

La Dieta Ascética en Clemente de Alejandría

(The Ascetic Diet in Clement of Alexandria)

Paola Druille
Universidad Nacional de La Pampa
CONICET
paodruille@gmail.com

Recibido: 15/08/2011
Arbitrado: 31/08/2011
Aceptado: 01/09/2011

RESUMEN:

El mantenimiento de una dieta moderada y libre de excesos es un razonamiento básico de la moralidad cristiana. Sobre la base de este principio, en el segundo libro del *Pedagogo*, Clemente de Alejandría desarrolla una teoría dietética ascética que, por un lado, conserva sin variaciones las disposiciones evangélicas en relación con el alimento en general y la carne en particular y, por otro, se mantiene en consonancia con las prescripciones dietéticas de escritores contemporáneos, cristianos y paganos, y con una tradición filosófica que encuentra en la ideología judeohelenista la fuente de su pensamiento. Una exploración sobre esta tipología alimenticia ayudará a deducir la manera en que el tema del alimento polariza términos de enorme importancia en el vocabulario de Clemente y se sitúa como un encuentro de categorías teológicas y antropológicas de inexorable trascendencia en la filosofía cristiana.

PALABRAS CLAVE:

Clemente, Alejandría, dieta, alimento, ascetismo, carne.

ABSTRACT:

The maintenance of a moderate diet, free of excess, is a basic reasoning of Christian morality. On the basis of this principle, in the second book of the *Paedagogus*, Clement of Alexandria develops an ascetic dietetic theory that, on the one side, conserves the evangelic dispositions in relation to aliment in general, and meet in particular, without variations, and, on the other side, keeps itself in consonance with the dietetic prescriptions of contemporary writers, Christians and Pagans, and with a philosophic tradition that finds in judeo-hellenistic ideology the source of its thought. An exploration about this alimentary typology will help to deduce the way in which the topic of food polarizes terms of great importance in Clement's vocabulary and situates itself as an encounter of theological and anthropological categories of inexorable transcendence in Christian philosophy.

KEY WORDS:

Clement, Alexandria, diet, aliment, ascetism, meat.

Uno de los pilares fundamentales de la moral cristiana encuentra sustento en la dieta ascética, un tipo de alimentación que supone no solo una comprensión de la dietética a partir de la identificación de los alimentos con un modo de vida particular, sino también una especificación del soporte propio del desarrollo interior que en la filosofía patrística comienza a equipararse con la práctica del autocontrol. En *Pedagogo*, II 15, 1, Clemente de Alejandría une dos conceptos para denominar la dieta ascética: el sustantivo "frugalidad" (εὐτέλεια)¹ y el adjetivo "moderado" (σώφρων). El primer término se constituye en una noción esencial de la dietética clementina, cuyos lineamientos principales fijan las características de un tipo de alimentación, "sencilla y sin refinamiento" (ἀπλῆ καὶ ἀπερίεργος, II 2,

¹ Todas las traducciones de Clemente son más y directas del griego, y así también la traducción de los fragmentos de los textos de la Biblia, de Platón, de Filón, entre otros.

1), y dos finalidades: asegurar funciones orgánicas indispensables para la digestión y mantener la buena salud. El concepto *eutéleia* aparece junto a *sóphron*, un adjetivo que solo puede ser aplicado al hombre que practica una vida frugal (II 15, 1). Para mostrar los beneficios de una dieta compuesta con alimentos sencillos, el alejandrino remite a los textos del Nuevo Testamento en dos párrafos del *Pedagogo*:

§ II 11, 1: Clemente cita Rm 14, 21, “bueno es no comer carne ni beber vino” (καλὸν μὲν οὖν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ οἶνον πιεῖν), y establece un lazo directo con los pitagóricos, dato que informa acerca del interés clementino sobre la alimentación griega, especialmente aquella dietética exclusiva de los ámbitos filosóficos.

§ II 16, 1: luego de aclarar que el apóstol Mateo se alimentaba con “semillas” (σπέρμα), “frutos” (ἀκρόδρυα), “vegetales” (λαχάνα) y “sin carnes” (ἄνευ κρεῶν), Clemente toma como referencia la figura de Juan el Bautista, uno de los primeros cristianos que logra llevar al extremo su “autocontrol” (ἐγκράτεια), “alimentándose con langostas y miel salvaje” (ἀκρίδας καὶ μέλι ἤσθιεν ἄγριον), noticia ubicada en Mt 3, 4 y Mc 1, 6, respectivamente. De inmediato indica que Pedro se “abstenía de cerdo” (ὕῶν ἀπείχετο) y enuncia con intención alegórica Hch 10, 10-15, momento en que el apóstol contempla una visión en la que Dios lo reprende y exhorta a consumir toda clase de alimento. Para dar autoridad a esta exégesis Clemente recurre a Gn 1, 29: “para vosotros todo existirá para alimento” (πάντα ὑμῖν εἶπεν ἔσται εἰς βρώσιν)².

El espacio discursivo en el que se inserta Rm 14, 21 en el Nuevo Testamento es el de la caridad que debe ejercer el cristiano fuerte cuando se encuentra en presencia de otros cristianos, en especial de aquellos caracterizados como débiles. En efecto, en Rm 14 Pablo

² El texto griego de Gn 1, 29 dice: ὑμῖν ἔσται εἰς βρώσιν. Clemente agrega πάντα y εἶπεν para completar el sentido contextual de la frase.

promulga el acogimiento del que es débil en la fe. Se trata de cristianos a quienes una fe insuficientemente ilustrada no proporciona convicciones bastante firmes para obrar con conciencia cierta, tal como lo describe en el versículo 2: “el que es débil come vegetales” (ὁ ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει) porque se cree obligado en ciertos días (14: 5), y quizá de modo permanente (14, 21), a abstenerse de carne y de vino (14, 2, 17 y 21)³, prácticas ascéticas que remiten a los judíos recién convertidos al cristianismo. La abstención judía de la carne y el vino promulgada por Pablo tiene su antecedente en la LXX. En *Daniel* 1, 8-16, el profeta y sus compañeros obtienen permiso del rey Nabucodonosor para mantener su tradición judía, abstenerse de los alimentos sólidos que su ley prescribe y del vino. El argumento de Daniel se fundamenta en la necesidad de no “contaminarse” (ἀλισγέω, 1, 8), con la comida del rey y el vino de su mesa. Con este fin solicita comer legumbres y beber agua (1, 11). La finalidad del libro de Daniel es sostener la fe y la esperanza de los judíos perseguidos por Antíoco Epífanes⁴. Contemporáneos con el libro de *Daniel*, los libros de *Judit* y *Ester* también presentan argumentos

³ Un problema que surge cuando se analiza la figura del débil consiste en la necesidad de descubrir la identidad étnica del débil y del fuerte. Los débiles son los cristianos que observan una tradición sujeta a la ley mosaica, *i. e.* judíos cristianos, y los fuertes son cristianos que no lo hacen, *i. e.* gentiles cristianos. La dificultad que surge al identificar al débil con los cristianos judíos que observan la ley es que ellos no solo se abstienen de comer carne de cerdo, sangre y carne sacrificada a los ídolos, sino también de todo tipo de carne (Rm 14, 2). Pablo no prohíbe comer todo tipo de carne sino únicamente aquella sacrificada a los ídolos (cf. 1 Co 10, 25-27). Para M. Reasoner (*The Strong and the Weak: Romans 14, 1-15, 13 in context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 62-63) el débil es un extranjero que simpatiza con las religiones y culturas foráneas y esto incluye la práctica del vegetarianismo, por lo que el grupo no puede ser limitado a los judíos. En cambio F. Watson (*Paul, Judaism, and the Gentiles: beyond the new perspective*, Grand Rapids-Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2007 (=1989), pp. 175-177) considera que existen datos precisos en Rm 14 que permiten identificar al débil con los cristianos judíos, y no con una secta ascética o sincretista: a) en 14, 14 Pablo menciona la creencia del débil en que ciertos alimentos pertenecen al ámbito de lo “profano” (κοινόν), un término usado en conexión con las leyes dietéticas judías prescritas en Lv 11 (cf. Hch 10, 14; 11, 8), y en Rm 14, 20, “todas las cosas son puras” (πάντα μὲν καθάρá), es equivalente a “nada es impuro” (οὐδὲν κοινόν) en el v. 14, lenguaje que recuerda Hch 10, 15 y 11, 9: “lo que Dios ha purificado no lo llames impuro” (ὃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου; cf. Mc 7, 15); b) en Rm 14, 5 sostiene que algunos consideran cierto día preferible a otros, posible referencia al *sabbath* judío; c) en Rm 14, 1 y 14, 22-23 surge la conexión entre comer y fe ya presente en 14, 2.

⁴ El libro de *Daniel* habría sido compuesto durante la persecución de Antíoco Epífanes y antes de la muerte de este, *i. e.* entre el 167 y el 164. En su época de helenización forzosa, quebrantar las prohibiciones de la Ley relativas a los alimentos equivalía a la apostasía. Cf. 2 M 6, 18-7, 42.

similares con respecto a la observancia de las leyes sagradas. En 12, 1, Judit se abstiene de ingerir la “comida” (ὄψοποίημα) y beber el vino ofrecido por Holofernes. La misma situación es atravesada por Ester. En el versículo 17x del capítulo 4 se niega a consumir los alimentos y el vino proporcionados por Amán. En los tres casos, los judíos se encuentran en un entorno gentil en el que deben abstenerse de cualquier contaminación, y tanto la carne como el vino son elementos rituales que participan en los sacrificios a las deidades paganas. Para probar su fortaleza espiritual, Daniel, Judit y Ester, son sometidos a distintas pruebas -abandono de las prescripciones de la ley y tentaciones de la idolatría- de las que salen victoriosos, y los perseguidores terminan por reconocer el poder del verdadero Dios. La acción de evitar el consumo de alimentos de origen pagano es fidelidad a los preceptos de la ley⁵ ante situaciones que amenazan la unidad del pueblo judío.

Las prescripciones judías que siguen Daniel, Judit y Ester se mantienen en consonancia, entonces, con las enseñanzas judías en las que se han educado, y son las que atiende Pablo en Rm 14. Más allá de su origen judío, el discurso de Pablo tiene como finalidad la conversión completa de los judíos al cristianismo. Pablo escribe a una comunidad dividida en la cual los problemas acarreados por la práctica y la participación en los banquetes comunales, o la consecuente abolición de los cultos, serían sintomáticos de diferencias ideológicas entre los gentiles cristianos y los judíos cristianos. Su tema específico no es la ingesta de carne y de vino o su eventual abstinencia, sino los problemas políticos entre las tradiciones judías y las nuevas secciones de la iglesia cristiana en

5 Entre Rm 14, 1 y 15, 13 el débil se abstiene de la carne y del vino por temor a que estos puedan encontrarse entre los alimentos prohibidos según los requerimientos del Antiguo Testamento (cf. D. Moo, *The Epistle to the Romans. The New Testament International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids-Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996, p. 861). Según M. Stuhlmacher (*Der Brief and die Römer (Das Neue Testament Deutsch)=Paul's letter to Romans: a commentary* [Trad. S. J. Hafemann], Louisville-Kentucky, Westminster-John Knox Press, 1994 (=1989), p. 228) la renuncia a la carne y al vino responde a la necesidad de evitar que la fe del débil caiga. En ese sentido, otros textos del Antiguo Testamento manifiestan la misma preocupación. Cf. Ex 23, 19; 34, 26; Dt 14, 21.

Roma y Grecia, además de la significación de los altares sacrificiales paganos y judíos. Es por esto que en Rm 14, 13-23 exhorta a los gentiles cristianos a acomodar sus hábitos alimenticios a las sensibilidades del judío cristiano, al menos en el contexto de un banquete, e interpela al judío a no considerar la observancia de la ley como algo indispensable para la fe cristiana. En este sentido, Rm 14, 21 expone un punto práctico y básico de la moral cristiana, su carácter es netamente regulativo y se mantiene en afinidad con el proceso de formación espiritual de los nuevos cristianos⁶. Las tentaciones derivadas de las prácticas idolátricas son la clave de los comentarios que tienen a los judíos primero, y a los judíos y gentiles cristianos después como exponentes de situaciones que atentan contra la integridad de su fe.

Otro elemento que surge de *Pedagogo* II 11, 1 es la conexión del versículo paulino con una referencia singular, los pitagóricos y la carne como alimento, testimonio que se presenta acompañado por una aclaración: los pitagóricos se abstienen de la carne animal caracterizada como “salvaje” (θηρίον), cuya “emanación (ἀναθυμίασις) oscurece el alma (ἐπισκοτεῖ τῆ ψυχῆ)” destinada a participar en otras vidas. En este contexto, el término *theríon* refiere a los animales de caza mayor, aquellos utilizados para el sacrificio en los rituales griegos, práctica tratada en *Pedagogo* II 8, 3 como *eidolóthytos*, i. e. el consumo de carne sacrificada a los ídolos⁷. No hay dudas sobre la doctrina pitagórica en la que se inserta esta explicación, la metempsicosis, y sobre la preocupación que inquieta

6 Cf. C. Spencer, *The Heretic's feast: a History of Vegetarianism*, University Press of New England, Hanover, 1996 (=1991), p. 113.

7 Siguiendo 1 Co 8-10, en *Pedagogo* 2, 8, 3-10 Clemente prohíbe la ingesta de la carne procedente de los sacrificios, pero no manifiesta la misma opinión respecto a la carne de animales no sacrificados.

a Clemente en estos párrafos, la ingesta de carne animal⁸. La interpretación más plausible sobre la referencia a Pitágoras en este aspecto se localiza en el séptimo libro de otra obra de su autoría, *Stromata*⁹. En efecto, en VII 32, 8 presenta dos argumentos que ayudan a entender la referencia de *Pedagogo* II 11, 1: a) Pitágoras accede a visitar el altar de Delos porque considera que este altar no se encuentra “manchado” (μιάινω) con “asesinato” (φόνος) y “muerte” (θάνατος), y b) Pitágoras y sus discípulos no comen carne porque “sueñan (ὄνειροπολοῦντες) con la puesta en otro lugar (μετένδεις)” del alma, metáfora que indica el movimiento anímico hacia nuevos cuerpos¹⁰. Ambos argumentos tienen directa relación con la metempsicosis, término usado para designar las mutaciones póstumas que sufren ciertos elementos psíquicos del hombre que se disocian y pueden pasar entonces a otros seres vivos, sean hombres o animales; las almas transmigran después de la muerte a otros cuerpos más o menos perfectos, conforme a los

8 Desde el período arcaico griego hasta la antigüedad tardía la abstención de alimentos particulares, especialmente de carne, fue practicada por algunos individuos y sectas con una orientación filosófica y religiosa específica. El espectro referencial se extiende desde Teofrasto, *Sobre la piedad*, pasando por Plutarco, *Sobre comer carne*, hasta llegar al siglo III con Porfirio, quien presenta la mejor síntesis de esta doctrina filosófica, en cuya obra más conocida, *Sobre la abstinencia*, se manifiesta como un fiel seguidor de Plotino y un ferviente defensor de la dieta libre de todo tipo de carne. Porfirio identifica la abstención de carne animal con la filosofía de Pitágoras y Empédocles, a los que se añaden los órficos y otros grupos misteriosos. Cf. P. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 85-86.

9 En varios lugares de *Stromata*, Clemente refiere a Pitágoras y a sus discípulos. En *Stromata*, I 62, 1-63, 1, indica la procedencia geográfica de la filosofía de Pitágoras con datos extraídos de autores como Hipoboto, Aristógenes, Aristarco, Teopompo; en I 66, 2 sostiene que Pitágoras se habría hecho “circuncidar” (περιτέμνω) por los egipcios para poder acceder a los santuarios secretos y aprender su filosofía mística; en I 71,1 remite a Numa Pompilio, el segundo rey de Roma quien fiel a la filosofía pitagórica y mosaica prohibió construir imágenes de Dios con forma humana o “forma de animal” (ζωόμορφος εἰκῶν); I 150, 3 afirma que el cuerpo doctrinal de Pitágoras habría estado influenciado por la filosofía mosaica; en VI 27, 2 Platón habría obtenido la doctrina del “alma inmortal” (ψυχὴ ἄθνατος) de Pitágoras. Su conocimiento sobre el filósofo de Samos es amplio, como también su interés sobre su filosofía y las prácticas que promovía.

10 Clemente también observa en esta actitud un acto de benevolencia hacia los animales que se mantiene aún en el siglo II. Clemente detecta en su época una continuidad de la actitud benevolente de los egipcios hacia los animales y prueba de ello son los distintos cultos que a estos se rinden y que son nombrados e interpretados en *Protréptico*, II 34. Clemente condena el comportamiento religioso pagano, es despectivo hacia el sobrecogimiento supersticioso de los animales y acusa a los griegos de mantener una actitud similar.

merecimientos alcanzados en la existencia anterior¹¹. Tal explicación ayuda a entender la inserción de la figura de Pitágoras en *Pedagogo* II 11, 1 y la doble reflexión que impulsa esta inclusión: primero, ubica la filosofía paulina de Rm 14 en un espacio ideológico que se remonta a Pitágoras y dentro de una genealogía filosófica que encuentra en las teorías metafísicas griegas validez trascendental, y segundo, se aparta de la filosofía griega y de sus teorías acerca del alma para desarrollar su pensamiento en terreno cristiano¹². En ese sentido, en *Pedagogo* II 11, 1 no se prohíbe la ingesta de carne o vino sino su uso moderado, tal cual queda atestiguado en los siguientes términos: “si alguno toma también de estos (εἰ δὲ τις καὶ τοῦτων μεταλαμβάνει), no peca (οὐχ ἁμαρτάνει)”, siempre que su acción esté guiada haga “con autocontrol” (ἐγκρατῶς). El uso del adverbio *egkratōs* en este contexto indica una modalidad muy apreciada por Clemente como se distinguirá más adelante.

Las referencias clementinas a la alimentación de Mateo y de Juan el Bautista en *Pedagogo* II 16, 1, responden a una cualidad ascética del cristianismo que se constituye entre los siglos I y II. Si bien no existen datos que ayuden a confirmar que Mateo se alimentaba

11 Según M. Beer (*Taste or Taboo. Dietary Choices in Antiquity*, Totnes, Prospect Books, 2010, p. 36), los biógrafos no presentan acuerdo sobre el origen de la prohibición de carne en la doctrina de Pitágoras. Algunos sostienen que se abstuvo de todo tipo de carne; otros que renunció solamente a ciertos animales; y un tercer grupo arriesga que habría logrado y ofrecido una forma de jerarquía de las carnes aceptables (p. 38). No obstante existe cierta univocidad acerca de los principios a los que respondería la práctica de la abstinencia de carne animal en Pitágoras y sus seguidores: uno de pureza, directamente conectado con la metempsicosis, pues comer carne animal procedente de los sacrificios supone consumir el alma incorporada en su interior, y otro de salud, la ingesta de carne es perjudicial para el cuerpo. Plutarco mantuvo la teoría sobre los efectos perjudiciales de la carne sobre la salud humana (cf. *Sobre la carne*, 995 D-E) y Porfirio defendió los mismos principios (cf. *Sobre la abstinencia*, 2, 44). En este sentido, M. Herrero de Jáuregui (*Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 329-330) plantea tres tipos de justificaciones que explican las prescripciones de pureza de los distintos grupos religiosos que se sucedieron desde Pitágoras hasta Clemente: el primer tipo es de orden mítico, el segundo teórico-filosófico, y el tercero es práctico y se justifica en medidas ascéticas. En todo los casos propone ejemplos de gran valor, y considera que el cristianismo mantiene una pureza practica de tipo ascética (p. 330).

12 Los argumentos manifestados por el discípulo de Clemente, Orígenes, completan la intención de su maestro. En *Contra Celso*, 5, 49 hace hincapié sobre las diferentes causas por las que los discípulos de Pitágoras se abstienen de comer carne y por la que lo hacen los ascetas cristianos: los pitagóricos se abstienen de lo animado por razón del mito de la trasmigración de las almas, en cambio los ascetas cristianos se abstienen para evitar inundar el cuerpo con pasiones incontrolables. Cf. 1 Co 9, 17; Col 3, 5; Rm 8, 13.

efectivamente de semillas, frutos y legumbres¹³, las noticias que describen la alimentación de Juan tienen sus fuentes por lo menos en dos versículos de los Evangelios: Mt 3, 4 y Mc 1, 6. En el primer caso se anota: “su alimentación era langostas y miel salvaje” (ἡ δὲ τροφή ἦν αὐτοῦ ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον), y en el segundo: “era [...] el que comía langostas y miel salvaje” (ἦν [...] ἐσθίων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον). El imperfecto ἦσθιεν que anota Clemente en II 16, 1 parece estar basado en el imperfecto perifrástico ἦν [...] ἐσθίων de Marcos. Esta misma cita es repetida en II 112, 1, momento en que la miel y las langostas comidas por Juan constituyen “una comida dulce y espiritual” (γλυκεῖαν καὶ πνευματικὴν τροφήν). En tal pasaje la miel de Juan no es salvaje sino ἡ τροφή, referencia ligada a Mt 3, 4. Las referencias de *Pedagogo* II 16, 1 y II 112, 1 permiten suponer que el alejandrino estaría llevando a cabo una lectura en conjunto de los versículos de Mateo y Marcos¹⁴.

Si se examinan los antecedentes históricos de la dieta de Juan, se descubre que entre los insectos permitidos como alimento en las prescripciones anotadas en Levítico de la LXX se encuentra la langosta. Así, en Lv 11 se lee: “comeréis (φάγεσθε) [...] la langosta (τὴν ἀκρίδα)” (11, 22)¹⁵. Este insecto espreciado como alimento nutritivo y la popularidad de su ingesta se desprende de la fácil accesibilidad con la que se llega a su consumo: es un alimento propio de los habitantes de las tierras donde las langostas crecen sin

13 M. Merino Rodríguez y E. Redondo (Clemente de Alejandría, *El Pedagogo* (traducción, introducción y notas de M. Merino Rodríguez y E. Redondo), Fuentes Patristicas 5, Madrid, Ciudad Nueva, 1994, p. 311, n. 152) aventuran que Clemente podría haber extraído esta cita de la obra apócrifa *Mart. Matthaei*, II, 1.

14 Esta relación es más clara si se advierte que en 2, 112, 1 la acción de “comer” (ἐσθίω) es propia de la vocación de Juan, *i. e.* “preparar (παρασκευάζω), los caminos humildes y prudentes del Señor (ἀτύφους καὶ σώφρονας τὰς ὁδοὺς τοῦ κυρίου)”, idea que se infiere a partir de la inclusión de Juan en los evangelios sinópticos.

15 Otros insectos no prohibidos son los saltamontes, las chicharras y los grillos.

dificultad¹⁶, lo cual puntualiza la práctica de una dieta sencilla y local que en Juan representa un intento de supervivencia basado en alimentos naturales y sin intervención de la producción humana¹⁷. Lo mismo ocurre con la miel¹⁸. Es un producto que se encuentra en el ámbito salvaje, tal cual queda testimoniado por el significado del adjetivo *ágrion*, y el Antiguo Testamento refiere repetidamente a este aspecto. *Jueces* 14, 8-9 relata que Sasón se tropieza con un esqueleto de león que contenía en su interior un panal de abejas con miel, la tomó con su mano y la “comió” (ἐσθίω, 14, 9), mientras caminaba. También el versículo 14, 25 del *Primer Libro de Samuel* comenta la manera en la que los israelitas penetran en el bosque y ven el suelo repleto de miel y de panales de abejas¹⁹ que la destilaban²⁰. Pero la ingesta de langosta y miel tiene a su vez un valor simbólico que no es ajeno a la exégesis de Clemente: representa la sensatez y

16 Según L. Morris (*The Gospel according to Matthew. The Pillar New Testament Commentary*, Grand Rapids-Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1992, p. 55) las langostas eran consumidas por los pobres y eran acompañadas con miel salvaje. Cf. R. T. France, *The Gospel of Matthew. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2007, pp. 105-106.

17 Para R. T. France (*The Gospel of Mark. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids-Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002, p. 69) la dieta de Juan, simple y monótona, era nutritiva y adecuada para la vida en el desierto. Pero también considera que Juan sigue la tradición mosaica. En ese sentido las langostas no solo son indicadores de una dieta simple sino también de la carencia de carne y, con esta, su sangre. Cf. R. Horton Gundry, *Matthew: a Commentary on his hand book for a mixed church under persecution*, Grand Rapids-Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1994 (=1982), p. 45.

18 En su artículo “John the Baptist’s ‘Wild Honey’ and ‘Honey’ in Antiquity”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45 (2005b), pp. 59-73, J. Kelhoffer estudia las perspectivas que los escritores antiguos tenían sobre la apicultura y los distintos tipos de miel, en orden a determinar el referente y significación que merece la frase μέλι ἄγριον que los evangelios de Marcos y Mateo adscriben como parte del alimento consumido por Juan el Bautista.

19 Cf. Dt 32, 13; J. R. Donahue, *The Gospel of Mark*, Collegeville-Minnesota, The Liturgical Press, 2002, p. 63.

20 Es un indicio de ascetismo religioso no de vegetarianismo. Distintos investigadores mantienen esta idea: France, *The Gospel of Mark... Op. cit.*, p. 69; *The Gospel of Matthew... Op. cit.*, p. 106, n. 39; M. D. Hooker, *The Gospel According to St. Mark. Black's New Testament Commentaries*, London, Continuum, 2006 (=1981), p. 37. Otros apuntan a indagar los distintos significados que merece la descripción de la dieta de Juan. Para J. Kelhoffer (*The Diet of John the Baptist, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005a, p. 135) la comparación de los significados asignados a la dieta de Juan por los Padres de la Iglesia y otros cristianos ofrece tres interpretaciones posibles: a) figurativas y alegóricas, incluye aquellas exégesis que examinan los varios opciones semánticas para entender el pasaje de Mt 3, 4 y Mc 1, 6; b) Juan como modelo de ascetismo, consiste en una apropiación ética del modelo heroico de Juan; c) las langostas de Juan, reúne aquellas interpretaciones que niegan la ingesta real de langostas por parte de Juan. Kelhoffer incluye a Clemente entre los intérpretes del segundo grupo.

templanza de Juan, signos de sobrecogimiento y espiritualidad interior que responden por un lado, a un mantenimiento de las prescripciones mosaicas, y por otro, a un estilo de vida libre de acciones escandalosas²¹, característica que devela la virtud que cimienta la naturaleza de Juan: el “autodominio” (ἐγκράτεια), un concepto clásico de la antropología judeohelenista de Filón de Alejandría y del cristianismo²². En *La creación del mundo según Moisés* 163, Filón exalta el valor del concepto *ophiomácha*, otra clase de langosta enumerada por la LXX en Lv 11, 22, ubicada en el mismo grupo de insectos alados al que pertenece *akrís*, e interpretado por el judío como símbolo de *egkráteia* y amante de la “frugalidad” (εὐτέλεια, 164). Pero Filón lleva a su máxima expresión la idea del autodominio, cuando escribe un breve tratado titulado *La vida contemplativa o de los suplicantes*²³, en el que describe una comunidad de hombres y mujeres, dedicados a la contemplación y a la súplica, *i. e.* a la mediación sacerdotal ante Dios y el universo. Para dar claras muestras del control sobre las pasiones que practican los que dedican

21 Cf. Rm 14; 1 Co 8-10.

22 Los antecedentes helenistas más significativos sobre el término ἐγκράτεια se remontan a Platón. En efecto, en *Definiciones* 412a el ateniense define ἐγκράτεια como el control sobre los miedos y desgracias, en 412b es el poder capaz de controlar el dolor, y en *República* 430e “la moderación” (ἡ σωφροσύνη) es el complemento ideal del autodominio. Teniendo en cuenta los antecedentes griegos, M. Herrero de Jáuregui (*op. cit.*, p. 331) observa una continuidad de la tradición antigua de la ἐγκράτεια. En este sentido sostiene: “Las motivaciones psicológicas y las manifestaciones físicas de las prácticas de pureza pueden ofrecer diversos puntos en común entre pitagorismo, cristianismo y otros movimientos religiosos, hasta el maniqueísmo”. El movimiento cristiano que mayor rigorismo aplicó a su ascetismo diario recibió el nombre de encratita. El encratismo fue una herejía cristiana surgida a mitad del siglo II, aunque sus orígenes pueden remontarse a los tiempos apostólicos. Su existencia se prolongó hasta fines del siglo IV. El apelativo deriva del término griego ἐγκράτεια y se caracteriza por profesar el más rígido ascetismo prohibiendo el uso de la carne y del vino en las comidas y oponiéndose al matrimonio (cf. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme=Teología del judeocristianismo* [Trad. de A. Esquivias Villalobos], Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004 (=1958), p. 120). Un testimonio de esta corriente es manifestada por Clemente en *Stromata*, 1, 71, 5: οἱ Ἐγκρατηταί.

23 El tratado es mencionado por primera vez en la *Historia Eclesiástica*, 2, 16, 2-17, 24 de Eusebio, quien supone que Filón está describiendo el monacato cristiano, *i. e.* la primera comunidad establecida por el apóstol Marcos en Alejandría. Se trata de un anacronismo motivado quizás por la necesidad que tuvo el primer historiador de la Iglesia cristiana de cubrir la enorme falta de información –o quizás los oscuros conflictos– que rodean el tema del nacimiento del cristianismo en Egipto. De cualquier manera, la idea según la cual Filón había descrito el primer cristianismo –e incluso que se había hecho cristiano– tuvo una gran fortuna en la interpretación histórica de más de un milenio. Cf. J. P. Martín en “La vida contemplativa o de los suplicantes” (traducción, introducción y notas de J. P. Martín), *Obras Completas de Filón de Alejandría*, Madrid, Trotta, 2009, (vol. V), p. 154.

su vida a Dios, en *La vida contemplativa o de los suplicantes* 34, Filón considera que *egkráteia* es una virtud que regula el accionar diario de los suplicantes: comen durante la noche, porque consideran que el filosofar es digno de la luz y solo en la oscuridad es cuando pueden suplirse las necesidades del cuerpo, y algunos mantienen tal nivel de contemplación que comen cada tres días, o resisten el doble de tiempo tomando alimentos cada seis días (35)²⁴. El alimento que consumen es sencillo: “no comen nada costoso” (σιτοῦνται δὲ πολυτελὲς οὐδέν), solo “pan casero preparado con sales” (ἄρτον εὐτελεῖ, καὶ ὄψον ἄλες), mezclado con “hisopo” (ὑσσωπος), toman “agua” (ὑδωρ, 37) como bebida²⁵. Sin dudas, la interpretación filónica sostiene la importancia del autodomínio sobre los placeres corporales que tienen en la alimentación una causa de su descontrol. Clemente transforma el autocontrol en una demostración del dominio sobre la voluntad interior alcanzada por aquella persona formada en los ideales más radicales de la moralidad cristiana no apegada a las circunstancias humanas sino a las decisiones celestiales que guían su estancia terrenal. El autodomínio practicado por Juan, depende esencialmente del acatamiento de las prescripciones dietéticas judías que llevadas a un espacio evangélico se convierten en la base de la dieta ascética cristiana que tiene como parámetro dos principios: la sencillez del alimento y la moderación durante su ingesta.

El caso de Pedro presentado en *Pedagogo* II 16, 1, completa el significado ascético de la dieta cristiana trabajada por Clemente. Pedro “se abstenía” (ἀπέχω) de carne de cerdo, claro testimonio de su origen judío. El verbo *apécho* se ubica en el mismo contexto semántico que *egkráteia*, y ambos suponen una dieta libre de “carne” (κρέας). Si bien Clemente coloca en conjunción sintáctica la dieta a

24 Filón establece una correlación entre los que comen todos los días, cada tres y cada seis, con los grados del saber: entendimiento, ciencia, sabiduría. Cf. J. P. Martín, *op. cit.*, p. 164, n. 42; Eusebio, *Historia Eclesiástica*, 2, 17, 16-17.

25 En *La vida contemplativa o de los suplicantes*, 81 enumera los mismos alimentos: “pan con levadura sazonado con sales” (ἄρτος ἐζυμωμένος μετὰ προσοψήματος ἄλων) a las que se mezcla hisopo, ὑσσωπος.

base de semillas, frutos y vegetales de Mateo²⁶, la alimentación compuesta por langostas y miel salvaje de Juan el Bautista, y la abstinencia de carne de cerdo practicada por Pedro, solo en este último caso despliega un arsenal de argumentos bíblicos para explicar el hábito de Pedro. La observancia de las prescripciones mosaicas del apóstol alcanza tal grado de obediencia que Clemente recurre a Hch 10, 10-15 para reflexionar sobre la manera en que Pedro abandona definitivamente sus antiguas costumbres para ajustar sus costumbres a la disciplina de la moralidad cristiana. La visión de Pedro relatada en Hch 10, 10-15 se encuentra en consonancia con la figura de Cornelio, un gentil recién convertido al cristianismo que también contempla una visión: la figura del ángel de Dios lo exhorta a buscar a Pedro y hospedarlo en su casa²⁷. La conversión de Cornelio no es un simple caso individual. Su trascendencia se deduce de su afinidad espiritual con la revelación que recibe Pedro y, sobre todo, de la dependencia que se establece entre este acontecimiento y los cambios en la práctica alimenticia del judío. En su visión, Pedro es exhortado por Dios a liberarse de sus escrúpulos respecto de los argumentos sobre la pureza legal enunciados en *Levítico* 11, tal como lo demuestran los siguientes términos: “lo que Dios ha purificado no lo llames profano” (ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου, 10, 15),

26 No existen antecedentes bíblicos que ayuden a explicar la dieta de Mateo. Clemente se apoya en las noticias propias de su época.

27 Dos lecciones distintas parecen desprenderse de esta conexión: por un lado, demuestra que los gentiles son acogidos en su reino una vez que abandonan las antiguas creencias que los ataban a los ídolos y aceptan creer en un único Dios, y, por otro, muestra que Pedro debe aceptar la hospitalidad de un gentil porque se ha convertido y reconocido a Jesús como Señor (cf. Hch 3, 19). En este último caso se advierte la tensión entre cristianos procedentes del judaísmo y cristianos venidos de la gentilidad. Debido a que no era considerado lícito que un judío aceptara la invitación de un gentil, fue necesario que una revelación sobreviniera a Pedro. Cf. F. F. Bruce, *The Book of the Acts. The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids-Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1988, p. 205.

glosa que se repite en Hch 11, 9²⁸. La implicación teórica de esta disposición divina supone dos consecuencias: a) todas las cosas creadas por Dios son declaradas puras y no están afectadas por discriminaciones humanas, y b) las disposiciones cristianas relativas al consumo de carne animal deja sin efecto la regulación mosaica de Lv 11²⁹. Tales implicaciones admiten un retorno a la orden divino original presente en *Génesis* 1, 29, citado por Clemente una vez que termina su exégesis de Hch 10, 10-15: “para vosotros todo existirá para alimento” (πάντα ὑμῖν εἶπεν ἔσται εἰς βρώσιν). El versículo 1, 29 de *Génesis* se inserta en un contexto bíblico creacionista libre de la ingesta de carne animal en el que πάντα refiere a “toda hierba que tiene semilla” (πᾶν χόρτον σπόριμον σπέρμα), y “todo árbol que tiene fruto de semilla” (πᾶν ξύλον, ὃ ἔχει καρπὸν σπέρματος σπορίμου). Los elementos procedentes del mundo vegetal son los primeros alimentos dados por Dios como nutrientes válidos y legales tanto para el hombre como para toda existencia creada, *i. e.* todos los animales del cielo y de la tierra (1, 30). Los versículos 1, 29-30 representan así la imagen de una edad de oro en que hombres y animales viven en paz y cuyo único alimento es la hierba³⁰. Recién en el capítulo 4, el *Génesis* marca el cambio hacia una etapa en la que los animales son ofrecidos en sacrificio a Dios. Abel es el primero que entrega en sacrificio ovejas del rebaño que pastoreaba (4, 4). Aunque el capítulo

28 Cf. Mc 7, 19. En *Contra Celso*, 5, 49 Orígenes sostiene que los judíos se abstienen de comer cerdo porque saben distinguir la naturaleza de los animales puros e impuros y porque conocen la causa de esa distinción ponen al cerdo entre los animales impuros (véase *Pedagogo*, 2, 17, 1). Aunque sostiene que esta cláusula forma parte de distintos símbolos judíos que quedan sin efecto con el advenimiento de Jesús. Con las palabras de Hch 10, 14-15 queda demostrada la caída en desuso de las leyes judías y la puesta en funcionamiento de un nuevo régimen dietario en el que todo alimento es permitido a excepción de aquellos que deben ser evitados de manera estrictamente necesaria según lo decretado en el Concilio de Jerusalén: la carne sacrificada a los ídolos, los animales muertos por estrangulamiento y la sangre. Cf. *Contra Celso*, 8, 29.

29 Cf. la misma idea está presente en el comentario a Hch 10, 12 de L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, Colleagueville-Minnesota, The Liturgical Press, 1992, p. 183.

30 La idea según la cual el hombre viene de una edad dorada en la que el único tipo de alimento que ingería era de naturaleza vegetal, es ampliamente indagada por la investigación de D. Dombrowsky en su libro titulado *The Philosophy of Vegetarianism*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1984. El autor examina distintos fragmentos escritos por filósofos antiguos –desde Pitágoras hasta Platón– en los que se verificaría su postura a favor de una dieta vegetal cuya justificación obtiene sus pruebas más remotas en la edad dorada descrita por Hesíodo en *Trabajos y Días*, 108-122.

9 es el que certifica la legalización de una dieta integrada por carne, según se desprende de las siguientes palabras: “todo animal que se mueve y que tiene vida, os será para alimento” (πᾶν ἔρπετόν, ὃ ἐστὶν ζῶν, ὑμῖν ἔσται εἰς βρώσιν). En este nuevo mandato incluye una restricción: prohíbe el consumo de la “sangre” (αἷμα, 9, 4).

La puesta en comunicación de Hch 10, 10-15 y Gn 1, 29, sirve para justificar un recorrido ético que tiene en la LXX la base de su desarrollo. Las alusiones referidas a Mateo, Juan e, incluso, a los pitagóricos, no implican que Clemente tuviera la intención de justificar una dieta vegetariana estricta³¹, solo afirman la identidad de una dieta ascética: una alimentación regida por una frugalidad moderada no necesariamente libre de carne animal. No obstante, la carne contiene una carga ideológica que liga su uso con una dimensión idolátrica rechazada manifiestamente por la mentalidad cristiana³², y Clemente apoya sus postulados dietéticos con elementos de claro matiz judío. Dios no prohíbe el consumo de carne, solo ordena no comer su sangre, y la razón de esta prescripción es anímica: la sangre es considerada como la sede del principio vital que pertenece únicamente a Dios, y su ingesta constituye un acto sacrílego, impuro y prohibido legalmente en Lv 17, 11³³. Utilizando como base las noticias aportadas por Gn 9 en comunión con el mandato de Hch 10, 10-15, Clemente plantea una dieta sencilla y frugal. La puesta en funcionamiento de un hábito con esta naturaleza supone una práctica adecuada de la moderación que tiene en el

31 Aunque las prescripciones de Clemente en relación con los alimentos y las citas que utiliza para justificar su postura a favor de una dieta sana y reducida en carnes, han llevado a varios investigadores contemporáneos a plantear lo contrario, *i. e.* Clemente era vegetariano. Cf. A. T. Cheung, *Idol Food in Corinth. Jewish Background and Pauline Legacy*, Sheffield, Sheffield Academia Press, 1999, p. 262; M. Herrero de Jáuregui, *op. cit.*, pp. 329-330.

32 Cf. 1 Co 8-10.

33 Cf. Lv 17, 11. La vida de la carne está en la sangre y fue dada por Dios para hacer actos de expiación a través de su efusión en el altar.

autodominio personal el regulador de toda acción moral³⁴.

LA CARNE EN LA DIETA ASCÉTICA

Los argumentos bíblicos dados por Clemente a favor de una dieta ascética tienen en la carne un elemento controvertido, y su consumo se encuentra sujeto a estrictas normas de disciplina interior. Los mecanismos moderadores de la ingesta de carne encuentran en los lineamientos filosóficos de la tradición judeohelenista el origen de su movimiento, aunque ajustados a los parámetros cristianos promulgados por Clemente y a la situación económica y política de su tiempo. En este sentido, el alejandrino no plantea una dieta reducida y austera en sus nutrientes básicos, sino variada y sencilla, cuyos alimentos son enumerados en *Pedagogo*, II 15, 1-3: “plantas bulbosas” (βολβοί), *i. e.* cebollas, “aceitunas” (ἐλαίαι), “verduras” (λαχάνα), “leche” (γάλα), “queso” (τυρός), “frutos de estación” (ὠραῖα), “cosas hervidas de todo tipo” (ἐψημάτα παντοδαπά) y “sin salsas” (ζωμῶν ἄνευ). También “carne” (κρέας), sea “cocida” (ὀπτάω) o “asada” (ἐφθόω), y “además de esto, no deben ser privados de sus porciones de golosinas y de miel a los que cenan según la razón” (πρὸς τούτοις οὐδὲ τραγημάτων καὶ κηρίων ἀμοίρους περιορατέον τοὺς δειπνοῦντας κατὰ λόγον, II 15, 3). Clemente aconseja abstenerse de los alimentos que estimulan el “apetito” (ὄρεξις) e

34 En *Sobre la dieta*, 1-2, Hipócrates insiste desde el comienzo en que muchos griegos han escrito o compuesto tratados sobre el tema de la dieta antes que él. Esta insistencia sobre la tradición del tema, resalta que la literatura sobre dietética era abundante a comienzos del siglo IV a. C. Otros tratados muestran la importancia del tema en el pensamiento hipocrático: *Sobre la dieta en las enfermedades agudas*, *Sobre la dieta saludable* y *Sobre las afecciones*. J. Wilkins (“Hygieia at dinner and at the Symposium”, Helen King (ed.), *Health in Antiquity*, London, New Cork, Routledge, 2005, p. 138) considera que en el período helenístico casi todos los elementos de la dieta humana han sido ubicados en un sistema elaborado que relaciona los efectos de los alimentos sobre el cuerpo humano con la teoría de los humores. Las referencias a otros médicos contemporáneos a Hipócrates que mantuvieron las mismas ideas han llegado al período moderno de manera fragmentaria especialmente a través de la obra *Banquete de los Eruditos* de Ateneo. Cf. 2, 37, 11; 49, 1; 54, 28; 3, 16, 2; 39, 16; 6, 40, 27; 7, 3, 9; M. Herrero de Jáuregui, *op. cit.*, p. 330.

inducen a comer en exceso³⁵, y propone consumir aquellos que sean naturales y puedan tomarse al momento sin necesidad de cocción³⁶.

La dietética que desarrolla el alejandrino responde a una alimentación sustentada por los principios filosóficos de la teoría platónica. En efecto, con el propósito de marcar las características propias de un “Estado sano” (ὕγεινή πόλις), en *República*, 372 a-d Platón ofrece una descripción de la alimentación más adecuada para los habitantes de la comunidad de su pueblo ideal: “grano” (σῖτος), “vino” (οἶνος), “harina de cebada” (ἄλφιτον τῆς κριθῆς), “torta” (μᾶζα), “pan con sal” (ἄρτος ἄλας), “oliva” (ἐλαία), “queso” (τυρός), “cebollas” (βολβοί) y “verdura” (λάχανον). Y agrega algunas “golosinas” (τραγήματα), “higo” (συκῆ), además de ciertas legumbres como garbanzo, haba, baya de mirto y bellota. Platón claramente plantea una alimentación variada considerada apropiada para mantener una vida saludable (372d); no incorpora la carne en la dieta sana, sino entre los nutrientes que compone la alimentación de un estado denominado “lujoso” (τρυφῶσα, 372e) o “inflamado” (φλεγμαίνουσα, 372e), el que “necesitará de otros tipos de ganado en gran cantidad, si alguno los comiera” (δεήσει δὲ καὶ τῶν ἄλλων βοσκημάτων παμπόλλων, εἴ τις αὐτὰ ἔδεται, 373c).

En la teoría dietética propuesta por Platón, entonces, la carne ocupa un lugar peligroso y es considerado un alimento propio de una clase social que posee medios económicos para sustentar una alimentación abundante y costosa. Los nutrientes esenciales de la dieta filosófica del ateniense, se mantienen casi sin variaciones hasta después del nacimiento de Cristo. Uno de los escritores paganos que mejor registra la influencia de la filosofía platónica en su producción es Plutarco. Así en los párrafos 660d-664a de su tratado *Cuestiones*

35 En *Contra. Celso*, 8, 30 Orígenes mantiene la misma idea cuando sostiene que hay que evitar comer por glotonería o dejándose llevar por el placer, sin miramiento a la salud y cuidado del cuerpo.

36 Según J. Daniélou (*op. cit.*, p. 472) las restricciones con respecto a los alimentos “deja entrever la persistencia en el judeocristianismo [...] de un ideal de ‘encratismo’ que comporta la abstención de vino, de carne y múltiples purificaciones. Este ideal parece relacionarse con un ambiente pietista judío y en particular eseno, que da la impresión de haber sido el de Juan Bautista”.

conviviales, Plutarco inserta una primera cuestión que conecta su pensamiento con el problema de la dietética en general: “si el alimento variado es más fácil de digerir que el sencillo” (εἰ ἢ ποικίλη τροφή τῆς ἀπλῆς εὐπεπτοτέρα, 660d). Dos grandes argumentos son presentados para responder a esta problemática: a) la alimentación variada es más digerible que la simple (661a), y b) la alimentación simple tiene una monotonía excesiva que provoca una inmovilidad orgánica que debilita el “apetito” (ὄρεξις, 663d). De las dos tesis, Plutarco claramente se promulga a favor de la primera, y para justificar su posición no solo nombra a Platón sino que cita *República* 372c detallando los alimentos enunciados por el ateniense y que son estimados por Plutarco como los más convenientes para los ciudadanos buenos y nobles: βολβοί, ἐλαία, λάχανον, τυρός, ἐψήματα παντοδαπά, y “además de esto, no los deja privados de sus porciones de golosinas cuando cenar” (πρὸς δὲ τούτοις οὐδὲ τραγημάτων ἀμοίρους περιορᾷ δειπνοῦντας)³⁷. Fiel al legado platónico, Plutarco tampoco incluye la carne dentro de su propuesta dietética, incluso llega a escribir un tratado, *Sobre la carne*, en el que presenta argumentos que apoyan la moral y la superioridad higiénica de una dieta libre de carne para los seres humanos (993a; 999b)³⁸. Las explicaciones que justifican esta postura se fundamentan en su creencia en la psicología animal y en su

37 Estos son los alimentos que para Plutarco integran una “dieta sana” (ὕγιεινή δίαιτα). Cf. S. T. Newmyer, “Plutarch on Justice toward Animals: Ancient insights on a Modern Debate”, *Scholia* 1 (1992), pp. 38-54.

38 Cf. *Sobre la inteligencia de los animales*, 960a-d; 964e.

vegetarianismo filosófico³⁹, y en la elección de un estilo de vida basado en la conjunción de lo ético y lo racional en el terreno práctico.

Un dato clave surge durante la puesta en paralelo de las referencias de Plutarco y Clemente: ambos autores refieren a un grupo de alimentos denominados con los mismos términos, dispuestos en un orden sintáctico similar y unidos a la frase πρὸς δὲ τούτοις οὐδὲ τραγημάτων ἀμοίρους περιορᾷ δειπνοῦντας⁴⁰. La misma proposición ubicada en distintos textos alejados en el tiempo por casi un siglo de distancia permitiría suponer que tanto en Plutarco como en Clemente funciona una misma línea de pensamiento y estarían utilizando una única fuente de referencia cuando citan los alimentos que tienen su base dietética en la *República* de Platón⁴¹. Un esquema de los alimentos comunes enumerados por cada autor facilita la comprensión de su asociación:

<i>Rep.</i>	βολβοί	λάχανον	ἐλαία	τυρός	ἑψήματα	τραγήματα	βόσκημα
<i>C.</i>	βολβοί	λάχανον	ἐλαία	τυρός	ἑψήματα	τραγήματα	
<i>Conv.</i>					παντοδαπά		
<i>Ped.</i>	βολβοί	λάχανον	ἐλαία	τυρός	ἑψήματα	τραγήματα	κρέας
					παντοδαπά		

39 Plutarco defiende la racionalidad de los animales. La demostración de esta teoría es presentada en su diálogo *Sobre la inteligencia de los animales* (959a-968d), tema que se repite en otros diálogos de su autoría: *Los animales son racionales* y *Sobre la carne*, espacios en los que aporta argumentos a favor de una dieta libre de carne. Plutarco cree que el hombre en su etapa más temprana de existencia tuvo una alimentación exclusivamente herbívora. La cuestión por la que el hombre abandona esta dieta y adopta un estilo de vida basado en la ingesta de carne abre el tratado *Sobre la carne*. Según S. T. Newmyer (*op. cit.*, p. 50) la adopción de una dieta carnívora significa en Plutarco una violación del contrato de justicia que debería prevalecer entre hombre y animal (cf. *Sobre la carne* 993b). En este sentido Newmyer sostiene: “Plutarch was able to excuse early man his flash-eating ways in the belief that only the direst necessity brought on by unfavorable soil conditions could have induced man to endure the cries of animals during slaughter and the stench of their gaping wounds”. Plutarco considera que este estilo de vida es indefensible por un sinnúmero de razones que recorren desde consideraciones de anatomía humana hasta razones de justicia hacia los animales (cf. *Sobre la carne* 994a-e; 994e-f; 999a; *Los animales son racionales* 991c-d; 992c).

40 Cf. *Pedagogo*, II, 15, 3 y *Cuestiones convivales*, 663d.

41 La dieta de Plutarco y Clemente estaría explícitamente conectada con su efecto sobre los procesos cognitivos. El apetito debe estar moderado como un acto de deseo, porque es el apetito y no su saciedad el medio que conduce a la apertura contemplativa. Según M. Beer (*op. cit.*, pp. 39-40) la habilidad para mantener una dieta restringida y libre de carne para facilitar los procesos cognitivos ha atraído a tradiciones paganas y cristianas. La creencia en la existencia de un camino hacia lo divino a través del ejercicio de la actividad intelectual y libre de asuntos corporales, es largamente aceptada tanto por Platón como por estoicos romanos y cristianos.

En todos los casos se observa la aplicación de una terminología equivalente para identificar los alimentos dietéticos básicos, una continuidad de un pensamiento fundado en un tipo de alimentación variada y caracterizado por la predominancia de nutrientes de origen vegetal y, en Clemente, una evolución intelectual y conciliatoria que admite la ingesta de carne en concordancia con una situación real específica⁴² y ajustada a ciertos parámetros morales.

Desde una perspectiva social y política, la permisión de una moderada ingesta de carne se justifica por las características del público al cual dirige su discurso: la sociedad aristocrática de Alejandría que tiene en la carne un valor identitario que lo diferencia del resto de la población. Pero otros datos se suman al anterior: a) la mayoría de los miembros de la aristocracia alejandrina eran gentiles cristianos que participaban en los banquetes posteriores a los sacrificios idolátricos y tenían los medios económicos para obtener la carne o producirla⁴³, y b) en el siglo II, y pese al gran avance evangélico en materia ideológica, el cristiano era un elemento social diferente y peligroso para el mantenimiento de la cohesión social alejandrina, y la abstención total de carne era un signo de sectarismo

42 La alimentación clementina también está sujeta a una variable productiva. La tríada alimenticia que cubría la nutrición básica de los habitantes de Alejandría en la época imperial estaba compuesta por cereales, vino y olivo. Estos alimentos constituyeron la base de la agricultura tradicional y del régimen dietario. Siendo la agricultura el sostén de la economía doméstica, los productos cosechados sustentaban un amplio rango de la población. No obstante la tríada no se desarrollaba en todos los lugares por igual; solo los cereales se mantuvieron omnipresentes y las legumbres o vegetales variados suplieron nutrientes vitales. En la tríada, la carne y el pescado quedan excluidos de la dieta diaria, ausencia que supone dos causas: primero, la mayoría de las personas eran agricultores no pescadores. En la época imperial romana los pescados eran un alimento exótico traído de lugares lejanos y consumidos por una población reducida y con medios económicos elevados; segundo, el mantenimiento de la economía agrícola determinó una baja en el abastecimiento de carne y otros productos animales, y esto se debe a un problema geográfico elemental. La temporada para el crecimiento de las plantas en la zona mediterránea era reducida (cf. Gamsey, *op. cit.*, p. 16). Después de la primavera la sequía consumía rápidamente las pasturas y en consecuencia la producción y sustento de animales tenía un costo poco conveniente, y sus beneficios eran explotados en otro nivel productivo: la mayoría de los animales eran utilizados para el trabajo, como es el caso de los bueyes; las cabras y las ovejas eran abundantes y con sus lanas se cubrían las necesidades de indumentaria mientras que su leche estaba destinada a la elaboración de quesos. El cerdo si estaba destinado al consumo de su carne e incluso era el animal preferido para los sacrificios (p. 17). Véase *Stromata* 7, 33, 3.

43 En la antigüedad el primer ejemplo de carencia de autocontrol esta representado por el tirano o monarca absoluto, o la clase aristocrática más encumbrada liberada de la moralidad convencional. Cf. M. Beer, *op. cit.*, p. 117.

perseguido por el poder imperial. Clemente no permanece ajeno a la realidad política de su época y acepta la carne en su dieta cristiana, no sin algunas reservas morales. En *Pedagogo*, II 11, 1 el concepto *kréas* está ligado con el verbo “pecar” (ἁμαρτάνω) y con el adverbio *egkratôs*, y en II 15, 1 el mismo tópico se presenta sujeto a *egkráteia*, vocablos que derivan del consumo de carne un problema de claro matiz filosófico y que el alejandrino explica con distintas tesis expuestas en *Stromata*, VII 32-33. Las tesis pueden ser sintetizadas en cuatro argumentos: 1) la alimentación con “carne” (σάρξ)⁴⁴ es “perjudicial” (ἄσύμφορος, VII 32, 9)⁴⁵, 2) todos los animales no han sido dados para alimento, sino todos los que “no trabajan” (ἄεργά, VII 33, 1), 3) un gnóstico debería abstenerse del uso de las carnes por dos motivos: por ascesis y para evitar que su propia carne entrañe placer “erótico” (ἄφροδίσια, VII 33, 6), y 4) la carne participa de la clase de alimentos inadecuados para una “inteligencia perfecta” (σύνεσις ἀκριβής, VII 33, 7)⁴⁶. La abstinencia de carne que propone Clemente en el *Pedagogo* y en *Stromata* refiere, entonces, a la carne que procede de los sacrificios. Esta carne es prohibida en *Pedagogo*, II

44 En *Pedagogo* y *Stromata*, Clemente ubica el tema de la carne en un contexto sacrificial. En *Stromata* remite a los sacrificios griegos, y como prueba de esta referencia anota el nombre Pitágoras. Se debe notar también la diferencia terminológica que separa *Pedagogo* de *Stromata*. En *Pedagogo*, II 11, 1 y II 15, 1 el término griego para carne es κρέας, en cambio en *Stromata*, VII 32, 33, Clemente utiliza σάρξ. Desde un punto de vista etimológico, el plural de σάρξ es utilizado en *Odisea* 9, 293 para referir a la carne animal devorada por Polifemo, y en *Teogonía* 538, Hesíodo se vale del mismo término para designar la carne animal del sacrificio. Así σάρξ es la carne que comen los perros, o la carne asada o cocinada que consumidas por los hombres. En la época clásica, el término σάρξ incluye otro significado. En los diálogos de Platón el plural de σάρξ designa la carne y los huesos del cuerpo humano en *Fedón*, 96c-d y 98d; *Gorgias*, 518c-d; *República*, 7, 556d; *Timeo*, 60b; 61e-d. El significado clásico se mantiene en los siglos posteriores. En el Nuevo Testamento, es muy utilizado por Pablo para denotar la existencia física del hombre. En cambio κρέας es usado para la carne muerta en Rm 14, 21; 1 Co 8, 13. En Rm 1, 3ss Pablo adopta un uso (cf. Is 31, 3) que contrasta la esfera terrenal (σάρξ) con la esfera celestial o espiritual (πνεῦμα). En los contextos analizados, Clemente identifica σάρξ con la carne del sacrificio (véase *Stromata*, 7, 32-33) y κρέας con la carne que forma parte de la dieta de los hombres (véase *Pedagogo*, 2, 11-15).

45 Con este sentido cita dos autores griegos y las obras en las que exponían la misma opinión: Jenócrates y su tratado *Sobre el alimento derivado de los animales*, y Polemón y *Sobre la vida animal*.

46 Para los filósofos la preocupación por los alimentos, especialmente por la carne, distrae de las actividades intelectuales y de la contemplación de lo divino. Los remordimientos del hambre son un recuerdo de las demandas corporales que podían ser resistidas con un ejercicio sobre la represión del deseo que ocasiona el exceso de la glotonería. La persona incapaz de resistir los deseos físicos fue también incapaz de producir juicios morales balanceados. Cf. M. Beer, *op. cit.*, p. 119.

8, 3-4 y en *Stromata*, VII 32-33. Pero tal prescripción no alcanza la carne que se utiliza como alimento en la vida diaria y que no ha sido parte de rituales paganos. Por lo tanto, Clemente no propone una dieta libre de carne para la población cristiana en general, aunque mantiene sus reservas con respecto a la dieta de los filósofos que dedican su vida a la contemplación de las cosas divinas. En *Pedagogo*, II 5, 2 considera que su actividad cotidiana difiere de la actividad del hombre común y su alimentación debe estar fundada en una rigurosa frugalidad, autocontrol y dominio interior. La causa fundamental que sustenta la prohibición del alejandrino es la siguiente: el consumo de carne produce un grave perjuicio moral porque su incorporación en el organismo humano excita la sensibilidad y desata pasiones difíciles de controlar; esto fomenta deseos dañinos que embotan la razón y la conducen a la realización de actos inmoderados.

La concepción de la dietética ascética de Clemente continúa con las disposiciones alimenticias judeohelenistas de la tradición filosófica que lo precede y mantiene en la práctica de la abstinencia de carne un elemento coadyuvante de una vida moral íntegra⁴⁷. Tal medida de abstinencia no se extiende a la comunidad cristiana por igual, únicamente a los que dedican su vida completa a Dios, *i. e.* los filósofos cristianos. Para estos no solo repudia la ingesta de carne que procede de los escenarios en los que se ha llevado a cabo un acto idolátrico, sino también la carne apta para el consumo del cristiano y que no tiene su origen en los sacrificios. En ese sentido, Clemente identifica las regulaciones filosóficas más estrictas con las costumbres dietéticas de Mateo y Juan el Bautista, por lo que su preocupación ideológica central reside en cuestiones éticas destinadas a fomentar el autodomínio y la moderación dentro de un ascetismo religioso

47 Según M. Herrero de Jáuregui (*op. cit.*, p. 330) considera que Clemente cumple con prescripciones de pureza muy común al cristianismo de los primeros siglos. Estas prescripciones se justifican en un orden práctico: los cristianos se abstienen de carne, sexo o alcohol porque se mantienen apegados a medidas ascéticas que les permite ejercitarse en la virtud.

absoluto. La rigurosidad de su pensamiento dietético no alcanza a los que integran la comunidad cristiana en su totalidad, por el contrario, para la gran mayoría de los fieles adopta una modalidad mediadora entre sus antiguas costumbres y las nuevas prescripciones evangélicas. El razonamiento de Clemente, entonces, sitúa dos niveles de compromiso religioso y moral: uno compuesto por los cristianos recién convertidos al cristianismo, y otro, por los filósofos cristianos que tienen una formación religiosa completa. Esto determina una oscilación reflexiva que va desde una permisividad adecuada a ciertas normas éticas hacia una regulación estricta del alimento sujeta a principios legales radicales. La moralidad de Clemente encuentra así en la práctica del ascetismo alimenticio un elemento de cohesión e identidad comunitaria esencial a la integridad de la fe cristiana.

CONCLUSIÓN

La alimentación que propone Clemente en el segundo libro del *Pedagogo* responde a cánones filosóficos y sociales o políticos: siguiendo la tradición de Platón, Filón y los evangelios se ajusta a los parámetros económicos del grupo social que tiene el poder en Alejandría del siglo II. No obstante, su plan conciliatorio encuentra sus propias intenciones políticas y religiosas que exceden la posición mediadora de sus argumentos. Clemente conoce la alimentación de la comunidad alejandrina de su tiempo, y actúa en consecuencia. No elimina los alimentos básicos que sirven como agentes de identidad de una clase aristocrática formada según las enseñanzas de una educación pagana, sino que propone su permanencia a la vez que reduce su ingesta utilizando argumentos filosóficos con un claro

trasfondo religioso. Prohíbe el consumo de carne animal previamente sacrificada en honor a los falsos dioses, permite la ingesta de carne no sacrificada y de los alimentos básicos de la dieta griega, en especial aquellos derivados de los vegetales, todo sujeto a una normativa dietética específica. Su plan alimenticio incorpora prescripciones que regulan el consumo de alimentos y tienen en la frugalidad y la moderación elementos esenciales de una moral dietética razonada a partir de los mecanismos de la doctrina ascética que cimienta sus postulados fundamentales en la práctica y ejercicio de una vida interior que busca la perfección espiritual en las enseñanzas cristianas.

EDICIONES Y TRADUCCIONES

Ateneo de Náucratis, *Athenaei Naucratis deipnosophistarum* (ed. de G. Kaibel), Leipzig-Stuttgart, Teubner, 1965-1962.

Clemente de Alejandría, *El Pedagogo* (traducción, introducción y notas de M. Merino Rodríguez y E. Redondo), Fuentes Patrísticas 5, Madrid, Ciudad Nueva, 1994.

Clemente de Alejandría, *El Protréptico* (traducción, introducción y notas de M. Merino Rodríguez), Fuentes Patrísticas 5, Madrid, Ciudad Nueva, 2008.

Clemente de Alejandría, *Stromata* (ed. de O. Stählin, L. Früchtel y U. Treu,), Die griechischen christlichen Schriftsteller (15), Berlín, Akademie-Verlag, 1960-1970.

Eusebio de Cesárea, *Histoire ecclesiastique* (ed. de G. Bardy), París, Cerf Sources Chretiennes, 1952-1967.

Filón de Alejandría, "La vida contemplativa o de los suplicantes" (traducción, introducción y notas de J. P. Martín), *Obras Completas de Filón de Alejandría*, Madrid, Trotta, 2009, (vol. V).

- Filón de Alejandría, *Philo* (ed. de F. H. Colson y G. H. Whitaker), London-New Cork, Heinemann, 1929-1962.
- Hesíodo, *Hesiodi opera* (ed. de F. Solmsen), Oxford, Clarendon Press, 1970.
- Hesíodo, *Theogony* (ed. de M. L. West). Oxford, Clarendon Press, 1966.
- Hipócrates, *Oeuvres completes d'Hippocrate* (ed. de E. Littre), París-Amsterdam, Bailliere-Hakkert, 1849-1962.
- Homero, *Homeri Odisea* (ed. de P. Von der Muhll), Basel, Helbing Lichtenhahn, 1962.
- Nuevo Testamento, *The Greek New Testament* (ed. de B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martín y B. M. Metzger), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft-United Bible Societies, 1994.
- Orígenes, *Contre Celse* (ed. de M. Borret), París, Cerf Sources Chretiennes, 1967-1969.
- Platón, *Platonis opera* (ed. de J. Burnet), Oxford, Clarendon Press, 1900-1907.
- Plutarco, *Plutarchi Moralia* (ed. de W. R. Paton *et al.*), Leipzig-Stuttgart, 1925 ss.
- Porfirio, *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta* (ed. de A. Nauck), Leipzig-Hildesheim, Teubner- Olms, 1886-1963.
- Septuaginta, *Septuaginta* (ed. de A. Rahlfs), Stuttgart, Wurttembergische Bibelanstalt, 1935-1971.
- Teofrastos, *De pietate* (ed. de W. Potscher), Leiden, Brill, 1964.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- A. T. Cheung, *Idol Food in Corinth. Jewish Background and Pauline Legacy*, Sheffield, Sheffield Academia Press, 1999.
- C. Spencer, *The Heretic's feast: a History of Vegetarianism*, University

- Press of New England, Hanover, 1996 (=1991).
- D. Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1984.
- D. Moo, *The Epistle to the Romans. The New Testament International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids-Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996.
- F. F. Bruce, *The Book of the Acts. The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids-Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1988.
- F. Watson, *Paul, Judaism, and the Gentiles: beyond the new perspectiva*, Grand Rapids- Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2007 (=1989)
- J. A. Kelhoffer, "John the Baptist's 'Wild Honey' and 'Honey' in Antiquity", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45 (2005b), 59-73.
- J. A. Kelhoffer, *The Diet of John the Baptist, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005a.
- J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme=Teología del judeocristianismo* [Trad. de A. Esquivias Villalobos], Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004 (=1958).
- J. R. Donahue, *The Gospel of Mark*, Collegeville-Minnesota, The Liturgical Press, 2002.
- J. Wilkins, "Hygieia at dinner and at the Symposium", Helen King (ed.) *Health in Antiquity*, London, New York: Routledge, 2005, 136-149.
- L. Morris, *The Gospel according to Matthew. The Pillar New Testament Commentary*, Grand Rapids-Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1992.
- L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, Collegeville-Minnesota, The Liturgical Press, 1992.
- M. Beer, *Taste or Taboo. Dietary Choices in Antiquity*, Totnes, Prospect Books, 2010.

- M. D. Hooker, *The Gospel According to St. Mark. Black's New Testament Commentaries*, London, Continuum, 2006 (=1981).
- M. Herrero de Jáuregui, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Madrid, Trotta, 2007.
- M. Reasoner, *The Strong and the Weak: Romans 14, 1-15, 13 in context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- M. Stuhlmacher, *Der Brief and die Römer (Das Neue Testament Deutsch)=Paul's letter to Romans: a commentary* [Trad. S. J. Hafemann], Louisville-Kentucky, Westminster-John Knox Press, 1994 (=1989).
- P. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- R. Horton Gundry, *Matthew: a Commentary on his hand book for a mixed church under persecution*, Grand Rapids-Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1994 (=1982).
- R. T. France, *The Gospel of Mark. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids-Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002.
- R. T. France, *The Gospel of Matthew. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2007.
- S. T. Newmyer, "Plutarch on Justice toward Animals: Ancient insights on a Modern Debate", *Scholias* 1 (1992), 38-54.