acto de comer, que simultáneamente contempla los orígenes y el destino de la creación. Esta lectura “alimentaria” alternativa, presenta a Dios como un banquete superabundante que se le ofrece a la creación tanto en su origen como en su destino final. El acto de Dios de dar a la creación no presupone la existencia del pecado. En esta “teología alimentaria” católica, el comer no es sólo signo y símbolo de la comunión de los humanos entre sí y con Dios, sino también es un medio de deificación que abre un espacio para construir una comunidad enraizada en la paz. Invitaré a dos teólogos ortodoxos, Alexander Schmemmann y Sergei Bulgakov, a sentarse a esta mesa de reflexión, para que nos ayuden a encontrar una lectura teológica más positiva de los alimentos y del acto de comer. Más aún, veremos la creación misma como símbolo de deificación, en donde la Eucaristía se vuelve el platillo principal de este menú teológico, ya que esta participación de Dios-como-alimento es un paradigma cristiano-católico de ser nutrido.

En este entendimiento teológico del banquete superabundante de Dios, también invocamos la figura femenina de Sofía: la sabiduría de Dios. En los libros sapienciales de las Escrituras, se representa a Sofía como la figura femenina que asesora a Dios antes de la creación del mundo, y es tanto anfitriona como cocinera del espléndido banquete. Sofía nutre a la creación, aunque lo más extraordinario es que ella misma es alimento. Después de ver algunos textos bíblicos sobre Sofía, reviso la explicación sofología que da Sergei Bulgakov. Bulgakov explica a Sofía cómo la esencia divina de Dios compartida dentro de la Trinidad, colmando a la creación con un acto kenótico de nutrimento. El compartir eucarístico de Dios en y a través de los elementos materiales del pan y el vino, es una *continuación* del gesto de Sofía de darse ella misma al otro, con lo cual se intensifica la deificación. Desde esta perspec-

tiva, el Ser es “sofánico” ya que participa del propio compartir de Dios (un Dios cuya esencia es “ser” perpetuamente). Bataille atinadamente encuentra un vínculo entre la economía y la religión, ya que, según Bulgakov, toda la economía ya es de por sí sofánica en virtud de que participa de la economía trinitaria preexistente. La creación en su conjunto es la propia economía sofánica de Dios, un banquete cósmico nutrido por Dios, en tanto generosa fuente eterna de vida y amor. La creación no es sólo expresión de la coseidad multiplicada, una suma de “cosas” o de elementos autónomos unificados en el mundo. Dentro de la economía sofánica de Bulgakov, el mundo —más bien— de por sí ya es el “hogar de Dios”.

En vez de construir un mundo prelapsariano de inmanencia pura, como hace Bataille, mi planteamiento teológico considera que los alimentos, el acto de comer, y la creación de por sí ya participan del propio banquete supernatural de Dios. En este banquete divino, no se supera por completo la trascendencia. Mientras que hay una condición “colectiva” de la totalidad del Ser creado que comparte el mismo banquete divino, esa condición no es un espacio de inmanencia pura, ya que eso anularía cualquier noción de compartir transcendental, dejando así a la realidad óptica ávida de satisfacción. Sin embargo, lo inmanente tampoco es superado por una nueva etapa de trascendencia pura. En este festín divino, lo inmanente y lo trascendente se constituyen entre sí, y esta construcción recíproca nos invita a reflexionar sobre por qué la cuestión alimentaria sí importa. Los indicios del compartir divino, esta economía sofánica que es un banquete cósmico, nos desafían a cuestionar los intercambios económicos mismos del mundo.

1. Comer el fruto prohibido

En los inicios del segundo relato de la creación en el libro del *Génesis*, la narrativa describe el Edén como un jardín de abundancia que contiene: “todo árbol delicioso a la vista y bueno para comer, también el árbol de la vida en medio del huerto, y el árbol del conocimiento del bien y el mal” (Gn 2:9).³ Dios le dice al primer humano que ha de cultivar y cuidar el Jardín del Edén. A esa altura de la narrativa, da la impresión que comer en el Jardín del Edén, además de ser placentero y bueno, es una cuestión abierta y libre. Sin embargo, posteriormente, Dios decreta una advertencia explícita: “De todo árbol del huerto comerás. Mas del árbol del conocimiento del bien y el mal no comerás de él; porque el día que comas de él, morirás” (Gn 2:16-17). Esta es la primera vez que se introduce la noción de la muerte en la narrativa, y está conectada con un alimento: el fruto de un árbol.⁴ Esta versión para nada

menciona una exhortación a no comer del árbol de la vida. Sin embargo, una vez que Eva y Adán comen del árbol del conocimiento del bien y el mal, la narrativa relata que a Dios le preocupa que puedan alcanzar el árbol de la vida, y —por ende— decide expulsar a la humanidad del Edén, y coloca querubines con espadas de llamas girando en todas direcciones “para cuidar el camino al árbol de la vida” (Gn 3:24). Por lo tanto, aunque no hay una advertencia explícita en la primera admonición de Dios, posteriormente queda claro que también está prohibido comer del árbol del conocimiento de la vida.

Después de estas prohibiciones, viene una descripción de Dios creando todo tipo de compañía para el primer humano, ya que, desde el punto de vista de Dios: “No es bueno que el hombre esté solo”. Aunque el primer humano disfruta de la compañía de animales, y Dios también le otorga el poder de *nombrar* a todas las criaturas, sin embargo, “el hombre no halló ayuda que le fuera idónea” (Gn 2:21). Con el fin de manifestar la compañera idónea, Dios induce al hombre a un sueño profundo y crea una mujer de una de las costillas que le toma de un costado. Carne de la misma carne, hueso del mismo hueso, tanto el hombre como la mujer viven desnudos y sin conflicto aparente en este jardín divino. Hasta aquí, la narrativa describe una gran armonía, incluyendo el acto de comer, como parte de la vida ordenada y placentera del Edén.

Las cosas se comenzaron a echar a perder cuando la serpiente, “la más astuta de todas las bestias”, de repente aparece para hablar con la mujer, y le pregunta si Dios *en verdad* les dijo que no comieran de *ninguno* de los árboles del jardín” (Gn 3:1; el énfasis es mío). Aquí la narrativa señala la astucia de la serpiente, ya que queda claro que Dios no decretó esa advertencia, lo cual lleva al interlocutor a resaltar lo que se ha prohibido. La mujer parafrasea la advertencia de Dios con las siguientes palabras: “No comerás de él, ni lo tocarás, no sea que mueras” (Gn 3:3). Inicialmente no queda claro a cuál de los árboles en medio del jardín se está refiriendo, aunque después, en la respuesta de la serpiente, queda claro que se trata del árbol del conocimiento del bien y el mal. Es interesante que la narrativa de la mujer sobre la advertencia de Dios añade un mandamiento en contra de “tocar”, que no se menciona en la primera narrativa.

Sobre este punto, por ejemplo, Katherine Doob Sakenfeld, en su breve ensayo llamado *Eva*, sugiere que el hecho de que la mujer le agregue la prohibición en contra de tocar a la advertencia de Dios no es tanto una mentira como una exageración hecha con el propósito de enfatizar el deseo de guardar este mandamiento divino.⁵ Doob también sugiere que el hecho de que la serpiente se dirija directamente a la mujer, en vez de dirigirse al hombre,

convierte a Eva en “la primera pensadora teológica, en vez de Adán, el más incauto de la pareja”.⁶ Al igual que Doob interpreta las acciones de Eva de manera más positiva que la teología convencional, Vanessa Ochs también sugiere que hay una mayor sabiduría de parte de Eva. Ochs comenta que, “para Eva, la búsqueda de la sabiduría tiene que ver con notar, registrar, y encontrar el sentido”.⁷ La conversación de Eva con la serpiente muestra que está abierta al diálogo, que tiene deseo de aprender, y que está dispuesta a preguntarse sobre el mundo y sobre Dios, características que —según mi parecer— son cualidades esenciales para teologizar. Esta conexión entre el pensamiento teológico y los alimentos sugiere que los alimentos, y la práctica de comer son, de hecho, una de las formas primordiales del pensamiento teológico.

En este diálogo entre la serpiente y la mujer, la narrativa le pone particular atención a los sentidos, a los cuales —a su vez— conecta con la noción de hacer juicios. La serpiente de inmediato niega que la muerte provenga de comer el fruto prohibido, con lo cual está implicando que Dios de hecho les mintió a Adán y Eva. Más aún, sugiere que detrás de la advertencia de Dios, pueda haber una renuencia a elevar a los humanos a la condición de seres divinos: “Es que Dios sabe que el día que coman de él, sus ojos serán abiertos, y serán como dioses, conociendo el bien y el mal” (Gn 3:5). Así como la mujer le agrega a la advertencia de Dios el edicto de que está prohibido tocar, la serpiente añade tres efectos que produce el comer este fruto: abre los ojos; conduce a ser como dioses y a obtener el conocimiento del bien y el mal.⁸ Las palabras de la serpiente tuvieron el efecto de despertar la curiosidad de Eva.

Primero voltea a ver el árbol. Antes de percibir a través del sentido del tacto y del gusto, es la vista la que estimula los sentidos. La vista está conectada con el deseo, y lleva a Eva a juzgar si el fruto es comestible o no: “Entonces la mujer vio que el árbol era bueno para comer, que era atractivo a la vista” (Gn 3:6). No olvidemos que la advertencia de Dios no menciona la vista; es sólo la serpiente la que lleva la atención a los ojos, al decir que “serán abiertos”. Quizás la afirmación de la serpiente implica que la vista es como juicio o conciencia de sí mismo, ya que el que se nos abran los ojos, promete la realización de llegar a ser “como dioses”, además de la adquisición del conocimiento del bien y el mal. Posteriormente nos enteramos que la serpiente no mintió con respecto a la vista: después de comer el fruto prohibido, los ojos de la mujer y del hombre sí se abrieron y ellos tomaron conciencia de que estaban desnudos, una toma de conciencia que los incomodó. Más aún, como es un diálogo, implica un grado de escucha y verbalización. La escucha, por ende, también está involucrada en este conjunto de acciones. Al escuchar, también hay un juicio, es decir, una capacidad para discernir la

credibilidad y la verosimilitud de los contenidos del discurso a través de la capacidad de tomar decisiones.

También se menciona el sentido del tacto: primero, cuando la mujer se refiere a la prohibición de tocar el árbol, y posteriormente, como parte de una acción, cuando ella *toma* el fruto antes de comerlo. La narrativa, por lo tanto, involucra todos los sentidos (excepto el sentido del olfato). Sin embargo, es el sentido del gusto el que intensifica la proximidad del fruto prohibido, y subsecuentemente conjuga todos los sentidos en la consumación final de la trasgresión de la advertencia de Dios.⁹

Al lector no se le informa de inmediato sobre el efecto que tiene comer el fruto prohibido. El narrador primero relata que, después de haber comido “parte del fruto” la mujer le da “del fruto a su marido que estaba con ella” (Gn 3:6). Él no se rehusó; en vez, sin preguntar ni responder, comió. Los Padres de la Iglesia, tanto patristicos como medievales, representan a la mujer como la tentadora; es ella quien inicia la desobediencia y, por lo tanto, es la que tienta al hombre para que caiga en el pecado.¹⁰ Sin embargo, el hecho de que él esté con la mujer mientras se está dando el diálogo entre ella y la serpiente, también lo implica a él (ésto, por supuesto, si el lector presupone que el hombre, al estar con la mujer, está escuchando y observando sus acciones; nada en la narrativa indica lo contrario). En primer lugar, el hombre —con su silencio— otorga su aprobación a lo que sucede durante este intercambio verbal. O, si desaprueba, no dice palabra alguna ni toma ninguna acción para detener el desencadenamiento de acontecimientos. Por ende, indirectamente, es cómplice. En segundo lugar, parece preocuparle su propia seguridad, ya que escoge comer sólo después de que su mujer hubo optado por comer. Sólo después de cerciorarse de que no hubo un efecto negativo inmediato, el hombre también come del fruto prohibido.

La narrativa describe cómo —una vez que los dos hubieran comido del fruto— se les abrieron los ojos. Al menos sobre esto no mintió la serpiente. No tardaron en darse cuenta de que estaban desnudos (un efecto que no había mencionado la serpiente) y procedieron a cubrir sus cuerpos con hojas de higo. En un primer momento, no queda claro por qué hacen eso, pero posteriormente, cuando escuchan a Dios caminar en el jardín, el narrador relata cómo se esconden ya que tienen “miedo”, como si sintieran vergüenza de ser vistos en este nuevo estado recién manifestado. Cuando Dios le pregunta al hombre si ha comido del fruto prohibido, el hombre de inmediato culpa a la mujer, y comenta que fue Dios quien la creó (con lo cual indirectamente culpa a Dios también): “La mujer que *me diste* por compañera; ella me dio del árbol, y yo comí” (Gn 3:12; énfasis mío). Entonces, cuando Dios le pregunta, la mujer culpa a la serpiente, diciendo que la hizo caer en tentación y

que, por eso, ella comió del fruto. Noten que, a diferencia del comentario del hombre, la respuesta de la mujer no hace alusión directa a la responsabilidad de Dios. Sin embargo, ni el hombre ni la mujer se responsabilizan directamente de sus acciones, más bien culpan a un tercero. Más aún, esta actitud de culpar a otro también representa los orígenes de la construcción de uno mismo como dividido o separado del otro. El “yo” permanece solo frente al “otro” (la mujer, la creación, y el Creador) que es antagónico, e incluso se encuentra en conflicto potencial con sí mismo. Después de la caída, el mundo se vuelve un espacio dividido, en vez de ser un espacio comunitario.

Las consecuencias de esta ingesta son irreversibles, y tienen un impacto sobre la relación con los alimentos y el acto de comer en la era posedénica. La serpiente es maldecida y se le ordena comer “polvo todos los días” de su vida. La mujer ha de experimentar gran sufrimiento en el embarazo y con dolor dará a luz; su “deseo” no se dirigirá explícitamente a los alimentos, sino a su marido quien la “enseñoreará”. Al hombre se le comunica que sufrirá consecuencias que afectan de manera explícita su relación con los alimentos y con el acto de comer (puede que también incluya consecuencias para la relación de la mujer con los alimentos y el acto de comer): los alimentos provendrán de la tierra, el hombre deberá trabajar duro para con gran sufrimiento obtener alimentos de la tierra, comerá las hierbas del campo, y con el sudor de su frente comerá el pan. En la narrativa se usa el término “pan” para referirse a lo que alimenta o nutre en general, sugiriendo que lo que nutre proviene del esfuerzo y de la lucha, un rasgo que caracteriza a las civilizaciones agrícolas.¹¹ Esta condición es de por vida. Solo termina con la muerte, o, como lo plantea Dios: “hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste tomado. Porque polvo eres y en polvo te convertirás” (Gn 3:19). Aunque ni el hombre ni la mujer fueron maldecidos como la serpiente, el acto de haber comido del árbol del conocimiento es también una de las causas de su expulsión del Edén para evitar que coman del fruto del árbol de la vida.

En parte, la serpiente está en lo justo: comer del fruto prohibido sí produce una nueva visión. Más aún, aquí parece que el sentido de la vista está directamente conectado al conocimiento del bien y del mal, el cual —nos dice la narrativa— es una cualidad divina. Esta idea del conocimiento divino en tanto análogo a la similitud con Dios se hace explícito en las palabras de Dios mismo: “He aquí el hombre es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal” (Gn. 3:22). La serpiente parece estar en lo justo aquí: los humanos se vuelven “como Dios”. Sin embargo, John Milbank atinadamente invoca el análisis de la caída que hace San Agustín para argumentar que sólo desemboca en una “visión falsa” que —en última instancia— separa la creación del Creador. En el mundo prelapsariano, la voluntad siempre se orienta hacia el

bien, “bajo la compulsión de la visión del bien, y sin poder escoger entre el bien y el mal”.¹² La “ficticia” visión postlapsariana inventa la realidad como algo independiente de la bondad de Dios, y erige una autogobernabilidad de la voluntad con el potencial de desear un deseo distorsionado: “La realidad de la elección de Adán se revela antes que nada como pérdida de la visión de Dios y como muerte física e incapacidad del cuerpo. Como resultado de esta doble incapacitación, a la voluntad —en tanto deseo— le falta tanto visión como capacidad, y degenera en concupiscencia: el pecado original de Adán que, por ignorancia y debilidad, tendemos a repetir”.¹³ Este sentido de similitud al que se refiere la serpiente, podría ser una analogía “ficticia” que en realidad es una pérdida del Ser que participa de Dios. Más aún, la serpiente también declaró que la muerte no seguiría a la ruptura de los límites que Dios le puso a lo que se puede o no se puede comer. Ciertamente, el hombre y la mujer no mueren inmediatamente después de ingerir el fruto prohibido. Sin embargo, la muerte sí llega como resultado de esa ingesta prohibida. De ahí viene la larga tradición (particularmente cristiana) de asociar directamente la muerte con los alimentos y el acto de comer.¹⁴

Sin embargo, desde una perspectiva teológica cristiana, la muerte que proviene de la ingesta del fruto prohibido no consume ni la historia ni la ontología. La narrativa del libro del Génesis 2:3 dice que la mortalidad no fue ni el origen ni el destino final de la historia del acto de ingerir alimentos.¹⁵ Antes de la caída, sólo hay vida —o por lo menos— la muerte no parece ocurrir en esta etapa. El Jardín del Edén que Dios diseñó con tanto cuidado es un símbolo de vida abundante, en la cual la muerte no domina y ni siquiera estipula un orden ontológico. Dios hace a la humanidad con el polvo de la tierra y le infunde vida a través de las fosas nasales del primer ser humano. El aliento del Creador no proviene de una boca que consume, que mastica, como Bajtin observó en el texto citado al inicio de este capítulo, sino que es más bien una apertura divina que da vida, y comparte la divinidad de Dios.

Me gustaría sugerir que en la ingesta del fruto prohibido se establecen dos movimientos. El primer movimiento apunta a una autorealización desde la perspectiva del pasado, de los orígenes de la creación, como participe ya de por sí en la divinidad, una economía edénica. El segundo movimiento es una autorealización orientada hacia el futuro, es decir, se trata de un movimiento hacia el *telos*: una realización futura o promesa de total restauración de la caída a través de la cual la encarnación de Cristo asume un papel crucial. Es, por lo tanto, en este movimiento doble que me gustaría plantear una visión de los alimentos y del acto de comer como algo centrado en la vida, más que enraizado en la muerte.

En otras palabras, se considera a los alimentos como vida que trasciende la muerte, y simultáneamente, como símbolo de deificación. En el capítulo anterior, argumenté que llegar a saber es llegar a amar a través de degustar o saborear aquello que se recibe para ser conocido. Sin embargo, si saber es participar de lo que se sabe, planteo que esta forma de conocimiento presenta el Ser como participe de la divinidad, en donde los alimentos no son irrelevantes o periféricos, sino que —en vez— son centrales. Nos volvemos Dios a través de que Dios constantemente se vuelve nosotros a través de la práctica de comer. En las siguientes dos secciones voy a explorar cómo es que Alexander Schmemmann y Sergei Bulgakov entienden los alimentos y el acto de comer desde la perspectiva de la vida más que de la muerte, así como el hecho de que los alimentos y el acto de comer simbolizan deificación. En estas dos versiones, se ve la creación como un “banquete cósmico” que manifiesta cómo Dios se comparte a sí mismo.

2. Schmemmann: los alimentos y el sacramento cósmico

En la lectura que hace Alexander Schmemmann, en su libro *For the Life of the World* (que se podría traducir como *Por la vida del mundo*), de la narrativa de la Creación del libro del Génesis (1:3), reivindica la afirmación de Feuerbach que “el hombre es lo que come”.¹⁶ Schmemmann explica que esta afirmación es un intento de Feuerbach de “ponerle fin a todas las especulaciones ‘idealistas’ sobre la naturaleza”.¹⁷ Para Feuerbach, la existencialidad del que come (el comensal humano) apunta hacia la materia misma, un mundo de realismo material óntico puro, a través del cual el acto de comer es un fin en sí mismo. Schmemmann plantea que la afirmación de Feuerbach inconscientemente expresa “la idea más religiosa del hombre”.¹⁸ En contraposición a la versión desespiritualizada de Feuerbach, Schmemmann afirma que desde los inicios de la creación, la humanidad se presenta como “un ser con hambre” dentro de un mundo que Dios ofrece como un banquete divino. Creado por Dios, el cosmos en su totalidad lleva la estampa de su creador, pero en forma tal que expresa un banquete cósmico: “todo lo que existe vive a través de ‘comer’. La creación en su totalidad depende de los alimentos”.¹⁹ Para Schmemmann, esa dependencia es expresión de participar de la vida: el regalo divino de Dios. La existencialidad de la humanidad apunta a la práctica de comer, que —a su vez— apunta a la centralidad de la vida, y esto más aún simboliza la vocación humana de participar en la vida eterna de Dios (el reino de Dios):

El hombre debe comer para vivir; debe llevar el mundo a su cuerpo y transformarlo en sí mismo, en carne y sangre. De hecho, el hombre es lo

que come, y se le presenta el mundo en su totalidad como una mesa de banquete que todo lo abarca. Y —a lo largo de la Biblia en su conjunto— esta imagen del banquete permanece como la imagen central de la vida. Es la imagen de la vida en su creación y también es la imagen de la vida en su final y en su realización: "...que coman y beban en torno a mi mesa en mi reino".²⁰

Según Schmemmann, todo lo que existe está lleno del amor y bondad de Dios, haciendo que todo sea "excesivamente bueno" (Gn 1:31). El regocijo de Dios en la creación es la bendición de Dios, que hace que el cosmos sea "señal y medio de su presencia y sabiduría, de su amor y revelación: 'Gusten, y vean qué bueno es el Señor'."²¹ Las bendiciones de Dios (la bondad de Dios) implican que la materialidad del mundo es una expresión doxológica de lo que Dios nos da: la creación es eucarística (un signo de agradecimiento). En esta narrativa bíblica de la Creación, no hay dicotomía alguna entre la esfera de lo espiritual y la esfera de lo material ya que la materia es lo que Dios da a la humanidad, "y todo existe para que el hombre conozca a Dios, para que la vida del hombre esté en comunión con Dios. Es amor divino hecho alimento, hecho vida para el hombre".²² Somos lo que comemos, pero nuestra hambre no es meramente apetito material ni es tampoco puramente añoranza espiritual; es, en vez, deseo de intimar con Dios, deseo que se satisface en la materialidad de un mundo bendecido por Dios.

La lectura que hace Schmemmann del libro del *Génesis* 1 interpreta el mundo material como una Eucaristía que abarca la totalidad y coloca a la humanidad como sacerdote en este banquete sacramental cósmico. Es en este sentido ontológico (que es profundamente teológico), que los alimentos son materia de gran importancia: "el mundo fue creado como 'materia', el aspecto material de una Eucaristía que todo lo abarca, y el hombre fue creado como sacerdote de este sacramento cósmico".²³ Para Schmemmann, a diferencia de Feuerbach, comer no es sencillamente una función utilitaria, sino que es más bien —en última instancia— un acto sacramental que sustenta, da sentido, y transforma la vida de la humanidad en una mayor comunión con Dios. Schmemmann señala que aunque tanto el universo como la humanidad dependen del nutrimento divino, la humanidad ocupa un lugar privilegiado en la creación: los humanos somos los únicos que bendecimos y nombramos la creación *por* y *en* la bondad de la creación que Dios nos da. Bendecir es "*la forma misma de vivir*". Sin embargo, lo que hace que la bendición de los hombres sea tan singular es que es un acto doxológico que expresa "gratitud y veneración", y al hacerlo le regresa a Dios, de manera no-idéntica, lo que Él nos ha dado bendiciendo a Dios por lo que nos da y en lo que nos

da. Nombrar es también un acto humano que simboliza la conciencia del mundo no como un fin en sí mismo, sino como participe del don divino de Dios. La gratitud y la veneración son formas de ver, de degustar, de conocer a Dios, y —por ende— de nombrar la materia en su relación intrínseca con Dios. En esta relación material, la humanidad es:

Homo sapiens, homo faber... sí, pero antes que nada, *homo adorans*. La primera definición básica del hombre es la de *sacerdote*. Se encuentra en el centro del mundo, al que unifica en su acto de bendecir a Dios, de tanto recibir el mundo de Dios y ofrecérselo a Dios —y al satisfacer al mundo con esta Eucaristía, transforma su vida, la vida que recibe del mundo, en vida en Dios, en comunión con Él.²⁴

Es dentro de esta noción de los alimentos y del acto de comer como comunión sacramental con Dios que Schmemmann lee la historia de la caída no como una desobediencia de los mandamientos de Dios, sino como un fracaso al no ver a Dios como la fuente última de alimento divino. La caída inaugura el espacio “secular”, a través del cual la visión distorsionada del mundo como fin en sí mismo coloca a la creación aparte de la presencia sacramental de Dios. De manera parecida a la reflexión de Bataille, en la versión de Schmemmann, el espacio secular construiría a la materia como una mera “cosa”, escindida de la comunión con la divinidad. Aquí yace el origen de la construcción de la dicotomía entre lo sagrado y lo profano. El mundo se reduce —de manera equivocada— a la esfera de lo profano, mientras que Dios ocupa el espacio *exclusivo* de lo “sagrado”. Schmemmann argumenta que, después de la caída, la humanidad perdió su dinamismo eucarístico, y en vez, entró en un mundo enajenado de “materialidad pura” que posee su propia significación fuera de Dios; ahí yace la marca de su propia agonía, y —de hecho— su propia muerte. En palabras del mismo Schmemmann:

El mundo de la naturaleza, separado de la fuente de la vida, es un mundo agonizante. Para quienes piensan que los alimentos en sí mismos son fuente de vida, el acto de comer es comunión con el mundo que agoniza, es comunión con la muerte. Los alimentos mismos son muerte, son la vida que ha muerto, y, por ende, deben ser refrigerados como un cadáver.²⁵

El pecado no es desobediencia, sino es dejar de sentir apetito por Dios. El mundo material meramente entendido en y por sí mismo, es invento de una visión distorsionada del mundo: bajo esta economía pecaminosa de lo me-

ramente material en tanto intercambio cuantificable de productos y cálculos nominales, ya no se entiende la vida dentro del superabundante orden de la comunión sacramental con Dios. En un mundo pecaminoso, la religión (del latín *religare*, que significa volver a ligar o volver a tender un puente hacia el otro lado) actúa de mediación entre Dios y la humanidad que se encuentran separados por un muro; actúa de mediación entre lo sagrado y lo profano, entre la naturaleza y lo sobrenatural. En esta noción escindida de la realidad, la religión es una economía de intercambio que administra de manera correcta el intercambio adecuado que obtendría los favores de Dios, con actos cuantificables de sacrificio y con cultos. De esta manera, se puede comparar la versión de Schmemmann con la presentación que hace Bataille tanto de la religión como de la economía como fuente de sacrificio y de violencia.

Sin embargo, a diferencia de Bataille, Schmemmann plantea que, a pesar de esta visión de la caída, la humanidad y el mundo no estaban originalmente distorsionados, en vez, contaban originalmente con la gracia divina. Schmemmann sostiene que mediante la encarnación de Dios, la humanidad asume su condición divina a través de Cristo, quien vuelve a fundar el mundo en su comunión original con Dios. Desde una perspectiva cristiana, no obstante, esta comunión no es un retorno al paraíso perdido, sino que es volver a fundar una nueva comunidad: la Iglesia cuya cabeza es Cristo. La Iglesia se nutre primordialmente del cuerpo y sangre de Cristo —el banquete eucarístico— a través del cual cobra existencia, y practica, día con día, la verdadera comunión con Dios. Para Schmemmann, el cristianismo es el *locus* de la posreligión que reorienta la economía del mundo dentro del don de toda práctica eucarística.

3. Bulgakov: los alimentos y el comunismo del Ser

Mientras que Schmemmann contrasta el planteamiento de Feuerbach de la economía secular de la alienación de Dios con su noción de la economía eucarística dentro del espacio del sacramento cósmico y de la práctica eucarística de la Iglesia, Sergei Bulgakov, en su obra *Philosophy of Economy: The World as a Household* (que se podría traducir como *Filosofía de la economía: el mundo como hogar*), contrasta el marxismo y el positivismo con la noción bíblica de la figura de Sofía divina: la sabiduría de Dios. Sofía desempeña un papel importante en el análisis económico de Bulgakov. En la siguiente sección de este capítulo, exploro esta noción a una mayor profundidad. Por lo pronto, me gustaría señalar que Bulgakov retoma algunos aspectos relevantes de la figura femenina de las escrituras de Sofía (particularmente en el libro

de *Proverbios* 8-9:1-6), que la caracterizan en una relación íntima con Dios desde los inicios de la creación, con quien además comparte la eternidad. Sofía no sólo establece un vínculo íntimo con Dios (siendo el disfrute mismo de Dios), sino también con la creación, y —en particular— con la humanidad (Pr 8:30-1). En este sentido, entonces, Sofía es expresión de la unión entre lo divino y lo humano: la sabiduría de Dios compartida desde los inicios de la creación, y para toda la eternidad. El elemento de lo que nutre es vital para la noción que tiene Bulgakov de Sofía y para su filosofía de la economía. Es en el sentido del aspecto nutriente de Dios que Bulgakov hace eco del pasaje de *Proverbios* 9:1-6, en donde Sofía comparte un banquete, y alude a su identificación metafórica con la carne, el pan y el vino. Los alimentos apuntan a la raíz del ser en tanto algo, en última instancia, relacional: el carácter mismo de Sofía. Sofía es, para Bulgakov, la verdadera expresión de la vida metafísica, social, y económica. Se podría hacer una analogía similar con los alimentos. A nivel metafísico, el ser es el alimento: la sustancia que Dios nos ofrece y, por ende, está íntimamente relacionado con Dios, participa de Dios. A nivel social, los alimentos expresan la interdependencia entre los individuos y las sociedades. Y, a nivel económico, los alimentos son expresión de intercambio en sí mismo.

Los alimentos son cruciales para la sobrevivencia, y, sin embargo, también anticipan un movimiento hacia la finitud y la mortalidad; de ahí la lucha existencial para ir más allá de la sobrevivencia. Bulgakov señala que tanto el mundo animal como el humano se parecen entre sí en tanto que ambos “luchan por la vida”, lucha que “es —por ende— una lucha por los alimentos”.²⁶ Según Bulgakov, la economía humana, en su conjunto, se funda en esta condición caracterizada como “la lucha biológica por la existencia”.²⁷ Para Bulgakov, el término “economía” significa, en un sentido amplio, “la administración del hogar”, un término que fundamentalmente proviene de las raíces griegas, *oikonomia* (*oikos* = casa; *nemein* = manejar, administrar). Para Bulgakov, la economía es el proceso de administrar o dominar la vida en el contexto de la lucha por la sobrevivencia, y aquí los alimentos asumen un papel crucial.

Bulgakov ve el mundo en su conjunto como un hogar que le ha sido confiado a la humanidad con el propósito de realizar “la palabra de Dios” —con el sudor de tu rostro comerás el pan— y eso incluye todo tipo de pan, es decir, todo tipo de alimento tanto espiritual como material: es a través del trabajo económico, con el sudor de nuestro rostro, que no sólo producimos bienes materiales sino también creamos la cultura en su conjunto”.²⁸ El mundo es un hogar, ya que es producto y objeto del trabajo humano. El trabajo es una actividad intrínseca a esa economía. Más allá de la definición material

que hace Karl Marx del trabajo como “desgaste de energía nerviosa-muscular”, Bulgakov busca integrar una noción contraria que también pueda expresar el ser viviente y la vida en general: “La capacidad para trabajar es una de las características de un ser vivo; expresa la llama y la agudeza de la vida. Sólo vive plenamente quien es capaz de trabajar y quien en verdad se compromete con el trabajo”.²⁹ La necesidad del trabajo para generar nutrimento físico y espiritual es otra característica divina de la humanidad, la cual, como comentara anteriormente, también hace eco de las palabras de la serpiente con respecto a comer el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, así como de las propias palabras de Dios. En el mismo gesto creativo de Dios que crea al universo en la narrativa de la Creación, en el libro del Génesis, el trabajo humano es también una recreación del mundo, incluyendo la naturaleza. Aquí Bulgakov diferencia entre economía y naturaleza, explicando que mientras que la economía tiene que ver con la “recreación y expansión de la vida a través del trabajo”, la naturaleza es “la totalidad de lo que le es dado (al hombre), las fuerzas ‘naturales’ de la vida y su crecimiento”.³⁰ En este sentido, la actividad económica —que de por sí involucra trabajo— es “parte de la vida del universo, un momento en su crecimiento”.³¹ Bulgakov afirma que la economía es un momento necesario en el universo, ya que la humanidad lee e interpreta tanto la naturaleza como el universo en un gesto de recreación constante, una reelaboración del don de Dios. La recreación, sin embargo, no es tan sólo un acto unidireccional: la naturaleza —y Dios también— constantemente reconfiguran a la humanidad. Y en esta constitución recíproca entre la naturaleza y el sujeto, la economía le sigue dando forma al camino de la historia.

Sin embargo, esta economía de la constitución recíproca de la humanidad y la creación, del pueblo y Dios, se ha visto interrumpida. Bulgakov hace notar cómo el positivismo científico ha reducido a la naturaleza y a la materia a meros objetos observables que sólo se pueden describir y cuantificar bajo los cálculos realizados por las leyes positivas de la correspondencia. La naturaleza y la materia quedan entonces reducidas a la calidad de objetos totalmente separados de la humanidad, cuya subjetividad, no obstante, las controla de manera absoluta (recordemos un análisis similar en la narrativa de Bataille de la coseidad y de las herramientas como forma de subyugar a la naturaleza que imponen los humanos). Esta brecha abismal entre sujeto y objeto, entre naturaleza y humanidad, también ha creado un mundo desencantado, sin divinidad, es decir, un “mundo caído”. De manera similar a la lectura que hace Schmemmann de la narrativa de la caída en el *Génesis*, Bulgakov plantea que la caída abre una era de separación radical entre lo natural y lo espiritual, entre el objeto y el sujeto, entre Dios y la humanidad. El pecado original es la pér-

dida de esta interrelación orgánica que existía en la etapa edénica. Bulgakov arguye que Marx siguió este “estado caído” de la humanidad y del mundo material y construyó toda su doctrina del materialismo económico sobre él, en donde la historia marcha en una lucha constante hacia el establecimiento de la teleología utópica de la justa distribución de bienes.

Parecida a la lectura que hace Schmemmann del Génesis, la respuesta de Bulgakov al marxismo y al positivismo no toma el mundo del pecado original como punto de partida, sino que toma como punto de partida el mundo en el Edén que significa una totalidad orgánica en existencia armónica. Bulgakov supone que, en el corazón de esa “totalidad orgánica” hay, en última instancia, una unidad *viviente* entre la materia y el espíritu, entre el objeto y el sujeto. Como hubo sido en el Edén, Bulgakov cree que en el corazón de la realidad, más que muerte, hay una dimensión unificadora de vida. Sin embargo —al igual que Schmemmann—, Bulgakov es consciente de la condición caída del mundo que rompe con su estado original de armonía y produce muerte. A pesar de este estado caído, Bulgakov cree que el cristianismo puede proporcionar los medios para establecer una “economía sofiánica” que no necesariamente implicaría una regresión al paraíso, sino que —en vez— crearía una disciplina para ayudar constantemente a la humanidad a discernir su naturaleza restaurada en y a través de Cristo, que es Dios hecho carne. Bulgakov sostiene que la encarnación de Dios diviniza la carne, y así reintegra y reorienta a la humanidad hacia su unidad inicial con Dios. También cree que la resurrección de Cristo derrota a la muerte, y así anticipa una futura promesa de unión divina.³² Para sustentar su argumento de la identidad divina, Bulgakov lee la versión de Schelling de la identidad a contraluz de la interpretación egocéntrica de Kant.

En esencia, en su libro *Filosofía de la economía*, Bulgakov busca contestar las siguientes preguntas: “¿cómo es posible la economía? ¿cuáles son las condiciones y presuposiciones, el *a priori* de la acción objetiva?”³³ Bulgakov cree que Schelling —más que Kant— fue el fundador de la noción de la filosofía de la economía, porque fue Schelling quien respondió la pregunta sobre la posibilidad de la economía de manera adecuada. Según Bulgakov, Schelling demuestra que la división kantiana entre sujeto y objeto, que subsecuentemente determina la hegemonía del sujeto, en última instancia, encierra a la naturaleza y el mundo dentro de los confines de lo racional: la naturaleza se vuelve el “objeto sublime” que el sujeto contempla como existente más allá de las fronteras del pensamiento, siendo inmanente a la conciencia. Este egocentrismo kantiano no describe de manera correcta la naturaleza *a priori* de la acción objetiva, ya que el esquema racional de Kant no describe la dinámica de intercambio e interacción implícita en la realidad. Bulgakov

afirma que, para Schelling, la condición y la presuposición de todo intercambio y de toda economía se enraizan en una intrarelacionalidad dinámica entre sujeto y objeto, entre espíritu y naturaleza. La filosofía de la identidad de Schelling describe la dinámica de un intercambio a través del cual la humanidad está en la naturaleza en la misma medida que la naturaleza está en la humanidad:

“La naturaleza debe ser espíritu visible, y el espíritu debe ser naturaleza invisible. Así es como se resuelve el problema de cómo es que la naturaleza es posible afuera de nosotros, en la identidad absoluta del espíritu en nuestro interior y de la naturaleza en nuestro exterior”. A la luz de la filosofía de la identidad, el universo parece una escalera con travesaños o “potenciales”, como un desarrollo evolutivo cuyos contenidos generales son expresión del espíritu.³⁴

Ni el materialismo (que ve la materia como un mecanismo independiente capaz de coaccionar al sujeto), ni el idealismo (que “niega la naturaleza reduciéndola a una mera imagen [subjetiva]”³⁵) logran dar una explicación satisfactoria de esta “unidad viviente” entre sujeto y objeto. Para Bulgakov, la noción schellingiana de una unidad superior entre objeto y sujeto describe la resolución cristiana de las dicotomías a través de su enseñanza de la unidad viviente entre cuerpo y espíritu, que —en última instancia— señala el hecho de que la muerte no puede conquistar la vida.

La filosofía de la economía se basa en esta acción objetiva: un principio de unidad que conecta y hace que todos los intercambios sean posibles. Para Bulgakov, la vida en su conjunto es una economía, “un proceso metabólico”, al que compara con el curso de acción de “la circulación o alternación de inhalar y exhalar”.³⁶ La economía es un ciclo perpetuo que consiste de dos actos o funciones esenciales: la producción y el consumo. Para propósitos de este capítulo, me voy a concentrar primordialmente en el aspecto del consumo, ya que es esta fase la que ilumina la comprensión de la relevancia teológica del nutrimento; es decir, la teología alimentaria a la que refiere este libro.

Bulgakov considera que todos los organismos vivos existen en interacción perpetua entre sí. El universo es un todo orgánico que expresa la realidad de que nada existe separado del todo, que nada existe de manera totalmente independiente del todo, “ya que el universo es un sistema de fuerzas conectadas entre sí, que se penetran entre sí”.³⁷ La esencia del ser es una mutualidad más que una desconexión:

La unidad del universo, el comunismo físico del ser, implica que, físicamente, todo se encuentra en todo lo demás, cada átomo está conectado con el universo en su conjunto; o, si comparamos el universo con un organismo, podemos decir que todo entra en la constitución del cuerpo del mundo.³⁸

Al final, incluso la muerte y la vida no están totalmente desconectadas la una de la otra, sino que la una implica a la otra a través de una “identidad misteriosa” que expresa el pilar más fundamental del ser, su capacidad de vida. El universo está en movimiento perpetuo, un intercambio perpetuo sustentado por “el desarrollo de infinitos potenciales de vida”. En este sentido, el cosmos es un organismo vivo nutrido por un principio dador de vida que conecta a todos los organismos, tanto vivientes como inanimados. Para Bulgakov, el nutrimento es precisamente aquello que expresa esta identidad y principio primordiales.

Es importante citar a Bulgakov ampliamente, para entender mejor lo que quiere decir con esta noción de nutrimento:

Por *nutrimento*, en el sentido más amplio de la palabra, queremos decir el intercambio metabólico más general entre el organismo vivo y su medio ambiente, incluyendo no sólo los alimentos, sino también la respiración y los efectos de la atmósfera, la luz, la electricidad, las sustancias químicas, y demás fuerzas que actúan sobre nuestro organismo, en tanto que sustentan la vida. El nutrimento —entendido más ampliamente todavía puede incluir no sólo el metabolismo en el sentido ya indicado, sino el conjunto de nuestra “sensualidad” (en el sentido kantiano), es decir, la capacidad de vernos afectados por el mundo externo, para recibir impresiones o sufrir irritaciones del sentido. Nos comemos el mundo, compartimos el cuerpo del mundo, no sólo con nuestra boca u órganos digestivos, no sólo con nuestros pulmones y piel en el proceso de respiración, sino también a través de ver, oler, escuchar, sentir y la sensación muscular en general. El mundo nos penetra a través de todas las ventanas y puertas de nuestros sentidos y, habiendo entrado, lo captamos y lo asimilamos. En su totalidad, este consumo del mundo, esta comunicación ontológica con el mundo, este comunismo del ser, se encuentra en los cimientos de nuestro proceso de vida en su conjunto. La vida es, en este sentido, la capacidad de consumir el mundo, mientras que la muerte es un éxodo de este mundo, la pérdida de la capacidad para comunicarse con él; por último, la resurrección es un retorno al mundo con una restauración de esta capacidad, aunque en un grado infinitamente expandido.³⁹

El mundo se transforma en los alimentos que consumimos e integramos en nuestro propio cuerpo, en nuestro ser mismo. A través del acto de comer, nos comunicamos y entramos en comunión con el mundo, y al hacerlo, eliminamos todos los límites entre interioridad y exterioridad. El proceso de comer manifiesta la esencia de cada uno de los intercambios económicos.

Bulgakov ve los alimentos a nivel físico y biológico. Aunque más radicalmente, los alimentos también tienen un componente metafísico:

¿Cómo puede la materia, que es ajena a mi organismo, transformarse en mi carne, entrar en mi cuerpo? O para plantear la misma pregunta al revés: ¿Cómo es que mi carne, cuerpo viviente, se vuelve materia muerta, en su totalidad después de la muerte, aunque también parcialmente en el transcurso de toda mi vida, bajo la forma de excremento, pérdida de cabello, uñas, evaporaciones, etcétera? Aquí tenemos la más vívida expresión del comunismo cósmico... En los alimentos, de hecho, desaparece la barrera entre lo viviente y lo noviviente. Los alimentos son una comunión natural: participan de la carne del mundo. Cuando ingiero alimentos, estoy comiendo la materia de la que está hecho el mundo, en general, y al hacerlo, en verdad y en realidad encuentro el mundo en mi interior y me encuentro a mí mismo en el mundo, me vuelvo parte de él.⁴⁰

Para Bulgakov, al igual que para Schmemmann, la cuestión alimentaria es materia de gran importancia. Los alimentos son un acto de compartir, de estar en comunión con el mundo-materia, que se transforma en pan para la humanidad. Los alimentos son conexión con el pan del mundo hecho carne, que ya de por sí contiene una historia de constantes transformaciones de átomos en partículas y en materia, y que se transforma más aún en el acto mismo de comer: “Y no sólo este pan, sino también cada una de las partículas de los alimentos que comemos (y cada átomo del aire que respiramos) es —en principio— carne del mundo”.⁴¹ El mundo es carne que nutre; es aquello que sustenta vida, y se conecta con la historia del universo en su conjunto. “Los alimentos, en este sentido, develan nuestra unidad metafísica esencial con el mundo”.⁴² Comer es más que asimilar, ya que es “un momento del proceso universal de nutrir, encarnar, crear cuerpo, en contraposición al proceso igualmente universal de destrucción del cuerpo”.⁴³ Debido a que los humanos somos seres encarnados, los alimentos se vuelven este punto de intersección con el universo; son un medio de comunión con el mundo.

De manera parecida a Schmemmann, Bulgakov se refiere al mensaje radical de la encarnación de Dios y de su presencia en el banquete eucarístico. En

Cristo, Dios se transforma en carne —“carne divinizada del mundo”— que más aún se transforma en pan para la humanidad.⁴⁴ El banquete eucarístico es un medio de recibir la vida eterna que nos da Dios, ya que ésta es precedida por el acto ordinario de comer:

El banquete eucarístico significa compartir vida inmortal, en donde se conquista la muerte de una vez por todas, y se trasciende la impenetrabilidad mortecina de la materia... La encarnación de Dios crea una nueva carne espiritual: la carne del mundo se eleva a un potencial inmortal superior, y anticipamos su inminente transfiguración en el sacramento. En este sentido, podemos decir que los sagrados alimentos de la Eucaristía, la “medicina de la inmortalidad”... son alimento, pero alimento potencializado; nutre la vida inmortal, separada de nuestra vida por el umbral de la muerte y la resurrección... En este sentido, podemos decir que un acto tan sencillo de la vida cotidiana como es el acto de comer anticipa el sacramento cristiano más importante.⁴⁵

Para Bulgakov, el alimento sagrado de la Eucaristía es una comunión sanadora anticipada por el consumo natural de carne en un mundo ya de por sí bendecido por Dios, y que —así como la Eucaristía activa una incorporación humana más profunda en la comunión con Dios— incorpora a la humanidad a una vida de comunión con el universo: un “comunismo metafísico”. Y, para Bulgakov, en el centro de esta comunión, está Sofía, la sabiduría de Dios, que invita y nutre el deseo humano de entablar una mayor unidad con Dios.

4. El banquete sofíánico

La noción de Sofía no sólo es de crucial importancia para entender la filosofía general de la economía de Bulgakov, sino también para articular la relación entre una comprensión cristiana de la creación y la alimentación, sobre todo desde una perspectiva del nutrimento eucarístico. En esta sección, primero doy un breve perfil de la figura de Sofía tomado de una selección de textos sapienciales.⁴⁶ Considerando que Sofía es una noción bíblica compleja, no ofrezco aquí un análisis minucioso, sino más bien me concentro en la relación bíblica entre Sofía y la creación de Dios, de manera tal que en mayor medida se relaciona con los alimentos.⁴⁷ Posteriormente, me vuelvo a referir a la manera en que Bulgakov articula la figura de Sofía con la esperanza de explicar por qué el nutrimento ocupa un lugar central en el discurso eucarís-

tico cristiano, y también en la construcción de un territorio teológico para una interpretación no dualista del Ser y la materialidad.

En las Escrituras hebreas, Sofía es la personificación de la sabiduría, o *hokhmah*. A veces, sabiduría significa “destreza”, “capacidad” u “oficio” en general; otras veces, es el logro de una destreza para la penetración intelectual y la elocuencia discursiva en particular. Relacionada con el intelecto y el discurso, la sabiduría también puede querer decir conocimiento, despertar interno, y aprendizaje (la capacidad de vivir una vida disciplinada). Además, la sabiduría es un don divino que sienta las bases del “temor de Dios”.⁴⁸ Sin embargo, en la Biblia, la sabiduría, más que un sustantivo (sobre todo en el contexto de la literatura de la sabiduría) se personifica como una *mujer*. Entre sus múltiples papeles públicos, se representa a Sofía como una hermana, una profetiza, esposa, consejera, y maestra de sabiduría.⁴⁹ En el libro de los Proverbios, por ejemplo, primero aparece como mensajera que se hace escuchar en las calles, cruceros, plazas públicas, y las entradas de la ciudad.⁵⁰ Mayra Rivera atinadamente señala que la figura de Sofía tiene un aspecto ambiguo que causa perplejidad. Es una mujer que adopta una postura pública, lo cual, por lo general, es dominio exclusivo de los hombres en las sociedades patriarcales. Como nadie sabe exactamente de dónde viene, es probable que esta *extraña* mujer no sea nativa de Israel, sino que sea extranjera. Rivera también hace notar que algunos investigadores han señalado que Sofía parece ser “la hija de la diosa de otro pueblo, sea ‘Maat, la diosa cananita del amor, la madre diosa semita... la forma helenizada de Isis, una diosa egipcia’”.⁵¹ Para agregarle a la lista de inquietantes características de Sofía, también aparece cruzando de manera arriesgada la frontera entre ser un ser creado y ser Dios. En el libro del *Eclesiástico*, Sofía surge de la boca de Dios.⁵² En el libro de la *Sabiduría*, se le representa *con* Dios, una fuente de espíritu divino, y la “emanación de la gloria del Todopoderoso... es reflejo de la luz eterna, inmaculado espejo del poder activo de Dios, imagen de Su bondad”.⁵³ Sofía se encuentra en los cruces de caminos, en la frontera entre lo masculino y lo femenino, entre lo nativo y lo extranjero, entre lo creado y el Creador, entre dios y diosa.

Se afirma que el papel que Sofía desempeña en los inicios de la creación es crucial. Entre los textos de la literatura sapiencial, el discurso de Sofía en el libro de los *Proverbios* 8:22-31 es quizás el pasaje que está en mayor resonancia con el papel central que juega en la creación. Como lo “más antiguo de la creación”, Sofía “está presente” en la creación del mundo creado. Colocada al lado de la creatividad de Dios, Sofía es una artista, la suprema creadora de la creación.⁵⁴ Al desempeñar este papel “lúdico”, Sofía deleita a Dios: “día tras día, recreándome delante de él en todo tiempo, recreándome sobre la faz de la tierra”.⁵⁵ Como la vida que surge de la boca de Dios en la creación de la

humanidad, el libro del *Eclesiástico* representa a Sofía saliendo “de la boca del Altísimo” y abarcando toda la creación tanto en el tiempo como en el espacio (ya que Sofía es eterna).⁵⁶ Así como en los inicios de la creación, Sofía deleita a Dios con su placer lúdico y su visión, también es, y muy en particular, el placer de la humanidad desde el instante mismo de su creación: “y mi delicia era estar con los hijos de los hombres”.⁵⁷ Para los hombres y mujeres que “la abrazan”, Sofía es el “árbol de la vida”, por lo que nos recuerda el árbol de la vida en el Edén.⁵⁸ Más aún, la vida que da es superabundante, ya que es una fuente vital de “felicidad” y de tesoros invaluablees.⁵⁹ En este sentido, entonces, Sofía nos puede ayudar a recuperar parte del gozo supremo y de la vida fructificadora del Edén perdido.

Sofía no sólo acompaña (e, incluso, quizás asesora) a Dios en la creación del mundo y en su transformación en fuente de vida, sino además, su naturaleza artística y su superabundancia también participan tanto en la construcción de la casa con “siete columnas”, como en la preparación de un banquete:

La sabiduría ha edificado su casa, ha labrado sus siete columnas, ha hecho matanza de sus bestias, ha mezclado su vino, ha aderezado también su mesa. Ha mandado a sus criadas y ha anunciado desde las alturas de la ciudad: “Si alguien es simple, véngase acá”. Y al falto de juicio le dice: “Venid y comed de mi pan, bebed del vino que he mezclado; dejaos de absurdos y viviréis, y dirigíos por los caminos de la inteligencia”.⁶⁰

Aitken sugiere que el hecho que Sofía haya edificado una “casa de siete columnas” puede simbolizar “el mundo diseñado por la sabiduría; el templo cósmico de la sabiduría”; y su espléndida casa sugiere un gesto de hospitalidad al “alojar a todos aquellos que acepten su invitación”.⁶¹ En este pasaje, el menú de Sofía incluye vino, carne y pan. Como mencioné, la noción de “pan” es usualmente un término general que muy probablemente significa alimentación en general (tanto alimento como bebida).⁶² Con respecto al menú de Sofía, John Pilch también señala la importancia que tienen el alimento y la bebida en la Biblia; la importancia de productos como el vino, la carne, y el trigo para hacer pan (la Biblia también menciona frecuentemente la leche, la miel, y el aceite de olivo). El alto valor dado a estos productos tiene que ver con su disponibilidad y a las variedades de usos que tienen. La tierra de Palestina, por ejemplo, favorece el cultivo de la vid. El vino se consideraba “sangre de uvas”, una bebida alcohólica que ayuda a saciar la sed, sobre todo en una zona donde escasea el agua, y tiene la ventaja de no amargarse, como la leche, por falta de refrigeración. Es muy probable que la carne que se sirva en el banquete de Sofía sea cordero o carnero (o ambos),

ya que son animales domesticados de la Antigüedad, comunes en el Medio Oriente. Sacrificar un animal también se consideraba un gesto de hospitalidad y un símbolo de la realización de un banquete. Finalmente, el trigo se usaba con gran frecuencia, ya que es “el cereal más importante en Israel”.⁶³ El trigo es un grano que se usaba para múltiples fines: “se come como trigo fresco, y como pan. La paja del trigo sirve de forraje, para lecho de animales, de acobijo, composta y abono. Con la paja también se hacen sombreros, cestos, sillas, asientos, y panales”.⁶⁴

Arquitecta y cocinera, Sofía es también el ama de llaves que manda a los sirvientes a distribuir invitaciones, en especial a aquellos que tienen más hambre o que están más necesitados (el loco y el ignorante), invitándoles a cenar en su mesa bien preparada. Sin embargo, Sofía no es la única que se mantiene ocupada con la preparación del banquete para sus invitados. El libro de los Proverbios contrasta el banquete de Nuestra Señora Sabiduría con el banquete de la mujer necia e insensata:

La señora Necedad es turbulenta, es estúpida y no sabe nada. Ella se sienta a la puerta de su casa, en una silla, sobre las alturas de la ciudad, para gritar a los transeúntes que van derecho por el camino: “El que sea incauto, que venga aquí”. Y al faltar de entendimiento, le dice: “¡Las aguas robadas son dulces y el pan quitado a escondidas, delicioso!”. Pero él no sabe que allí están las Sombras, y sus invitados, en las profundidades del Abismo.⁶⁵

Como ya sugiriera, es probable que se haya creado la figura femenina negativa de la insensatez en contraste con la figura “positiva” de Sofía para criticar el culto a la diosa de los pueblos que habitaban los territorios vecinos que representaban una amenaza a la conservación del patriarcado de la deidad monoteísta de Israel. Sin embargo, esta posición debe lidiar con el hecho de que Sofía es, a pesar de la figura predominantemente masculina del Dios de Israel, una figura femenina que tiene una relación íntima con Dios, llegando incluso a parecer ser una manifestación de Dios mismo. Aunque también podría ser, como dice Rivera, que la figura de la mujer insensata sea el resultado de una sociedad dominada por los hombres que construye la tipología femenina, tanto positiva como negativa, para mantener un estricto control de los géneros, y así promover las expectativas morales y sociales de lo que es lo “ideal” en una mujer (la personificación de Sofía) en contraposición a lo que es censurable (la personificación de la insensata). Aparte de estas interpretaciones, la comparación entre estas dos mujeres y sus banquetes resulta ilustrativa. La mujer insensata no es sabia: es impulsiva, infantil, falta de

conocimientos. A diferencia de los protocolos formales de Sofía para invitar a sus convidados, a la mujer insensata le falta decoro, tan sólo les ordena a los convidados a asistir. Imitando la invitación que les hace Sofía a los ignorantes y faltos de juicio, la mujer insensata también los invita a comer, pero el menú de la mujer insensata es de pan y agua y para nada de carne ni vino.

Sin embargo, es probable que las diferencias entre los menús de estos dos banquetes no sean tan relevantes. Después de todo, las provisiones que contribuye la mujer insensata también son fuente de nutrimento. Aitken —de hecho— sugiere que puede que el atractivo de los banquetes de la mujer insensata sea el hecho de que reflejan “el poder magnético del fruto prohibido” en el Edén.⁶⁶ Nuevamente, puede que tengamos una lectura convencional de la ingesta del fruto prohibido relacionada con la figura de la tentadora (Eva/ la mujer insensata): un símbolo que también refuerza la construcción negativa del género femenino desde una perspectiva masculina. Sin embargo, más importante que el menú mismo, es el hecho de que las dos actitudes ante alimentar al otro contrastan tajantemente entre sí. Sofía es la que cocina, la que prepara los alimentos, y los alimentos que prepara dan vida, crean comunidad, y proporcionan una percepción de correcto orden. En contraste, la mujer insensata no prepara el menú, ya que sirve agua robada, la cual se dice que es “dulce”, quizás en referencia al atractivo fruto prohibido del Edén, que —de una manera u otra— también fue “robado”. Además, la mujer insensata dice que el pan sabe mejor cuando se come en secreto, que también está en contraste con la reunión comunitaria de Sofía. Por último, mientras que comer los alimentos de Sofía “promueve y celebra la vida, cenar con la mujer insensata es festejar con los ‘muertos’ del Abismo”.⁶⁷

Sofía no sólo nutre; ella misma es alimento. A veces, se compara la sabiduría con la dulzura de la miel: “Come, hijo mío, de la miel, porque es buena; y del panal dulce a tu paladar: Tal será el conocimiento a tu alma”.⁶⁸ En el libro del *Eclesiástico*, por ejemplo, no sólo se compara la sabiduría con la miel, sino que también exhala perfume y aromas de flores; y como la vid, la sabiduría da frutos “de gloria y riqueza”:

Yo exhalé perfume como la canela, como el aspálato y la mirra selecta, como el gálibano, la uña aromática y el estacte, y como el humo del incienso en el tabernáculo. Extendí mis ramas como un terebinto, y ellas son ramas de gloria y de gracia. Yo, como una vid, hice germinar la gracia, y mis flores son un fruto de gloria y riqueza. ¡Vengan a mí, los que me deseen, y sáciense de mis frutos! Porque mi recuerdo es más dulce que la miel y mi herencia más dulce que un panal.⁶⁹

Nuevamente, la imagen del fruto recuerda el fruto prohibido en el Edén; sin embargo, el fruto de la sabiduría produce placer y satisfacción más que castigo. La sabiduría es alimento y bebida superabundantes que explícitamente nos invitan a ingerirlos, a abrir el deseo de desgustar *más*:

Los que me coman, tendrán hambre todavía, los que me beban, tendrán más sed. El que me obedezca no se avergonzará, y los que me sirvan, no pecarán.⁷⁰

Sofía es la sabiduría de Dios. Ella está con Dios en los inicios de la creación, y desde el principio se da a sí misma como aquello que nutre y, en su acto de nutrir, acerca a los individuos a Dios. Mientras que el fruto prohibido en la narrativa de la Caída sugiere una separación entre Dios y lo que ha creado, entre la divinidad y la materia, el fruto de Sofía insinúa la recuperación de la conexión interna con Dios. Y esta noción de unidad más profunda —una reconexión con la dimensión edénica— es quizás lo que más fascinó a Bulgakov en su construcción de la dádiva de Sofía que produce la unidad armónica de la economía del ser.

5. Ser sofíánico: ser alimentado

Fascinado por la personificación de Sofía, Bulgakov le da un papel central en su pensamiento en general, y en su libro *Filosofía de la economía*, en particular.⁷¹ Bulgakov cree que todo ser humano contiene en sí mismo la conexión orgánica interna de la humanidad con Dios, y que esta conexión procede de la belleza armónica del aspecto sofíánico de la divinidad. “La humanidad es y siempre será el centro unificador del mundo en la armonía y belleza eternas del cosmos creado por Dios”.⁷² Sin embargo, no sólo la humanidad, “sino también el mundo en su conjunto es en verdad la recreación artística de las ideas eternas que juntas constituyen el organismo ideal, el aspecto sofíánico de la divinidad, la sabiduría que existía con Dios antes de la creación y cuyo gozo es ‘con los hijos del hombre’.”⁷³ El mismo gesto, lo que Dios mismo da, se recrea, es decir, se repite de manera no idéntica en múltiples intercambios del mismo regalo, la misma fuerza que actúa en el mundo como principio armónico unificador.

Como ya hemos explorado, la obra sofíológica de Bulgakov hace una lectura *positiva* de los alimentos. Para Bulgakov, la unidad original de toda la humanidad, una esencia humana dinámica o “Adanidad”, comparte esta misma fuerza sofíánica inagotable. Así como la humanidad en su totalidad

hereda el mismo pecado original de Adán, en virtud de esta unidad primordial, también es posible que la humanidad recupere parte de la unidad original que existía en el mundo prelapsariano. En este acto de recuperación, Bulgakov ve la figura de la encarnación de Cristo como continuación y manifestación del trabajo mismo de Sofía, que pronuncia con mayor transparencia la propia palabra de Dios, el Logos de Dios que se vuelve carne, y que más aún —en la Eucaristía— se transforma en pan (alimento) y vino (bebida), con lo que se hace extensión de la invitación de Sofía a su banquete.⁷⁴ Y este principio unificador entre Dios y el Logos se manifiesta más aún en la práctica de la unidad colectiva que es la Iglesia, deificada a través del alimento y la bebida en el compartir eucarístico: “Cristo, a través de la Iglesia, como nuevo centro unificador; la humanidad se transforma en el cuerpo de Cristo para que Cristo, como persona, pueda volver a crear la naturaleza humana, convirtiéndose así en un nuevo Adán, cuya carne y sangre comparte la humanidad”.⁷⁵ En la lectura que hace Bulgakov del banquete de Sofía, su gesto de hospitalidad y generosidad está señalando un compartir metafísico del propio ser de Dios, que finalmente señala la deificación de la humanidad: una nueva Adanidad. Esta noción de “compartir” como forma de recrear la naturaleza humana (e incluso de deificarla) es, por lo tanto, central en la construcción metafísica de Bulgakov, y puede proporcionar una lectura más positiva de la creación, en general, y de los alimentos, en particular. Los seres humanos son parte de Sofía, quien comparte el Logos, y quien —a su vez— es partícipe de la relación intratrinitaria de Dios. Lo que permite esta mediación o intermediación (entre la humanidad y la divinidad, entre las personas de la Trinidad, etcétera) es, según Bulgakov, la figura de Sofía. La unidad del ser es la participación en tanto tal, un banquete metafísico unificado a través del compartir divino preparado por Sofía. Bulgakov señala que esa unidad no es mecánica, sino que es “un proceso dinámico a lo largo del tiempo que se manifiesta en la historia, en el conocimiento, y en la economía”.⁷⁶

La unidad que describe Bulgakov no es un monismo impersonal que, como ya señalará el filósofo irlandés William Desmond, sólo resultaría en una mera predicación unívoca del ser autónomo, sin diferenciación ni dependencia de Dios.⁷⁷ Esta relación, sin embargo, tampoco es mera diferenciación, mera equivocidad sin comunión. En vez de esto, y afín a la descripción que hace Desmond de la compleja unidad del ser, Bulgakov ve a Sofía como la “intermediación” de la comunión: Sofía en tanto la que genera la comunión. No obstante, como dice John Milbank en su comentario sobre el análisis de Desmond, este sentido de comunión supera la versión dialéctica, que es una automediación que, por lo general, termina favoreciendo ya sea la univocidad o la equivocidad. Más bien, y en palabras de Milbank:

Sofía nombra un *metaxu* que no yace entre dos polos, sino que se encuentra simultáneamente en los dos polos a la vez. En tanto tal, no subsiste antes de los dos polos, sino que coemerge con ellos de forma tal que sólo pueden existir a través de una comunicación mediada que permanece escondida, una cuestión de afinidad totalmente inescrutable.⁷⁸

El *metaxu* de Sofía (*metaxu* quiere decir “en medio”, “intermedio” en griego) es la comunicación mediada del Ser. Lo *metaxológico* es el entendimiento del Ser como relacionalidad sin una resolución dialéctica final mediada por lo humano, ya que es una apertura al “exceso de plenitud del ser que nunca logramos mediar exhaustivamente”.⁷⁹ Incluye la individualidad, el autodiscernimiento, y la determinación, sin embargo, en el fondo no está enraizado en el sujeto —ya que tanto el sujeto como la singularidad no son autocreaciones— sino en un intercambio de dones. Por ende, ni la individualidad ni la singularidad se median a sí mismas, ya que las abre la otredad inefable que no es indiferente a la mismidad, sino que comunica y crea un espacio de afinidad recíproca. Desde una perspectiva sofología, tanto la individualidad como la diferencia permiten que se dé el intercambio económico en virtud de la receptividad hacia la otredad de la superabundancia y hospitalidad de Sofía: “la unidad de la humanidad no está vacía, sino que consiste en la multiplicidad coordinada y unificada, ya que la individualidad, como un rayo específico en el pleroma de Sofía, para nada contradice la noción de la totalidad, que permite que se desarrolle su parte”.⁸⁰ Sofía es la sabiduría divina que guía y crea conciencia de la unión o afinidad primordial con el otro, y de la comunión y afinidad original de la humanidad con Dios. Este tipo de afinidad y comunión no implica un momento dialéctico final, sino que de hecho es el espacio *intermedio* perpetuamente abierto que lleva a un viaje de perplejidad o misterio que enciende el deseo de probar cantidades cada vez mayores de la incognoscibilidad de la Sabiduría de Dios.

Sofía provoca el deseo —un *appetitus*— por la otredad, sólo para revelar que el otro no es extrínseco, sino más bien intrínseco a la constitución de sí mismo, ya que el uno mismo es un don, algo que nos da el “grandioso arte de Dios”.⁸¹ Desde los inicios de la creación, todo lo que es se transforma en signo de la bondad de Dios, ya que Dios explícitamente declara que lo creado es “bueno”. Y Sofía también está ahí, deleitándose en la creación de Dios y deleitando también a Dios. El movimiento hacia la bondad del otro, que es hambre de otro, es una marca del ser que nunca está solo, sino que siempre está en relación al otro. “Ser” es entrar en la dinámica misma del amor como se manifiesta en la reciprocidad que se da al interior de la comunidad Trinitaria:

Disolverse en lo supraindividual, encontrarse en los otros, amar y ser amado, reflejarse el uno al otro, ver la posibilidad de volver a nacer como persona: ésto es realizar el ideal dado a la humanidad y expresado en las palabras de Cristo: “Que todos sean uno; como tú, Padre, estás en mí, y yo en ti” (Juan 17:21).⁸²

“Ser” es entonces entrar en una comunidad erótica/agapéica que hace eco de una relación trinitaria preexistente.

Desmond plantea que la consumación del ser es el estadio agapéico (el asombro ante la bondad del Ser) que supera al eros (el inquieto anhelo por aquello de lo que se carece). Yo afirmo que —en última instancia— el Ser es simultáneamente erótico y agapéico (erótico/agapéico). Si el Ser es expresión y pregustación del exceso, siempre hay mucho más que degustar en el estadio agapéico, y —por ende— no se elimina totalmente lo erótico, sino que se transfigura e incluso se intensifica conforme va ascendiendo hacia dimensiones más elevadas de la comunicación entre ágape y eros: es eros y ágape al mismo tiempo. El Papa Benedicto XVI, en su carta encíclica *Deus Caritas Est*, atinadamente señala que “eros y ágape... nunca llegan a separarse completamente” ya que ambos se nutren en la misma y única fuente divina de Amor.⁸³ Lo erótico no está meramente señalando la carencia del otro, sino que es también un movimiento del deseo hacia la infinita plenitud agapéica que es la participación en el banquete divino del amor.

El pecado es lo que ciega a la humanidad ante la verdad de este estado original de armonía colectiva erótico/agapéica. El pecado también evita la autoconciencia de una naturaleza redimida y restaurada que nos abre a un futuro destino escatológico. Como resultado de esta distorsión, los seres humanos luchamos por amarnos y solidarizarnos, y esta lucha perpetua, este discernimiento y decisión perpetuos —que a veces se expresan como “ideales sociales”— son la puesta en práctica de una “formulación hipotética de la unidad y armonía superiores que de hecho existe en el mundo metafísico”.⁸⁴ Toda actividad económica es seguramente expresión de esta vocación interna de participar en la perpetua actividad creativa de Dios mismo.

Bulgakov afirma que el mundo es “plástico”.⁸⁵ Con esto quiere decir que la humanidad ha sido dotada con el poder para transformarlo, para “constantemente crear una realidad cultural —bienes nuevos, sentimientos nuevos, belleza nueva— paralela al mundo ‘natural’ que le es dado”.⁸⁶ Sin embargo, la fuente de este poder y de esta creatividad no es meramente humano, sino que es sofianico: Sofía comparte “la actividad cósmica del Logos”⁸⁷ —aquello que es en virtud de su propia comunión intratrinitaria dentro de Dios. Co-crear con la capacidad de la sabiduría sofianica significa descubrir el mundo

como algo que no es fijo ni estático, sino todo lo contrario, que es fluido, y se encuentra en un constante proceso de manifestación en nuevas y múltiples expresiones de su belleza interna y su bondad.

Bulgakov cree que la humanidad es capaz de ver su propio reflejo en el florecimiento perpetuo de Sofía: es “a través de ella” que la humanidad “absorbe y refleja los rayos sabios del Logos divino en la naturaleza”.⁸⁸ Bulgakov construye su metafísica del Ser en este principio unificador, una “interacción viviente, paralela a la forma en que se nutre una planta a través de sus raíces”.⁸⁹ En las imágenes que Bulgakov mismo crea del aspecto nutriente de la figura de Sofía, observamos una continuidad con la literatura sapiencial en la Biblia en la que la figura de Sofía también se representa como nutrimento. En este sentido, la representación que hace Bulgakov del ser se conecta íntimamente con la insinuación que el Ser ya participa del nutrimento divino.

Como todo proceso económico es producto de la creatividad, Bulgakov insiste que esa creatividad es —de hecho— un acto de recreación. Sólo Dios crea de la nada, y hace que todo lo que es sea en sí un don. Subsiguientemente, la creatividad (incluyendo la economía) es una recreación de un gesto preexistente de lo que Dios nos da.

La creatividad humana es, en verdad, una recreación de lo preexistente en el mundo metafísico; no es creación *de la nada*, sino un replicación de lo ya dado, y es creativo sólo en tanto que es una recreación libre a través del trabajo. No hay nada metafísicamente nuevo en la creatividad humana; sólo podemos reproducir una semejanza con las imágenes que se nos dan por vía divina.⁹⁰

Para Bulgakov, construir un sentido de la creatividad fuera del Creador —y de manera más explícita, fuera del aspecto sofianico de Dios, es construir un “mundo parasitario” sobre el “no ser”.⁹¹ Y, desde mi punto de vista, esto sería equivalente a repetir el gesto de la mujer insensata, quien en última instancia produce muerte y desnutrición, en vez de seguir a la figura de Sofía, que nos invita a su banquete de superabundancia.

Para Bulgakov, la economía humana, en su base metafísica, es “sofianica” precisamente porque participa tanto del aspecto sofianico de Dios como de la realidad empírica. Finalmente, y sin embargo, todo lo que es (la vida en su totalidad), “procede de la fuente de la vida fuera de este mundo, el Dios viviente, que desconoce la envidia y que crea vida a través del amor divino”.⁹² Para ampliar esta imagen, se puede decir que, mientras la humanidad se nutra libremente de la sabiduría de Dios (que es vida y amor) como un bebé se nutre del seno de su madre, la humanidad se nutre y sustenta, logra crecer y madurar, se recrea y se reinventa, participando de la misma comunidad divina: el banquete divino.

Sofía, más aún, es expresión de un festejo materno, que recuerda a María amamantando a Jesús, Dios encarnado.⁹³ Nuevamente encontramos una lectura más positiva del acto de comer el fruto prohibido: que fue el primer momento teológico iniciado por la sabiduría de una mujer. Con respecto a la sabiduría de Eva, Vanessa Ochs, al estilo midráshico, comenta:

Eva nos enseña que la vida, poco a poco, nos hace sabios y que necesitamos notar, apreciar, y festejar cada paso del camino conforme lo vamos labrando para nosotros mismos, independientemente de los desatinos. Eva celebra el camino que hay que seguir para llegar allá, por complejo o tortuoso que sea. En la obra *Women's Ways of Knowing (Las formas de saber de las mujeres)*, una colaboración de cuatro autoras, aprendemos que las mujeres “ven la realidad y sacan conclusiones sobre la verdad, el conocimiento, y la autoridad de maneras particulares” —incluyendo el acceder al entendimiento a través de compartir experiencias, de la empatía, del diálogo, y de cuestionar la autoridad y las verdades aceptadas.⁹⁴

Sofía se reapropia de la sabiduría de Eva, al transformarse en alimento como un medio de deificación. La deificación a través de la alimentación es también evocada tanto en la imagen de la concepción en María del hijo divino de Dios como en la imagen del amamantamiento de Dios. Lo materno alimenta a Dios, quien nos redime por medio de volverse también alimentación materna, bajo la forma de alimento y bebida en la Eucaristía. La redención asegura una forma de alimentación materna, ya que ofrece que el cuerpo y la sangre de Cristo mismo nos nutran. Sin embargo, la alimentación de María no contiene sangre, lo cual sugiere una alimentación sin sacrificio, una recuperación de la deificación más allá del sacrificio. De ahí la personificación premoderna de la figura de Cristo “como madre” (como en Anselmo de Canterbury y Juliana de Norwich, por ejemplo).⁹⁵ Cristo debe ser alimentado por su madre primero, y al salvarnos, continúa con la acción nutridora de su madre. La Iglesia además se transforma en una nueva figura femenina, la esposa de Cristo, nutrida por Jesús como madre, mientras que simultáneamente se vuelve alimentación materna de toda una comunidad eclesial. Al transmitir nutrimento, signos comestibles, esta alimentación materna eucarística es reflejo del gesto nutriente de Sofía (que hace eco de la ingesta inicial de Eva). Desde la perspectiva de la teología alimentaria cristiano-católica, todas estas formas de alimentación materna sustentan el avance eclesial en su peregrinación hacia el banquete escatológico.

Conclusión

Desde la perspectiva de una interpretación teológica cristiana tradicional, el acto de comer el fruto prohibido del Edén marca tanto la separación entre uno y otro, como la separación de Dios. Crea una visión “ficticia” de la autogobernabilidad por encima y en contra de la voluntad y del deseo de Dios. En el mundo postlapsariano, se entiende el pecado como la pérdida de la participación del Ser en Dios. Esta separación y pérdida de visión también inician una condición de comer como una lucha por la vida (y por ende de entender la vida como inherentemente “carente”), y también plantean la coseidad de lo comido que debe ser destruida para que sea posible la sobrevivencia individual. En este sentido, siguiendo la teoría de la religión de Bataille, el mundo que sigue a la caída, construye el acto de comer como un acto de subyugación del otro, y deja atrás el reino edénico de la comunidad armónica del mundo creado con Dios. Desde esta perspectiva, se podría hacer un constructo negativo de los alimentos y del acto de comer, apuntando siempre hacia la carencia (un estado de hambre recurrente), la muerte (la naturaleza finita tanto del que come como de lo que come), y la destrucción o la violencia (la necesidad de destruir al otro para poder sobrevivir).

Sin embargo, como lo planteo en este capítulo, desde la perspectiva de un entendimiento católico de la teología alimentaria de la Eucaristía, se puede interpretar el acto de comer de otra manera. Aunque la muerte proviene del acto de comer, no obstante no es la última etapa de la historia del consumo. Otra lectura católica del acto de comer afirma que, a través del acto de comer en la Eucaristía, se reestablece la unidad con Dios, y se abre la promesa de una vida de resurrección. Desde esta perspectiva eucarística, el acto de comer no es una condición de carencia, sino una pregustación de lo que es la plenitud de Dios: una degustación física y espiritual que aviva el deseo de consumir más, ya que en ese magnífico exceso siempre hay más que degustar.⁹⁶ En la celebración de la Eucaristía, por lo tanto, la muerte no es el final del comensal, sino que es una promesa de reintegrarlo a la vida resurrecta de Cristo: ante la muerte del hijo, el padre le ofrenda resurrección, la cual comparte en y a través del Espíritu Santo con los que comparten el banquete eucarístico pascual.

El gesto trinitario de hospitalidad de Dios y el acto kenótico de compartir en la Eucaristía nutren a la comunidad erótico/agapéica que es la Iglesia. Dios se transforma en alimento (pan) y bebida (vino), para que pueda ser parte del cuerpo del comulgante, y, más aún, para que la humanidad sea parte del propio cuerpo de Dios. De esta manera, la proclamación de las liturgias católicas de ¡O felix culpa! señala el acto de comer el fruto prohibido, no

como una maldición, sino más bien como un momento proléptico bendito de una futura ingesta del cuerpo mismo de Dios y de su sangre que es tanto un regalo como una promesa de alcanzar la deificación. En retrospectiva, y parafraseando a John Milbank, desde la perspectiva de la alimentación eucarística, es en Jesús que se desenmascara el pecado del primer Adán, a partir de la crucifixión del segundo Adán para que, a través de finalmente conocer el pecado como un rechazo al amor de Dios en tanto nutrimento, de tal manera que quien comulga en la Eucaristía, transfigurado en el cuerpo resurrecto de Cristo, pueda sanar de manera radical. Más aún, como veremos en el siguiente capítulo, la ofrenda sacrificial de la Iglesia en la mesa eucarística es un “lenguaje” que la Iglesia aprende e imita de una comunicación previa del lenguaje de autooblación del Logos (quien, al identificarse con la víctima, enseña el perdón y la paz).⁹⁷

Esta visión eucarística de un cuerpo colectivo divino-humano nutrido por el gesto de autooblación de Dios tiene sus precedentes. La sabiduría de Eva da inicio a este gesto teológico siendo, intrínsecamente, “nutrimento para la reflexión”. Más aún, Sofía también anticipa y prepara un banquete divino. Sofía permite entender lo que es el acto de comer tanto desde el polo protológico como desde el polo escatológico. Sofía nutre desde los inicios de la creación, y seguirá ofreciendo nutrimento al final de la creación, ya que es, eternamente, el disfrute del compartirse a sí mismo de Dios. La invitación de Sofía, “¡Venid a comer mi pan y a tomar del vino que he preparado!”, anticipa el pan y el vino que Jesús identifica como su propio cuerpo y sangre. Entender el Ser tanto desde una perspectiva eucarística como desde una perspectiva sofianica sugiere que el Ser es inherentemente la recepción de una dádiva que nutre y, simultáneamente, es expresión de gratitud por lo recibido (a través de la cual se regresa —de manera diferente, como acción de gracias— lo que se ha recibido). Haciendo eco de cómo articula Milbank el Ser, y desde una perspectiva tanto eucarística como sofianica, se podría construir el Ser en tanto:

...vida dinámica autoexpresiva, pero —en tanto tal— es también la otredad de la recepción activa de este dinamismo. De hecho es, de manera súper-eminentemente, tanto espermatozoide como útero, para siempre unidos y para siempre separados. Sin embargo, la vida eminente es también intelecto eminente, o más precisamente “sabiduría”, ya que, en nuestra experiencia, recibirse a uno mismo como dádiva, o recibir una dádiva tal que uno no esté excluido de la recepción de la misma, es... más que nada, característico de la vida consciente, capaz de gratitud.⁹⁸

Esta “vida consciente” a la que se refiere Milbank es una señal de constitución recíproca del uno mismo y del otro. Es un signo de la vida colectiva sustentada por la recepción de aquello que da el otro y la reciprocación con gratitud por tal dadivosidad.⁹⁹ En medio de esta gratitud (*eucharistein*) por la dádiva que nutre, el Ser se plantea como inherentemente eucarístico.

El Ser no es sinónimo de carencia ya que lo nutre la superabundancia de Dios, la cual es también una dádiva del acto mismo de ser. El Ser no se enraiza en sí mismo, sino que es el generoso compartir del perpetuo “acto de ser” de Dios. El Ser, como Dios, es relacional. Por eso la analogía ayuda a aclarar la relación lingüística y ontológica con Dios —una relación enraizada primordialmente en dar, recibir, y reciprocación. La analogía articula la “ semejanza ” inherente del Ser con Dios, que es la relación siempre dinámica de la afinidad que configura y reconfigura el Ser en la imagen de Dios como exceso. En este sentido analógico, el Ser es un proyecto o proceso “inacabado”; es un proceso continuo de “devenir”, ya que está perpetuamente abierto al misterio infinito y a la superabundancia del compartirse a sí mismo de Dios. La identidad del Ser siempre excede a su propia existencialidad, ya que está perpetuamente abierto a la infinitud de Dios. Esta analogía sólo insinúa una compleja relación armónica que permite tanto la diferencia como la afinidad, tanto la distancia como la comunión, para coemerger misteriosamente aunque sin alcanzar una estasis final o etapa de inercia.

Más aún, la noción de alimentación eucarística contribuye a evocar este aspecto de relacionalidad en el Ser: Dios desciende convirtiéndose en los elementos materiales de la creación, y así eleva la creación a un estado de divinidad y permite la realización de una analogía (aunque limitada). La creación es el autoexcederse extático de Dios: es una expresión de la superabundancia y del compartir de Dios. Aunque el descenso de Dios, como el descenso del maná, es un gesto que nutre, no logra la total satisfacción o saturación, ya que, al ser infinito, siempre hay mucho más por degustar, mucho más con lo cual nutrirse; tampoco es tan sólo una promesa de que habrá alimentación en un futuro, pues nos dejaría pasando hambre en el presente, ya que en el aquí y el ahora ya existe una forma de alimentación. Esta realidad de “Ser nutrido” sugiere el aspecto relacional y la interdependencia del Ser. Además, este tipo de ontología cristiana no tiene la intención de abolir la ontología tradicional, sino más bien es una contraontología de esas articulaciones del Ser como la base unívoca suprema de todo ser (y una visión errónea desprovista de la participación de Dios).

Sofía es el propio compartir de Dios que le da a la creación alimento y bebida que son Dios mismo, el amor de Dios: “El amor de Dios por lo que crea implica que la creación se genera dentro de un orden armónico intrín-

seco al ser mismo de Dios”.¹⁰⁰ Dios ofrendado como alimento (pan) y bebida (vino) se radicaliza aún más en el compartir eucarístico en donde los elementos del pan y el vino se vuelven fuente del mismo compartir divino-sofíanico. ¡Éste es el aspecto más físico y material de la deificación! Por lo tanto, en vez de tan sólo construir una ontología o una metafísica con base en un mapa abstracto, “aplanado”, de un solo nivel y con base en hipótesis no corpóreas, una ontología sofíanica y eucarística de manera intrínseca intensifica la materialidad, la corporeidad, y la contingencia de Ser, y muestra una compleja dimensión metaxológica, para usar las palabras de Desmond. La divinidad va más allá de la humanidad para alcanzar los reinos de lo material (el pan y el vino), sólo para reconstituir el misterio de la materialidad como eucarístico: una expresión de gratitud, es decir, recibir y reciprocarse el regalo de Dios. Así es como lo sobrenatural transfigura la materialidad y el mundo natural. La materia y la naturaleza se orientan hacia un fin sobrenatural, pero de manera tal que no violenta lo material y lo contingente. La materialidad y la contingencia se reintensifican, o incluso se recuperan o reorientan de manera que ofrece al mismo tiempo una degustación de lo que fue el Edén (desde una perspectiva teológica del pasado) y una predegustación de lo que va a ser el Escatón (desde una perspectiva teológica del futuro). Las insinuaciones de la existencia de una etapa edénica no son, como plantea Bataille, una añoranza de un mundo de inmanencia pura. En vez, en esta visión de Ser nutrido, lo inmanente se nutre de la alimentación materna trascendente, mas no de manera meramente extrínseca, sino desde el interior, en el corazón de la inmanencia y de la contingencia.

Desde esta perspectiva, entonces, la cuestión alimentaria sí es importante. Es decir que la materialidad de los alimentos, lejos de dejar que el mundo físico (y la contingencia, la inmanencia, el Ser, etcétera) se desnutra o pase hambre, recuerda un previo compartir materno de la materialidad nutriente de Dios con su propia divinidad. La cuestión alimentaria sí es importante y no debiera estar tan marginada del pensamiento teológico como lo está actualmente. Desde una perspectiva teológica, y desde la narrativa de la creación, los alimentos son un tema central del superabundante compartir de Dios.

Este diálogo entre la mujer y la serpiente sobre el tema del fruto prohibido, también sugiere que una de las formas más primordiales del pensamiento teológico es de hecho los alimentos y el acto de comer. El acto de comer el fruto prohibido identifica el pecado no tanto como desobediencia sino como rechazo, negación, el dejar de tener apetito de Dios. Sin embargo, Dios no permite que la humanidad muera de hambre. En este capítulo, he examinado la figura de Sofía como una instancia del gesto de la magnánima hospitalidad

y del generoso compartir de Dios: Sofía prepara e invita a todos al banquete, y, más aún, ella en sí misma es alimento. En resonancia con el capítulo previo, reitero que la sabiduría es conocimiento en tanto saborear lo conocido (*sapientia-sapere*). Como ya argumenté, saborear lo conocido conlleva una participación más profunda con lo conocido. Conocer a Dios es saborear a Dios, y más aún, conocer a Dios es ser divinizado. Este tema bíblico del nutrir de Dios se intensifica en el gesto autokenótico de Dios en la Eucaristía en el cual Dios se transforma en alimento (pan) y bebida (vino), lo cual no sólo promete vida eterna, sino también nos da una anticipación de lo que es la deificación. Aquí, el cuerpo de Cristo se transforma en una intersección de participación del cuerpo de Dios en la humanidad, y del cuerpo de la humanidad en Dios. La teología, entonces, no debe ser indiferente a la realidad de que la cuestión alimentaria sí es importante. Sin embargo, no se debe separar el pensar a través tanto de los alimentos como del acto de comer, del cuerpo concreto, tanto individual como colectivo.

La Eucaristía no sólo contempla una ontología de la participación y de la deificación, también es modelo de discipulado; de ahí que sea un fenómeno profundamente ético y político. Si Dios es compartir superabundancia, entonces los teólogos deben contemplar cómo se repite —o no— este compartir divino en el intercambio diario de alimentos en el mundo. Si la Eucaristía es una expresión del cuerpo mismo de Dios ofrendado a la humanidad con el propósito de constituir la comunión desde el interior de las esferas encarnadas de la materialidad y la sacramentalidad (“Este es mi cuerpo que es entregado para ustedes”¹⁰¹), entonces ¿qué sentido tiene el que exista una multitud de cuerpos que sufren hambre en el mundo? Parecería que Sofía, esa mujer marginada, se sigue lamentando en los cruces de camino, protestando públicamente y desafiando los negligentes intercambios que realizamos. Sin embargo, es en esta divina figura ajena a nosotros que los hombres y las mujeres mejor descubren quiénes son. Éste es el territorio en donde la teología se encuentra con la política, ya que es cuestión de la identidad colectiva y del compartir del generoso dar de Dios que constituye la práctica de las comunidades.

En el siguiente capítulo, el último del libro, entraré en el territorio de esta dimensión “teopolítica” de los alimentos.