Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Filosofía

Ontología de la Alimentación

Opción de titulación
Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Maestría en Filosofía

Presenta:
Lic. Rogelio Téllez Pérez

Dirigido por:
Mtro. Francisco de Jesús Ángeles Cerón

Mtro. Francisco de Jesús Ángeles Cerón Presidente	_____ Firma
Dr. Juan Carlos Moreno Romo Secretario	_____ Firma
Dr. Gerardo Argüelles Fernández Vocal	_____ Firma
Mtro. José Antonio Arvizu Valencia Suplente	_____ Firma
Mtro. Juan Granados Valdéz Suplente	_____ Firma

_____	_____
Dra. Margarita Espinosa Blas Director de la Facultad de Filosofía	Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña Director de Investigación y Posgrado

Centro Universitario
Querétaro, Qro.

REPOSITORIO INSTITUCIONAL DGBSDI-UAQ

La presente obra está bajo la licencia:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es

CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:

Atribución — Usted debe dar crédito de manera adecuada , brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales .

SinDerivadas — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una excepción o limitación aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como publicidad, privacidad, o derechos morales pueden limitar la forma en que utilice el material.

Resumen

Puede haber una manera más amplia que las desarrolladas hasta ahora para concebir el fenómeno alimentario. Este planteamiento puede ameritar la jerga y los procedimientos propios de la filosofía. En lo que toca a todo ser vivo, y no únicamente al ente humano, la alimentación es un proceso que no sólo tiene el sentido de una función biológica de supervivencia, sino que, asimismo, desempeña una función ontológica: además de tratarse de una actividad necesaria para la conservación en la vida, es una de las maneras concretas en las que –valiéndonos de un concepto de la filosofía de Spinoza– el ente persevera en el Ser a manera de *conatus*. La alimentación no sólo es una forma de actualizar el Ser en el ente, también es una forma de comunicación entre los entes del mundo, establece relaciones y jerarquías y condiciona el estar en el mundo de los entes ya sea en términos de vicariedad o extrañeza. Por ello, el entendido –y ésta será otra de nuestras hipótesis de base– es que la relación que un ente guarda con su alimento es tan fundamental que, en lo profundo de esta relación subyacen claves para comprender al ente en su totalidad. Esta afirmación puede extrapolarse a las transacciones humanas. Puesto que la relación con el alimento es una fundamental, las actitudes de los grupos humanos frente al alimento pueden ser uno de los numerosos indicadores que nos hablan acerca de los valores, miedos, expectativas y del estado de salud del que goza una civilización determinada. Así, comprenderemos nuestra época desde el punto de vista de lo que ésta arroja al estómago. Porque lo que se arroja al estómago es aquello que terminará constituyendo íntimamente a una civilización no sólo en lo que toca a los símbolos con los que construye cultura, sino a la más inmediata y burda materialidad que la forma. Nos referimos de una forma muy específica a los cuerpos vivos de aquellos que la conforman y, sin los cuáles, una cultura está condenada a la desaparición. Lo que entra a los cuerpos para alimentarles y lo que sale de ellos a manera de desecho (que también será parte de este estudio) nos habla de la intimidad, de la entraña del ente y de las sociedades que los entes forman entre sí. Porque el alimento es materia prima arrojada a los abismos internos del ser concreto para formarle desde adentro.

Palabras clave:
Ser, *conatus*, ente, alimentación, vicariedad, extrañeza, abyecto.

Resume

The fundamental assumption of our research is that there may be a more broadly way to conceive the food phenomenon and it can merit the jargon and procedures of philosophy. In what touches all leaving creature, and not just the human body, food is a process that not only has the sense of a biological function of survival, but that also plays an ontological function: in addition to being a necessary activity for conservation in life, is one of the concrete ways in which –availing ourselves of a concept in the philosophy of Spinoza– the body perseveres in being by way of *conatus*. Food is not only a way to upgrade the self in the body, is also a form of communication between the entities of the world. It establishes relationships and hierarchies and imposes conditions within the world in terms of vicariousness or strangeness. Therefore, the relationship that an entity holds with their food is so fundamental that, deep in this relationship underlying some keys to understand the concrete being in its entirety. This statement can be extrapolated to human transactions. Since the relationship with food is a fundamental one, the attitudes of the human groups facing food can be one of many indicators that tell us about the values, fears, expectations and health status that it enjoys a certain civilization. So, we are going to understand our time from the point of view of what it´s thrown into the stomach. Because what is thrown back to the stomach is what will end up becoming intimately to a civilization not only in a symbolic way, but in the more immediate materiality.

What goes to the bodies to feed them and what comes out of them by way of waste (which will also be part of this study) talks about intimacy, the bowels of the entity and societies which are formed with the association of all this leaving bodies. Food is the raw material thrown into internal emptiness of the entity. It forms everything from inside.

Key words: Being, *conatus*, entity, feeding, vicariousness, strangeness, abject.

A Dios.
A mis padres.
A mis queridos colegas.

Índice

Introducción 6
Ontología de la alimentación 12
Vicariedad, extrañeza y trascendencia 29
El monstruo en la economía de la alimentación 42
La política del hambre 57
De lo abyecto 76
Comer, pensar 97
Conclusión 114
Bibliografía 118
Referencias cinematográficas 121

Introducción

El estudioso de cualquier disciplina humanística es aquella persona que verdaderamente pudiera decir que nada de lo humano le es ajeno. Y, si bien hay un montón de problemas que constituyen el canon de los diversos estudios del fenómeno humano, la vastedad del objeto de investigación siempre desbordará nuestros mejores esfuerzos. De vez en cuando se puede echar un vistazo en los márgenes de los estudios realizados para dar cuenta de aquellos asuntos que se han sustraído a la atención de la tradición humanística. Abrumará su número. Por cada problema abordado por las mejores entre nuestras mentes quedarán muchos más que apenas han merecido alguna nota al pie del gran canon occidental. El de la alimentación es uno de aquellos asuntos. Ciertamente no se trata de un tema completamente ignorado, como se podrá demostrar en el transcurso de la siguiente investigación. Algunos de los pensadores más agudos no sólo de Occidente, sino de Oriente, han tematizado el acto de comer y al respecto han realizado una cantidad de abordajes que siempre pueden suponernos el máximo interés. La presente investigación pretenderá recoger algunas de estas aportaciones y darles una interpretación tan plausible y comprensible como nos podamos.

La elección de la alimentación como tema de tratamiento filosófico parece arbitraria, pero no lo es. Hay varias razones que abonan hacia la necesidad de un abordaje en este sentido. Primero que nada, podemos referirnos a una coyuntura muy propia de nuestra época, aunque en otros momentos de la historia se ha verificado un fenómeno semejante: el enorme interés, el quizás excesivo comedimiento de nuestra civilización hacia la comida. No nos estamos refiriendo a una moda pasajera. No únicamente a ello. Ciertamente el *boom* de la gastronomía que se ha verificado desde los últimos 15 años no queda a salvo de elementos contingentes y tan insignificantes que, para estos momentos, ya comienzan a quedar en el olvido. Ciertamente, hay algo de moda en todo ello, pero no es lo único, ni lo más relevante. El mentado *boom* comenzó, como dijimos hace alrededor de 3 lustros, pero las modas sólo duran unos cuantos meses. Aquí

opera alguna otra fuerza relevante que se le escapará a aquél que quiera reducir la potente emergencia de la gastronomía contemporánea a un mero capricho secular. Para nosotros es más como un signo de los tiempos. La atención que la alimentación ha captado en los últimos años genera inquietudes legítimas. Se abren escuelas de gastronomía por doquier, se publica cualquier cantidad de material escrito y audiovisual, algunos de sus cultores han alcanzado, para bien o para mal, el grado de celebridades, es objeto de discusiones académicas y de las otras, es motivo de leyes nacionales e internacionales. La alimentación ya no sólo pertenece a una semántica de la funcionalidad o del mero placer, sino que implica en sí misma toda una ideología del estilo de vida por lo menos. Y es que la alimentación es abordada desde puntos de vista funcionales, técnicos o meramente estéticos. Se buscan maneras de mejorar la salud humana a través de la comida, se diseñan modos de producción que satisfagan la demanda de productos de subsistencia, se emprende la construcción de experiencias sensorialmente agradables que sorprendan al comensal. Incluso se pondera el valor de una cultura –su más irreductible idiosincrasia– desde su cocina. Todas son labores loables que no cabe descalificar por sí mismas y también son elocuentes homenajes a lo que la comida significa para nosotros. Sin embargo, en las vastas atenciones que actualmente se le da a lo alimentario se extrañan algunas faltas que pretendemos abordar pese a nuestras limitaciones. A menudo pareciera que todo se trata solamente de innovar, de producir, de sorprender, de preservar, incluso de nutrir adecuadamente. E insistimos que todo eso es bueno, pero no se puede insistir lo suficiente en que estas acciones tienen que redundar en la dignidad del ser humano si no queremos que terminen resultando contraproducentes. Porque todo ello puede fácilmente devenir en mero negocio y en la agresiva instrumentalización del ser humano que siempre ocurre cuando algo se transforma en un *mero* negocio. Pese a nuestras mejores intenciones, nuestras prácticas al respecto no tienden a mostrar otra cosa: estamos en un mundo con una enorme capacidad de producir bienes, pero que, a la vez, está pésimamente alimentado. La comida está ahí para servir a la humanidad, pero pareciera que es costumbre nuestra que el ser humano esclavice a su semejante y

utilice el alimento como arma para ello. El que se desperdicien tales cantidades de comida en nuestro mundo, se alimente grandes masas de gente con sustancias nocivas o sospechosas de serlo y el que se utilice la ostentación del lujo en materia gastronómica como una manera de remarcar las fronteras entre las clases sociales no nos sugiere otra cosa. Y es que el alimento se utiliza para cumplir las más diversas funciones, pero no siempre desempeña la principal –además de la de mantenernos con vida– que es la de dignificarnos como especie. Y, al final, éste es el espíritu de la presente *Ontología de la alimentación*. No perseguimos un objetivo "práctico" como el desarrollo de ciertos productos o la eficientización de procesos. Para ello hay gente más que competente que lo hará de una manera capaz. Lo que se pretende es poner las humanidades a nuestro servicio mediante el intento de comprender lo que significa para nosotros el acto de comer. Detrás de los problemas inmediatos hay un fenómeno fascinante que puede arrojar algo de luz acerca de que es el humano. No somos únicamente un amasijo de órganos, procesos y necesidades; también, y sobre todo, somos un misterio que tiene que ser admirado, comprendido y acunado por nosotros mismos. No queremos ofrecer soluciones materiales, queremos suscitar el asombro mostrando los problemas que hemos encontrado a lo largo de estas investigaciones.

Anticipamos que, por lo dicho anteriormente, en la investigación acerca de este fenómeno del que hablamos, encontraremos algunas claves valiosas para comprender un poco más nuestra agitada época. La pregunta será, ¿qué clase de cultura será una que se preocupa de manera especial por la comida? El entendido –y ésta será otra de nuestras hipótesis de base– es que la relación que un ente guarda con su alimento es tan fundamental que, en lo profundo de esta relación subyacen claves para comprender al ente en su totalidad. Porque la relación con el alimento es, a su vez, un vínculo fundamental. Las actitudes de los grupos humanos frente al alimento son uno de los numerosos indicadores que nos hablan acerca de los valores, miedos, expectativas y del estado de salud de que goza una civilización determinada. Queremos comprender nuestra época desde el punto de vista de lo que ésta arroja al estómago. Porque lo que se arroja al estómago es aquello que terminará constituyendo íntimamente a dicha civilización no sólo en lo

que toca a los símbolos con los que edifica cultura, sino a la más inmediata y (si se quiere) grosera materialidad que la constituye. Nos referimos específicamente a los cuerpos vivos de aquéllos que la conforman y, sin los cuáles, una cultura está condenada a la desaparición. La comida nos habla de la intimidad, de la entraña del ente y de las sociedades que los entes forman entre sí, porque ella misma es materia prima arrojada a los abismos internos del ser concreto para formarle desde adentro. Este supuesto nos lleva a otra de nuestras hipótesis centrales: en lo que toca a todo ser vivo, y no únicamente al ente humano, la alimentación es un proceso que no sólo tiene el sentido de una función biológica de supervivencia (lo cual ya es suficientemente importante como para brindarle una especial atención), sino que, asimismo, desempeña una función ontológica. Es decir, la alimentación, además de ser una actividad necesaria para la conservación en la vida, es una de las maneras específicas en las que el ente persevera en el Ser. Por ello, hemos asumido que puede haber una manera más amplia de concebir el fenómeno alimentario que puede ameritar la jerga y los procedimientos propios de la filosofía. La extrapolación de este presupuesto puede tener consecuencias muy interesantes, por cierto, debido a que nos permitiría plantearnos el presente asunto incluso en el supuesto de que se tratase de formas de vida no orgánicas. Es verdad que la única forma de vida que conocemos y aceptamos más allá de toda duda es la orgánica, pero decir que no es posible que haya alguna otra estructuración funcional de la vida es una afirmación tan arriesgada como decir que, en efecto, la hay. Y, de hecho, la humanidad a lo largo de su historia se ha atrevido a concebir estas excéntricas posibilidades de lo animado a través de una amplia y deliciosa tradición de convivencia con ángeles, fantasmas y demás espíritus que a veces parecieran vagar por el mundo únicamente para que los creyentes e incrédulos dogmaticen al respecto con verbo de hierro. Discutir si tales entes existen o no ciertamente queda fuera de los propósitos de este trabajo, pero que no quepa duda de que esto es sólo un ejemplo de cómo la visión de la alimentación desde este ángulo de abordaje se ve mucho más enriquecida que disminuida y que puede estimular por igual el intelecto y la imaginación. Tal es una de las coartadas que, válganos especialmente la expresión, alimenta estas

investigaciones. El siguiente trabajo se suma a otros tantos que han desarrollado el asunto y que, desde el punto de vista de lo que material y espiritualmente nos constituye, han tratado de comprender quiénes somos, en dónde nos encontramos y hacia dónde nos dirigimos (en el optimista supuesto, claro está, de que nos dirijamos a algún lugar). Pretenderemos así responder a la pregunta ¿qué nos dice acerca del universo y del ser humano el acto de la alimentación? De esta forma, exploraremos algunas implicaciones del acto de alimentarse en los planos ontológico, epistemológico, ético, político, estético.

Esta hoja de ruta se vuelve concreta en el desarrollo de nuestro trabajo. El primer capítulo, *Ontología de la alimentación*, explora los aspectos más generales y abstractos de nuestro asunto. Asimismo, constituirá la base teórica de nuestras exploraciones ulteriores. El segundo capítulo, *Vicariedad, extrañeza y trascendencia*, ensaya algunos rudimentos de lo que podríamos considerar nuestra ética de la alimentación, mismos que quedan explicitados de una manera más clara en el capítulo dedicado a *El monstruo en la economía de la alimentación*. Las relaciones entre el ente y el mundo y las individuales con los otros entes son extendidas a la vida en comunidad en la *Política del hambre*, donde, como el nombre lo indica, avanzaremos algunas notas en materia de filosofía política. Algunos aspectos estéticos quedarán esbozados en *De lo abyecto,* capítulo que puede complementarse con el anterior. Finalmente, algunos aspectos epistemológicos del acto de comer se tocan en el capítulo titulado *Comer, pensar.*

A las primeras aproximaciones abstractas que corresponden a los aspectos ontológicos del acto de alimentarse, se procederá a la reflexión basada en el análisis de la experiencia directa del alimentarse. El capítulo dedicado a la política sigue una tradición que ha empleado el método dialéctico para la comprensión de los fenómenos sociales no sin provecho. Son vitales para nuestros análisis las aportaciones del cine, la literatura y, por supuesto, las del arte culinario. La alimentación es un acto de relevancia (no encuentro otra palabra para decirlo) cósmica. El siguiente trabajo es un acto de admiración y respeto hacia lo que

somos a través de la ponderación de algunas de las cosas que hacemos, aunque parezcan triviales.

Dios es el primer motor; el hambre, el segundo. Hay que permitir que ambos nos conmuevan.

Ontología de la alimentación

> Mira, sin embargo, a las cosas que, aunque lejos, están firmemente presentes a tu mente; pues no separarás a lo ente de estar unido a lo ente, ni aunque lo disperses…, ni aunque lo reúnas.
>
> Parménides, *Poema*

El trazado de una ontología de la alimentación necesariamente comenzará con el de una ontología de base, aunque nuestro interés radica en un aspecto determinado de lo ente. Dicha circunstancia determinará nuestro trayecto. A pesar de que el santo grial de la ontología es el Ser y sus oscuridades, nuestro interés se enfocará en sus derivaciones contingentes. No pretendemos iluminar el Ser por medio de la reflexión en torno a los entes un poco a lo Heidegger en *Ser y tiempo*. Para él, el examen del *dasein* era el pórtico hacia indagaciones de mayor alcance y, ciertamente, no tuvo como meta el trazado de aquella peculiar antropología filosófica que le valió ser contado entre los existencialistas a su pesar. Curiosamente, es un paso que nosotros sí queremos dar y, en ese sentido, el trabajo de Heidegger puede ofrecernos una perspectiva de comparación en lo que se refiere a este trabajo. Lo que en Heidegger fue una necesidad metodológica, para nosotros será una meta y lo que aquél veía como objetivo final, para nosotros será algo elemental y ya dado.

Nuestras consideraciones respecto al Ser, ya se verá, son muy sencillas y difícilmente rebasarán las aportaciones de la primera metafísica que se ensayó en Occidente. Dichas palabras serán nuestra señal de partida. Renunciaremos a indagar en el corazón mismo de la realidad, pero necesitaremos un contrapunto que nos aporte marcos conceptuales y de referencia acerca de lo que los entes son.

La historia de la metafísica es curiosa en ese sentido, porque consistió en establecer algún nexo necesario entre conceptos cuyas características son diametralmente opuestas. El Ser es uno, inmóvil, eterno; los entes son múltiples, mutables y temporales. Extraña obstinación ésta que pretende generar identidad de lo que obviamente es diverso. Sin embargo, no se trata una mera obcecación,

porque, sencillamente, es imposible pensar al ente sin el Ser. El ente no es *causa sui*, lo cual siempre nos ha parecido un dato incuestionable. Necesariamente su ser le es conferido por algo más que, al final, ha de ser *causa sui* si no queremos extendernos hacia un infinito inconcebible. Su dependencia resulta evidente. Lo interesante de esta relación es que no ha de ser recíproca y el paso inverso no tiene carácter de necesidad. Aquí no hay viceversa: el Ser no necesita a los entes. Tiene prioridad, no sólo temporal, por así decirlo, sino ontológica. Esto nos permite establecer que la relación Ser-ente, aunque opuesta, no es contradictoria. El ente no es el mero opuesto, la negación del Ser (su negación es el no-ser). Quién sabe lo que al final de cuentas sea, pero no se le opone. De ahí, que no tomaremos la ruta contemporánea que implica negar al Ser único en el nombre de un torbellino de entes en devenir que no puede ser determinado de una vez y para siempre. El rechazo de la identidad no lleva a la consolidación de la diferencia, sino a su desvanecimiento o, peor aún, a su banalidad.

En resumen, trataremos algunas consideraciones clásicas acerca del Ser para comprender lo ente. Es en este sentido en el que empleamos el término "ontología", no tanto comprendida como la ciencia que estudia al Ser en tanto que Ser; sino una reflexión del ente bajo la luz del Ser. De ahí que el elemento contingente vaya ser frecuentemente subrayado en el curso de nuestras indagaciones. Esos aspectos que componen la parte más inestable de las cosas son justamente aquéllos que nos interesan. Podría tratarse de un mal hábito nuestro, pero encontramos en la humildad de ciertos eventos ónticos un coto amplísimo para recrearnos en nuestra manía de cazadores de minucias. De la unidad y la eterna inmutabilidad del Ser ya hablarán otros; al respecto, hay espléndidos trabajos por parte de filósofos y teólogos. Nosotros hemos de permitir que nuestra atención se vea cautivada por la miseria del ente en su mutabilidad y finitud. Aquí también hay grandeza. Porque lo ente, pese a todo, tiende inevitablemente al Ser que lo fundamenta. Aún cuando nunca lo alcance definitivamente. Siempre habrá una recaída hacia la Nada. Encontramos en este conato un elemento dramático muy atractivo del cual trataremos de extraer todo el provecho posible. Además, el ente se encuentra en el tiempo, de ahí, que hablar

de él a la manera de un relato puede no ser tan descabellado después de todo. Por lo menos así se honraría la temporalidad que es una de sus características principales (acaso, la fundamental).

Pero, insistimos, en orden a que esta degustación de contingencias sea posible, el Ser nos resulta irrenunciable. Por ello, nos obstinaremos como buenos filósofos trasnochados en sostener que el Ser nos es necesario para comprender cualquier cosa del cielo y de la tierra y que lo que trasciende ayuda a mirar con claridad aquello que resulta tan cercano que es casi despreciable a nuestros ojos como la comida que tenemos en frente. El Ser es el faro de los entes por abyectos e insignificantes que éstos sean.

Retomemos la aparente contradicción entre las características del ente y las de Ser. La metafísica griega prácticamente iniciará señalando la profunda discrepancia entre ambos, situación que se expresará de manera elocuente en los problemas relacionados con la realidad percibida sensorialmente. La cuestión es que la caracterización del Ser implica la negación del movimiento, la generación, la finitud, el límite, la pluralidad y cualquier clase de deficiencia. La realidad perceptible está compuesta de todo lo negado anteriormente, incluso, sería impensable concebirla sin ellos. Este elenco de problemáticas futuras ya queda planteado desde el poema de Parménides: "Permanece aún una sola versión de una vía: que es. En ella hay muchos signos de que, por ser ingénito, es también imperecedero, entero, monogénito, inmóvil y perfecto."[1] La exploración de la vía de la verdad, que es la del Ser, conlleva una serie de negaciones costosas y, mientras el Ser rebosa de perfección, simplicidad y plenitud, los entes adolecen de toda suerte de complejidades. La distancia entre el Ser y el ente pareciera infinita y, sin embargo, dado que ambos están relacionados cabría esperar que dicha distancia sea cubierta de alguna manera. Para fines de esto, corresponde que

[1] Parménides, *Poema*, en: Kirk C.S., J. E. Raven y M. Schofield *Los filósofos presocráticos (V.II)*, Gredos, Madrid, 2003, p. 51.

ahora avancemos un poco en intentar esclarecer en qué consiste la relación entre ambos.

Si el Ser se caracteriza por una estabilidad absoluta libre de cualquier carencia ontológica, descubriremos que el ente se encontrará marcado por la ausencia de dicha estabilidad. En el ente, a despecho de las precisiones de Parménides que negaban la sola posibilidad del no-ser, pareciera haber verdaderos vacíos que posibilitan toda clase de movimiento tanto local como ontológico. Es como si no sólo el Ser determinara al ente, sino que también participara de él, con intensidad similar, la Nada. Existe, en todo caso, la preminencia del Ser, dado que la principal característica de lo ente es que es; pero su forma de ser no permite que se le identifique con el Ser así sin más. El del ente es un Ser con intermitencias. En él hay límite, generación, transformación y la eventual desaparición de sus determinaciones presentes. Pareciera tratarse de un Ser entrecruzado por la Nada, una fluctuación constante entre ésta y aquél. Es como si el ente fuese aquello que se agita y se debate entre el Ser y el no-ser. En esto consiste el drama del ente que adelantamos líneas antes. En él pareciera haber una tendencia inevitable hacia aquello que le confiere la existencia y un igualmente inevitable fracaso en el intento. Porque nada le salva de la caída. El ente pareciera condenado a volver a la Nada de la cual ha salido (en el supuesto de que todo ente es generado) y, a pesar de sus esfuerzos para evitarlo, no está en sus capacidades eludirlo.

El movimiento del ente tiene un sentido en tanto que su existencia consiste en acercarse al Ser y alejarse de la Nada (hablamos metafóricamente, se entiende) tanto como sus potencias, siempre deficientes, lo permitan. Esta tensión entre dos extremos, consideramos, es la característica más distintiva del ente y en ella encontramos una clave de abordaje que puede sernos fructífera. Podemos encontrar aquí elementos para discernir asuntos tan disímiles como la alegría, la tristeza, la supervivencia, el hambre y todo aquello que tenga que ver con la satisfacción y la penuria, con la necesidad y el deseo. Ésta es la dimensión agónica del ente que nos permite reflexionarlo en términos de un relato de supervivencia con tintes tragicómicos. Porque de aquí se derivan toda suerte de

lágrimas y enredos, entre ellos, el de la alimentación. Así vista, la ontología podría caracterizarse como la ciencia de la indigencia del ente y la historiografía de su ascenso hacia el Ser y su recaída en la Nada.

Algunas de las ideas anteriores ya han sido expresadas de acuerdo con el lenguaje de la metafísica. De esta tendencia del ente sostenerse en la existencia nos da cuenta Spinoza en la bien conocida Proposición VII, parte III de su *Ética*, donde presenta el concepto de *conatus*: "Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser."[2] Dicho impulso es esfuerzo en la existencia y no tendencia a la aniquilación. La primacía corresponde al Ser (Sustancia única, también identificada con Dios en la obra de Spinoza) y no a la Nada. Este concepto de *conatus,* nos ayudará a comprender en clave ontológica el impulso hacia la permanencia en lo inerte y hacia la supervivencia en lo vivo. Spinoza lo caracteriza aún con mayor detalle: "En efecto, todas las cosas singulares son modos, por los cuales los atributos de Dios se expresan en cierta y determinada manera..., esto es…, cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios…"[3] Cada cosa es una determinada manifestación de Dios y lo esencial de Dios es existir siempre, un permanente perseverar en el ser. Aquí encontramos afinidad con san Anselmo, para quien era inconcebible un Dios inexistente: lo más propio de Dios es ser. Esta característica fundamental del Ser le es conferida a sus manifestaciones concretas; aunque, desde la metafísica de Spinoza (a diferencia de la de Anselmo), este "conferir" es delicado porque la palabra nos sugiere dos sustancias, una que aporta y otra que recibe; pero en Spinoza el ente y el Ser no son dos sustancias, sino una y la misma. Para él, no existe diferencia sustancial entre Ser y ente y, en general, no es difícil suscribir dicha tesis. Es claro que el ente no puede tener una sustancia propia y diferente del Ser, a eso se refiere Parménides cuando sostiene que el Ser es uno; pero, por otro lado, la identificación sin más es imposible, porque hay diferencias obvias. Quizás valdría más caracterizar al ente como Ser en tránsito y, por tanto, deficiente, lo cual es ya una contradicción en los términos porque implicamos, en

[2] Baruch Spinoza, *Ética*, Madrid, Orbis, 1980. p. 131.
[3] Ídem.

la deficiencia, a la Nada. Ente, como habíamos dicho, es ser salpicado de no-ser. De ahí, que nos inclinemos a pensar que, complementando el punto de vista de Spinoza, la diferencia entre ambos no es sustancial, sino insustancial, es decir, de falta de sustancia. Ente, para ponernos un poco neoplatónicos, es penumbra entre Ser y Nada. En él, brilla el Ser a través del esfuerzo hacia la conservación de la existencia. La Nada se hace manifiesta en la necesidad de tal esfuerzo.

Volviendo con Spinoza, el *conatus* es producto de la presencia activa del Ser en el ente; no se trata de un accidente propio de la contingencia, sino de un rasgo esencial que define la naturaleza misma del ente. Todo ente muestra el *conatus* y, además, éste definirá la configuración actual del ente: "El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma."[4] En virtud del *conatus*, el ente tratará no sólo de permanecer, sino de permanecer *él mismo*, de no mudar en otro ente, sino de conservar su actual naturaleza. A esto se añade la posibilidad de una previsión en lo temporal:

> El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finito, sino indefinido… por consiguiente, el esfuerzo por el que una cosa existe no implica un tiempo definido, sino al contrario, ya que…, si no es destruida por ninguna causa exterior, continuará existiendo en virtud de la misma potencia por la que existe ahora.[5]

La caducidad no está contemplada en el *conatus.* Es una consecuencia asombrosa que ya había llevado a Unamuno a sustentar, desde la ontología, nuestra tendencia a pensar el alma como inmortal.

> Quiere decirse que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza, la del hombre Butler, la del hombre Kant y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir. Y la otra proposición que sigue a estas dos, la 8.a, dice: *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit,* o sea: el esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no implica tiempo finito, sino indefinido. Es decir, que tú, yo y Spinoza queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual.[6]

Ahora bien, ahí donde Unamuno quiso señalarnos una realidad propiamente humana que es el anhelo de no morir, nosotros señalaremos una realidad más

---

[4] Ídem.
[5] Ibíd., p. 132.
[6] Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires, Losada, 2005. p. 4.

amplia. No hay un solo ente que tienda a la aniquilación y ese continuo afán nuestro que consiste en el cotidiano combate a la muerte conlleva la toma de conciencia de una realidad mucho más amplia que compartimos con todos los seres. El drama humano tiene origen en la raíz de todas las cosas. Porque lo propio del ente es fundamentalmente ser, la muerte o la aniquilación no nos parecen partes esenciales del esquema. A pesar de que, sin la posibilidad del cambio (la "presencia" de la Nada), no habría *conatus.*

Tenemos elementos suficientes para que barruntemos una especie de ley de la inercia de la existencia parodiando otra ley que anda por ahí: todo ente tenderá a conservarse en su estado actual indefinidamente a menos que Nada lo impida.

Volveremos a esto cuando hablemos del principio de extrañeza.

El concepto de *conatus* ayuda a clarificarnos la relación entre el Ser y los entes que de él se derivan y, de hecho, nos ayuda a entrever una característica que, consideramos, le es propia a estos. El *conatus* es el reflejo de la existencia del Ser en los entes, pero la existencia no es la única característica del Ser. Está la unidad, la eternidad, la inmutabilidad, etc. A estas notas se les puede aplicar el mismo razonamiento del *conatus*. Si, dado que los entes participan del Ser y lo propio del Ser es existir, los entes tienden a la existencia indefinida; puesto que los entes participan del Ser y lo propio del Ser es la unidad, los entes múltiples tenderán a la búsqueda de la integración. De tal suerte, que podamos establecer que el ser de los entes consistirá en la imperfecta emulación del Ser. La tendencia de los entes, desde su mutabilidad, finitud y pluralidad, consistirá en manifestar en sí mismos la inmutabilidad, infinitud y unidad del Ser. *Ens simius Substantiae*. A esto apuntan las múltiples existencias concretas que constituyen nuestro mundo y por ello afirmamos anteriormente que el Ser es el faro de los entes en tanto que les dará dirección y sentido ontológico.

Ahora bien, todos los entes son lo mismo en cuanto entes y todos, sin excepción, comparten ciertos rasgos propios que ya han sido enlistados: multiplicidad, finitud, mutabilidad, temporalidad. No hay ente que no tenga todas las características mencionadas, ni habrá el que no manifieste el *conatus* y, por lo mismo, deje de

hacer referencia al Ser. Sin embargo, el ente no tiende al Ser siempre de la misma manera. Hay formas diferentes de reflejar o hacer manifiesto algo. Para plantear este asunto usaremos las figuras del espejo y del actor. El espejo refleja siendo únicamente él mismo. No tiene que "hacer" nada. Refleja porque es espejo. En cambio, en orden a que el actor emule con fidelidad a su objeto, necesita ponerse en acción: tendrá que observar, entrenar su cuerpo, entrenar su espíritu, caracterizarse… Uno refleja pasivamente; el otro, participa activamente de la imitación. Así, en este universo nuestro podemos constatar dos formas de participación del Ser: la pasiva y la activa. Quizás esta distinción nos sea útil para encarar la cuestión de lo vivo y lo inerte. Porque hay entes que parecen simplemente estar ahí. Los cambios les ocurren sin que parezca suscitarse en ellos moción alguna, ya sea para evitarlos o para propiciarlos. Pero hay otros entes en los que es evidente una diferencia en este sentido. Las mutaciones les ocurren por un impulso que parece partir del interior de ellos y, frecuentemente, acelera los cambios y les dota de un sentido muy determinado. Esto se sabe, porque encontramos innumerables patrones de repetición y contadísimas excepciones de ésas que confirman la regla. Se observa la semilla de la que brota raíz y tallo; al tallo le brota la flor, a la flor le brota la semilla y la semilla siempre se desprende de la flor. Si las condiciones son las mismas (la ubicación en un espacio y condiciones idóneos), a la semilla le brotará raíz y tallo... Estos procesos se reiteran casi obsesivamente y no son arbitrarios, pues tienden siempre a la activa conservación de la existencia.

Con lo no vivo es diferente. Los entes inertes tienen una naturaleza especular en tanto que son reflejos pasivos del Ser. Participan del *conatus* y, por lo mismo, poseen una cierta tendencia que les permite no desaparecer así sin más; sin embargo, no oponen resistencia activa a su recaída en la Nada. Los aspectos más elementales del Ser se hacen patentes en lo inerte. El *conatus* básico es el de la conservación en la existencia, porque la existencia es el rasgo más fundamental del Ser. Pero lo que es una mera permanencia inercial, a través de un proceso que aún nos es misterioso, se vuelve un esfuerzo que arranca de lo profundo del ente y busca algo más. La vida es *conatus*, cierto, pero también es algo más que

conatus. No sólo es conservación, también es desafío contra la Nada. La vida es *agón*. No sólo se niega a entrar dócilmente en esa noche quieta (la inminencia de la muerte siempre conlleva una lucha en su contra), sino que hace un esfuerzo intenso y constante, aunque inevitablemente fallido, por mostrar en sí misma la plenitud del Ser. En un estilo más técnico que el nuestro lo dirá Sartre:

> Cada realidad humana es a la vez proyecto directo de metamorfosear su propio para-sí en en-sí-para-sí, y proyecto de apropiación del mundo como totalidad de ser-en-sí, bajo las especies de una cualidad fundamental. Toda realidad humana es una pasión, por cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el en-sí que escaparía a la contingencia siendo fundamento de sí mismo, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios.[7]

Nosotros solamente añadimos que esto, se puede encontrar en toda suerte de ente por lo menos en una forma rudimentaria. En el humano hay cierta conciencia, inteligencia y voluntad hacia lo que los entes ya manifestarían de suyo.

Habría que aclarar que lo vivo participa de lo inerte y es también espejo del Ser en su forma pasiva, pero hay algo más que le mueve y le impulsa. Lo inerte especula, pero lo vivo, además, actúa. Y la base y sentido de este actuar es el Ser. La vida es lucha que busca, más allá de la simple conservación mostrada también por lo inerte, alcanzar lo eterno y permanente. El vivir del ente es su esforzada aspiración al Ser, la única esperanza que tiene el ente de alcanzarlo. En este sentido interpretamos aquello de Brillat-Savarin de que el universo no sería nada sin la vida y (añade) toda la vida necesita alimentarse.[8] Por tanto, la alimentación ha de jugar un papel fundamental dentro de todo este proceso. A través de la vida, los entes se extienden tanto como les es posible para alcanzar la eternidad.

Así, los extremos que diferencian al Ser del ente tienden a tocarse a través de los procesos que involucran a lo vivo. Así lo expresa Aristóteles:

> …para todos los vivientes que son perfectos —es decir, los que ni son incompletos ni tienen generación espontánea— la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos —si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta, otra planta— con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible: todos los seres, desde luego, aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente —la palabra «fin», por lo demás, tiene dos sentidos: objetivo y subjetivo—. Ahora bien, puesto que les resulta imposible participar de lo eterno y divino a través de una existencia ininterrumpida, ya que ningún ser sometido a corrupción puede permanecer siendo el mismo en su individualidad, cada uno participa en la medida en que

[7] Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 2004. p.377.
[8] Cfr. Brillat-Savarin, J. A., *Fisiología del gusto*, Barcelona, Óptima, 2001. p.11.

> le es posible, unos más y otros menos; y lo que pervive no es él mismo, sino otro individuo semejante a él, uno no en número, sino en especie.[9]

Aristóteles nos aporta elementos que nos permiten proseguir en este orden de ideas. Señala que, de manera concreta, el acto de la reproducción de lo vivo es una manera en la cual el ente, desde su mortalidad, puede lograr una indefinida prolongación en el tiempo, emulación de eternidad. Esta observación nos lleva una hipótesis que puede ser fructífera: a través de los procesos que involucran a lo vivo, lo temporal se vuelve infinito, lo mudable busca la inmovilidad y lo múltiple se vuelve uno. O, para decirlo en otras palabras: *las acciones determinadas con las que la vida actualiza su* conatus *son funciones no sólo biológicas, sino también —y sobre todo— ontológicas*.[10] Esta diferencia no es baladí, porque puede aportarnos elementos para imaginar formas de vida diferentes a aquéllas de las que acostumbramos encontrar en este mundo. Ya sea en la forma del *bios* o del *zoé*,[11] la vida desplegará mecanismos para realizar su aspiración ontológica. Aunque, naturalmente, lo que aquí nos interesa es lo que atañe al *bios*.

La mencionada tesis no es nueva y en la historia del pensamiento podemos encontrar variaciones interesantes teñidas de aristotelismo. Así encontramos con que Abentofail (h. 1110-1185) nos propone en *El filósofo autodidacto* la ruta por la que un ente surgido en el seno de la naturaleza (aunque racionalmente facultado), sin contacto con la cultura, puede elevarse hasta la contemplación del "Ser Necesario". Para ello nos relata la historia de Hayy, una suerte de protohombre hipotético quien, en un momento determinado se da cuenta de que:

> Los actos que tenía obligación de ejecutar se le representaban, pues, con una triple finalidad: unos, por los que se asemejaba a los animales irracionales; otros, por los que se parecía a los cuerpos celestes; y otros, en fin, por los que tendía hacia el Ser necesario.
> La primera asimilación le obligaba, en cuanto que tenía un cuerpo tenebroso, dotado de miembros diferentes, de facultades diversas y de instintos variados.
> Obligábale la segunda, en cuanto tenía un alma animal, cuya sede es el corazón, principio de todo el cuerpo y de las facultades que en él existen. Y, finalmente, la tercera, en cuanto

[9] Aristóteles, *Peripsychés*, Gredos, Madrid, 1984. 215b.

[10] En cierto sentido, podría pensarse que cualquier acto de supervivencia es una función ontológica en tanto que la manera concreta concretas en que el *conatus* se manifiesta.

[11] *Bios* es la vida orgánica, aquélla que necesita un fundamento material. Es la vida que compartimos con los otros seres vivos. El *zoé* es la vida sin un sustrato material, sin cuerpo y, por tanto, sin funciones corporales. No es una vida mortal y perecedera. Es de esperarse que un ente desprovisto de materia no realice funciones corporales como el sueño, la alimentación y la reproducción; pero, en tanto que es ente y todavía no pueda identificársele con el Ser, necesitará ejecutar igualmente funciones ontológicas para actualizar su *conatus*. La especulación en torno a cómo serían dichas funciones merecería un tratado aparte.

> que él era la esencia por cuyo medio conocía al Ser necesario; y ya sabía él que su felicidad y su salvación del mal sólo estribaban en la continuidad de su visión intuitiva de este Ser necesario, hasta el punto de no apartarse de ella ni un abrir y cerrar de ojos.[12]

Lo interesante del planteamiento de Abentofail es la manera en la que restringe el acceso al Ser únicamente a los entes racionales. Hay un residuo de tendencias gnósticas que tienen al cuerpo como materia vil a la que le están restringidas las realidades perennes. Nosotros, por nuestra cuenta, sostenemos que, contra todo gnosticismo, la materia también apunta hacia el Ser y le refleja. El mismo Aristóteles no niega a lo animal características de lo eterno e, incluso, nos adelanta algo más en la última referencia tomada de él: a una función biológica como es la reproducción, le corresponde la función ontológica de "lo eterno y divino". Es de esperarse que las otras funciones biológicas tengan una resonancia ontológica similar; es decir, que apunten a alguna característica particular del Ser. Si la sexualidad realizada es un simulacro de eternidad, ¿qué ocurrirá con la alimentación? Habrá que dar algunos pasos en esa dirección.

Cabe preguntarse qué es lo característico de la alimentación en tanto que es una función indispensable para la vida. Se trata de hecho, de la más básica. Todas las formas de vida pueden moverse localmente o no, percibir o no, pueden dormir o no; pero no hay una sola que pueda prescindir del acto de alimentarse, de su capacidad de hacerlo dependerá su vida. Aristóteles sugiere, de hecho, que ésta se prologará tanto como se sea capaz de nutrirse:

> …todos aquellos seres que se alimentan de manera continuada y que se mantienen viviendo indefinidamente hasta tanto son capaces de asimilar el alimento, no crecen, desde luego, hacia arriba sin crecer hacia abajo, sino que lo hacen en una y otra y todas las direcciones. *Por lo demás, esta clase de vida puede darse sin que se den las otras, mientras que las otras… no pueden darse sin ella*. Esto se hace evidente en el caso de las plantas en las que, efectivamente, no se da ninguna otra potencia del alma.[13]

Así, el rasgo básico de la vida, es decir, aquél que es compartido por toda forma de vida, ya sea animal o vegetal, es el de poseer la llamada "facultad nutritiva".

---

[12] Abentofail, *El filósofo autodidacto*, Madrid, Trotta, 2003. p. 37.

[13] Aristóteles, *Peripsychés*, 413a. El subrayado es nuestro. Se comprenderá "alma" aquí, y en el resto de nuestro texto, en el sentido aristotélico. Así nos lo explica Tomás Calvo Martínez: "…en el ámbito de los seres naturales los hay vivientes y no-vivientes; entre aquéllos y éstos existe una diferencia radical, una barrera ontológica infranqueable; ha de haber, por tanto, algo que constituya la raíz de aquellas actividades y funciones que son exclusivas de los vivientes. Este algo —sea lo que sea— es denominado por Aristóteles alma *(psyché)*…"

Decíamos que el ente vivo puede reproducirse *sexualmente* o no (igual permanecerá en el ser como individuo), mas perderá su propia e ínfima existencia si prescinde del alimento. Éste es el primer aspecto que nos interesará. En lo vivo, la alimentación –ese proceso a través del cual un organismo vivo se allega las sustancias que constituyen su ser mismo a manera de sostén, fundamento y pábulo–, es imprescindible para seguir en la existencia. Volviendo a Spinoza, ya que es manifestación del Ser, la esencia de la vida es mantenerse siendo ella misma y, para conservar su potencia como vida, le es necesaria de manera primordial la alimentación; de donde se sigue que la alimentación le es esencial a la vida corporal por lo menos en tanto que es una vía concreta para la realización del *conatus*. Éste implicará que el ente tiende a conservarse en sí mismo; para ello, se despliega una función muy específica que es la alimentación. Pero no sólo buscará conservarse en la dimensión del ahora. No basta con ser, sino ser siempre, perpetuamente o tanto como sea posible. Para ello está la reproducción. Ambas funciones son complementarias en la realización del mismo *conatus.* De entre ellas, es más fundamental la alimentación porque, para ser siempre se necesita, previamente, ser a secas. De ahí que Aristóteles hablará de la nutrición como "la potencia primera y más común del alma."[14]

Pero, puesto que no sólo ayuda al sostén de la vida, sino que contribuye poderosamente a acrecentar sus fuerzas y manifestar al Ser, la alimentación irá más allá del simple *conatus*.

Hay otro aspecto del Ser que la alimentación nos vuelve manifiesto además de la conservación. Este rasgo nos proyecta, desde el ente, a su entorno. Sitúa al ente en su relación con los otros entes. Porque el ente no es solitario, ni autosuficiente. La necesidad de la alimentación nos muestra la indigencia del ente; porque si, fuera más que un ente, no necesitaría alimentarse. Podríamos distinguir al Ser del ente definiendo a éste como el que no se basta a sí mismo. El Ser es autosuficiente y no necesita nada más para existir. El ente requiere de otros entes

[14] Ibíd, 415a. En otro momento, dentro del mismo tratado, Aristóteles añade respecto a la nutrición: "en virtud de ella en todos los vivientes se da el vivir y obras suyas son el engendrar y el alimentarse (415a)." Se nos muestra una vez más el carácter fundamental de estas dos funciones vitales.

sobre los cuales fincar su permanencia. La alimentación, lo mismo que el amor, es asunto de, por lo menos, dos: el que come y el comido, el que ama y lo amado. La alimentación presupone la pluralidad, de hecho, la vuelve necesaria. Y el solo hecho de que exista parece contradecir la unidad del Ser.

Lo que observamos en el proceso de la alimentación es la multiplicidad del universo y las diferencias entre los entes que lo componen. Para que el ente actualice su *conatus,* necesita de otros entes. Pero no de cualesquiera otros, sino de entes que deben tener características muy específicas. No todo alimenta y, lo que lo hace, no lo realiza de la misma forma. En los entes vivos más elementales ya se puede percibir un proceso selectivo. La amiba flotando en agua mantiene fuera de sí a su medio y a ella entrarán sólo las sustancias que le son necesarias y desechará las que no lo sean. Si hay una gran apertura de ella a su medio, terminará reventando y dejará diferenciarse de él. Incluso en una criatura tan elemental como ésta, aunque no haya un escogimiento consciente del alimento, hay algo parecido a un proceso de selección que igualmente implica una discriminación entre los entes que la habrán de constituir y los que no. La alimentación conlleva separación y diferenciación. A partir de ella, comienza a delimitarse un mundo propiamente dicho. Aquellos entes que llaman la atención de los animales y prácticamente constituyen su mundo consciente son aquéllos de su misma especie (con los que pueden convivir, jugar[15] y aparearse); los que amenazan o protegen sus vidas y los que requieren para su sustento. O, lo que es igual, les atrae lo semejante a ellos y lo relativo a la seguridad y conservación de la vida y su alimentación. Es lo que Desmond Morris llama *neotema*, esa curiosidad juvenil hacia el mundo circundante que, en las primeras etapas de la vida se manifiesta como un impulso lúdico, pero en la edad adulta sigue existiendo con mucha fuerza en los impulsos hacia la comida, bebida y el sexo.[16] El neotema está en el origen del movimiento de los seres vivos que comenzaron a desplazarse en pos de su alimento y en la búsqueda de seguridad. Es un impulso que, arrojándonos al mundo, nos permite dar cuenta de él, de que es. En el ser

[15] Se puede añadir también que los animales gustan de ciertas formas de juego que no ocurren entre semejantes. Así, se puede ver a un perro jugueteando con un insecto sin comerlo. Lo interpretamos como un simulacro de la cacería, es decir, de una actividad para procurarse alimento.

[16] Cfr. Desmond Morris, *El hombre desnudo*, México, Planeta, 2009. p. 22.

humano, las necesidades son menos embargantes, pero apenas poco menos. Es tan cierto que apenas hacemos y pensamos en otra cosa aparte de en nuestras necesidades, que éstas influyen poderosamente en la forma en que pensamos el espacio del mundo en que vivimos y en que, consiguientemente, nos pensamos a nosotros mismos. La simplicidad de la vida animal ha sido frecuentemente señalada por más de algún filósofo, ya sea para condenarla como modelo de toda brutalidad posible, ya sea para añorarla como un paraíso perdido. Esta simplicidad, empero, nos muestra que, aún sin conciencia del Ser, el ente apunta hacia él como ya lo apuntaba el mentado Abentofail por poner un ejemplo.

> Y vio que todos los animales se ocupan solamente en procurarse alimento, en la satisfacción de sus apetitos nutritivos y sexuales, en buscar la sombra o el calor: a esto dedican los días y las noches, hasta el momento de su muerte, del fin de su existencia; y no halló a ninguno que se desviase de esta regla, ni se inclinara a otra cosa en momento alguno. Por lo cual se convenció de que los animales no tienen noticia de este Ser, ni deseo de él, ni lo conocen en ningún aspecto, sino que tienden a la nada o a un estado semejante.[17]

La tendencia *deliberada* hacia el Ser es lo que caracteriza la existencia de los entes racionales. Sin embargo, el Ser se va volviendo manifiesto desde los primeros pasos del ente que adquirirá conciencia de él. Una de las primeras formas en las que brilla el Ser es a través de las nociones de unidad y pluralidad. Los párvulos humanos, aún sin encontrarse en posesión de conceptos, distinguen con claridad lo comestible de lo que no, de ahí que traguen la leche y no el chupón (cuando ocurre, es por accidente). Dado que el resto de los entes, al seleccionar lo comestible de lo que no, experimentan sobre sí dicha pluralidad; posiblemente, la necesidad de alimento sea una de las primeras vías por las que los entes poseedores de razón alcanzan la idea de la pluralidad.

La necesidad de la alimentación, decíamos, presupone la pluralidad de los entes. *El Ser no se alimenta porque el Ser es uno*. No queremos decir que haya pluralidad porque haya alimentación; al contrario: hay alimentación porque el ente es múltiple. Así lo caracteriza Aristóteles al hablar del crecimiento de los cuerpos:

[17] Abentofail, Op. Cit., p. 34.

> Porque es imposible que haya aumento si antes no ha habido alteración, pues lo que es aumentado es aumentado en parte por lo que le es semejante y en parte por lo que le es desemejante; así se dice que lo contrario nutre a lo contrario, y que todo lo que se agrega por la nutrición se hace semejante a lo semejante. Tiene que haber entonces una alteración en la que haya un cambio hacia los contrarios.[18]

A esta especie de absorción de lo múltiple en lo uno es a lo que se conoce como *homoiosis* o asimilación: es un hacerse la misma cosa.

Añadimos otro rasgo peculiar al fenómeno de la alimentación: para que ocurra es necesaria la pluralidad, pero, cuando ocurre, la niega hasta el punto de parecer destruirla. La alimentación es un proceso de reducción en el número de los entes. Para decirlo de una forma esquemática, antes de la reproducción, por ejemplo, tenemos dos entes y, después, tenemos tres o más. En el caso de la alimentación, antes de ella tenemos dos y después nos queda uno. Un ente ha sido asimilado por otro. Además, el ente que ha servido de alimento pierde todas las determinaciones que le caracterizaban. Ha desaparecido por completo y, salvo una mala digestión de por medio, resultaría imposible discernir sus componentes iniciales. El proceso de alimentación es descomposición; se trata de un proceso analítico porque en él queda químicamente desmontado[19] lo procesado. Añadámosle a esta reflexión la idea del *conatus*. Debido al *conatus*, podemos comprender por qué la alimentación, incluso entre microorganismos y plantas, es siempre un proceso cruento. Significará transformar el ser del alimento (todo ente tiende siempre a ser él mismo, como ya dijimos) para convertirlo en parte de otro ser. Dada la inercia existencial de los entes, el proceso nunca será sin resistencia. La alimentación requerirá un esfuerzo considerable por parte del organismo que quiera llevarla a cabo. A veces será cuestión de desdoblar algunas sustancias especialmente difíciles de digerir; otras, será cosa de pelear a muerte contra un alimento en potencia. En última instancia, se trata de un proceso intrínsecamente violento porque, para que una forma prevalezca, otra tiene que ser destruida. El *conatus* que lleva al cazador a perseguir a su presa es exactamente el mismo que hace huir a la presa y, en algunos casos, el mismo que la hace volverse a atacar

[18] Aristóteles, *Física*, Madrid, Gredos, 1975. 260a.

[19] Por ello, no tiene nada de extravagante hablar de deconstrucción en asuntos culinarios. Sorprende, más bien, que no eso no resulte más frecuente o que no se hiciese desde más antes.

con las temibles fuerzas de la desesperación. Porque nada, ni nadie busca dejar de ser lo que es.[20] Quizás no haya peor cosa que verse obligado a transformarse por la fuerza en algo más. Se trata quizás el aspecto más terrible de la alimentación.

Comienzan a perfilarse algunas paradojas de gran interés para quien desee trazar una ontología de la alimentación. Una de ellas, desprendida de lo anterior, es que, a pesar de todas sus taras, el proceso de la alimentación, igual que el de la reproducción, es magnífico un reflejo de la realidad del Ser*;* porque, así como en la reproducción se manifiesta la eternidad del Ser, *mediante la alimentación, la multiplicidad se convierte en unidad*. Esto sólo es posible, y aquí está la paradoja, violentando el *conatus* de algún ente incauto. El ente, en tanto que tiende al Ser, tiende a la unidad, pero, al mismo tiempo, se le resiste.

La continua mención de la reproducción y la alimentación no es gratuita; ambos serán motivos recurrentes a lo largo de estas reflexiones, puesto que presentan características a veces complementarias, a veces contradictorias de lo vivo. Ya hemos señalado que el proceso de la reproducción es de adición, mientras que el de la alimentación es de sustracción. Aún se puede añadir que la reproducción, sobre todo cuando es sexual, busca la unidad y su éxito, sin embargo, termina en una mayor multiplicidad de los entes. Toma dos componentes diversos y genera uno nuevo que muestra características de ambos. La alimentación es un proceso analítico, la reproducción es sintética.[21] En tanto que la especie se preserva, es un éxito; pero, desde, que la unidad no se alcanza, es un fracaso.

La alimentación, por su parte, no busca esa unidad, más que una labor creativa, resulta recreativa en tanto que renueva lo ya existente; pero, para que esto ocurra, es necesaria la destrucción de uno de los participantes del proceso. Ambas funciones las ejerce el mismo ente.

Conservación, asimilación, reproducción son actividades potencia por las que la vida aspira al Ser. Los esfuerzos dedicados a ello –no hemos de sorprendernos–,

[20] Por eso el suicidio resulta tan difícil de entender que pareciera, de acuerdo con la conocida distinción de Marcel, más un misterio que un problema. Desde este punto de vista, el suicida se encuentra rebelándose contra los impulsos más elementales no sólo de todo lo vivo, sino de todo lo ente, incluyendo lo inerte.

[21] El proceso de alimentación implica también su momento sintético cuando los elementos diversos que en ella participan convergen para beneficiar a un solo organismo. La reproducción trae en sí misma la separación de sus actores y la negación de la unidad desde el momento en que en ella se genera lo diverso.

constituyen la absoluta mayoría de los actos de lo vivo. El ente capaz de desplegar actividades como la alimentación y la reproducción es uno terriblemente activo y conflictivo (contradictorio, se diría). El drama de la vida en todos sus niveles, en general, apenas consiste en otra cosa que la pugna entre estas fuerzas que se debaten entre el Ser y la Nada y no se puede dejar de aspirar a aquél ni de recaer en ésta. Aún cabría especular que, en el ente, las potencias de la nutrición y la procreación apuntan al mismo fin; por lo que no tenderán a oponerse por su naturaleza. Si existiera dicha oposición, como puede ocurrir, sería por una corrupción de la misma. Ambas, buscan la conservación del ente en el ser, no su desaparición. Dado que la alimentación conlleva la supresión de lo otro, cabe estipular un lineamiento ontológico: *el ente no se alimentará de aquellos entes con los que se pueda reproducir*. Para decirlo con mayor claridad, ante el hecho de que sólo lo semejante puede reproducirse con lo semejante, el canibalismo no es natural. Practicarlo sería oponerse a los fines tanto de la alimentación como de la reproducción.

La unidad, la separación (que está aparejada a lo plural), el ser, el no-ser, la presencia, la ausencia, el hallazgo (y la pérdida que le es relativa), la aspiración a lo que se necesita, el vacío, la generación y destrucción son parte de la existencia del ente en tanto que es ente. Asuntos tan humanos como el amor, el odio, la ambición, los vínculos de sangre (y las tragedias de la sangre), el sempiterno temor –insignia de nuestra especie– a la nada, la oscuridad y el vacío son espejo de realidades más amplias que nos revelan un cierto parentesco con las piedras y las estrellas. Todo el universo se agita de las formas más variadas por el *conatus.* Acaso a algo por el estilo se refería san Pablo[22] cuando hablaba de los gemidos y dolores de parto que sufre la creación entera en la espera del día de la redención. Aunque, para san Pablo, ésa no era la verdadera y plena naturaleza de las cosas. ¿Cómo es un universo en que tales realidades se verifican? Será cosa nuestra avanzar un poco al respecto.

[22] Rom 8, 22.

Vicariedad, extrañeza y trascendencia

> El mundo está de cabeza. Todos estamos de cabeza. Somos moscas caminando sobre el techo y es una infinita misericordia la que impide que caigamos.
>
> G. K. Chesterton, *El poeta y los lunáticos*

> George Macdonald… presenta a Dios diciéndole a los hombres, "Vosotros debéis ser fuertes con mi fortaleza y benditos con mi bendición, *porque no tengo otras que daros".* Esa es la conclusión de todo el asunto. Dios otorga aquello que posee, no lo que no posee: otorga la felicidad que hay, no la que no existe. Ser Dios, ser semejante a Dios y compartir su bondad respondiendo como creaturas, ser desgraciado: estas son las únicas tres alternativas. Si no aprendemos a comer el único alimento que produce el universo, el único alimento que cualquier universo posible puede producir, entonces tendremos que padecer hambre eternamente.
>
> C.S. Lewis, *El problema del dolor*

En el capítulo anterior hablamos acerca de cómo la alimentación desempeñaba una función ontológica a la par que biológica y que era una manera en la que el ente imitaba una característica específica del Ser, a saber, la unidad.
Establecimos cómo esta unidad a través de la alimentación, sólo es posible en virtud de la pluralidad de los entes. El Ser que es sólo uno no necesita alimentarse. Esta situación marcará la tónica de la interacción entre los entes vivos y su relación con los inertes. Describir cómo es esta interacción y qué nos dice acerca del universo el hecho que exista un fenómeno como la alimentación será el asunto del siguiente apartado.

La primera cuestión a plantearse será justamente la de las relaciones que existen entre los entes en general. Sólo el Ser es autosuficiente, *causa sui*, no necesita nada ni a nadie. En cambio, entre los entes, ninguno se basta a sí mismo. El ente es carente. Siempre le faltará algo que no mana de sí mismo, sino que está en otro. Existe un vacío en el interior de los entes que sólo otros entes pueden llenar. En el seno del ente hay una suerte de nada que le impulsa hacia lo otro. Si esta nada permanece mucho tiempo sin ser llenada con lo otro, terminará anegándole

y, eventualmente, lo arrastrará consigo hacia la aniquilación. Pero la constitución fundamental del ente le lleva a luchar contra dicha aniquilación, tal es el *conatus* trazado el capítulo anterior. El ente por sí solo no puede conservarse en la existencia, el *conatus* requiere de alimento. El alimento posibilita que el *conatus* se actualice: "…el alimento es, por su parte, aquello que [al alma] la dispone a actuar; de ahí que un ser privado de alimento no pueda continuar existiendo."[23] Estas consideraciones de Aristóteles no sólo nos vinculan el *conatus* con la necesidad del alimento, también introducen la noción del "actuar". Lo que mueve a los entes es la actualización de su *conatus* y, en el caso de los entes vivos que necesitan para ello el alimento, la forma concreta en que se aguijonea este actuar es a través de la búsqueda de la saciedad mediante la procuración de lo necesario para su subsistencia. El hambre es esa incisiva apercepción que el ente tiene de la Nada en sus mismísimas entrañas y, prácticamente, motiva las acciones más elementales de lo vivo. Por lo que el hambre adquiere un carácter fundamental. Así lo expresa León Kass: "Como sucede con la acción y la percepción, las semillas del apetito se hacen presentes con la vida misma. De hecho, el germen del apetito gobierna, guía e integra la percepción y la acción: el apetito y el deseo, y no el ADN, el principio más profundo de la vida."[24] En efecto, así visto, el apetito es más fundamental que la codificación contenida en el ADN, porque ésta sólo concierne a lo orgánico, pero las raíces del hambre son más profundas dado que llegan a la constitución íntima de las cosas. Desde que el ente es ente, tendrá huecos de no-ser en su interior y mostrará la necesidad de llenarlos si es que ha de seguir existiendo, en primer lugar y si es que ha de emular activamente al Ser, en segundo. Sartre en *El Ser y la Nada* coloca esta circunstancia como una de las características fundamentales de la realidad humana:

> Captamos así, en su origen, una de las tendencias más fundamentales de la realidad humana: la tendencia a *llenar*. Encontraremos también esta tendencia en el adolescente y en el adulto: buena parte de nuestra vida se pasa tapando agujeros, llenando vacíos, realizando y fundando simbólicamente lo pleno. El niño reconoce, desde sus primeras experiencias, que él mismo tiene orificios. Cuando se pone el dedo en la boca, trata de

[23] Aristóteles, *Peripsychés*, 416b.
[24] León R. Kass, *El alma hambrienta. La comida y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2005. p. 98.

> tapar los agujeros de su cara, espera que el dedo se funda con los labios y el paladar y tape el orificio bucal, como se tapa con cemento la grieta de la pared. Busca la densidad, la plenitud uniforme y esférica del ser parmenídeo; y, si se chupa el dedo, lo hace precisamente para diluirlo, para transformarlo en una pasta engomada que obture el agujero de su boca. Esta tendencia es, ciertamente, una de las más fundamentales entre las que sirven de cimientos al acto de comer: la comida es el ≪cemento≫ que obturara la boca; comer es, entre otras cosas, taponarse.[25]

En Sartre, la necesidad de la alimentación revela la tensión existente entre el ser en-sí y el para-sí. El ser para-sí, el ente, es contingente y menesteroso, necesita lo diferente de sí, lo cual es revelado de manera clara por el acto de alimentarse. Éste, por cierto, en lo fundamental, es en todo igual al acto de conocer. Desde Sartre se puede establecer una relación entre las nociones de saber y sabor de las cuales hablaremos después. Por lo pronto, resaltaremos un par de cosas de lo dicho por el filósofo francés: primero, su mención del Ser de Parménides que, en última instancia, viene resumiendo lo dicho hasta aquí por nosotros y es que, como entes que somos, tendemos a la imitación de aquel Ser que nos fundamenta. Segundo, que esta tendencia a llenarse no es privativa de todo ser humano, sino de todos los entes, especialmente de aquéllos con iniciativa, es decir, de todos aquéllos en el que se manifiesta la vida. Así, pues, el origen del hambre y del apetito subsecuente es profundo. Todo ente está "ahuecado" y sólo puede llenarse temporalmente; de ahí que no sería gratuito afirmar que toda vida es necesariamente vida hambrienta y ansiosa por llenarse. Feuerbach añadiría que tal circunstancia casi constituiría la esencia del ente. Las siguientes líneas de su autoría podrían resumir mucho de lo dicho hasta ahora:

> …ser significa comer; lo que es, come y es comido. Comer es la forma subjetiva, activa, del ser; ser comido, la forma del ser objetiva, doliente. Pero ambas indisociables. En la comida se realiza por ello el concepto vacío del ser y se manifiesta el sinsentido de la pregunta de si *ser* y *no-ser* es idéntico, es decir, de si comer y hambre es lo mismo.[26]

El hambre pues, nos arroja los unos hacia los otros. Y es hambre de Ser en varios sentidos. Es hambre de Ser en tanto que se busca la simple subsistencia, el seguir aquí y no caer en la Nada; es hambre de Ser porque el ente aspira a la plenitud definitiva de la realidad última; también es hambre de Ser porque el ente aspira a

---

[25] Jean Paul Sartre, Op. Cit., p. 376.

[26] Citado en: Strahd, *Feuerbach: el hombre es lo que come*, disponible en: http://homo-homini.blogspot.mx/2009/07/feuerbach-el-hombre-es-lo-que-come-ii.html. Fecha de consulta: 17 de mayo de 2014.

la unidad volviendo lo múltiple en uno, que es sí mismo. El hambre revela al ente como proveniente del Ser y, al mismo tiempo, lo revela como simple ente, porque el hambre implica una Nada que resuena como un gruñido en sus entrañas. Esta situación le es constitutiva. Si al ente ya no le hace falta lo otro, si ya no necesita alimentarse, sencillamente es que, de alguna u otra forma, ha dejado de ser ente: se ha transformado en el Ser o ha caído en la Nada. Lo único que impediría que el ente dejara de sentirse hambriento es la trascendencia, el ir más allá de sí mismo, el volverse otro diferente de lo que es en cuanto ente. Para que el ente ya no sea famélico ha de alcanzar el Ser o sumirse en la Nada. Esto necesariamente nos ha de llevar a una consideración inquietante: dado que el hambre parece esencial al ente, ¿está, pues, condenado a la menesterosidad? Mientras sea lo que es, tendrá necesidades acuciantes que no cesarán, a la vez, el *conatus* le moverá a satisfacerlas hasta el final por doloroso que este proceso le resulte. Al final, el ente desaparecerá dado que es finito. Si aún seguimos hablando de él es debido a procesos que simulan la eternidad como la generación (en lo no vivo), la reproducción (en lo vivo) y la procreación (en lo vivo que además es humano). Los procesos de permanencia sólo multiplican a los entes para preservarlos en el tiempo (lo cual también es un proceso necesario para que se coman los unos a los otros), pero no hace absolutamente nada para terminar con el hambre en sí misma. De hecho, conserva esta dinámica de una manera indefinida.

Este flujo de entes babeantes en la busca de su siguiente presa y de una satisfacción meramente temporal puede parecer una broma de mal gusto por parte del universo; porque al final, en lo que toca al ente particular, sólo le queda desaparecer, precipitarse en la Nada, en orden a que los otros entes sean. Y amarga broma le ha llegado a parecer a más de alguno en la historia las ideas. Estas consideraciones, por ejemplo, nos llevan cerca de ciertos principios del hinduismo (que no deja de mostrar un parecido de familia con otras filosofías orientales), el cual coloca el deseo y el apetito como aspectos fundamentales de la existencia y principales responsables del sufrimiento que le es inherente: todo ente, por simple que sea, se verá aquejado por apetito y deseo. Esta inclinación jamás será saciada de una vez por todas dado el carácter finito de los entes. La

existencia es permanente estado de insatisfacción y sufrimiento; por lo que la existencia es necesaria e inevitablemente dolorosa. En el contexto occidental, Schopenhauer, influido por el pensamiento hindú, dirá algo por el estilo cuando caracterizó la existencia humana en la figura del péndulo que oscila entre la insatisfacción y el hastío.[27] Desde este punto de vista, Tántalo desde su perpetua hambre y sed, podría darnos una imagen válida para todos los entes.

La cuestión que ahora se nos presenta no es pequeña, ni podría resultarnos indiferente desde que involucra directamente nuestro estar aquí. Si, como entes, nuestra existencia se encuentra marcada por un hambre que durará tanto como nosotros mismos, o si hay alguna manera de eludir ese destino, la acción concreta que se emprenda no dejará de verse afectada por el fallo que al respecto se haga. El problema aquí ya comienza a mostrar un cariz ético que no tardará en consolidarse en el curso de estas reflexiones. La pregunta será si el ente tiene o no alguna esperanza; si es el universo lugar de satisfacción o ironía cruel; si la vida particular de los entes o general de las especies (después de todo, también las especies son finitas, sólo que, materialmente, duran más que los individuos) están signadas por un hambre infinita que les llevará a devorarse los unos a los otros sin perspectiva de saciedad definitiva; si el esfuerzo por la subsistencia es desesperado y si no sería mejor evitar la búsqueda de la saciedad, la unidad y la plenitud. El hambre, vista de esta forma, nos mueve a plantearnos una disyuntiva que es la de elegir el camino que nos lleve a alcanzar el Ser o arrojarnos en la Nada. El camino intermedio de la insatisfacción ya está puesto de antemano.

Por ello, como ya habíamos anticipado, en orden a que no sienta un hambre que le haga sufrir, lo único que le queda al ente es ensayar alguna suerte de trascendencia. Es por eso que habrá tradiciones que se decanten por el Ser y habrá otras que opten por la Nada.

Por lo pronto, dejaremos esto de lado; si la existencia del ente está condenada al sufrimiento por el hambre que constituye su raíz o si hay alguna alternativa, es algo que reflexionaremos a continuación (como es natural, no es posible prometer respuesta alguna). Para ello, nos corresponde ahora pensar al ente desde su

[27] Cfr. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1942, pp. 289-292.

hambre y su relación con los otros entes en lo que constituye esa totalidad que llamamos universo.[28]

Y es que, en este sistema misterioso del que forman parte todas las cosas existe una conexión entre todos sus componentes. No hay entes absolutamente independientes en el gran sistema. De tal suerte, que alguna categoría de relación es imprescindible para comprender cuanto hay y, por eso, ahora la traemos a cuento.

Esta circunstancia nos lleva a nuestra siguiente consideración y es que, en para que esta interacción ocurra, es necesario que los entes sean capaces de comunicarse entre sí, que haya una cierta *apertura* que permita el salir de sí y el recibir lo otro. Asimismo, debe haber un espacio intermedio, vacío, para que el movimiento necesario para toda comunicación ocurra. Este vacío no sólo será el escenario, sino la condición de posibilidad de la misma. Un ente pleno, ya lo hemos explicado, no tiene necesidad alguna de dar ni de recibir. Por otra parte, esta relación entre los entes se nos muestra como finita o, lo que es igual, como algo que realmente nunca termina de completarse del todo. Los espacios vacíos entre los entes sólo pueden llenarse de manera temporal, nunca de manera definitiva. Así, el flujo continuo de los entes se vuelve inevitable. Los entes se encuentran en dependencia los unos de los otros. Esto lo expresó C. S. Lewis en lo que llamó el "principio de vicariedad" y sus consecuencias van más allá del mero movimiento de los entes: "La autosuficiencia, viviendo de sus propios recursos, es algo imposible en sus dominios [de la naturaleza]. Cada cosa está en deuda con cualquier otra cosa, sacrificada a cualquier otra cosa, dependiente de cualquier otra cosa."[29] La vicariedad, su nombre lo indica, implica suplantación. El vicario es el que se ubica en el lugar de otro como su remplazo. En el caso presente, es como si hubiera que pagarse una cuota a la Nada so pena de caer definitivamente en ella en caso de incumplimiento. El ente que quiera jugar a la

[28] Si existe algún elemento que no esté en alguna clase de conexión con el universo, no formaría parte de él, pertenecería a otro ámbito absolutamente diferente. El universo ya no sería universo. Digamos que hay algo absolutamente diferente del universo, ¿cómo sabríamos de ello? Si lo supiéramos, no sería absolutamente distinto, pertenecería a un mismo orden, aunque se ubicará en un sitio remoto. Si fuera absolutamente distinto, no podríamos siquiera pensarlo. En última instancia, parece inconcebible pensar algo diferente del universo.

[29] C.S. Lewis, *Los milagros*, Encuentro, Madrid, 2009. p. 194.

autosuficiencia dejará de ser por inanición. Para continuar aquí, existiendo, es menester que algo deje de ser. El vicario de nuestro principio, ése que sirve de alimento, es aquél que deja de ser para que otro continúe siendo. *El alimento es el representante del ente delante de la Nada*. Lo suplanta. No es gratuita la mención que Lewis hace del sacrificio, porque es básicamente lo que se le pide al vicario: que se permita negar para que el ente subsista. Ocurre como en aquellas ofrendas de carne y sangre para saciar la sed de los dioses, para alimentarles para que no mueran, ni tampoco maten por hambre: "La víctima, aquel miembro de la comunidad más expuesto a la muerte en garras de un depredador, se convertía en sagrada, porque su entrega saciaba el hambre de la fiera y así protegía a sus compañeros".[30] La vicariedad es una operación relacionada estrechamente con lo religioso.

Los entes necesitan a otros entes, la comunicación es posible y el flujo entre ellos no termina. Se necesita al otro para existir y el otro está ahí, asequible a la subsistencia. La comida para la boca y la boca para la comida. El universo no parece ofrecer grandes complicaciones, dado que se nos muestra abierto, comunicativo y proveedor. En el estado actual de las cosas, es posible saciar una necesidad que es producto de dicho estado. *El hambre no es un fenómeno extraño a la realidad*; muy por el contrario, le resulta tan afín, que nos revela aspectos importantes de la misma. De este carácter de posibilidad y acogida, del hecho de que sea posible que los entes hambrientos no mueran de hambre, se derivan algunas consecuencias de peso y es que *la hospitalidad se nos muestra como una parte constitutiva del universo*: si el ente no sucumbe por su hambre es porque hay una totalidad que le cobija. Un universo absolutamente inhóspito sería uno totalmente muerto.

Sin embargo, que el mundo sea hospitalario, es algo que no siempre se corrobora y, de hecho, hay varios ejemplos que lo contradicen. Es frecuente que el hambre se prolongue hasta provocar la muerte del ente. No se trata de un fenómeno de excepción, sino que ocurre con tanta frecuencia que es casi como un aspecto

[30] Osvaldo Baigorria, *Georges Bataille y el erotismo,* Madrid, Campo de ideas, 2002. p. 56.

normal de las cosas. A esto se aúna el que la alimentación nunca será fácil; entre los animales, la mayor parte del tiempo hay que perseguir el alimento o, al menos, husmear durante largo rato en su búsqueda; en el caso de los vegetales, pese a que el alimento simplemente parece "llegar" como el rayo solar o el agua que fluye, aún tienen que realizar un complejísimo proceso para que les signifique algún provecho. De tal suerte que la alimentación nunca ocurrirá sin algún tipo de resistencia. Porque el mismo *conatus* complica todas las cosas. En virtud de él, encontraremos que los entes no se dejan instrumentalizar así como así. Vicariedad, decíamos, es sustitución; si yo no he de desaparecer como ente, algo más tiene que hacerlo en mi lugar. La existencia necesita de vicarios que se sacrifiquen por ella. Para que esto de aquí sea, eso otro de allá tiene que dejar de ser. Ahí está el problema: todo ente, por simple que nos parezca, manifestará en sí el *conatus*; lo cual quiere decir que siempre tenderá a ser él mismo y así, inevitablemente, ofrecerá resistencia a ser el vicario de algún otro. Incluso con el aparentemente pasivo vegetal, existe dicha resistencia: el que de él quiera alimentarse tendrá que desplegar un complejo proceso para desdoblarlo y transformarlo en materia aprovechable. No hay alimento que se digiera solo y la sola digestión es ya un esfuerzo, una descomposición, un desdoblamiento, un acto de violencia. Esto nos lleva a una interesante contraposición de principios, porque, por naturaleza, los entes necesitan a otros entes y, por lo mismo, están disponibles los unos para los otros, así es como se manifiesta la hospitalidad. Pero, por naturaleza también, los entes tienden a conservarse a sí mismos, por lo que nunca serán vicarios de otro sin que sea necesario un esfuerzo para ello. El *conatus* exige, de manera invariable, ser vencido. Tal es una de las ironías más ricas del universo: que el universo sea hospitalario y al mismo tiempo sea inhóspito, extraño. El vacío del ente lo abre a los otros entes para que pueda encontrarse con ellos para servirse de ellos. Hay una belleza innegable en este universo proveedor donde todos se necesitan entre sí. Pero dicha belleza tiene su revés. Para que se manifieste la hospitalidad, los entes particulares han de ser doblegados por la fuerza. El hambre está hecha para el universo, pero el universo parece retroceder con horror ante esta necesidad. El hambre es natural, pero la

naturaleza misma de las cosas se le opone. Es el principio de extrañeza que Guardini aplica al hombre primitivo, pero bien puede ser aplicable a todo ente: "el hombre primitivo no comprende, ni domina la naturaleza; pero también la naturaleza no colabora con él, *los fines parecen enfrentarse*, se le resisten."[31] En la realidad humana con respecto al alimento, es importante el hecho de que éste tenga que perseguirse o arrancarse del suelo. En circunstancias "normales" el alimento no viene hacia uno mismo, ni se introduce en la boca por sí solo. Es la maldición bíblica del Génesis que no afecta únicamente al hombre, sino a toda la naturaleza: "Maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu frente comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás".[32] Entre el *conatus* y el trabajo hay una relación íntima: el trabajo es necesario por la resistencia que siempre opondrán las cosas a ser asimiladas en otras. El principio de extrañeza se realiza en las "espinas y abrojos" que el suelo producirá cuando lo que se busca es buen grano. La visión de la tierra prometida es expresada como la de la "tierra que mana leche y miel": la extrañeza ha sido superada en un mundo ya transmutado en anfitrión espléndido. Así, por un lado, el universo es hospitalario; por otro, combate contra la supervivencia del organismo y, frecuentemente, le derrota y lo sumerge en el no-ser. El universo es hospitalario y es hostil. Es, a una vez, *hospes* y *hostes*: huésped (en el sentido de anfitrión) y enemigo.[33] A esto se debe el carácter agónico de todo acto que implique supervivencia y conservación, incluso el del pasivo sueño que, pese a su quietud, implica un descenso, una verdadera simulación de la muerte y el nacimiento con un cúmulo de simulacros de vida que se nos proyectan en la mente durante el acto de soñar.

Volviendo al problema anteriormente trazado acerca del si el ente está o no condenado a la insatisfacción perpetua como Tántalo, nuestra consideración preliminar se nos sigue mostrando ambigua. Y es que la naturaleza se sitúa

[31] Romano Guardini, *El poder*, Ediciones Guadarrama, Colección Cristianismo y hombre actual #49, Madrid, 1963. p. 61 (nota al pie). El subrayado es nuestro.
[32] Gen 3, 17-20.
[33] Cfr. Kass, Op. Cit., p. 173.

delante del ente en una doble faceta como eso que se abre a sus necesidades como materia dispuesta y como aquello que hará todo lo posible por no ser transformado por él. En un mismo instante, la naturaleza colabora-no-colabora con el ente para su subsistencia. Las cosas están abiertas para quien de ellas disponga, pero, simultáneamente, no se dejan poseer ni utilizar así sin más. Frecuentemente hay que trabajarlas, perseguirlas o procesarlas para obtener de ellas lo que se necesita. Esta tensión de raigambre ontológica será fundamental en el proceso de la vida, sobre todo cuando se trata de comprender el acto de la alimentación. Vicariedad y extrañeza son dos aspectos desprendidos de la indigencia del ente y de su aspiración al Ser, dos maneras en las que el ente combate contra la Nada. Así, se van perfilando las complejidades en las relaciones que constituyen este universo nuestro y que repercuten más allá de lo meramente alimentario: tiene su resonancia ética y estética incluso. Sobre esto se fundamentan no sólo preceptos morales, sino algunas de nuestras prácticas religiosas y artísticas más preciadas como los sacrificios y la tragedia dramática:

> Y aquí también debemos reconocer que el principio [de vicariedad] en sí mismo no es bueno ni malo; las abejas y las flores viven unas de las otras del modo más placentero; el parásito vive en su "huésped"; y así el niño antes de nacer en su madre. En la vida social, sin Vicariedad, no habría explotación ni opresión; pero tampoco delicadeza ni gratitud. Es una fuente tanto de amor como de odio, de amargura como de felicidad.[34]

A través de la vicariedad y la extrañeza, podemos vincular el hambre con toda suerte de fenómenos humanos que implican necesidad y búsqueda de satisfacción como algunos de los citados anteriormente. De tal suerte que, en el mundo humano, la práctica de la hospitalidad o de la agresión expresan algo más que realidades meramente culturales. La cultura pareciera, más bien, el vehículo en que dichas realidades pueden llegar a desplegarse, pero no su origen. Éste se encontrará no sólo en la constitución del ente humano, sino de la constitución de todo ente en cuanto tal. En buena medida, la hospitalidad alcanza tal valoración en el interior de algunas culturas, quizás, por la profunda intuición de que esta apertura hacia el otro, esta atención de sus necesidades más elementales, es la

[34] C. S. Lewis, Op. cit., p. 194.

manifestación concreta de una realidad que trasciende los usos y costumbres de un lugar y momento determinados. El que practica la hospitalidad hace patente un aspecto del universo, el más acogedor, aquél en el que unos entes renuncian a su ser en favor de otros al saciarles su hambre. Es frecuente que la práctica de la hospitalidad tenga un cierto componente religioso y sea parte del mismo campo semántico de conceptos como propiciación, sacrificio o providencia, porque la hospitalidad, lo mismo que la religión, siempre apunta a un más allá de nuestro entorno más inmediato.

Pero otro tanto puede decirse de la hostilidad, ella también nos muestra el revés de la totalidad. No hay vicariedad sin agresión. Aún en la más voluntaria y deleitable de las entregas, la entrega amorosa, siempre habrá un componente de violencia hacia uno mismo. A la hostilidad, que surge del prurito de conservarse en el Ser, le es complementaria la hospitalidad. No parece que pudiesen concebirse de manera separada.

Esta visión de las cosas tiene un problema y es que legitima la vicariedad al señalar su origen, pero puede justificar la violencia ejercida entre los entes al encontrar que tiene el mismo fundamento; luego, la violencia es necesaria. El hambre pareciera someternos a ciclos sin fin de generosidad y agresión. La satisfacción conlleva el dolor aparejado a la supresión del *conatus* en los otros entes. La satisfacción de mi hambre sólo puede fundarse sobre la negación y el sufrimiento de lo otro. Además, la satisfacción siempre es parcial. El no-ser sólo puede ser aplazado, pero nunca superado por completo. En pocas horas volverán a rugir las entrañas que exigirán que algo les sea ofrecido; entonces, se inicia la cacería del alimento vicario; luego, su ingesta; llega la satisfacción de nuevo; horas después, el ciclo reinicia y así *ad infinitum.* Es la manera en que las cosas se nos despliegan. Por eso, la naturaleza no ofrece consuelos, acaso los que da la resignación, pero ésta no es un consuelo, es puro cansancio. La resignación es la fatiga que queda tras la tensión insoportable que provoca un anhelo cuando, lentamente, se muere. La naturaleza no puede ofrecer alternativas porque, como dice Woody Allen, “es sólo un gran restaurante”.[35]

[35] Woody Allen, *Love and death*, MGM, 1975.

Parece una mala pasada, sólo que ésta no pasa. En algunas latitudes le llaman *samsara*. Es el ciclo que perpetúa el sufrimiento. Es el hambre de Tántalo. Mahavira pretendió romperlo comprendiendo su lógica. Si el hambre nos lleva a una satisfacción destructiva que sólo prolongará el dolor, mas no le pondrá remedio; entonces, hay por lo menos una manera de evitar dicho sufrimiento. Mahavira se negó prolongar la agonía de los entes y, cuenta la tradición, ayunó hasta morir de hambre.[36] Ciertamente rompió el círculo, pero si todos los entes del universo suprimiesen sus *conati* a la vez y dejasen de servirse los unos de los otros, el universo se sumergiría en la Nada. Con todo y lo sombrío de tal panorama, por lo menos se podría afirmar que el sufrimiento cesaría. Muerto el perro se acaba la rabia. Es el estilo oriental. Algún alivio habrá cediendo al no-ser, porque la raíz de todos nuestros sufrimientos está en el deseo, hambre de Ser, y en la incapacidad de saciarlo de una vez por todas. El cristianismo, por cierto, no elude la cuestión, la ataca directamente y nos ofrece una salida desconcertante en la alternativa de un alimento que, contra toda expectativa, cura definitivamente de toda indigencia ontológica: "Todo el que beba de esta agua, volverá a tener sed; pero el que beba del agua que yo le dé, no tendrá sed jamás, sino el agua que yo le dé se convertirá en él en fuente de agua que brota para la vida eterna".[37] Y: "Vuestros padres comieron el maná del desierto y murieron; éste es el pan que baja del cielo para que quien lo coma no muera. Yo soy el pan vivo, bajado del cielo. Si uno come de este pan, vivirá para siempre…"[38] La dinámica del hambre no queda negada, sólo es cuestión de proveer el alimento adecuado, el que pueda satisfacer las necesidades más perentorias del ente. Y el alimento adecuado aquí se nos presenta como Dios, el El-que-Soy, el Ser mismo en persona. Tiene sentido, dado que toda hambre, es en última instancia hambre de Ser.

Así, entre la supresión del deseo o la plenitud absoluta, podemos ver que el hambre ontológica sólo admite soluciones radicales. La naturaleza, tal como la percibimos, tiende a pasarla bastante mal. El hambre cotidiana, ésa que los entes se curan diariamente, sólo admite en última instancia una negación absoluta o un

[36] Cfr. Paul Pouppard, *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Herder, 1997. p. 885.
[37] Jn 4,14.
[38] Jn 6, 49ss.

terrible golpe de gracia que conmueva y transforme al universo desde sus fundamentos. Es un evento que nos lleva a plantearnos las más terribles alternativas: resignación, aniquilación o milagro. Pero aquí el asunto comienza a ser competencia de teólogos. Por lo pronto, baste que demos cuenta de las posibilidades del fenómeno alimenticio cuando se le mira desde una perspectiva, digamos, cósmica. Sin importar lo que ocurra, sus implicaciones siempre serán terribles como la nada, dramáticas como la resignación o maravillosas como el milagro. Nos abre las puertas hacia mundos que rebasan la normalidad de cada día y casi nos conducen al umbral de lo extraordinario. Podremos dedicar algunas líneas al respecto en nuestro próximo capítulo.

El monstruo en la economía de la alimentación

El hambre hace salir al lobo del bosque.
Proverbio

El hombre es el lobo del hombre
Plauto, *Asinaria*

En un capítulo anterior hablamos del hambre y la manera en que establece la relación entre el ente que lo padece y el mundo que lo cobija. A partir de esto, salieron a relucir los conceptos de vicariedad y extrañeza. También pudimos adelantar algunas nociones que exploraremos con mayor detenimiento en este capítulo. Ya no hablaremos tanto de la relación que tiene el ente con el mundo como acerca de la relación que guarda el ente con los otros entes inmediatos que pueden constituir su alimento.

Iniciaremos realizando una clasificación sumaria, un tanto burda, pero no carente de efectividad. Podríamos dividir los entes que nos rodean en dos grandes grupos: los que se comen y los que no. Ya en nuestra *Ontología de la alimentación* habíamos adelantado que el impulso primario que llevó a los primeros organismos a moverse (y sigue haciéndolo en los organismos más complejos) es la conservación de la existencia (*conatus*) a través de la huida del depredador y de la búsqueda del alimento. De manera preminente, el alimento es el motor de lo vivo. Le mueve desde adentro dotándole de energía, pero también es uno de los primeros objetivos de dicho movimiento hacia el mundo. Se trata de energía empleada para obtener más energía y tiene como fin que el ente no se detenga. Porque, si la vida es acción autogenerada, la inmovilidad significa la muerte.

En términos de la alimentación, hay una estructuración ya dada que impone límites muy claros aun cuando haya ciertos márgenes. Entre nosotros, alguien puede escoger no comer ciertos productos, quizás se puede prescindir de los cárnicos o de los lácteos, pero nadie puede elegir alimentarse de sus propias heces, de madera o de productos tenidos por venenosos sin que esto redunde en su propia muerte. Nuestro rango de alimentación, aunque inusualmente amplio, sigue siendo sumamente limitado. Así, hay una diferencia puesta de antemano entre los entes desde que les está definido lo que pueden o no pueden comer. Es como si, desde la alimentación, se marcará ya la naturaleza de los entes. Ignorar esto implica la muerte del organismo. Así, hay entes que sólo pueden asimilar sustancias simples, casi materias primas en bruto; tal es el caso de los organismos más elementales. O los hay, como las plantas, que requieren de aquellos

organismos simples y del sol, agua y los nutrientes de la tierra. Hay otros que se alimentan únicamente de plantas. Están los que se alimentan de aquellas criaturas que comen plantas, pero las plantas en sí mismas les están negadas; hay algunos que pueden incluir en su dieta tanto plantas como animales y a los que, un tanto hiperbólicamente, se les denomina “omnívoros”. La biología ha estructurado e ilustrado estas relaciones por alimentación en la forma de una cadena en cuyo extremo más elemental tiene a los microorganismos y, en el otro cabo se encuentran los organismos más complejos. Ahí están los depredadores que devoran sin ser devorados, de los cuales, el más conspicuo y dominante es el ser humano. Ése se come todo. A la luz de nuestras reflexiones habría que descifrar lo que quiere esto decir acerca del orden de las cosas. Y es que la alimentación puede implicar un principio necesario y fundamental (la potencia nutritiva, ya lo dijimos, es la primera) de subordinación, jerarquía y violencia en el interior de la naturaleza. Recordemos cómo, a través del acto de alimentarse, el ente emula al Ser en su unidad: lo múltiple se vuelve uno. Estamos muy lejos de agotar las implicaciones de esta proposición, más bien, nos ha llegado el momento de explorar algunas de ellas.

La vicariedad implica la suplantación y ésta, la pluralidad; porque se necesita de un suplantador y un suplantado. Ahora bien, el tipo de concesión implícita en la vicariedad, entendida en términos de la alimentación, es quizás la más desconcertante que existe. Hay muchas maneras de suplantar, pero la que ocurre en la alimentación destruye la suplantación misma al eliminar al vicario. Así, si, digamos, solicito a un maestro sustituto que me cubra mientras convalezco por una enfermedad, mi vicario me remplazará, pero nunca dejará de ser él mismo. Igual habrá un profesor en el aula impartiendo más o menos las mismas clases, pero las identidades del suplente y la mía quedarán perfectamente diferenciadas. El suplente no tiene que dejar de ser para realizar su función; de hecho, puede ejercerla porque no es yo: yo me encuentro enfermo. Aquí, para que la cosa funcione, se necesita que los dos permanezcan así. Y eso es justamente lo que no ocurre con el proceso de la alimentación. En sus términos, para que sea posible, el vicario tiene que desaparecer. No podría haber forma más radical de renuncia a la existencia que la de ser alimento de algún otro. Porque el vicario dejará de ser para constituir al otro. Así, el alimento abandona su forma originaria y es descompuesto en sus unidades constitutivas básicas para extraer de él los nutrientes necesarios para la subsistencia. Todo lo comido es destruido. En el caso del ser humano, dada la variedad de su dieta, es el más ilustrativo. Vegetales, carnes, minerales y toda suerte de productos

derivados de estos son concienzudamente triturados en la boca. A los pocos instantes de iniciada la ingesta, el alimento queda irreconocible y lo primero que pierde es su forma. Se le transforma rápidamente en una macilla que, en todo caso, a través del color, apenas conservará alguna reminiscencia de su origen, pero, conforme el proceso de la digestión se desarrolle, incluso dicha característica desaparecerá. El proceso, ciertamente, no es el de una aniquilación sin objeto. La forma del vicario es negada para dotarla de una nueva configuración que será exactamente la del ente que de él se alimenta. Las vitaminas, proteínas, carbohidratos, azúcares, agua, grasas y demás sustancias que componen el animal y el vegetal, están destinados a convertirse en la carne, sangre, hueso, pelo, cartílago y uñas que conforman al depredador. Aquí ocurre algo muy similar a la magia, que no es más que el nombre que damos a la inexplicable relación entre dos fenómenos que se nos manifiestan causalmente remotos. Ciertamente, en la alimentación ocurre algo cercano a la magia: en ella la sutil luz solar se nos transmuta en sólida planta, la zanahoria se nos transforma en conejo y una pila de hamburguesas y bebidas edulcoradas se nos troca en ese prodigio de la naturaleza (cuyos misterios sólo Dios comprende) al que llamamos gringo. A esto se refiere Feuerbach cuando afirma que el ser es uno con la comida. Porque la comida se transforma en quien se la come.[39]

En la antes mencionada cadena alimenticia, hay una escala de entes ordenados de acuerdo a la capacidad de imponer sus formas sobre las de los otros. En el proceso hay un ente vicario que desaparece y otro que prevalece. Una forma se suprime para que otra se robustezca. Es un argumento, por cierto, contra la aplicación de estructuras rizomáticas en la naturaleza, puesto que, en primer lugar, no todo puede alimentarse de todo y, en segundo, hay entes que prevalecen sobre la necesaria supresión de otros entes y estas relaciones ya están determinadas de antemano. En este sentido es como podemos hablar de una ordenación jerárquica natural.

Por cierto, estamos en el entendido de que, a pesar de los vaivenes a los que el hambre somete a los entes, la existencia es buena y deseable. La jerarquía trazada por la pirámide alimenticia es considerada buena únicamente desde un cierto optimismo metafísico. Un hombre como el ya mencionado Mahavira se inclinaría a pensar que, quizás, la peor parte la lleva el depredador, porque, en virtud de su mayor potencia, lo único que logra es prolongar el hambre insaciable al que le arroja su *conatus*. En este caso, prevalecer es continuar en el dolor de ser. Un filósofo pesimista diría, como ya lo

[39] Cfr. Strahd, Op. Cit.

señaló Chesterton,[40] que el ratón devorado por el gato se venga de él en ese instante al prolongarle, con su sacrificio, la agonía de existir. Visto desde esta óptica, la jerarquía se revierte por completo, pero seguiría existiendo, sólo que la mejor parte la llevaría la presa. En lo que toca a aquí, se seguirá asumiendo como Tomás de Aquino que todo ser, en tanto que es, es bueno. Así que insistimos en que existe un dominio del que come sobre el que es comido, en que la jerarquía presumida es descendiente y en que hay un dominio natural entre los entes que está determinado básicamente por quién se come a quién; es decir, por quién es capaz de absorber en sí mismo a lo otro.

Si ya antes hemos establecido que el sentido de la existencia de los entes es algo así como la participación de la eternidad desde lo finito; esto sólo sería posible merced a la reproducción. Lo curioso es que la reproducción puede darse gracias a la alimentación y ésta, a su vez, sólo es posible a través de la destrucción total de otro ente. La permanencia en el Ser depende de la supresión de lo otro; por ello, hasta aquí también hemos estipulado que hay una suerte de superposición y jerarquía. Siguiendo este orden de ideas, podríamos extrapolar hasta asumir que el ente que rigiese esta cadena sería aquél que, pudiendo devorarlo todo, no podría ser devorado por nadie. Expresado en la jerga empleada hasta ahora, el ente dominante es aquél que reduce la pluralidad de una mayor cantidad de entes a la unidad de sí mismo; aquél en el que lo múltiple se vuelve uno en un grado eminente. Es el que logra condensar en sí todas las cosas transformándolas en sí mismo. El poder no significa otra cosa que eso y la alimentación, es, en efecto, un acto de poder. Quizás, el más contundente que se pueda concebir. Un ente impone, por el impulso de su *conatus,* su forma a otro ente, lo somete, descompone, aprovecha para su existencia cuanto le sirve y desecha un resto indiferenciado que queda, literalmente, abyecto. Ha logrado que el otro ente abdique en su favor, que le sirva a costa de su propio ser. Le ha absorbido su parte de existencia para asimilarla en la suya. Se le ha impuesto de la manera más radical, pareciera que casi lo ha aniquilado. No podemos imaginar una manera de sujeción mayor que ésa. Aún en la esclavitud existe el respeto a una pluralidad necesaria para que ésta ocurra. Una cosa es darle órdenes a lo diverso, muy distinto es transformar lo otro en sí mismo. En virtud del *conatus* no es difícil imaginar que el dejar de ser es la pesadilla del ente. Pero el ser devorado por otro añade un factor infinitamente más inquietante al mero diluirse en la Nada. En ello hay una potencia ejercida para violentar algunos de los impulsos ontológicos más fuertes que

[40] Cfr. G. K. Chesterton, *Ortodoxia*, México, FCE, 2005. p. 48.

palpitan en el ente. A su vez, podría ser la forma más miserable de la derrota. Ser devorado es ser suprimido por el otro. Ni siquiera quedan restos diferenciados tras el proceso de la digestión. Nos recuerda aquella forma de canibalismo consistente en comerse al enemigo. El rival ya no necesita obedecer, porque, en sentido estricto, ni siquiera haría falta darle órdenes, de la misma forma en que no se le dan órdenes a las propias piernas para que caminen. El enemigo ha sido devorado y, por lo mismo, transformado en sustancia del vencedor. La derrota es completa. La expectativa será la de absorber sus cualidades. Si es fuerte o hábil, sus virtudes, antes peligrosas para el adversario, ahora (tal era una intención, por lo menos) pasarán a formar parte de él y aquello que no pueda ser aprovechado será convertido en heces fecales. En el discurso cotidiano conocemos la expresión de "hacer mierda" algo que podría interpretarse en tal sentido.

Por lo mismo, el hambre puede relacionarse con la ambición desmedida, el ansia de poder que no conoce límites. En *El gran dictador,* Chaplin nos muestra a su Hinkel ante un globo terráqueo (en esta ocasión, literalmente, un globo) mientras lo mira con ojos de verdadera lujuria, como si realmente quisiese tragarse el mundo para poseerlo.[41] En un orden muy similar de ideas, en una escena del *Ser o no ser* de Lubitsch, se nos muestra a Hitler frente al aparador de una carnicería mientras se nos tranquiliza diciéndonos que el *führer* es vegetariano… pero que su apetito es inmenso: devora naciones enteras.[42] Ciertamente, los dictadores no son siempre rollizos, pero la magnitud de su hambre está más allá de toda duda. Lewis imaginó a aquellas criaturas que son el no-hay-más-allá de la soberbia y la codicia, los demonios, como presa de un hambre inextinguible:

> Su… motivación es una especie de hambre. Me imagino que los diablos pueden, en un sentido espiritual, devorarse mutuamente; y devorarnos a nosotros, claro. Incluso en la vida humana hemos visto la pasión de dominar, casi de digerir al prójimo; de hacer de toda la vida intelectual y emotiva una mera prolongación de la propia: odiar los odios propios, sentir rencor por los propios agravios y satisfacer el propio egoísmo, además de a través de uno mismo, por medio del prójimo…
>
> En la Tierra, a este deseo se le llama con frecuencia "amor". En el Infierno, me imagino, lo reconocen como hambre. Pero allí el hambre es más voraz, y se puede satisfacer más completamente. Allí, sugiero, el espíritu más fuerte —tal vez no haya cuerpos que lo impidan— puede absorber real e irrevocablemente al más débil en su interior, e imponer perpetuamente su propio ser a la individualidad atropellada del más débil. Por eso, me imagino, los diablos desean las almas humanas y las de los otros diablos; por eso Satán desea a todos sus seguidores, a todos los hijos de Eva y a todas las huestes del Cielo: sueña con la llegada de un día en que todos estén dentro de él, cuando todo aquel que diga "yo" sólo pueda decirlo a través de Satán.[43]

---

[41] Charles Chaplin, *The great dictator*, UA, 1941.
[42] Ernst Lubitsch, *To be or not to be*, RFC, 1942.
[43] C. S. Lewis, *Cartas del diablo a su sobrino*, Santiago, Andrés Bello, 1996. p. 4.

Naturalmente, se trata de un libro de ficción, como su autor mismo lo aclara. Más que pretender ofrecernos un tratado de demonología, nos ofrece una reflexión moral acerca del ser humano. Igualmente, la intuición que le anima es compatible con una tradición existente en las naciones cristianas desde siglos atrás desde Rabelais describiendo la degustación de las almas pecadoras[44] hasta aquellos grabados medievales que nos representan el infierno como el cuerpo de un gran demonio. Su boca es la entrada del lugar y en la que los réprobos caen para ser devorados. El demonio se encuentra en cuclillas, por lo que puede verse que las almas, que ya han sido digeridas, son defecadas y arrojadas en el suelo. Aquí tenemos otra de tantas descripciones:

> Éste [el demonio] es mayor que una montaña. Sus ojos llamean y su boca es tan grande que nueve mil hombres cabrían en ella. Dos réprobos, como dos pilares o atlantes, la mantienen abierta; uno está de pie, otro de cabeza. Tres gargantas conducen al interior; las tres vomitan fuego que no se apaga. Del vientre de la bestia sale la continua lamentación de infinitos réprobos devorados.[45]

Aquí, el hambre, llevada a su límite, se vuelve la máxima expresión de la *hybris*, la desmesura, el rebasar los propios límites, la soberbia que no conoce freno. No de balde, en la mitología, algunos de los castigos que los dioses imponen para recordar su condición a la criatura ensoberbecida tienen que ver con la alimentación de alguna u otra manera: Prometeo (cuyo hígado es devorado diariamente); el mencionado Tántalo[46] con su hambre y sed eternas; Midas a quien el deseo de oro privó de la comida o la bebida; Fineo a quien se le condenó a ser acosado por las harpías, quienes masticaban y regurgitaban sus manjares antes de que los ingiriera (cuando no defecaban sobre ellos), etc. Lo que une a todos, por motivos nobles o innobles, es el haber incurrido en faltas que implicaban el desconocimiento de sus propios límites. Todos son figuras transgresoras que se han atribuido más de lo que les corresponde. De acuerdo con la tradición judeo-cristiana, la principal falta del demonio es una excesiva ponderación de sí mismo. No soporta ser simple criatura. El descontento de sí, le arroja fuera de sí a codiciar lo otro. Es una consecuencia necesaria de la desmesura. En el libro del Génesis, la tentación a los primeros hombres tiene que ver tanto con la soberbia ("seréis como dioses") como con la gula ("y como viese que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente

[44] Cfr. François Rabelais, *Gargantúa y Pantagruel*, Barcelona, Acantilado, 2011. XXX.
[45] Citado en: J. L. Borges, *El libro de los seres imaginarios*, Buenos Aires, Kier, 1997. p. 40.
[46] La aquí ya recurrente figura de Tántalo merece, no sólo un trabajo aparte, sino un lugar destacado en el salón de la infamia de la alimentación (si tal cosa existiese). Entre sus crímenes gastronómicos están el jactarse de haber comido con los dioses, el hurtar ambrosía del Olimpo para presumirla a sus amigos y el cocinar a su hijo para ofrecerlo en un banquete a los mismos dioses. Se trata de uno de los peores huéspedes de que tenemos noticia.

para lograr sabiduría…”).[47] El demonio desea usurpar el lugar de ese Dios en quien la criatura vive, se mueve y es. Lo que buscaría, por consiguiente, es que todo viva, se mueva y sea en él como, digamos, amibas en su vientre. Sería una aspiración agotadora que siempre estaría buscando expandir los límites del ente, como un imperio anexionándose los reinos vecinos. La metáfora política, como ya comienza a verse, no es gratuita. En consecuencia, tal sería la tara del demonio: el hambre eterna. Cuando el ente pierde la proporción de sí mismo y desea contener en sí todas las cosas; es decir, cuando desea convertirse en el Ser mismo, en Dios, entonces se convertirá en la más famélica de las criaturas. En un paroxismo culminante se le puede imaginar devorando todo en el infierno y llevando así hasta el final la lógica de la nutrición que tiende hacia el dominio total. La expresión “tengo un hambre de los mil demonios” ya debiera hacernos sentido a la luz de esto.

La autolimitación, por otro lado, la capacidad de saciarse con lo que el ente estrictamente necesita, no sólo se nos vuelve una cuestión de estricta administración de bienes materiales; sino un reconocimiento de lo que se es a través del control del mecanismo de sometimiento por excelencia que es la alimentación. Ésta bien puede ser una de las razones por las que el ayuno sea una práctica piadosa recurrente. Además de la ascesis implícita, significa una contención de la *hybris*. El ente renuncia a conquistar el reino de los otros entes temporalmente y, en el proceso, acepta que sin ellos, nada es, lo cual le arroja una conciencia renovada de su ser ente. Asume que no puede contener todas las cosas al aceptar su limitación y finitud.

En el imaginario colectivo, la figura del apetito acuciante y el hambre contenida o canalizada acompañan representaciones del mal y del bien respectivamente. Es frecuente que las figuras del vicio se encuentren caracterizadas por alguna nota de hambre desenfrenada ya sea en la codicia desmedida, la lujuria, la glotonería o todas juntas. Contrariamente, es recurrente la contención de estos impulsos en las figuras de virtud. La iconografía no acostumbra los santos gordos. De esto podemos desprender una relación entre alimentación y moral que es abundante en la tradición occidental, desde la mentada figura del santo que espera tener en Dios su único sustento hasta la figura de la providencia que no sólo se niega a comer, sino que provee de lo a otros de ese alimento que tanto necesitan. De ello es ilustración el mítico pelícano que alimenta a sus crías con su propia sangre hecha brotar a picotazos. Está también la continencia del apetito frente a la pureza simbolizada en el león de los bestiarios medievales que se negaba a devorar

[47] Gen 3, 1-6.

doncellas virtuosas. Como si la administración de la alimentación –lo que se come (o se deja de comer) y cuánto– estableciera la medida de la bondad o maldad moral de un ente. En el otro extremo del espectro, tenemos a las bestias devoradoras de doncellas: el minotauro de Creta y el dragón que tuviera que matar san Jorge exigen una comida salpimentada de bondad. La virtud, se diría, les vuelve más apetecible el plato. Algo así podía ocurrir con los cristianos del Coliseo romano: siendo ellos la sal de la tierra, no se trataría de una comida insulsa ciertamente. El mismo principio puede ser llevado hasta el absurdo. El hambre excesiva de algunos monstruos les lleva a devorar ya no sólo a lo otro, sino a sí mismos. Según Flaubert en *La tentación de san Antonio*, el catoblepas, en su voracidad, una vez se comió sus pies inadvertidamente.[48] El bruto quizás tardó en percatarse de ello. Están los gatos de Kilkenny que en un paroxismo de furia se devoraron mutuamente hasta que quedaron únicamente las colas. Es la culminación del proceso de la alimentación cuando se ve embargado de desmesura. Al final quedará la nada del que se ha devorado a sí mismo o el hambre eterna del demonio. La capacidad de contención nos aportará una medida del valor del ente a esto es a lo que llamamos "economía moral de la alimentación" o simplemente "economía de la alimentación". No es igual pretender comerse todo que quitarse el pan de la boca para que lo otro viva. Esta economía conlleva la vicariedad que ayude a superar la extrañeza del mundo en el ejercicio de la hospitalidad. Es una de las ponderaciones a tomarse en cuenta en aquellas tradiciones que contemplan la posibilidad de un juicio final como ocurre con el cristianismo: "Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia preparada para vosotros desde la creación del mundo. Porque *tuve hambre y me distéis de comer; tuve sed y me distéis de beber; era forastero y me acogistéis*…"[49] Aportamos otro ejemplo aún más antiguo proveniente de la cultura egipcia; de acuerdo con diversas versiones del *Libro de los muertos*, el alma del difunto, tras su muerte, emprende un largo y peligroso camino que culmina en la comparecencia frente a un tribunal, allí:

> El muerto jura no haber sido *causa de hambre* o causa de llanto, no haber matado y no haber hecho matar, *no haber robado los alimentos funerarios*, *no haber falseado las medidas*, *no haber apartado la leche de la boca del niño*, *no haber alejado del pasto a los animales*, no haber apresado los pájaros de los dioses. Si miente, los cuarenta y dos jueces lo entregan al Devorador "que por delante es cocodrilo, por el medio, león y, por detrás, hipopótamo".[50]

[48] Cfr. Gustave Flaubert, *La tentación de San Antonio*, Madrid, Siruela, 1989. p. 132.
[49] Mt 25, 34s. El subrayado es nuestro.
[50] Citado en Borges, Op. Cit., p. 20.

El castigo que se impone a quien se encuentra culpable en dicho tribunal es, ya comienza a verse, el ser devorado. Ambas tradiciones concuerdan en que la sanción por cometer exceso e injusticia con el hambre propia y ajena es el ser consumido por lo otro.

Hay otras consecuencias interesantes del desconocimiento de la economía del hambre: el ente, desbordado por el ansia, tenderá a perder su forma originaria tras abusar de la ingesta de otros entes. Cuando un ente se alimenta de más, sus fronteras físicas comienzan a expandirse y el ente, de manera gradual, se ve indiferenciado de sus partes; en el caso del humano, por ejemplo, la obesidad hace que los pómulos desaparezcan, el mentón se redondee, el cuello se comience a fundir con el tronco, la muñeca se vuelva sólo un pliegue entre la mano y el antebrazo, etc. Los límites, ya no externos, sino internos, del ente quedan difusos. Avanzando más allá en esta lógica, nos quedaría un enorme manchón de carne con los miembros débilmente insinuados. Llevado el proceso hasta la hipérbole, al final quedaría una pura masa totalmente desprovista de su forma originaria. Otra vez, recurriendo al imaginario colectivo, tenemos ilustración de esto en películas como *The Blob* (1958)[51] o *The Thing* (1982) donde se nos muestra, entre gritos y asquerosidades, un ente amorfo que extiende su apetito sobre todo ser vivo. Ya son interesantes al respecto los títulos de ambos filmes *(blob:* gota, mancha, borrón; *thing:* cosa) que aluden a algo indeterminado. La intuición subyaciente es digna de mención: el ente que realmente quiera alimentarse de todo, no sólo ha de dejar de ser sí mismo: ha de renunciar a ser cualquier cosa.

Todos los ejemplos anteriores nos indican que, a través del proceso de la alimentación, ocurre una emulación del Ser en efecto, pero también nos advierten que ésta jamás llegará a concretarse de manera absoluta. Cualquier intento de alcanzar lo eterno por la vía de la nutrición terminará precipitando al ente a un estado peor al inicial: la naturaleza misma le impone límites.

Tal es la lección que nos ofrece nuestra generosa galería de monstruos. Desde su etimología misma, es el monstruo una llamada de atención (de *moneo, es, ere, etc.*: advertir, instruir) que bien puede darnos señalamientos útiles en lo que a la reflexión de la alimentación se refiere. El hambre es una de las notas distintivas del monstruo ya sea en su función como parte del imaginario colectivo, ya sea como aquellas desdichadas criaturas que, por circunstancias, no logran alcanzar la forma que por naturaleza les

[51] El *remake* de 1988 fue titulado en español *La mancha voraz*, como redundando en lo ya dicho.

corresponde. Respecto a estas últimas, los monstruos "reales", pese al presunto ablandamiento de nuestras costumbres, cabe decir que la repulsión y el abandono provocado por su condición les lleva frecuentemente a padecer en sus necesidades más elementales como lo son la comida, la bebida, el techo y el vestido. Y es que el monstruo, como prodigio y cosa inusual que es (a ello apunta la etimología de la palabra también), está condenado a la extrañeza del mundo; por tanto, el alimento y la hospitalidad se le presentan como taras frecuentes en su existencia. El mundo tenderá a ponerle obstáculos especialmente complejos. En siglos pasados, era frecuente que aquellas criaturas, alejadas por el rechazo de la sociedad humana, habitaran en zonas despobladas y merodearan las granjas y las villas en la búsqueda de alimento. En ellos, el hambre de sociedad, de hospitalidad que supere la extrañeza, y el hambre de comida solían ser uno solo. Incidentalmente, el monstruo puede llegar a encontrar su lugar en la sociedad cuando deja de ocultar su condición y, más bien, la hace abiertamente manifiesta hasta volverla espectáculo; sólo así supera su deseo de encontrar acomodo entre los otros y sacia (a veces de una manera más que satisfactoria) su hambre física.[52] Al respecto puede verse la estrambótica escena del banquete de los fenómenos de la película *Freaks*[53] en la que, en el marco de la ingesta comunitaria de comida y bebida, una no-fenómeno se ve acogida y recibida como miembro de la comunidad de los monstruos ("*We accept you, one of us! Gobble, gobble!*"). Pero justamente es aquí cuando los monstruos dejan de serlo, porque al comer y beber en comunidad, dejan de habitar un mundo dominado por la extrañeza y sus taras constitutivas de hambre y soledad se ven superadas. El genio de esta escena, que no cabe aquí describir con detalle, radica en que es ahora el humano "normal" quien adquiere las características del monstruo al verse alienado de aquella comunidad cuando expresa hacia ella un rechazo histérico. Así se desarrolla la "normalidad" durante el resto de la película hasta la constatación final de su monstruosidad, cuando uno de los fenómenos revela la verdadera naturaleza del humano ("*…dirty …slimy …freaks.*") Ahora, es el hombre normal que queda reducido a la verdadera monstruosidad cuando ni fenómenos, ni humanos se encuentran en disposición de darle acogida y, por lo mismo, se encuentra arrojado a un mundo totalmente extraño para él...

[52] Se sabe que algunas atracciones de *Freak show* tuvieron tal éxito que eventualmente se convirtieron en empresarios del negocio y prosperaron hasta volverse acaudalados.
[53] Tod Browning, *Freaks*, MGM, 1932.

En lo que toca a los monstruos que conforman nuestro patrimonio de ficciones colectivamente compartidas (esas criaturas amenazantes que merodean nuestros relatos comunes), sus rasgos se encuentran más acusados y su situación de extrañeza frente al mundo es aún más compleja. Porque sobre ellos se han cebado algunos de los aspectos más oscuros de la imaginación humana. En efecto, el mundo para ellos es hostil al encontrarse privados de toda comunidad. Es frecuente que el monstruo sea solitario y habite lugares inhóspitos donde el ser humano no puede encontrarse a sus anchas. El mundo es extraño para el monstruo y pareciera "desconocerle", pero, a la vez, es el monstruo quien puede representar para el ser humano la imagen misma de la extrañeza del mundo. Porque simboliza lo de incomprensible y amenazador que hay en él, sobre todo en lo que a la alimentación se refiere, porque una de las características sobresalientes de aquello que tenemos por monstruoso (en lo que tiene de peligroso el concepto, por supuesto) es el hecho de que él se nos muestra frecuentemente como nuestro depredador.

Para nosotros, que encabezamos solitarios la cadena alimenticia, aún existe el mismo temor que todo ente muestra ante la idea de dejar de ser. El *conatus* es incluso más fuerte en nosotros en tanto que somos conscientes de la finitud y contingencia de la existencia. No basta con que padezcamos el peligro inmediato, el que se tiene en frente, sino que gustamos, a través de una memoria vívida, los peligros ya pasados y pregustamos, con la imaginación, los futuros. Gracias a la autoconciencia, la inteligencia, la memoria y la imaginación nos es posible la proyección de infinidad de escenarios posibles para nuestro bien o mal. Cuanto anhelo o miedo se encuentre gravitando en torno a nuestras mentes, adquiere formas muy definidas que, pese a la variedad que presentan las comunidades humanas en sus modos de expresión, muestran ciertas constantes. Algunas de estas inquietudes ampliamente compartidas tienen que ver con nuestra constitución ontológica, con las más profundas indigencias del ser humano; de entre ellas, el hambre, como ya se ha visto, es una de las principales. El monstruo surge de las fantasías del ente que se sabe por igual depredador y presa. El de ser devorado es, sin duda, uno de los peores temores del ente autoconsciente, sobre todo si comienza a serlo mientras aún se encuentra con vida. Se trata de la última consecuencia del *conatus*, la más grande violencia que puede hacérsele a un ente acostumbrado a devorar y no a ser presa. El monstruo aterra porque puede someternos de la manera más contundente que hay al alimentarse de nosotros. Pero esto no basta. Después de todo, el ser humano suele terminar como alimento de criaturas ínfimas que le rodean

cotidianamente como las bacterias y los gusanos. Serían nuestras verdaderas amenazas, pero no las vemos como tales. Hay otros elementos que hacen al monstruo lo que es; por ejemplo, está la conciencia (no necesariamente autoconciencia) de su inclinación a comernos. El gusano nos come cuando, inertes, no le oponemos resistencia; en sentido estricto, no somos su presa porque ni siquiera hace el intento de apresarnos. Pero el monstruo es el lobo en la puerta. Viene a por nosotros. Nos merodea para destruir nuestro ser e imponernos el suyo.

Aún podemos ahondar poco más en la naturaleza de la monstruosidad. Junto con su hambre y su disposición activa a saciarla (aún a costa nuestra), hay otras notas que le caracterizan. Un oso, una pantera o incluso un perro o un cerdo pueden mostrar una entusiasta disposición a retacar sus estómagos con nuestras personas; sin embargo, no los consideramos monstruos, sino simples animales salvajes (eso sí, bastante temibles si los encontramos en un mal momento). La monstruosidad no sólo es esa hambre acechante, sino que está llena de lo que alguno llamaría otredad. Pues el monstruo no parece pertenecer al orden cotidiano de las cosas o, incluso, a *este* orden de las cosas; más bien parece provenir de una realidad diferente donde las reglas podrían no ser exactamente las mismas que las de acá. Puede mostrarnos con su sola presencia que este mundo al que hemos llegado a considerar nuestro hogar no es del todo hospitalario. Es la imagen de la extrañeza que le es inherente a la realidad. Con el monstruo, la vicariedad de la que antes nos servíamos se revierte ahora en contra nuestra: algo desea y se esfuerza para que seamos su vicario frente a la Nada. Nos pone a jugar el penoso papel de la presa. Su actividad consiste, en parte, en convertirnos en su alimento.

Puede mostrar una forma totalmente diferente a la humana como esas masas devoradoras que mencionábamos. En este caso, lo que provoca angustia es la ausencia de determinación a la que es sometido todo aquello que es devorado. Este monstruo no aterra por su forma, sino por su ausencia de forma. No impone su propio ser, sino que despoja del ser que ya se tiene arrojándolo a la indeterminación que es algo parecido a la Nada. Aquí, lo que inquieta es el encuentro con lo que no tiene forma y, por lo mismo, no se parece a nada conocido por nosotros. Por ello, tiene sentido que las manchas voraces provengan del espacio exterior, de otro mundo.

Pero, a pesar de que el monstruo nos puede significar la extrañeza del mundo, ocurre frecuentemente que no resulte muy diferente de nosotros. Al contrario, los monstruos más aterradores no nos remiten a la abstracción de lo indeterminado tanto como a la concreción de lo determinado. Hay monstruos que, incluso, son como nosotros. Mientras

más parecidos resulten, más abrumador será el efecto que produzcan sobre nosotros. Porque el monstruo no simboliza necesariamente la oposición entre naturaleza y cultura (distinción sobre la que ahondaremos otro capítulo). La figura del monstruo no necesariamente nos revelará que la naturaleza es "lo otro". Hemos llegado a concebir depredadores con rasgos perfectamente civilizados. Ahí están las brujas y los ogros de los cuentos de hadas que habitan en hogares, utilizan herramientas, usan ropas, hablan, tienden trampas astutas sirviéndose del lenguaje e incluso cocinan. Son en todo iguales a nosotros salvo en una voracidad libre de escrúpulo que les impida comerse a un semejante. Los que son como nosotros son nuestro más temibles depredadores. *Homo hominis lupus*. Vulneran a tal grado cualquier prohibición alimenticia, que, en los relatos, es frecuente el subterfugio de ofrecer techo y alimento a la presa para ganar su confianza. El ogro de los cuentos no tiene ningún empacho en violar, e incluso, tomar ventaja de las leyes de la hospitalidad. Es perfectamente capaz de devorar a sus huéspedes, de simular vicariedad para provocar extrañeza; nada le impide el transformar el hogar en rastro. Y es verdad que incurre en una falta que entre nosotros podría ser signo de civilización que es el desperdicio de alimento. Mientras más refinada es una dieta, más selectiva tiende a ser. El monstruo hace pocas distinciones, su problema es de signo contrario, la falta de escrúpulo en lo que a la comida toca. La naturaleza y la civilización ponen límites a la alimentación de los entes. Pero alguna perturbación del orden hace que dichas distinciones dejen de existir. Desconocidas las fronteras, ocurre el desbordamiento del ente que comienza a imponer su forma sobre los otros sin control, ni medida. Es algo que podría ocurrirle a cualquiera. A despecho de las apariencias, el monstruo no nos muestra un mundo diferente, sino un aspecto de este mundo que frecuentemente se olvida cuando nos refugiarnos en la rutina y el hogar, al rodearnos de viejos objetos familiares. Parecieran estar ahí como recordatorio de los peligros de nuestra situación ontológica y para mostrar el hecho de que, por mucho que emulemos al Ser, lo nuestro será solamente una emulación. Se trata de algo que es más fundamental que la distinción entre el mundo natural y el mundo humano, algo tan radical como las necesidades a las que todas las cosas se encuentran sometidas como entes finitos. Finalmente, la ausencia de escrúpulos del monstruo le lleva a la ingesta de su semejante; por lo que su consorcio con los demás se ve amenazado. No es raro que el monstruo esté solo. Una comunidad de monstruos implica que estos, controlándose y entrando en contacto con las ventajas de la sociabilidad, dejarán de ser monstruos gradualmente, pero conservarán su dominio sobre otros en la medida en que su apetito desborde. Robert Darnton, al describirnos las

condiciones de vida de los campesinos en la Francia del siglo XVIII, nos muestra que la gran tara de sus vidas fue el hambre. Su alimentación era tan magra que rara vez podían levantarse de la mesa completamente saciados. Esta situación se veía reflejada en la imaginería popular. Los cuentos de hadas implicaban siempre el alimento, ya sea como motor (el joven sale a los caminos a ganarse la vida), como expresión de los más caros anhelos del campesino (una mesa bien repleta en la cual ¡incluso puede haber servilletas!) o como el signo de un peligro inminente (cuando llegaban al hogar del ogro y corrían el riesgo inminente de ser devorados).[54] El alimento les proyectaba hacia mundos diferentes, mejores o peores. En todo caso, les arrancaba del entorno cotidiano para proyectarles hacia realidades distintas. Era inevitable. El mundo para quien tiene hambre siempre será un mundo extraño. No es casualidad la formulación clásica del cuento de hadas occidental haya sido obra de estos famélicos. Incidentalmente, en los relatos franceses, el monstruo devorador de seres humanos tiene todas las características de un propietario ya sea pequeño burgués o campesino próspero. Hasta puede llegar a ser un proveedor de su hogar bastante responsable. El monstruo llega a poseer aquello de lo que su víctima carece: un hogar. El problema es que lo hace a costa de sus semejantes. El protagonista del cuento de hadas se ve frecuentemente en el amargo trance de evitar convertirse en la cena. En el monstruo, la institución doméstica se revierte en nuestra contra y el ser humano queda desvalido en un mundo en el que no se reconoce. Pero los cuentos terminan mostrándonos una mezcla de astucia y providencia con los que el protagonista supera los obstáculos que su condición le impone. Y, al final, pareciera que el proverbial "y vivieron felices para siempre" tendría que leerse como un "y nunca más volvieron a padecer hambre". En todo caso, el ogro de los cuentos manifiesta, de inicio, una posición de superioridad sobre sus víctimas desde que las ve como posibles presas.

Y es que hemos trazado que la ingesta del otro implica su dominio y que el temor que el monstruo puede infundir sobre nosotros supone su capacidad de imponer su forma mediante la ingesta. Este dominio tiene una aplicación en las relaciones entre humanos y, de hecho, ayuda a establecer vínculos de poder, a trazar jerarquías que parecen naturales por tratarse de la alimentación. Es una especie de complejo del ogro: se asume que un hombre es más fuerte y poderoso en cuanto más trague. La superioridad de un hombre o grupo es implantada ideológicamente en los dominados a través de la idea de que necesita una ingente cantidad de alimento para satisfacer sus necesidades. Esto es

[54] Cfr. Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 2008. p. 39 ss.

más notorio en una nación de famélicos como la de los hindúes, por ejemplo. Para ellos, durante la ocupación colonial inglesa, el hombre blanco podía manifestar su superioridad en su capacidad de comer:

> Mirando las idas y venidas del joven primer actor, cuyo liviano ropaje abría paso a rizos, doble mentón y formas regordetas, me acordaba de una frase que había leído días antes en la página literaria de un diario local, y que transcribo aquí sin traducir, para no dejar escapar el sabor indescriptible del angloindio: *«...and the young girls who sigh as they gaze into the vast blueness of the sky, of what are they thinking? Of fat, prosperous suitors...»* Esa referencia a los «rollizos pretendientes» me había asombrado, pero mientras contemplaba al presuntuoso héroe que hacía ondear en el escenario los repliegues de su estómago, y recordaba los mendigos hambrientos que iba a encontrar en la puerta, comprendí mejor este valor poético de la repleción para una sociedad que vive en una intimidad tan lancinante con la penuria*. Los ingleses entendieron, por otra parte, que el medio más seguro para implantar aquí a los superhombres era convencer a los indígenas de que necesitaban una cantidad de comida muy superior a la que satisface a un hombre ordinario.*
>
> Mientras viajaba por las colinas de Chittagong, en la frontera birmana, con el hermano de un rajá local que había llegado a ser funcionario, me sorprendió ver la solicitud con la que me hacía cebar por sus servidores: al alba el *palancha*, o sea el «té en la cama» (si es que el término puede aplicarse a los elásticos pisos de bambú trenzado sobre los que dormíamos en las chozas indígenas), dos horas más tarde, un sólido *breakfast*, luego la comida del mediodía, a las cinco un té copioso y, finalmente, la cena. Todo eso en aldeas donde la población se alimentaba tan sólo dos veces por día con arroz y calabaza hervida, que los más ricos sazonaban con un poco de salsa de pescado fermentada. Resistí muy poco tiempo, tanto por razones fisiológicas como morales. Mi compañero, aristócrata budista, educado en un colegio angloindio y orgulloso de una genealogía que se remontaba a cuarenta y seis generaciones (se refería a su muy modesto «bungalow» llamándolo «mi palacio» pues en la escuela le habían enseñado que así se llamaba la morada de los príncipes), se mostraba estupefacto y hasta levemente ofendido frente a mi temperancia: *Don't you take five times at day?* No, yo no «tomaba» cinco veces por día, sobre todo en medio de gentes que se morían de hambre. De parte de este hombre, que nunca había visto a un blanco que no fuera inglés, las preguntas chisporroteaban: ¿Qué se comía en Francia? ¿Cuál era la composición de las comidas? ¿El intervalo que las separaba? Yo me esforzaba por informarle como lo haría un indígena concienzudo con la encuesta de un etnógrafo, y a cada una de mis palabras observaba el vuelco que se producía en su mente. Toda su concepción del mundo cambiaba: después de todo, un blanco podía también ser nada más que un hombre…[55]

El complejo del ogro que nos hace concebir al ente dominante como un depredador es una última contribución que el monstruo nos hace para comprender algunas complejidades del acto de comer. A su vez, nos comienza a delinear algunas posibilidades para comprender los aspectos políticos del fenómeno alimenticio que se tratarán en el transcurso del siguiente capítulo. Ya se comienzan a mostrar algunos principios para trazar una política del hambre.

[55] Claude Levi-Strauss, *Tristes Trópicos*, Barcelona, Paidós, 1988. p. 128. El subrayado es nuestro.

La política del hambre

> ¿Cómo esperan que funcione un sistema de partido único en un país con más de 246 clases diferentes de queso?
>
> Charles de Gaulle

El hambre es el fenómeno de apertura por excelencia que encuentra su más elocuente figura en la imagen de la boca abierta aprestándose a devorar. En ella, el cuerpo, siempre cerrado y defensivo, cede el paso a lo otro permitiendo que venga a formar parte suyo. En su asimilación, lo destruirá, pero, a la vez, lo absorberá como propio. Ya anteriormente habíamos establecido cómo la alimentación implica la unidad de lo plural y cómo esto conlleva una jerarquía entre el depredador y su presa. Conviene ahora matizar un poco dicha jerarquía. Y es que, si bien, hay una forma avasallante que se impone destruyendo a la otra; no es menos cierto que la forma destruida no desaparece del todo y, a su vez, influye fuertemente en la configuración del depredador. Es un movimiento que bien puede ilustrarse con la historia de las culturas, sobre todo con aquellas que interactúan entre sí en una relación de dominador-dominado. Llega ocurrir que una cultura poderosa conquista a otra más débil y le impone sus leyes y formas de vivir enviando a su gente a colonizar y a gobernar la nueva provincia. Pero la convivencia constante no deja nada intocado. Con el paso del tiempo, el funcionario del imperio comienza a cambiar. Su idioma se ve contaminado por las lenguas locales; sus ropas de citadino son abandonadas en favor de otras más adecuadas al clima de la provincia y a asemejarse a las de sus habitantes originarios, pues, no de balde, son producto de la experiencia de un pueblo habituado a vivir ahí durante siglos; la alimentación cambia también, pues no siempre es posible abastecerse de los productos acostumbrados, por lo que, frecuentemente, habrán de contentarse con lo que la región produce… eventualmente, resulta imposible discernir quién es el conquistador y quién es el conquistado, pues la cultura sometida, inevitablemente, dejará su impronta sobre el imperio que la sojuzga. Exactamente eso pasa con la alimentación también. A

fuerza de comer una determinada cosa, el comedor que impone su forma, comienza a adquirir, de alguna manera, la forma de aquello que come. Y así como el bárbaro se paseó por las viejas provincias del imperio romano hasta que terminó vuelto una especie de romano de nueva cepa, así, el que únicamente come cerdo, terminará asemejándose a uno de alguna u otra forma. Esto es más que una metáfora que se ve ilustrada de maneras, a veces, un tanto grotescas. Hay operaciones médicas que implican el uso de un cauterizador, una varilla muy caliente empleada para contener posibles hemorragias quemando el cabo de los vasos sanguíneos expuestos. Al calentarse, la piel y la grasa emiten aromas característicos que no necesariamente serán iguales en todos los seres humanos. Un médico señalaba que había personas cuya carne quemada emitía aromas suaves y otras olían "como a cerdo asado". "Todo depende de la dieta –decía–: los que acostumbran comer mucha carne huelen como a parrillada." Quizás sea grotesco el ejemplo, pero resulta, igualmente, significativo.

Esta consideración enriquece considerablemente las relaciones de vicariedad en la alimentación. Y es que, a pesar de la supresión de uno de los elementos, la relación sigue existiendo con una presencia fuerte de aquello que sirve como alimento pese a que su forma ha sido suprimida.

Todo esto tiene un algo de dialéctico que conviene no pasar por alto; por lo que es posible que una reflexión en dichos términos pueda aportarnos nuevos elementos para comprender el acto de la alimentación.

Tenemos, entonces, una criatura hambrienta; un ser deficiente con una negación en el interior de sí mismo que es ese vacío del cual el hambre es manifestación. Sin esta negación el ente quedaría encerrado en sí mismo al sentirse autosuficiente; pero he aquí que adquiere conciencia de su propia carencia y de su incapacidad de satisfacerla por sí mismo. Necesita lo otro, así que el ser en sí se vuelca hacia afuera de sí en busca de lo que no es él mismo y pueda saciarle. En el proceso da cuenta del mundo que lo rodea. No ha de contentarse con cualquier otro ente; como ya lo hemos señalado, la cantidad de entes que pueden servir de alimento es finita y muy restringida. Luego, lo que viene es un proceso de búsqueda y discriminación que examina atentamente al mundo hasta que el ente

encuentra aquello que necesita. En el proceso, el ente ha salido de sí mismo. Mientras más intensa sea su hambre, más difícil será la vuelta a sí, porque cada vez tenderá a percibirse con mayor intensidad como algo que debe llenarse y el vacío se tornará más acuciante hasta resultar insoportable. Si el hambre no se sacia pronto, llegará al grado en que lo abarcará todo y el ente únicamente podrá pensar en satisfacerla. El que tiene mucha hambre se transforma en puro estómago. "Quien tiene el estómago vacío nunca desespera del universo; ni siquiera piensa en el universo."[56] Todo a su alrededor desaparece. Sólo está la comida o su ausencia. Quizás aquél que siente crecer la Nada en su carne está libre de incertidumbres metafísicas. Porque lo que siente en su interior es real e incuestionable. Aquél hueco, como dice Sartre, tiene que ser taponado. Por eso no se puede hacer filosofía con el estómago vacío.

Sin embargo, aunque el hambre es negación, en ese proceso se afirma el ente. El ente es algo: es aquél que está vacío. Si el alimento es vegetal, la resistencia a la ingesta será mínima, pero, aun así, ésta implicará un esfuerzo (quizás sea necesario escarbar un poco en el suelo, arrancar el fruto de un árbol, desgarrar una cáscara). Si el alimento es animal, sobrevendrá una agonía que frecuentemente es proporcionada al tamaño de la presa. El depredador se lanzará en pos de su comida y ésta gastará toda energía disponible en ponerse a salvo. Nunca se hace un esfuerzo como el que se invierte en conservar la propia existencia, la cual, sólo puede ser arrancada a la fuerza. Incluso ya en las mandíbulas de la fiera, la presa tratará de conservarse viva tanto tiempo como sus ímpetus lo permitan. La vida no cede hasta que se agota por completo.

Inicia la ingesta. La presa es diligentemente destruida, triturada entre los dientes del depredador. Entrado en la boca, el alimento inicia un proceso analítico, de desmontaje. A través de una química de gran complejidad, el organismo comienza a seleccionar aquellos componentes del alimento que le son útiles y a discriminar los que no le reportan utilidad alguna. Asimismo, dichas sustancias son canalizadas y distribuidas por todo el cuerpo para satisfacer las necesidades del mismo o, lo que es igual, para transformarlas en parte de dicho cuerpo de alguna

[56] George Orwell, "En el vientre de la ballena" en: *El león y el unicornio y otros ensayos*, México, FCE/Turner, 2009. p. 64.

u otra manera. Lo que no reportará utilidad para el organismo es canalizado hacia fuera del mismo en el deshecho. De tal suerte que la comida, tras ser ingerida, se descompone entre lo que sirve para adoptar la forma de lo comido y fortalecerle y lo que pierde toda forma y es abandonado en el suelo, proyectado hacia afuera.

El ente que se alimenta, hemos establecido, vuelve parte de sí lo otro. La alimentación es un fenómeno de unidad en la multiplicidad. Pero hay que añadir que esta unidad no sólo ocurre con la comida, sino con el ambiente que la rodea.

La planta se nutre del agua, de los rayos solares y de la tierra. Un ser humano aprovechará el agua directamente, pero no puede transformar la luz solar en energía aprovechable, por lo menos en el sentido de que no se puede afirmar que "come sol". Otro tanto le ocurre con la tierra: si ingiere un buen puñado, lo más probable es que termine intoxicado. No ocurre eso con la planta. De hecho, ella se alimenta de sol, agua y tierra: se apropia de ellos y los transforma en sí misma. Cuando el animal herbívoro consume la planta y la transforma en sí mismo, no sólo se apropia de las fibras, tallo y hojas de la planta, sino del sol, la tierra y el agua que son la materia prima con que se formó la planta. Si bien el comedor de plantas no puede comer sol y tierra directamente, sí lo hace cuando come las plantas que se alimentan de lo mismo. El depredador que se come al herbívoro, se come con él a las plantas que le constituían y a la materia prima que constituía a las plantas; por lo que él también se alimenta de agua, sol y tierra. Este proceso ya lo había reflexionado Bergson:

> Se sabe que el vegetal toma directamente del aire, del agua y de la tierra los elementos necesarios para su sustento, en particular el carbono y el nitrógeno: los toma en forma mineral. Por el contrario, el animal no puede apoderarse de estos mismos elementos más que si han sido ya fijados por él en las sustancias orgánicas, por las plantas o por animales que, directa o indirectamente, los deben a las plantas, de suerte que en definitiva es el vegetal el que alimenta al animal.[57]

Las implicaciones son de nuestro mayor interés, sobre todo en el caso de los vegetales, aunque también tiene resonancias en los alimentos de origen animal. Si al alimentarnos de algo, no sólo nos comemos ese algo, sino todo aquello de lo que ese algo se alimentó; no es exagerado afirmar que, cuando comemos plantas,

[57] Bergson, Henri, "La evolución creadora", en: *Obras escogidas*, México, Aguilar, 1990. p. 530.

comemos sol y tierra; de lo que se desprende que, por la mediación de ciertos organismos, resulta posible ingerir el ambiente también. Para la vida humana, esto resulta especialmente significativo. Y es que, en el caso de nuestra especie, la vinculación con el ambiente, cuando es mediada por la cultura, genera una identidad colectiva poderosa. O, para decirlo en otros términos, en el ser humano, la relación con el lugar en que habita determina quién es él mismo como sociedad y como individuo. La dialéctica de la alimentación puede explicarnos por qué. La comida es la mediación a través de la cual el humano se funde con el ambiente de una manera fortificante y amable. En ella, lo hostil se troca en el símbolo de lo hospitalario por excelencia que es el hogar; por ello, no hay hogar sin espacio para procesar el alimento: sin cocina, sin fuego (hogar-hoguera). El alimento es la hospitalidad misma del mundo que no se conforma con rodear agradablemente al ente, sino que llega a constituirle.

La comida vincula al ente a los otros entes, pero también lo vincula con el lugar en que todo esto ocurre. En su ingesta de lo que crece del suelo y de lo que de él se alimenta, el humano come la tierra misma. La comida de una región sabe a la tierra, el agua y el sol de tal región. Es frecuente escuchar entre los viajeros que han arraigado en un terruño y se encuentran fuera de él el hecho de que una de las cosas que más añoran del espacio del mundo al que tienen por hogar es la comida. El término usado es “extrañar”: “extraño mi tierra”, dicen, porque se encuentran sumergidos en un mundo que ahora les resulta un tanto inhóspito. De ahí que el gran remedio contra la extrañeza del mundo sea la comida correcta. Esto es igualmente cierto tanto en política como en religión.

A lo anterior añadamos que, al tratarse de un proceso dialéctico, el tercer momento, luego que ya se ha transitado del *en sí* a lo *otro*. Se trata de la vuelta a sí mismo; pero ahora tenemos un *en sí* que ha realizado un periplo, por lo mismo, ya no es el *en sí* que era al inicio. Ha sido negado. Ahora es otro. Se ha modificado en el proceso. Ahora ha sido transformado, constituido y, por lo mismo, un tanto colonizado por lo *otro*. Lo *otro* ha dejado su impronta en el *en sí* al alimentarlo. Ha ocurrido una síntesis en la que hay una forma dominante y visible, pero las energías íntimas y subterráneas del *en sí* tienen indudablemente la marca

y tono de lo otro. En el caso presente, el que se ha alimentado de cierta tierra determinada adquirirá ciertas características de dicha tierra. Esto ocurre con él, y los que con él se han nutrido de lo mismo. A través de la alimentación, el ambiente y la cercanía de depredadores informa a los entes, lo cual, dicho sea de paso, es una de las ideas rectoras de la teoría de la evolución.[58] Pero, en el específico caso humano es uno de los factores decisivos en la configuración de una identidad determinada entre los individuos que comparten un muy específico pedazo de mundo.

Hay otra consideración que tendremos en cuenta en este esbozo de política del hambre y es el que implica el alimento como factor de sociabilidad. Hasta ahora hemos dado cuenta de la triangulación que hay entre el individuo, la alimentación y el entorno. Es posible realizar la misma triangulación entre sociedad, alimentación y entorno. La primera relación enfatiza el vínculo entre el individuo y su entorno; la segunda, pone el acento en los individuos entre sí mediante el alimento y el entorno. En nuestro primer trabajo habíamos esbozado un posible fundamento ontológico para el tabú del canibalismo que era que los entes no se alimentarían de aquellos otros entes con los que se pudieran reproducir, puesto que la reproducción y la alimentación eran dos manifestaciones del mismo impulso hacia la conservación de la existencia, la eternidad y la unidad.[59] Esta consideración habilita la sociabilidad al prohibir la ingesta entre semejantes, criaturas de la misma especie. En un entorno en el cual los semejantes se alimentaran entre sí, la vida en común se vería duramente restringida.

Así, pues, la sociabilidad requiere del respeto a los semejantes como primera norma alimenticia y, de esta forma, la alimentación se erige como uno de los fundamentos de la vida en comunidad. En este caso, se trataría de un aspecto

[58] Cfr. Charles Darwin, *El origen de las especies*, Madrid, Espasa, 1988. p. 109.

[59] Ciertamente, existe el canibalismo sexual que ocurre entre ciertas especies de insectos como la mantis y las arañas conocidas como "viudas negras". Al respecto, se especula que esta conducta tiene lugar entre especies que tienen una densidad de población baja, tanto, que frecuentemente llegan a copular una vez en la vida. Así las probabilidades de lograr descendencia son tan escasas, que el macho se sacrifica para que la hembra esté en las mejores condiciones de reproducirse. La hembra, por cierto, cuida de no comerse los órganos del macho relacionados con la reproducción. Estos, en un conmovedor ejemplo de compromiso sin límites, siguen funcionando aunque ya no quede mucho de su dueño. De cualquier forma, se buscaría la perpetuidad del ente en la reproducción. Estos casos parecen más de esas excepciones que confirman la regla.

pasivo; pero hay una condición activa que complementa esta primera prohibición y que se articula con la desarrollada dialéctica. Si bien para el ente está prohibido consumir a su semejante, absolutamente nada le impide consumir lo otro *con* su semejante. De hecho, en la medida en que comparta el alimento con los otros, sus vínculos tenderán a volverse más y más estrechos. En primera instancia, cuando se consume el alimento con el otro, se le reconoce como un igual, en el entendido de que al inferior se le ingiere. Pero no sólo eso, lo que sirve como alimento, al ser asimilado, constituye al sí mismo y, al ser compartido, constituye, a su vez, el sí mismo del otro. Tanto el que come como su huésped se vuelven consustanciales, interpretando dicho concepto como dos que están constituidos de una misma sustancia. El que comparte el alimento conmigo, además de ser mi igual, se hace (se forma, se constituye) de lo mismo que yo. La palabra "compañero" (*cum-panis,* lit. "con los panes") no únicamente podría aludir al hecho de compartir un alimento, sino al encontrarse conformado de una materia prima común con el otro. De ahí que el compañerismo implique una ética que, fácilmente, va más allá de la mera repartición de bienes de ingesta. La ética del compañerismo es la de la consustancialidad. Por ello, el gesto de compartir la mesa con alguien es ya reconocerlo como "uno de los nuestros". Por contraste, el levantarse de la mesa por negarse a departir con alguien tiene implicaciones mucho más desafiantes que la simple falta de modales. Incidentalmente, los modales en la mesa parecieran la moral mínima para todo compañerismo posible y, por tanto, para la eventual conformación de una vida comunitaria con identidad propia.[60]

Esta consustancialidad, que se complementa con la prohibición del canibalismo, es otro fundamento de la vida comunitaria y queda ilustrada en la idea cristiana de la comunión. Ésta ocurre porque los miembros de una iglesia han consumido todos del mismo pan y, aunque no se trata de un alimento cualquiera (puesto que

[60] Al respecto, Levi-Strauss nos señala en sus *Tristes trópicos*: "Los hindúes y los musulmanes de la India comen con los dedos. Los primeros, delicada y ligeramente, tomando la comida en un trozo de *chapati* —se llama así a esas anchas *crepés* rápidamente cocidas en el lado interior de una vasija hundida en el suelo y con una tercera parte llena de brasas—. Entre los musulmanes, comer con los dedos llega a ser un sistema: ninguno toma los huesos para roer la carne. Con la única mano utilizable (la izquierda es impura porque está reservada a las abluciones íntimas), se soban y arrancan los pedazos; y cuando se tiene sed, la mano grasosa empuña el vaso […] La voluntad de confundirse está, por otra parte, acompañada por la necesidad de singularizarse como grupo; de ahí la institución de la *pardah:* «¡Que vuestras mujeres estén veladas para que se las distinga de las otras!»." p. 393.

en este caso, la vicariedad queda revertida y el que come es el que se ve asumido), todos los comensales de la cena de la Eucaristía se vuelven uno en tanto que participan de un mismo pan y pertenecen a un mismo cuerpo. La lógica de la comunión eucarística lleva a su culminación la lógica inherente a la comensalía. Todos los que comparten el pan quedan vinculados ya no sólo por un acto de voluntad, sino también en lo que a la materia se refiere. Son iguales en aquello que constituye esos cuerpos que son ellos mismos. Para que esto ocurra, tiene que haber un vicario, algún ente renunciará a su *conatus*, se entregará en sacrificio, para que los otros vivan y convivan.

Sumemos a esto la consideración en torno a la asimilación del ambiente que ocurre en el acto de la alimentación. Cuando una comunidad humana se reúne en torno al alimento, y dicho alimento ha sido obtenido en el hábitat del grupo, ocurre un acto de unidad entre los miembros que la conforman, pero también entre la comunidad y el lugar. Al consumir aquellos alimentos, permiten que los elementos de la región (sol, agua, tierra) sean parte de ellos mismos. Degustan esa tierra. Así, cierran un ciclo del cual son parte el individuo, sus semejantes, el alimento y el lugar. *El alimento es el medio de comunicación entre todos los elementos en juego*. Es el vicario, y sin él, no hay unión posible. Desde aquí ya es claro porque la comida es un factor fundamental en la conformación identitaria de los grupos humanos y, aunque se utilice peyorativamente, tiene sentido la reducción que se hace de las nacionalidades a lo que comen o a lo que no: al mexicano se le llama "frijolero", al francés "*froggy*", al judío converso se le llamó "marrano" en algún momento. Aún puede ocurrir que el alimento, además de reducir a un grupo étnico, reduce a sitios completos a través de la fragua de topónimos:

> Pues aun en el ciclo de vida tan breve que las caracterizaba, esas poblaciones encontraban la manera de cambiar varias veces de nombre, y cada una de esas etapas, al mismo tiempo, es reveladora de su devenir. Primero un simple lugar señalado por un apodo, ya a causa de un pequeño cultivo en medio del matorral —*Batatas* ('Papas')— ya en razón de una carencia de combustible para calentar la gamella en un paraje desolado —*Feijâo-Cru* ('Poroto Crudo')— o, finalmente, porque las provisiones faltan al llegar a un paraje lejano —*Arroz-sem-sal* ('Arroz sin sal')—.[61]

Desde esta óptica, la atención y el cuidado de la alimentación propia de un lugar es algo más que una mera curiosidad de viajero y el consumo del producto de la

[61] Levi-Strauss, Op. Cit., p. 104.

región es algo más que un mero incentivo económico. Eventualmente, la reflexión bien calibrada acerca de la cocina de una región puede arrojarnos información de la más profunda intimidad acerca de los grupos humanos que la han desarrollado con los siglos. Establecer una metodología fundada en estos supuestos y adecuada para el estudio de dichas cocinas sería otra tarea más agregada a nuestra lista de pendientes.

No es bueno que el hombre esté solo y por ello vive con la otra y en comunidad con los otros. La comunidad se finca en varios factores que no podemos abarcar totalmente aquí, pero, de ellos, la alimentación es uno básico. Explicado esto, no sería ya demasiado arriesgado afirmar que el hambre, este fenómeno de apertura por excelencia, es el motor de la política y que hablar de una "política del hambre" pueda ser un pleonasmo un tanto alambicado.

Aquí se cumple la función ontológica de la alimentación –la unidad de lo múltiple– de una manera más satisfactoria que la captación material de lo todo en lo uno del monstruo moral. El alimento ha de proporcionar unidad, pero ello no implicará que el ente deba contener en sí todas las cosas. Consistirá, más bien, en la realización de la comunidad a través de una consustancialidad que sólo es posible en la comensalía y la hospitalidad, dado que es necesaria la repartición del alimento. Así, volviendo hospitalario el mundo, se supera aunque sea momentáneamente su extrañeza. Sin ello, no hay sociedad pacífica y estable posible. Sin esta mínima hospitalidad del mundo, las relaciones más inmediatas y elementales se ven imposibilitadas. Darwin nos ofrece el siguiente apunte al respecto:

> Las diferentes tribus no tienen gobierno, ni jefe, y están rodeadas por otras tribus hostiles que hablan dialectos distintos. Están separadas unas de otras por un territorio neutral que permanece desierto; la principal causa de sus guerras perpetuas parece ser la dificultad que experimentan para proporcionarse alimentos. Todo el país no es más que una enorme masa de rocas abruptas, de colinas elevadas, de inútiles bosques, envueltos en brumas perpetuas y atormentados por tempestades incesantes. La tierra habitable se compone sólo de las piedras de la costa. Para encontrar alimento han de errar constantemente de playa en playa, y es tan escarpada la costa que no pueden cambiar de domicilio sino mediante sus miserables canoas. No pueden conocer las dulzuras del hogar doméstico, y menos aún las del afecto conyugal, porque el hombre no es más que el dueño brutal de su mujer o más bien de su esclava. ¡Qué acto se habrá cometido jamás tan horrible como aquel de que Byron fue testigo en la costa occidental! Vio a una desgraciada mujer

> recogiendo el cadáver sangriento de su hijo, a quien su marido había estrellado contra las rocas porque el niño había derramado un cesto de huevos de mar.[62]

La falta de alimento es raíz de discordia; por contraste, la regularidad en el alimento significa la posibilidad de que exista algo como el hogar, la familia, el Estado y la comunidad de los Estados. La reina María Antonieta indagó la causa que llevaba a las turbas hambrientas a congestionar la entrada de Versalles; le respondieron que la muchedumbre no tenía pan qué comer; fue cuando dijo aquello de "¿entonces, por qué no comen pasteles?" Ya desde entonces la mujer no tenía la cabeza bien puesta. Todo gobernante que ignore la dimensión pública del hambre queda condenado a la pérdida del poder. Si, en vez de paz y prosperidad, se ha de dar circo al pueblo, habrá que añadir siempre el pan. El hambre generalizada es síntoma de descomposición social y de cambios inminentes en la administración de los poderes fácticos. Porque, así como los individuos se alimentan, lo hacen las comunidades. Hobbes llega, incluso, a proporcionarnos fundamentos para una dietética del Estado:

> La nutrición de un Estado consiste en la abundancia y distribución de materiales que conducen a la vida: en su acondicionamiento o preparación, y, una vez acondicionados, en la transferencia de ellos para su uso público, por conductos adecuados.
> La nutrición de un Estado consiste en los productos del mar y de la tierra. En cuanto a la abundancia de materias, está limitada por la Naturaleza a aquellos bienes que, manando de los dos senos de nuestra madre común, la tierra y el mar, ofrece Dios al género humano, bien libremente, bien a cambio del trabajo.
> En cuanto a la materia de esta nutrición, consistente en animales, vegetales y minerales, Dios los ha puesto libremente ante nosotros, dentro o cerca de la faz de la tierra, de tal modo que no hace falta sino el trabajo y la actividad para hacerse con ellos. En tal sentido la abundancia depende, aparte del favor de Dios, simplemente del trabajo y de la laboriosidad de los hombres...[63]

En el fragmento citado se percibe la tensión que lleva al ente humano a transformar la naturaleza extraña en hogar a través de la labor humana. Lo interesante es que, de manera particular y muy discutible, Hobbes hace hincapié en el hecho de que el Estado es *la* forma como se regulan dichas relaciones. La necesidad prexistente de una adecuada relación entre los recursos hace que surjan las comunidades humanas civilizadas, reguladas por una ley:

---

[62] Charles Darwin, *Diario de viaje de un naturalista alrededor del mundo*, Madrid, Espasa, 2003. p. 158.
[63] Thomas Hobbes, *Leviatán*, Madrid, Altaya, 1998. p. 202.

> La distribución de los materiales aptos para esa nutrición da lugar a las categorías de mío, tuyo y suyo, en una palabra, la propiedad, y compete, en todos los géneros de gobierno, al poder soberano. En efecto, donde el Estado no se ha constituido, existe, como hemos manifestado anteriormente, una situación de guerra perpetua de cada uno contra su vecino.[64]

Así, por caminos un tanto diversos al nuestro, Hobbes ubica la nutrición como el origen de la comunidad humana. Son caminos "un tanto" diversos al nuestro porque para Hobbes también, en la base de la comunidad política –interpretamos– hay un fuerte sentido del *conatus*. La necesidad de mantenerse indefinidamente en la existencia hizo que, en una hipotética época salvaje, los seres humanos constituyeran una amenaza para la existencia de los otros, situación que los arrojó en una situación de "guerra de todos contra todos" y en la que el hombre era el lobo (monstruo, al amenazar con devorarle, no encontrarse en comunidad con él y constituir símbolo de su extrañamiento) del hombre. Una época de mundo extraño que se ve superada mediante el lenguaje que nos habilita a la realización de un convenio para administrar la nutrición. Es también lo que genera la separación entre Estados y las ideas de lo mío, lo tuyo, lo suyo; es decir, la propiedad privada. Se trata de una analogía biologicista del Estado que puede ser extrapolada hasta llevarla a figuras sugestivas como aquella que mira al alimento como el recurso natural y al dinero como la sangre: "En este sentido ese acondicionamiento viene a ser como la irrigación sanguínea del Estado; en efecto, la sangre natural se Integra con los frutos de la tierra, y al circular nutre a cada uno de los miembros del cuerpo humano."[65] Se puede presumir que ésta es una deuda de raigambre platónica un tanto a la manera de la *República* que divide al alma en la parte inteligible, irascible y concupiscible y asigna funciones con base a esta distinción. Puede haber también una deuda aristotélica en tanto que éste toma las tres partes del alma: nutritiva, motriz e intelectiva y las asume a cada función del Estado: la correspondiente a la nutrición es la recaudación de impuestos; la sangre circulante es el dinero; la parte correspondiente a la motricidad es la capacidad de mando y, a la racional corresponde la redacción de las leyes. Pudiera haber una cierta similitud con la división de poderes propuesta por Montesquieu: ejecutivo es

[64] Ibíd., p. 203.
[65] Ibíd., p. 206.

motricidad, legislativo es racionalidad; aunque lo judicial no se identifica precisamente con la nutrición; a ésta le correspondería, más bien, algo como Hacienda. La comparación de la nutrición con la recaudación de impuestos puede encontrarse también en *La evolución creadora* de Bergson, aunque con otras connotaciones:

> Un estado puede tener que hacer gastos enormes para asegurarse el pago de los impuestos; la suma de que dispondrá, excepción hecha de esos gastos contraídos con la percepción, será quizá mínima; con todo, no deja de haber una razón de ser del impuesto y de todos los gastos que lleva aparejados. Eso ocurre en cuanto a la energía que exige el animal a las sustancias alimenticias.[66]

Existen ecos de esta visión en la historia de las ideas de Occidente.

Por lo ya estipulado, el hambre generalizada, manifestación concreta de la anemia estatal, nos habla también de una discordancia entre la comunidad y el entorno. Hay un equilibrio roto, algo que debe resarcirse y que se manifiesta en la ruptura de la comunidad entre los individuos y la relación de estos con el lugar donde viven. Sea cual sea la causa, al no ofrecer alimento, la patria se vuelve terreno hostil, extraño.

En este contexto, son particularmente graves la ingesta del semejante, las faltas contra la hospitalidad y el desperdicio de la comida. Todas destruyen las condiciones necesarias para que los vínculos ocurran y atentan, además, contra la propia supervivencia, contra la unión entre los semejantes y entre la comunidad y su ambiente. De manera particular, el desperdicio del alimento vulnera el entramado de relaciones en su totalidad por ser la comida el medio de comunicación entre todos los implicados. La situación del monstruo es interesante cuando la abordamos desde este punto de vista, porque, pese a las múltiples faltas que puedan achacársele, por lo menos no desperdicia el alimento. El monstruo, el hambriento por excelencia, es aquél que se traga todo. Por eso no se hace acreedor al castigo de los dioses que corresponde a los simples asesinos. Incluso llega a ocurrir, como es el caso de Polífemo, que algún dios le escuche.

La mención de los dioses nos pueden llevar a pensar que las rupturas aparejadas con el hambre no sólo tienen impacto en, digamos, “este lado de las cosas”, sino

[66] Bergson, Op. cit., p. 543.

que ostentan un sesgo de trascendencia. Al implicar la religión un entramado de relaciones en restauración (situación implícita en la noción de "*religare*"), las formas de vincular a los elementos en cuestión son fundamentales. La comida es un medio de ligar lo diverso, así que su adecuada ingesta y su despilfarro también serán objeto de sanción en el nivel religioso, incluso en contextos en los que la religión pareciera un tanto incipiente. Esta consideración nos proporciona la clave para comprender el siguiente relato de Darwin:

> Lo que yo oí en la Tierra del Fuego que se aproximase más a un sentimiento religioso, fue una palabra que pronunció York Minster en el momento de matar Mr. Bynoe algunos patos pequeñitos que él quería conservar como muestra. York Minster gritó entonces con tono solemne: «¡Oh, Mr. Bynoe, mucha lluvia, mucha nieve, mucho viento!» *Evidentemente aludía a un castigo cualquiera por haber malgastado alimentos que podían servir de sostén al hombre*.[67]

Y es que un aspecto característico de la práctica religiosa es el reconocimiento de la propia contingencia frente a algo más grande que uno mismo, lo Otro. El desperdicio de la comida es un exceso, puesto que, en esta acción, el ente contingente y siempre menesteroso asume que bien puede prescindir de una relación fundamental como si se encontrase siempre pletórico y no hambriento como corresponde a su naturaleza. Por ello, una sociedad que desperdicie alimento en grandes cantidades será una gravemente desvinculada de la naturaleza y de su entorno, mostrará graves fracturas en las relaciones entre sus individuos y entre los individuos y lo Otro que es el objeto de la religión; asimismo, se caracterizará por un deficiente desarrollo de una cultura de la hospitalidad. En cierto sentido, su situación sería peor que la de un monstruo, porque el monstruo, aunque lo sea, no tira la comida.

Ahora bien, si tal es la importancia del alimento para la vida social, las perversiones en la alimentación ocurridas en el interior de una comunidad pueden resultar más que significativas. La irregularidad en el alimento trae consigo la irregularidad en la vida social. A la luz de lo reflexionado a lo largo de estas páginas, podemos interpretar este fenómeno no como un mero asunto de administración de bienes materiales, sino como un desequilibrio proveniente de la constitución fundamental de los entes. Por lo mismo, en tanto que ambas cumplen

[67] Darwin, *Diario de viaje…*, p. 157. El subrayado es nuestro.

funciones ontológicas, las cuestiones de ingesta suelen encontrarse relacionadas con las sexuales. Y ambas, a su vez, pueden fungir de buenos indicadores acerca de la salud de un determinado grupo cultural. Estas ideas no tienen nada de novedoso. Freud sostuvo que la comunidad humana se fincaba en la represión de las pulsiones de vida y muerte, del sexo y la violencia,[68] aunque no dedica demasiadas líneas al asunto de la alimentación, mismo que, por implicar en sí misma la vida del depredador y la muerte del vicario, no puede sin más reducirse al ámbito del solo *eros* o del solo *tánathos*. Por su parte, Aristóteles en su *Política* es más específico en sus señalamientos al respecto: "Porque así como el hombre, cuando está perfeccionado, es el más alto de los animales, cuando se desvía de la ley y la justicia es el peor… Sin virtud, es el más cruel y pecaminoso, sobre todo cuando se trata de sexo y del comer."[69] Estas ideas suyas concuerdan con sus consideraciones acerca del alma que ya fueron discutidas en la *Ontología de la alimentación*, sólo que ahora las conduce al plano político tal como nosotros hacemos ahora. En una tradición más cercana a la de Aristóteles, tenemos a otro autor del siglo XIX que se ubica en un similar orden de ideas. Cuando Malthus construye su propuesta económica (que no desvincula de lo cultural en general al establecer que su objetivo es "el progreso y mejoramiento de la especie"), lo hace sobre dos postulados simples: "Primero: el alimento es necesario para la existencia del hombre. Segundo: La pasión entre los sexos es necesaria y se mantendrá más o menos en su estado actual."[70] Sobre dos premisas tan breves construye toda una filosofía de la vida pública que, para bien o para mal, tiene no poca repercusión en el mundo contemporáneo. Por su parte, en documentales como *Four horsemen*[71] se ha aventurado la hipótesis de que un síntoma de decadencia cultural –junto con el excesivo interés en la moda, el desorbitante gasto militar y la presencia de grandes e indisciplinados ejércitos o la obsesión con la práctica genital de la sexualidad– es un excesivo interés hacia la gastronomía. Vargas Llosa en su *Civilización del espectáculo* reflexionaba un poco entre gruñidos (vieja costumbre suya):

---

[68] Cfr. Sigmund Freud, *El malestar de las culturas*, Alianza, Madrid, 2006.
[69] Aristóteles, *Política*, Madrid Gredos, 2000. 1253a.
[70] Thomas Malthus, *Primer ensayo sobre la población*, Barcelona, Altaya, 1975, p. 52.
[71] Ross Ashcroft, *Four horsemen*, Motherlode, 2012.

> En la civilización de nuestros días es normal y casi obligatorio que la cocina y la moda ocupen buena parte de las secciones dedicadas a la cultura y que los «chefs» y los «modistos» y «modistas» tengan ahora el protagonismo que antes tenían los científicos, los compositores y los filósofos. Los hornillos, los fogones y las pasarelas se confunden dentro de las coordenadas culturales de la época con los libros, los conciertos, los laboratorios y las óperas, así como las estrellas de la televisión y los grandes futbolistas ejercen sobre las costumbres, los gustos y las modas la influencia que antes tenían los profesores, los pensadores y (antes todavía) los teólogos.[72]

Para el escritor peruano, esto implica una alarmante pérdida en la calidad de la cultura contemporánea y signo de su debilidad.

Como fuera, se puede sostener con poco riesgo que una sociedad con una relación insana con su alimentación, ya sea por una ponderación excesiva o defectuosa, es una sociedad alienada desde sus fundamentos ontológicos mismos. Puede reconocerse que la vinculación entre la alimentación y la vida humana en comunidad no se reduce a la mera contingencia de salud o al juego de las economías y que la alimentación puede llegar a tener una insospechada relevancia para la vida política. Sobre esta base se puede trazar toda una estrategia pública. Feuerbach nos proponía el mejoramiento de los asuntos públicos a través del cuidado de la alimentación:

> Vemos a su vez aquí qué importante significado tanto ético como político tiene la enseñanza de los alimentos para el pueblo. La comida llega a la sangre, la sangre al corazón y al cerebro, al pensamiento y a las formas de entendimiento. El alimento humano es el fundamento de la formación y el entendimiento humanos. ¿Queréis mejorar al pueblo? Dadle entonces, en vez de declamaciones contra el pecado, mejores comidas**.** *El hombre es lo que come*. Quien sólo degusta alimentación vegetal, es también sólo una esencia vegetativa, carece de fuerza activa.[73]

Porque somos lo que comemos, la configuración de las sociedades dependerá del alimento. Feuerbach, más que insinuar, nos muestra la pasividad de los herbívoros. Es difícil concebir, por ejemplo, la revolución en el seno de la sociedad de los rumiantes. Un vegetariano machacando a pedradas y palos a un policía antimotines, ¿no se volvería una especie de comecarne? Proyectar corderos haciendo guerrilla en la jungla o arrojando sus *molotovs* a la guardia nacional puede parecernos más como un chiste o una especie de parábola. A propósito, cuando Orwell escribió su *Rebelión en la granja*, no la imaginó encabezada por las

[72] Mario Vargas Llosa, *La civilización del espectáculo*, Alfaguara, Madrid, 2012. p. 11.
[73] Citado en: Strahd, Op. Cit.

herbívoras vacas, sino por los omnívoros cerdos. En *La máquina del tiempo*, Wells imaginó un mundo poblado por una casta vegetariana, hedonista e indolente, los *eloim,* que era depredada por los carnívoros y enérgicos *morlocks*. La dieta de lo que Levi-Strauss describe como sociedades frías es frugal; la de las sociedades calientes, ésas que son móviles, progresistas y dinámicas, es variada.[74] En su época de esplendor, el Imperio Romano no sólo expandió los límites de su imperio, sino de su estómago: a Roma llegaron todos los productos del mundo conocido y, a juzgar por algunas descripciones de sus banquetes, más que ser degustados, fueron devorados.[75] Feuerbach, hegeliano de izquierdas, parece esperar una sociedad activa, progresiva, revolucionaria, moderna en suma; por ello, la esperaría omnívora. Quizás pueda sonar exagerado el decir que la alimentación pueda ser potente un motor revolucionario, pero, sin duda deja una impronta indeleble en el carácter de la sociedad. Platón poseía una enorme lucidez al respecto. El siguiente pasaje proviene del primer libro de *República*. En él, Sócrates ha iniciado el trazado de las características más deseables para un Estado y nos ha regalado un primer bosquejo. Su comunidad parece confortable, amplia en sus libertades casi hasta lo anárquico, la coacción del aparato público es virtualmente inexistente y la paz cunde por doquier. Así nos describe su estilo de vida:

> Observemos, en primer lugar, de qué modo viven los que así se han organizado. ¿Producirán otra cosa que granos, vino, vestimenta y calzado? Una vez construidas sus casas, trabajarán en verano desnudos y descalzos. En invierno en cambio, arropados y calzados suficientemente. Se alimentarán con harina de trigo y cebada, tras amasarla y cocerla, servirán ricas tortas y panes sobre juncos o sobre hojas limpias, recostados en lechos formados por hojas desparramadas de nueza y mirto; festejarán ellos y sus hijos bebiendo vino con las cabezas coronadas y cantando himnos a los dioses. Estarán a gusto en compañía y no tendrán hijos por encima de sus recursos, para precaverse de la pobreza y de la guerra.[76]

Aunque el vino no queda excluido de la ecuación y el asunto de la libertad y de la paz suenan bien, ¿cómo se puede lograr una sociedad perfectamente deseable

[74] Cfr. Claude Levi-Strauss, *Antropología Estructural*, Barcelona, Paidós, 1995. p. 44ss
[75] Cfr. Néstor Luján, *Historia de la gastronomía*, Barcelona, Folio, 1997. p. 223.
[76] Platón, *Diálogos* (Vol. IV) *República*, Gredos, Madrid, 2007. 372a.

cuando se come tan magramente? No sólo nosotros, sino también Glaucón, el interlocutor de Sócrates, se lo pregunta; por ello, le interpela con brusquedad:

> –Parece que les das festines con pan seco.
> –Es verdad –respondí–; me olvidaba que también tendrán condimentos. Pero es obvio que también cocinarán con sal, oliva y queso, y hervirán con cebolla y legumbres como las que se hierven en el campo. Y, a manera de postre, les serviremos higos, garbanzos y habas, así como bayas de mirto y bellotas que tostarán al fuego bebiendo moderadamente. De este modo, pasarán la vida con paz y salud, y será natural que lleguen a la vejez y transmitan a su descendencia una manera de vivir semejante.[77]

Pareciera que Sócrates está siendo condescendiente como si tratara con niños, pero la propuesta de Platón es totalmente deliberada: si se quiere una sociedad pacífica, no ambiciosa; entonces habrá que adoptar una dieta hervíbora. Para Glaucón no es suficiente. La moderación en todas las cosas y tal dieta le parecen indignas en realidad. Su reacción es la de un hambriento: "–Si organizaras un Estado de cerdos, Sócrates, ¿les darías de comer otra cosa que ésas (sic)?" [78] Lo que Glaucón no comprende, pero Platón sí –y en demasía– es que se ha descrito un Estado sano ligado a la salud del cuerpo a través de una dieta cuidada, pero, sobre todo, ligado también a la ausencia de voracidad relacionada con la carne. Como si el no comer carne "enfriara" la dinámica social. Se trataría de un Estado sano porque estaría curado de la enfermedad de la ambición desmedida, del hambre desatada, de la depredación del semejante que es la impronta del monstruo. El ser carnívoro se relaciona con el ansia de dominio y la fogosidad del ser humano. Platón trata de atemperarlo en las primeras propuestas de *República*, "pues a la aspiración de vivir mejor que las vacas y los cerdos parece acompañar el apetecerlos."[79] La ingesta de carne deriva en una comunidad de hambrientos. Así lo demuestra cuando, lo que sigue, es la caracterización del "Estado afiebrado". Se trata del Estado lujoso con "manjares, golosinas y cortesanas". En este contexto, ya se requiere la reflexión en torno a la injusticia que inevitablemente surgirá con la ambición. Se requerirán también cortesanas, poetas, modistos y también cocineros,[80] confiteros y porquerizos: "Esto no existía

[77] Ibíd., 372c-d.
[78] Ibíd., 372d.
[79] Leon Kass, Op. Cit.., p. 199.
[80] Cocineros de comida y del discurso: surgirán los sofistas. Ver Gorgias 464e-465a.

en el Estado anterior, pues allí no hacía falta nada de eso, pero en éste será necesario. Y deberá haber otros tipos de ganado en gran cantidad para cubrir la necesidad de comer carne."[81] Ante la condescendencia al hambre, el Estado tendrá que "engordar" al expandir sus límites y tenderá al imperio al necesitar territorio para extraer el alimento. Esto acarreará la guerra con los Estados vecinos. La incontinencia alimenticia tiene que ver con el surgimiento de los ejércitos según Platón y toda suerte de ambiciones políticas que derivan en la corrupción pública. Platón quizás fue el primero en trazar una política de la alimentación al conectar los hábitos privados de ingesta con fenómenos sociales de gran alcance.

Es de resaltar que este "Estado afiebrado" es el que pasa a la posteridad como *la* propuesta política de Platón en tan celebrado y extenso diálogo: el del rey filósofo, el ejército, los productores y todo eso. En realidad parece tratarse de una condescendencia hacia la realidad humana, de una visión surtida de una buena dosis de realismo político. En ninguna medida es asumido como el trazado de un ideal político perfecto. Posiblemente fue una lectura moderna la que percibió connotaciones utópicas en la propuesta política del *República*. Es difícil imaginar a un Platón aceptando como perfectamente deseable un Estado apoyado en el desenfreno del hambre. La tesis de que los vicios privados redundan en beneficios públicos suena terriblemente moderna… porque es una tesis moderna, es casi la quintaesencia del liberalismo económico tal como lo formuló, con todo y las bellotas, Mandeville en la *Fábula de las abejas*:

> …y, más aún, cuando un pueblo aspira a la grandeza,
> tan necesario es [el fraude el lujo y el orgullo] al Estado
> como es el hambre para comer;
> la virtud sola no puede hacer que vivan las naciones esplendorosamente; las que revivir quisieran
> la Edad de Oro, han de liberarse
> de la honradez como de las bellotas.[82]

Greed is good. Así, para el mundo moderno y contemporáneo, la política del hambre consiste en que el hambre es la política. El entendido es que, si se quiere

[81] Platón, *Op. Cit*., 373c. Más acerca del amor de Platón por la culinaria: *infra*, p.
[82] Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*, FCE, México, 2001. p. 21.

progreso, riqueza o simple y vertiginoso movimiento, la alimentación vegetal es inadecuada. La ingesta de la carne es manifestación de dominio y poder sobre la naturaleza y sobre el resto de los seres humanos. Es la expresión más acabada del poder –gran obsesión de la modernidad, por cierto– y del control de lo otro. En momentos de crepúsculo no es difícil ver en la fijación por el consumo y la acumulación insaciable la marca de lo monstruoso. Quizás sea ése no sé qué que vuelve al mundo contemporáneo tan extraño e inhóspito, pero eso sería asunto para otro momento.

De lo abyecto

> Luego volvió a llamar a la gente y les dijo: "oídme todos y entended. Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda contaminarle; lo que realmente contamina al hombre es lo que sale de él."
>
> Mc 7, 14

Hasta aquí, hemos ilustrado algunos aspectos relevantes de la alimentación, que supone una búsqueda del Ser en un universo compuesto de entes que, a sus respectivas maneras, propenden a lo mismo. Esta tendencia al Ser, el *conatus*, provoca la contradicción de un mundo que a la vez es anfitrión y enemigo. La alimentación trae consigo, por su naturaleza, una situación de conflicto, puesto que, como ya hemos señalado, implica el violentar el *conatus* de algún otro ente para reducirlo a la vicariedad más radical. Se niega por la fuerza una forma para afirmar otra. No hay más vía para evitar este conflicto que el de la pasividad total, la del *ahímsa* llevado al límite en el ayuno absoluto. Y, aun así, se supone que el cuerpo humano, fallecido por inanición, será reducido a la putrefacción, devorado minuciosamente. Ya va siendo hora de que alguien hable de Mahavira a los gusanos. Al final, algún ente podría lavarse las manos en este ciclo de destrucciones sucesivas, pero el ciclo en sí no se detiene; por lo que, necesariamente, vivir será destruir. Tal es la paradoja de la comida que señala Kass:[83] la alimentación busca la preservación de la forma, pero, para lograrlo, tiene que destruir otra forma. En orden a que se dé la unidad, la diversidad tiene que desaparecer.

Pero el mundo es diverso. Tal pluralidad es parte de su naturaleza. De ahí que, para el ente animado, el comer sea una actividad necesaria y constante que parece rebelarse contra el mundo, contra su casi infinita diversidad, y a la que el mundo responde con la total extrañeza. Desde este punto de vista, el acto de comer es una amenaza para la configuración actual del mundo y para su orden, porque busca la unidad cuando el mundo es múltiple. En ese sentido, la

[83] Cfr. Kass, Op. Cit., p. 108.

alimentación es combate contra el universo, una sedición ontológica, una guerra de las más brutales porque no toma prisioneros: parte del alimento será asimilada perfecta o imperfectamente por el organismo que lo ingiere. La otra parte será arrojada fuera de la unidad y se encontrará desprovista de forma. La alimentación implica un conflicto violento, sin triunfadores definitivos (al final de cuentas todos son devorados por alguien) y, en el cual, los colaterales son los desperdicios. Ese sobrante residual que queda tras el proceso alimentario, eso que mueve más que cualquier otra cosa al asco y la repulsión, eso a lo que llamamos abyecto será el asunto de este apartado.

En sí mismo, el término "abyecto" ya es significativo. Su etimología no implica directamente un impulso orgánico como el asco, sino una situación simplemente mecánica, local: lo abyecto es lo que se arroja (*ab-jacere*: arrojar, tirar hacia abajo). La palabra "objeto", pariente cercano de ésta que nos ocupa, tiene una etimología muy similar: *ob-jacere*: arrojar, tirar adelante. Lo que varía son las connotaciones de ambas. "Objeto" remitía en un inicio a lo que, al tratarse de algo despreciable, podía arrojarse sin problemas por ahí. Se refería a aquello cuya presencia era tan irrelevante que ni siquiera tenía que ser tolerada. Era eso que casi parecía caerse por sí solo a los pies del lugar de su expulsión y que podía quedarse en su sitio indefinidamente sin siquiera ser advertido. Es lo que se arrojaba cerca y a lo que, con toda indolencia, le permitíamos que nos rodeara sin que ello nos conmoviera de una manera especial. Eventualmente, para la semántica de Occidente, el objeto se volvió eso que se tiene en frente y se presenta a nuestra mente de una forma relativamente inocua. Lo concebimos como algo que simplemente parece haber sido arrojado por ahí quién sabe cómo, quién sabe cuándo y quién sabe por qué. Es eso que ahí está y ya.

Objeto puede ser cualquier cosa; abyecto sólo pueden ser cierta clase de cosas.

Ahora bien, ¿qué clase de cosas son los abyectos? Para responder esta pregunta habría que atender a las cosas que efectivamente suscitan la repulsión. Al tratarse de un impulso tan subjetivo, íntimo y visceral, permítase la introducción de ciertos ejemplos que pueden resultar poco gratos. Ahora bien, ¿qué causa repulsión?

Encontrar la respuesta no es tan difícil, basta con escarbar por igual en los recuerdos de la niñez o en las experiencias más recientes. Eso ya es un descubrimiento interesante. La repulsión galopa con el mismo ritmo e intensidad a lo largo del camino de la vida por lo menos en sus primeras etapas. Acaso las formas se multipliquen con la edad y ciertas manifestaciones pierdan su poder, pero el sentimiento en sí se conserva particularmente intenso. El asco es poderoso. A veces puede resultar, incluso, abrumador, embargante. Rápidamente se puede encontrar que lo primero que acude a la mente cuando se buscan recuerdos repulsivos tiene el mínimo común denominador de *lo embarrado*: el baño público con heces fecales embarradas en la pared; la sangre coagulada y la pus que embarran la llagada espalda de un anciano; el perro de tres días embarrado en el pavimento; sesos y sangre humana embarrados en el pavimento; el insecto embarrando en la mano un líquido amarillo, viscoso que provoca un vómito que, a su vez, se embarra en la ropa...

Embarrado es todo aquello que ha sido manchado, tocado por algo, y las huellas de dicho contacto quedan legiblemente marcadas en su superficie hasta el punto que lo que prima no es la superficie, sino la huella. Ahora, aquello que puede verse ha sido suplantado y se le ha impuesto una nueva faz. La superficie es fundamental, porque la embarradura siempre ocurre ahí; es decir, todo lo embarrado es superficial en tanto que es algo patente y percibido en la inmediatez, algo que queda expuesto, digamos, a flor de piel. Lo que ocurre en la superficie puede ser visto por cualquiera, su presencia es tan descollante que fácilmente se vuelve pública. Pero, en sí, una superficie invadida no es repulsiva. Un letrero en el muro, la sombra en los ojos, la pintura en el lienzo o la mantequilla en el pan son cosas que no necesariamente engrosarán el campo semántico de lo asqueroso. Pero es porque son cosas que *deberían* estar ahí. Si una pintura no es embadurnada en algún lado, entonces no hay porqué para la pintura; si un letrero no se hace visible en alguna superficie, pierde su sentido. Son cosas hechas con un propósito y su propósito es ser expuestas. Fueron pensadas para la superficie, lo exterior, lo inmediato. Nadie pinta un jarrón por dentro. Esto nos lleva a pensar que la idea de la superficie también supone una interioridad: una interioridad de la

cual hay una superficie. Si hay una superficie, es que hay un adentro y un afuera. Justamente en esta dialéctica de lo interno y lo externo es donde podemos encontrar una clave para comprender la repulsión. Habrá que retomar lo que nos mueve al asco: sangre, pus, sesos, vísceras, vómito, baba, semen, moco, heces fecales. Todas son cosas que provienen de la actividad de los cuerpos vivos, son desechos biológicos y se producen en el interior de los organismos. Asimismo, todas son cosas que constituyen materialmente su interioridad. Esta situación nos puede llevar a formular la hipótesis de que el asco es provocado cuando aquello que debiera serle interior a los mecanismos de la vida se vuelve exterior. Un letrero se diseñó para ser tocado por la vista, pero la sangre sólo podrá cumplir su función en la medida que no quede tocada en medida alguna por lo de fuera de los cuerpos. La exposición de lo íntimo de la vida mueve al rechazo. *Lo que repele es la interioridad en la superficie*. La sangre, los sesos o las vísceras no son abyectos de suyo, porque el cuerpo en circunstancias normales no los hace visibles. Lo propio y necesario en ellos es que permanezcan ocultos. Cuando podemos comparecer frente a ellos es porque está ocurriendo una situación amenazante para la vida o, de plano, se está frente a la muerte. Tiene sentido que las cosas que más nos mueven al asco sean los órganos expuestos y desparramados o putrefactos: en ellos lo más íntimo y recóndito de la vida se ve tocado por la vista y el órgano se transforma en mera secreción. Así, pues, el meollo de la repulsión está en lo vivo. Ciertamente, hay cosas inertes que mueven a la repulsión, pero podría sostenerse que dicha sensación es provocada en la medida en que nos recuerdan a lo vivo. El azufre provoca náuseas porque huele como huevo podrido. En lo asqueroso cuya proveniencia es inorgánica es posible encontrar alguna reminiscencia de la vida. Abyecto sólo puede ser lo que la vida desecha.

Por otra parte, lo interior no deja la superficie intocada, al contrario, tiende a mancillarla y es que otra nota distintiva de lo que produce asco es su humedad, característica que nos remite de continuo a su origen. No existe una sola forma de vida que no requiera agua para realizar sus funciones. La sequedad representa en nuestras mentes lo opuesto de la vida. Es el desierto, imagen universal de lo

inhóspito. Es la piedra y el metal en los que nada brota. Ahora bien, lo seco no mancha las superficies. Puede abollarlas, descarapelarlas o rayarlas; puede horadar una marca profunda; puede lastimarlas, pero no embarrarlas. Si lo llega a hacer, será porque tendrá por lo menos una pizca de humedad. La humedad hace que la materia se adhiera a la superficie. El abyecto se pega. Piénsese en una boñiga seca, podría pateársela y se comportaría como una pelota, se la vería dando tumbos por allá mientras se desmorona rebote tras rebote. Es fácil apartar de uno mismo lo seco. Añádase agua. Piénsese ahora en excremento fresco. Désele una patada y se tendrá un calzado embarrado y sumamente difícil de limpiar; retírese de él la materia sólida y quedará una sombra húmeda sobre la superficie. Es irónico que eso que siempre se quiere lejos de uno sea lo más difícil de limpiar. Dada la mecánica de los cuerpos vivos, el abyecto es lo que se expulsa, pero no muy lejos. No hay forma en que el abyecto pueda ser arrojado sin que el cuerpo corra riesgo de quedar manchado por él. De hecho, lo primero que embarra el abyecto es la superficie del cuerpo que lo echa fuera. A los animales les resultan inevitables las manchas de sus propias secreciones y son verdaderos amasijos de baba, moco, sebo, etc. Porque el abyecto es insidioso. Tanto, que, pese a que se remueva la materia sólida y lo embarrado quede invisible al ojo, no lo quedará para el olfato. La marca del abyecto no sólo es visual, sino olfativa. El abyecto apesta y deja una impronta tanto más ruidosa, cuanto más difícil de cubrir resulta. El olor puede penetrar la intimidad de los entes. La marca del abyecto puede ser permanente y, dependiendo de la superficie, puede quedar alguna mancha u olor residual que resulte humanamente imposible de quitar. El puro olor basta para mover a la náusea.

Al olor se le añade el aspecto sórdido, nota fundamental del abyecto. El abyecto no se parece a nada, suele mostrar “poca” forma. En el mejor de los casos será una gota, pero la forma de la gota realmente no repele. Redondeada y armoniosa, es casi una esfera. Piénsese en una gota de sangre o de orina, o imagínese una boñiga redonda como la de ciertos roedores; el efecto de asco será incomparablemente menos poderoso que si se las concibe como una mancha o una plasta. Porque el abyecto nos remite al mundo de lo amorfo. Aun cuando el

abyecto sea invisible, participará de esta indeterminación, tal es el caso de la flatulencia y su cacofónica manifestación cuya correcta onomatopeya bien podría ocuparnos todas las letras del alfabeto.

Con estas consideraciones, podemos decir que hemos alcanzado una caracterización útil del abyecto a la cual, ciertamente, podrían agregarse más notas, pero conviene que resumamos lo dicho hasta ahora. El abyecto pertenece al ámbito de lo vivo y su nombre es secreción. La secreción es ese hecho orgánico que queda fuera, que ha sido expulsado. Es lo que, por definición, se encontrará en el exterior. Es exterior pero brota desde la interioridad del ente vivo, desde su intimidad. El asco es esa reacción que se tiene cuando dicha intimidad comparece ante nosotros: se produce cuando lo que, por naturaleza es interno, se vuelve externo y se nos coloca manifiestamente ante la vista. Además no se aleja de los cuerpos, por el contrario, se adhiere a ellos y deja una insidiosa huella que puede ser olfativa o visual y que es amorfa. Se manifiesta en la mancha, la embarradura.

El abyecto es sumamente parecido al objeto, pero, a la vez, es su opuesto. También es despreciable. Pero es mucho más despreciable. Y es más que despreciable. Lo es tanto, que, realmente, no se le desprecia. Mientras que el objeto no tiene que ser tolerado, el abyecto no *puede* ser tolerado. En la cotidianidad, el objeto es visto con indiferencia, pero el abyecto es atendido con repulsión. El objeto es lo que se arroja cerca, el abyecto es lo que se arroja más cerca, tanto, que se pega a la piel. Por lo mismo, se le quiere lejos, muy lejos. No es desechado con indolencia o descuido, porque su vecindad no es irrelevante. Por ello, se le rodea de cuidados, modales, tabúes y protocolos.

Cabe preguntarse ahora por qué lo abyecto genera tal aversión. Y es que la reacción hacia él es invariablemente fuerte y se manifiesta a través del asco, el cual es el sentimiento de rechazo por excelencia. En él se hace patente el prurito de separación. Nadie quiere siquiera tocar con la mirada al asqueroso. Lo que se busca, en cambio, es la distancia. No se desea verse relacionado en forma alguna con aquello que lo provoca. El asco es casi una pura exasperación y supone la

paciencia destruida. Es pariente del odio[84] hasta el punto que el lenguaje de éste realmente no es la ira, sino la asqueada repulsión. El odio conlleva la profunda antipatía hacia lo odiado, pero, desatado, en su grado más intenso, se despliega activamente buscando su supresión. Es, de hecho, en una primera instancia, voluntad de separación y, en una segunda, voluntad de aniquilación de lo otro. Y, en sí, la palabra "asqueroso" evoca simultáneamente distancia y destrucción. Posiblemente deriva de "escara"; así que lo asqueroso es lo escaroso. La escara es la costra que se produce sobre un cuerpo cuando alguna parte comienza a dejar de funcionar. En el propio cuerpo, la presencia de la escara significa que alguno de sus elementos está dejando de ser parte del todo. Es el miembro gangrenado o quemado cuya superficie se ve mancillada (otra vez la mancha) por la costra. Ésta se adhiere como segunda piel y anuncia que la naturaleza de la parte afectada está mutando. La escara anuncia la próxima separación del cuerpo, la destrucción del miembro en cuanto tal y, también, la posible desaparición del cuerpo completo (que, a su vez, puede transformarse en pura escara). Está relacionada con el trauma de la amputación. Hay, de hecho, una diferencia total entre secreción y amputación, pero, a la vez, se pueden encontrar rasgos comunes. En ambos casos se trata de algo que se desprende del cuerpo y le abandona para ocupar un espacio propio. La diferencia radica en que, en el caso de la secreción, ésta realmente nunca ha sido parte del cuerpo. Lo que se secreta es aquella sustancia que, de hecho, por así decirlo, ha fracasado en su vicariedad. No ha sido aprovechada y, por lo mismo, el cuerpo la rechaza, pero ya ha perdido su forma originaria. El proceso de la alimentación no respeta aquello que deja pasar de largo. La secreción (que siempre es viscosa, húmeda y pegajosa) es una mezcla de sustancias amorfas en su color, olor y textura. Sin embargo, en el caso de la amputación, lo que se desprende del organismo es una de sus partes. Ciertamente hay áreas del cuerpo que, constituyéndole, se separan de él. Tal es el caso del cabello, las uñas o los dientes de leche. En lo que toca a estos últimos, su caída es algo para lo que el cuerpo está diseñado y el problema estaría en que permaneciesen demasiado tiempo en su lugar. Cuando se trata de cabello y uñas,

[84] Cfr. J. Corominas y J. A. Pascual, *Diccionario etimológico castellano e hispánico* (vol. I), Madrid, Gredos, 1984. p. 371.

hay algunos factores que nos evitan el remitirnos a la sensación de amputación cuando caen. El primero es que el corte de estas partes, además de que no implica una experiencia dolorosa, tampoco impide que sigan creciendo. A esto se le añade el hecho de que no son partes que presenten una descomposición orgánica perceptible. No se echan a perder delante de nuestros ojos o, lo que es igual, no hacen escara: no se emancipan realmente de nosotros, porque no adquieren vida propia. En el aspecto físico, el cabello y la uña tienen características diferentes del resto del cuerpo: no sangran, su sensibilidad es considerablemente menor y hasta su textura es parecida a la de materiales inorgánicos como el plástico. A veces pareciera que estas sustancias se mantuvieran un tanto al margen del cuerpo que los produce, como si tuvieran una existencia relativamente autónoma que, en un momento dado, pudiese prescindir de un cuerpo vivo. Acaecida la muerte del organismo, tanto el cabello como las uñas continúan su crecimiento como afirmando una perturbadora independencia vital. Ciertamente, el organismo también reafirma su independencia de estas partes al permitir su caída sin que se verifique un gran impacto en el mismo. El cabello y las uñas vuelven a crecer tras ser recortados, no ocurre así con los miembros que son objeto de amputación. La amputación ocurre con partes del organismo que deberían estar ahí, formando el cuerpo, pero que han sido violentamente removidas. Mientras que la materia de la secreción es un sobrante que nunca constituyó realmente parte del organismo, el miembro amputado sí que ha formado al cuerpo. Tras abandonarlo, la huella que deja en el mismo, la cicatriz, es ya una especie de escara, una estrella en la piel que deja la superficie mancillada. El miembro amputado, ya sea en su proceso de separación (como ocurre con la gangrena o los miembros quemados) o cuando éste ha finalizado, pierde características del ente al que conforma. Su forma comienza a cambiar y a volverse cada vez más difusa. El brazo deja de parecer brazo: se vuelve rígido, se encoge, se torna de color oscuro, adquiere una textura cada vez más húmeda y rugosa y a emanar un olor fétido. Se convierte en una enorme mancha adjunta al cuerpo a la manera de un apéndice grotesco. Conforme el proceso avanza, el miembro deja de ser menos una parte del cuerpo y más una secreción del mismo.

Aquí es donde comienza a desplegarse una de las potencialidades más terribles del cuerpo vivo y uno de los meollos del asco. Y es que el cuerpo posee la capacidad de convertirse en un abyecto todo entero. De hecho, eventualmente, en ello se convertirá de manera inevitable. Por ello "frente a cualquier forma de descomposición, el hombre resiste",[85] porque toda forma de descomposición nos remite a la propia. Ahora bien, si el *conatus* prima en los entes, será natural que estos retrocedan horrorizados ante la posibilidad de la pérdida de su forma. Por ello, *el asco se tratará de una de las defensas más fundamentales y efectivas del Ser*.[86] A la gradual disgregación de lo vivo en lo indeterminado la llamamos con el significativo nombre de "descomposición". La palabra "descomponer" es clave porque significa la disolución de la unidad en sus partes. Ése es el meollo del asco. Lo que parecía una parte de la interioridad se ha segregado de ésta para volverse una mancha exterior. No debe sorprender que procesos que nos resultan asquerosos, como el destazamiento o la limpieza de cavidades, sean de desmontaje y separación o, lo que es igual, se trata de procesos analíticos. Todo lo vivo desparramado o despanzurrado nos remite a la idea del asco, porque nos remite a la idea de la muerte. Saviano nos ofrece una visión espontánea y cruda de un momento de repulsión que parece llevarnos casi al meollo del asunto:

> Después de haber visto decenas de personas asesinadas, manchadas de su propia sangre mezclada con la suciedad, desprendiendo olores nauseabundos, miradas con curiosidad o indiferencia profesional, evitadas como residuos peligrosos o comentadas con gritos convulsos, he llegado a una conclusión, una idea tan elemental que raya en la idiotez: la muerte da asco.[87]

Sin embargo, revisemos las figuras empleadas en este fragmento. Hay gente manchada con su propia sangre, la mescolanza de lo interno con la suciedad exterior y los olores nauseabundos; todo esto sugiere la muerte del individuo, pero no una muerte, digamos, absoluta, total. Saviano describe crudamente el asco frente al inicio de la descomposición, pero no se nos oculta que se trata de un proceso potentemente animado. Tan pronto la vida abandona al cuerpo, éste se vuelve a llenar de más vida. Millones de microorganismos lo ocupan y proliferan a su costa y eso es lo que provoca repulsión acerca de la muerte: que siempre tiene

[85] Mircea Elíade, *El vuelo mágico*, Madrid, Siruela, 2003. p. 70
[86] Ídem.
[87] Roberto Saviano, *Gomorra*, México, Debate, 2009. p.114.

algo de cálida, húmeda, humeante con ese olor muy suyo que tanto mueve a la náusea. El asco no parece una mera manifestación del *conatus* como reacción frente a la posibilidad del no-ser. La muerte no es tanto el problema. Ésta, en sí misma (aunque sea como idea), es aséptica, inorgánica (o más bien, antiorgánica), seca como una plancha de acero. Aquí, el problema no es caer en lo inerte, sino en lo vivo-otro. Es decir, no estamos hablando del horror que produce el desierto, sino la vida que no es la propia, "porque la vida nunca brilla tanto de sangre como la muerte."[88] Nuestro problema es que incluso la muerte apesta a vida. Es conocida la pseudología que hace provenir "cadáver" de "*ca*ro *da*ta *ver*mibus*".*[89] Aunque falsa (cosa que lamentamos profundamente), nos resulta significativa al ilustrarnos el hecho de que el cadáver rebosa de vida floreciente de la cual es él mismo fundamento. Aún, al final, el cadáver será arrojado en un estuche elaborado a modo que es, literalmente, un "comedor de carne", un *sarcófago*. Esto nos ilustra la circunstancia de que, en un universo en el que nada se desperdicia, el ciclo de la vida no termina, sino que sólo tiene una de sus estaciones en la muerte de los cuerpos. El asco, pues, no es de la muerte, sino de esa especie de molesta comezón en el espíritu provocado por la vida otra. Esto significa la pérdida de la propia forma para ser asimilada por otras criaturas inferiores, de hecho, rastreras. Todo lo que se *descompone*, apunta Elíade, produce asco por su "hormigueo", el cual es movimiento propio de larvas, bichos y ratas.[90] Así, el asco, más que consecuencia del miedo a la muerte, expresa miedo a ser devorado. Es el enérgico rechazo a la llamada de la vida-otra, la enorme corriente animada que se despliega sobre todos los seres y que se conserva a despecho de la desaparición de los organismos concretos. "El hombre teme anegarse en una masa viviente."[91] Es decir, teme perderse a sí mismo; el movimiento caótico, disperso, incesante de la vida le despliega frente a sus ojos el devenir de todas las cosas al cual se encuentra sujeto. El hormigueo es la amenazante diversidad de la vida-otra en movimiento. Asco es instinto de segregación que nos impele a considerarnos entes diferenciados, expresión del

[88] Georges Bataille, *El azul del cielo*, Barcelona, Tusquets, 2004. p. 189.
[89] Lit. "Carne dada a los gusanos".
[90] Cfr. Elíade, Op. Cit., p. 71.
[91] Ibíd., p. 70.

conatus, la profunda tendencia individuación ontológica y separación. Asco es *usgo*, odio.

Ahora bien, si el asco, relacionado con lo abyecto, tiene que ver con la rotunda y entrañable negativa a la unión a la que invita el movimiento del que son parte todas las cosas (nadie se une a lo que le da asco), habría que preguntarse por qué alguien como Elíade llega a sostener que, por ello, la ascesis llega usar el asco como instrumento de contemplación: "El neófito debe ´realizar´ la repugnancia hasta su médula: siente que todo se descompone en este mundo de ilusiones o de dolores, que todo deviene, es decir, que todo "hormiguea."[92] El asco, de esta manera, le arrancaría de este mundo de materia en devenir para impelerle a buscar una experiencia más pura en el mundo del espíritu. El asco llega a ofrecerse como un estímulo de la vida espiritual. Es interesante que no haya una mística fundada únicamente en la llamada de lo nauseabundo –esa danza de lo vivo-otro que nos recuerda nuestro origen y destino–, aunque pueda llegar a haber algo por el estilo en ciertos sitios:

> Ya se trate de las ciudades momificadas del Viejo Mundo o de los conglomerados fetales del Nuevo, estamos acostumbrados a asociar con la vida urbana nuestros valores más altos tanto en el plano material como en el espiritual. En las grandes ciudades de la India, sin embargo, aquello de lo cual nosotros tenemos vergüenza como de una tara, aquello que consideramos como una lepra, es el hecho urbano llevado a su máxima expresión: la aglomeración de individuos cuya razón es la de aglomerarse por millones, cualesquiera que sean las condiciones reales. Basura, desorden, promiscuidad, rozamientos; ruinas, barracones, barro, inmundicia; humores, excrementos, orina, pus, secreciones, rezumaderos: todo eso contra lo cual la vida urbana nos parece ser la defensa organizada, todo eso que nosotros odiamos, todo eso de lo que nos protegemos a tan alto precio, todos esos subproductos de la cohabitación, aquí no alcanzan jamás un límite. Más bien forman el medio natural que la ciudad necesita para prosperar. La calle, sendero o callejón, proporciona a cada individuo un hogar donde se sienta, duerme y junta esa basura viscosa que es su comida. Lejos de repugnarle, adquiere una especie de *status* doméstico por el solo hecho de haber sido exudada, excretada, pateada y manoseada por tanta gente.[93]

Posiblemente en una visión más inclinada al panteísmo, como la de las religiones de la India, al no haber una diferencia sustancial entre todas las cosas, la aceptación de lo que "hormiguea" como parte de lo propio sea un elemento más de la vida espiritual. En lo que toca a Occidente, no hay dicha o redención en la idea de sumergirse de nuevo en el flujo de esta vida continua e indiferenciada,

[92] Ídem.
[93] Levi-Strauss, *Tristes Trópicos*, p. 122.

casi mecánica, casi no viva. Aquel que se acostumbre a lo nauseabundo es que se encontrará prácticamente expulsado de la sociedad de los hombres, ya sea vuelto una bestia, ya sea convertido en un semidios. Uno podría saber si se encuentra más allá o más acá de lo humano en la medida en que pueda soportar lo abyecto sin asquearse. Así le ocurrió al emperador en la fantasía de Levi-Strauss titulada *La apoteosis de Augusto*, quien elevado a categoría divina ya no ve en el águila imperial el símbolo majestuoso del poder sino sólo una criatura "esquiva, tibia y maloliente". La misma águila le explica que, una vez ocurrida la apoteosis, el signo de su divinidad será que tolerará sin esfuerzo el olor de un animal salvaje y los excrementos que le cubrirán: "Las mariposas [le dice el águila] vendrán a acoplarse sobre tu nuca y cualquier suelo te parecerá suficientemente bueno para dormir; ya no lo verás, como hasta ahora, todo erizado de espinas, bullente de insectos y de contagios."[94] El asco es signo de humanidad y la aspiración de Occidente, a diferencia de Oriente, no ha sido disolver ésta en la totalidad, sino apuntalarla; por ello, su actitud ante lo abyecto ha sido doble y sólo ha podido reaccionar ante él con rechazo o burla: "La excrecencia sólo obtuvo lugar en la cultura occidental para la risa o para la injuria."[95] No siempre la repulsión es tan rotunda. Se ha intentado dominar el asco a través del humor, por lo que quizás valga la pena reflexionar acerca de la relación existente entre el humor y los humores. ¿Cómo es que el abyecto, pese a la amenaza que entraña, se hace acompañar de la negación del asco y también del regocijo de la risa?

En el nivel de la alimentación, el abyecto puede suponernos una especie de naufragio ontológico. Si el alimento ha de perder su forma, será para adquirir una nueva y más compleja. Es parte de la violencia implícita en el proceso: o se transforma en depredador, o se transforma en nada. Es el orden de los organismos o el caos de las heces. Sin embargo, hay una parte que no logra entrar en el orden y es desechada. Acaso ahí radique nuestro desprecio hacia las heces en particular, porque el abyecto es una especie de fracaso. Uno que, pese a sus incomodidades, puede resultarnos bastante tolerable. Es el que pudo ser nosotros y no lo logró. Naturalmente, nos estamos refiriendo a la excrecencia y no

[94] Levi-Strauss, Op. Cit., p. 371.
[95] Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Madrid, Alianza, 2005. p. 287.

a la amputación. Ésta última no genera risa porque, parafraseando a Aristóteles, lo que causa risa son las cosas feas, pero indoloras.[96] La amputación no sólo ocasiona sufrimiento a quien la padece en su carne, sino a quien la atestigua por las razones que ya habíamos explicado anteriormente. Por su parte, la secreción, en la absoluta mayoría de las veces, no ocasiona dolor salvo en casos mórbidos. La sangre derramada ciertamente nos remite a situaciones traumáticas, pero es incomparablemente menos común que el sudar, soltar moco, producir cerumen, orinar o defecar. Algunas de las mencionadas acciones las está realizando el lector en este momento sin darse cuenta. Son así de cotidianas. Es verdad que frente a las secreciones está el asco del que hemos hablado, pero, en un organismo saludable, *aquello que lo ocasiona son las secreciones de los otros*. En cierta ocasión un niño lloraba mientras defecaba; cuando le preguntaron por qué lo hacía, dijo que porque olía muy feo. La historia del niño que se sentía intoxicado por sus propios pedos resulta cómica por incongruente. Por lo regular, nos encontramos mal dispuestos hacia lo que emana del cuerpo ajeno, pero lo propio puede, incluso, ser causa de regocijo. Es casi irreprimible la tendencia a "echar un vistazo" a una secreción antes de deshacernos de ella: a revisar los dedos que han hurgado la nariz, mirar el pañuelo con que se ha secado el sudor o asomarse fugazmente al escusado tras haber evacuado. Hay ocasiones en las que las secreciones pueden capturar toda nuestra atención sin provocarnos repulsión, pero, insistimos, ocurre en ciertas circunstancias determinadas (naturalmente, estamos dejando de lado el interés profesional del médico o cualquier otra forma de parafilia). Hemos señalado que la amputación nos remite hacia la descomposición de nuestros cuerpos en vida-otra, lo cual resulta en una idea repulsiva. Pero la secreción no nos lleva tan lejos. Y es que, si bien, como dice Auden, el cabello dando vueltas en el lavabo nos conduce inexorablemente al país de los muertos, el moco embarrado en el papel nos sujeta jubilosamente a la tierra de los vivos. La primera razón es una bastante sencilla y es que lo indeterminado que sale de mí me recuerda lo determinado que aún soy; por lo que, mientras las cosas permanezcan así, todo irá bien. Esto ocurre, insistimos, en organismos

[96] Aristóteles, *Poética*, Madrid, Gredos, 2001. 1449a.

saludables cuyos cuerpos funcionan con toda normalidad; de hecho, la regularidad en las secreciones son indicio inequívoco de buen estado físico. Por el contrario, una secreción visiblemente anormal puede ser el primer anuncio de la enfermedad o de un deceso inminente. La secreción es el heraldo de las entrañas. Anuncia cómo van las cosas ahí dentro donde el ojo no llega. Huelga decir que tendemos a ser benevolentes con todo aquél que nos da buenas noticias. Bien pensado, el abyecto es la única forma palmaria y no invasiva de ver, tocar, oler y escuchar la oscuridad de lo interno. Aparte de eso, para comprender lo que ocurre en las vísceras, tenemos huellas superficiales (como el color de los ojos o la textura de la piel) o las meras sensaciones de incomodidad o dolor. El problema de estas últimas es que una es, como ya lo dijimos, superficial (cuando lo que nos interesa es lo interno) y la otra es subjetiva y un tanto vaga. La secreción es clara y tangible como un documento porque *es* un documento de lo que pasa en el interior de los cuerpos. Todo buen médico, entre otras cosas, debe ser un competente hermeneuta de lo abyecto.

En fin, la secreción suele ser un recordatorio de nuestra propia potencia vital y un medio de comunicación que nos enlaza con nuestra propia y más descarnada intimidad. A esto hay que añadir lo que ello implica. Significa que el proceso de mantenerse en un solo organismo se está llevando a cabo satisfactoriamente y que las fuerzas disgregadoras del universo se han mantenido a raya. La embarradura del abyecto, cuando éste proviene de un cuerpo sano, es un memorial de la indeterminación que se ha vencido por lo menos de momento. A su vez, reafirma la propia identidad en el rechazo que provoca: “yo no soy eso, soy otro y muy diferente: conformado, organizado y poseedor de una delimitación bien definida”. Luego, el abyecto se arroja al bote de la basura, al escusado o a que embarre la pared. Es enorme el valor de este gesto: se aleja del cuerpo el caos y el desorden, lo cual significa que éste permanece como cosmos. Por eso, la secreción, al mostrar la imagen invertida del cuerpo, es el espejo de lo vivo determinado. La propia secreción, cuando proviene del cuerpo sano, es una declaración de independencia del universo y de la vida otra. Lo que sigue es de Theodor Adorno:

> Si uno es o no feliz, puede saberlo escuchando el vientre. Al desgraciado, él le recuerda la fragilidad de su casa y le arranca del sueño ligero como del ensueño vivaz. Y al dichoso le canta la canción de su bienestar: su impetuoso soplido le comunica que ya no tiene poder sobre él.[97]

En este contexto, es sugestivo el apelativo de "canción" aplicado al flato, porque Adorno era musicólogo… Para seguir con el mismo orden de ideas, el flato es la melodía con que el cuerpo expresa su contento por haber conquistado y asimilado una parte del universo a su completa satisfacción. Ciertamente, lo de los gases es caos, pero uno que celebra el orden establecido mediante la digestión, un pequeño caos arrojado al más grande del universo.

Estas consideraciones nos pueden ayudar a comprender el regocijo individual frente a la excrecencia, pero no el fenómeno experimentado colectivamente. Y es que hay un aspecto público del disfrute de lo abyecto. Para elucidar esto, podríamos suponer que en la risa en torno a lo abyecto ocurre lo mismo que con el humor negro: puede tratarse de una medida de defensa establecida para proteger el espíritu de ciertos pensamientos inquietantes. Sólo que esta vez nos protegerá ya no sólo de la idea de la muerte y el dolor, sino de la angustia suscitada por el recuerdo de indeterminación al que nos conduce todo lo que secreta nuestro cuerpo. Es decir, la experiencia de lo falto de forma es angustiante; por ello, le correspondemos con el contraveneno de la risa. Bajtin nos ofrece su teoría en este orden de ideas. Según él, la manipulación de las figuras excrescentes, grotescas (en el contexto del carnaval) ayuda a encarar un mundo extraño y aparentemente distinto a nosotros mismos. Pero, tras la manipulación carnavalesca, al final, se revela que el cuerpo es réplica del mundo que nos rodea, un microcosmos:

> *… la gente asimilaba y sentía en sí misma el cosmos material con sus elementos naturales en los actos y las funciones del cuerpo, eminentemente materiales: excrementos, actos sexuales;* es así como encontraban en ellos mismos al cosmos y palpaban, por así decirlo, *surgiendo de sus cuerpos* la tierra, el mar, el aire, el fuego, y, de manera general, toda la materia del mundo… Estas son, justamente, las *imágenes relativas a lo "bajo" corporal* que tienen un valor esencialmente *microcósmico*.[98]

Para Bajtin, a través de la risa, transformamos el temor cósmico que nos provoca el mundo exterior –lo otro– en fantoche. Por eso nos burlamos de nuestras secreciones que son imagen de los elementos primigenios que constituyen el

[97] Adorno, *Minima moralia*, Taurus, Madrid, 1999. p. 47.
[98] Bajtin, Op. Cit., p. 303.

mundo. Así es como dominamos su extrañeza. La imaginería grotesca del carnaval perseguiría, según el pensador ruso, tal objetivo. Esta suposición sienta las bases para toda una teoría alternativa de los humores que merece la pena discutir porque involucra algunos aspectos de interés para la historia de las ideas en Occidente. Bajtin pondera la cultura del carnaval porque no niega como propias las realidades corporales abyectas, sino que, utilizando los mecanismos descritos anteriormente, las utiliza un medio de reconciliación con un universo del cual nos hemos separado a través del trabajo y la cultura. El elemento perturbador de lo interno externalizado no es una parte accidental del proceso, sino un componente esencial para que el carnaval cumpla su cometido. La efusión de la sangre está en los orígenes de la carnavalización.[99] Esta circunstancia, según Bajtin, es justamente la que tiende a negar el pensamiento moderno. A partir de la visión cartesiana del cuerpo como una máquina separada del espíritu, la comunicación del cuerpo con el exterior a través del medio de las secreciones queda clausurada por lo menos en el plano simbólico. El cuerpo seguirá soltando lo suyo, pero lo hará de una manera discreta, virtualmente invisible. Se trata de cerrar las fronteras que nos enlazan con el mundo, las cavidades corporales, para no perder determinación. Puede ser el mismo acto que mueve a impedir la entrada de productos del extranjero para proteger la economía o prevenir una invasión. La forma queda amenazada por el exterior. Si se le permite la entrada a lo de fuera, se corre el riesgo de dejar de ser uno mismo, de fundirse en lo otro. O, si se pierde el control, se corre el riesgo de transformarse en una mancha voraz que quizás sea una de las razones de la fobia contemporánea hacia la gordura. Para el moderno, el cuerpo humano no escurre, ni muestra nada que sugiera una pérdida aunque sea momentánea de sus determinaciones:

> El rasgo característico del nuevo canon… es un cuerpo *perfectamente acabado, rigurosamente delimitado, cerrado, visto del exterior, sin mezcla, individual* y expresivo. Todo lo que emerge y sale del cuerpo, es decir todos lados donde el cuerpo franquea sus límites y suscita otro cuerpo, se separa, se elimina, se cierra, se debilita.[100]

[99] Cfr. Averintsev, S. S., *En torno a la cultura popular de la risa*, Barcelona, Anthropos/Fundación Eduardo Cohen, 2000. p. 26.
[100] Bajtin, Op. Cit., p. 288.

En el umbral del mundo moderno inició nueva era de refinamiento en los modales del cual es modelo la Francia de los Luises. Al respecto, resultaría significativa la invención de recetas como los *mousses*, platillos diseñados –presuntamente– para evitar el espectáculo que podía ofrecer la linda cortesana en el sórdido trance de masticar su comida. Bajtin, por su parte, añora un mundo medievo-renacentista en el que la relación entre los hombres y sus cuerpos es franca y las secreciones son una parte afirmativa de la existencia tal como se muestra en el *Gargantúa y Pantagruel*. Allí los cuerpos y el mundo sostienen una relación literalmente fluida. Los medios de comunicación de ambos elementos son la comida y la secreción. Aquellos gigantes comen, beben, eructan y mean abundantemente. Esto explica en parte por qué su relación con el cosmos es feliz y potente al no negar realidades corporales cuya expresión abierta en espacios determinados (el carnaval, de manera eminente) puede aliviar incertidumbres y temores muy arraigados en la existencia humana. El alivio provendría de una especie de reconciliación con el mundo en la aceptación de la propia naturaleza con todo y sus rasgos sórdidos (después de todo soy un universo pequeño, así que, en cierta forma, soy igual a lo externo a mí; luego, lo externo ya no me es extraño, etc.).

Sin embargo, el problema de esta visión podría estar en que, de acuerdo a lo reflexionado hasta ahora por nosotros, el alivio que provocan las secreciones se debe a que ellas nos revelan que *todavía* no somos iguales a ese universo, ni podemos serlo si queremos permanecer siendo nosotros. *El humor no puede ser tan eficaz para superar la extrañeza del mundo, porque, al final de cuentas, lo único que hace es acentuar las diferencias y mostrarnos el carácter insalvable de las mismas.* Establece la distancia infinita que media entre el universo y nosotros: aquél, simplemente, nunca estallará en carcajadas. La risa puede servir para celebrar la extrañeza o para vituperarla, pero no para superarla. Específicamente, el humor de lo abyecto no tiene nada de conciliador o de apaciguante. Nuestra risa ante los chistes de pedos, por ejemplo, no es el de la alegría fraterna, sino el de la travesura malintencionada. El humor de las secreciones no es la chanza ligera que ablanda el corazón y reconcilia. Su carácter es eminentemente transgresor, cosa que, por lo demás, no se le escapa Bajitn; por ello debe ser contenido en los

estrictos límites de la existencia carnavalesca, pero hay aspectos que naturalmente se escapan a su teoría. Aún podemos añadir, sin rechazar completamente a Bajtin, algunas consideraciones complementarias. Bergson sostiene que nos mueve a reír lo que de mecánico hay en lo vital. [101] Y lo vivo-otro es casi tan mecánico como lo inerte. La risa es la sacudida que nos despierta cuando la inercia nos hace actuar como entes no vivos o no diferenciados. De esta forma podríamos explicar ciertas formas de humor relacionadas con la secreción como la risa provocada por las flatulencias. El pedo para el organismo saludable puede ser uno de los eventos biológicos más gratos que puede experimentar en el sentido de que es una señal de buen funcionamiento interno, como ya hemos dicho. Pero también se encuentra revestido de un carácter inquietante. Al tratarse de una función tan elemental, no necesariamente será controlada por la voluntad. Habrá veces que el acto de emitir un flato sea uno consentido e incluso deseado, pero otras constituirá la sustancia misma de nuestras pesadillas. La diferencia radicará principalmente en si se hace en público o en privado. En privado, es la expresión de nuestro alivio como animales solitarios y válidos que somos; en público, puede significar la destrucción de nuestra vida social. La flatulencia emitida frente a testigos suele estar acompañada de reacciones violentas, ya sea de diversión o de rechazo, porque trae una ruptura del orden cotidiano; es decir, es un asalto del caos hacia el cosmos que tratamos de establecer en las relaciones con nuestros semejantes. De acuerdo con la tradición griega, el *logos* es el fundamento de la vida común y, además, es la razón que determina cada movimiento del universo y se expresa en la palabra: esos fonemas ordenados, armoniosos y plenos de sentido. De manera contrastante, podemos ver en el pedo la imagen del desorden subyaciente en la entraña de la realidad. Es amorfo, estridente y se expresa en un rugido cacofónico o en una insinuación pérfida y siseante como un reptil. El pedo es la antípoda del *logos* y, como tal, puede destruir la sociabilidad sembrando el desorden. Ahora bien, el pedo público nos recuerda que, en la pugna entre las fuerzas del orden y la disgregación, no hay una victoria definitiva por ninguna de las partes. Más que mostrarnos lo que de

[101] Cfr. Henri Bergson, *La risa*, Madrid, Alianza, 2005. p. 18.

mecánico tiene lo vivo (que sí lo hace al recordarnos que, además de animales racionales, somos máquinas digestivas), nos muestra lo que de caos hay en el cosmos social. La risa, en este caso, no parece ser un mero “despierta, que te transformas en máquina”, sino una sanción y una toma de distancia frente a la posibilidad de una pequeña catástrofe social. La sola idea del desorden apoderándose de todas las cosas puede quitarnos el sueño y con razón. La secreción en general posee un aspecto colectivamente amenazante dado que sugiere que en lo más profundo e íntimo de la realidad yace lo indeterminado y esto puede emerger –y a veces, efectivamente, lo hace– violentamente y sin previo aviso. Es un poco la idea freudiana de los impulsos subconscientes reprimidos que un día explotan en la superficie y destruyen ese mundo de lata y oropel al que llamamos cultura. Sólo que la secreción no es sólo una teoría interesante y discutible, sino una realidad tangible como nuestros propios cuerpos que estalla de una manera perceptible a nuestros oídos y puede dejar (y de hecho, deja) la superficie de las cosas tangiblemente marcada con una embarradura repulsiva. La falta de discreción en lo que toca a secreciones, sin importar sus motivos, es objeto de la más inflexible sanción social. Si bien el descontrol en los esfínteres no es un delito legalmente penado, el que lo padezca quedará excluido de la sociedad, incluso de la sociedad de los criminales. El abyecto trae consigo aspectos estrechamente relacionados con el esbozo de política de la alimentación ensayado por nosotros anteriormente. La reducción a la excrecencia a la que nos somete la muerte amenaza el orden público. Al final, prima la política del gusano: El humano como punta de la pirámide alimenticia es a su vez devorado tan pronto muere. Curiosamente, sus depredadores invariables son modestos (microscópicos o muy pequeños) y siempre rastreros. Una situación humillante que pone en perspectiva nuestra posición en el universo. Hamlet lo ilustró elocuentemente en la célebre escena en el cementerio cuando, con la imaginación, lleva a Alejandro el grande a tapar un tonel. Hay una secuencia muy definida: Alejandro muere y es devorado por el “señor gusano”, éste es devorado por el pez y el pez es devorado por otro hombre; de esta forma, se traza el camino que lleva a Alejandro a las entrañas de un humilde pescador. Así, Alejandro queda sometido a una forma de

dominio superior a la que emperador alguno ejerció alguna vez sobre súbdito cualquiera al ser absorbido en la vida otra anegado por lo hormigueante: "El gusano es el gran emperador de la dieta. Nosotros engordamos engordando animales, y así estamos gordos para los gusanos. El rey gordo y el mendigo flaco son dos viandas posibles: dos platos, la misma mesa. Ahí se acaba."[102]

De estas reflexiones podríamos extraer los principios de una antipolítica de la abyección que merecería un tratamiento más extenso. El destino del cuerpo es una reducción a la excrecencia, pero, en el transcurso de la vida hay una relación en extremo compleja con el abyecto que puede ser conciliatoria en lo individual o represiva en lo colectivo. Siempre habrá tensión y ambigüedad en lo que a él respecta. No todo lo que sale del hombre le hace impuro, pero aquello que realmente puede contaminarle es lo que proviene de él. Con códigos de conducta, sanciones sociales y el refinamiento cultural en general, se pretende controlar los aspectos sediciosos del propio cuerpo. Todos son productos espirituales y es que, en buena medida, el intelecto se compromete en un esfuerzo por lograr esta purificación. Por lo menos, es lo que intenta este capítulo que, ensayando algunas ideas acerca de la secreción, pretendería volverla menos violenta y más manejable para la inteligencia. Ciertamente es casi una misión imposible y descabellada, lo cual es una estupenda razón para intentarlo. Nuestra respuesta ante las complejidades de lo abyecto está, pues, en la inteligencia. Ésta también colabora en el proceso de la alimentación y, a su vez, se alimenta:

> Donde la vista servía a la boca, ahora la boca profiere lo que la mente, a través de los ojos ha visto. La boca no sólo homogeneiza la forma para capturar su materia, sino que ayuda a preservar y comunicar la forma inteligible por medio del lenguaje. Lo que entre en la boca nutre –es decir, suministra materia– el cuerpo; lo que sale de la boca nutre –esto es, informa– la mente.[103]

Dentro de la dialéctica "lo que entra" y "lo que sale", Kass nos muestra que lo que sale no siempre es abyecto. Muy por el contrario, puede ser el más noble de los productos humanos: la "buena palabra", el verbo que edifica. Puesta la naturaleza del abyecto, si algo bueno sale del ser humano, ha de ser inmaterial (queda aparte

[102] Hamlet, IV III.
[103] Kass, Op. Cit., p. 137.

el caso de la procreación): en términos materiales, lo que sale del hombre es únicamente deshecho. Sin embargo, esta dimensión espiritual de “lo que sale” tiene también su revés y es que también aquí lo peor del hombre puede ser exactamente “lo que sale” de él. La asquerosidad espiritual se ubica en lo más abyecto entre lo abyecto. Estas reflexiones acerca de la alimentación de los cuerpos terminarán con algunas palabras acerca de la alimentación de las almas.

Comer, pensar

> Leíamos en nuestros manuales: no hay nada en el intelecto que no haya pasado inicialmente por los sentidos. Escuchamos en nuestra lengua: no existe nada en la sapiencia que no haya pasado por la boca y el gusto, por la sapidez.
> Viajamos: nuestro intelecto atraviesa las ciencias como el cuerpo explora continentes y mares, el uno se apura, el otro aprende.
> No hay nada en el intelecto si el cuerpo no ha rodado por el mundo, si la nariz nunca se ha estremecido por el camino de las especias
>
> Michel Serres, *Los cinco sentidos*

Como ya se había estipulado en el primero de nuestros capítulos, aquello que primariamente impulsa al organismo a moverse por el mundo son las necesidades ontológicas más elementales: la búsqueda de la permanencia en el Ser a través del llenado del vacío interno implícito en la alimentación y la búsqueda de una permanencia indefinida en el tiempo a través de la reproducción. Ambos movimientos implican alteridad, dado que el ente no logra realizarlos por sí solo. La alimentación requiere de la vicariedad de algún ente y la reproducción requiere la participación de dos entes de la misma especie. Por esta razón ambas operaciones requieren de una apertura hacia el semejante, hacia el que no es semejante y hacia un mundo en el que, además, hay otras cosas que no son aptas ni para la alimentación, ni para la reproducción y, en cambio, pueden ser objeto de gratificación o de alerta. El discriminar el mundo circundante es una de las tareas básicas de lo vivo, dado que de ello depende su subsistencia; por ello, es necesario, para efectos de tal discriminación, el conocimiento más elemental que lo vivo logra. De ahí se desprende que la raíz común del conocimiento está en la alimentación y sexualidad. Hipócrates tal vez hizo una valoración modesta cuando afirmó que la medicina surgió cuando se comenzó a discernir lo comestible de lo que no lo era. En cambio, se podría suponer que, en buena medida, no sólo la medicina, sino todo conocimiento en general, surgió de ahí. De todo esto se desprende que las relaciones entre el saber y el comer son naturalmente estrechas. Se trata de operaciones que, a la vez, son similares y diametralmente opuestos. En ambos se constata la existencia de un hueco que debe llenarse. El vacío del estómago y el vacío de la mente nos remiten ambos

a la misma indigencia ontológica del ente que requiere de lo otro para solventar sus carencias. Ambas son situaciones que proyectan al ente fuera de sí y le mueven a otear a través de los horizontes del mundo en la búsqueda de la satisfacción. Ambas son labores que implican la cacería. El caso de la necesidad de la cacería para la alimentación lo tenemos claro, el caso de su necesidad para el conocimiento nos lo explica Sartre, quien a su vez, nos reitera la estirpe genital y digestiva del saber:

> Y, por otra parte, el conocimiento es una caza. Bacon lo llama la caza de Pan. El investigador es el cazador que sorprende una desnudez blanca y la viola con su mirada. Así, el conjunto de estas imágenes nos revela algo que llamaremos el complejo de Acteón. Si tomamos, por lo demás, como hilo conductor esta idea de la caza, descubriremos otro símbolo de apropiación, quizá más primitivo todavía, pues se caza para comer. La curiosidad, en el animal, es siempre sexual o alimentaria. Conocer es comer con los ojos.[104]

A lo dicho de la curiosidad animal, habría que añadir la otra operación que es consecuencia del *conatus* que es la de la conservación de la existencia. Una de los motivos que llevan al ente a examinar su entorno es la búsqueda de toda amenaza a su permanencia en el Ser. Sin embargo, este impulso tan potente, bien puede ser reprimido en el nombre del hambre, del sexo o del simple deseo de saber lo que hay. Se dice que la curiosidad mató a cierto animal…

"Conocer es comer con los ojos". La vista pareciera trabajar de más realizando funciones insospechadas. En otro lado, Guardini ya sostenía aquello de "mirar es tocar".[105] En cierta forma, leer es escuchar con la vista. La versatilidad de este sentido ha sido ampliamente ponderada en la historia de Occidente (como ya se verá) y tendrá sus consecuencias en el orden de nuestras reflexiones. Sin embargo, este "comer con los ojos" se diferencia del comer con la boca en más de una manera. Porque el impulso del conocimiento tiene a la vez elementos propios de lo sexual y lo digestivo. Hay una fuerte inclinación hacia el objeto del conocimiento que no sólo se contenta con mirar, sino que busca de alguna manera poseer. Saber algo es, de hecho, gozar de alguna especie de ascendiente sobre lo que se sabe. Es una forma de apropiación y dominio. A la vez, lo mismo que en el sexo y la alimentación, hay un deseo de unidad que supere la alteridad a la que están sometidos todos los entes. Esta búsqueda de unidad se encuentra implícita en el ansia de dominio. Se suma la capacidad que tiene el ente de dar cuenta de esta inclinación mediante la realización de un conjunto de operaciones para las que se encuentra

[104] Sartre, Op. Cit., p. 355.
[105] Romano Guardini, *El Espíritu del Dios viviente*, Barcelona, Belacqua, 2005. p. 36.

diseñado: hay todo un conjunto de órganos que, en sinergia, ejecutan una serie de operaciones que se encuentran entre las más complejas que puede realizar el organismo. De tal suerte que éste, en efecto, puede hacer frente a tal carencia y modificar el mundo y a sí mismo de una manera concreta.

Con todo, también hay diferencias significativas entre estas operaciones. Comparado con el acto de comer en el que existe la posibilidad de una satisfacción aunque sea momentánea, en el conocimiento no hay una asimilación tan contundente. No hay un estómago lleno, ni residuos que dan fe de una buena homoiosis. Ante la ausencia de dicha intensidad sensorial, pareciera que el intelecto, más bien, tiende a quedar inane. Mirar es tocar, es palpar, es comer, pero al mismo tiempo no lo es: ni toca el tacto, ni degusta el gusto, ni vibran los oídos. Es el costo de su higiene. Al final, resulta como el eterno Tántalo que sólo puede contemplar, pero que no puede llevarse un buen bocado para saciar su hambre.

> Daremos cuenta mejor del fenómeno originario de la percepción insistiendo en el hecho de que la cualidad se mantiene, con respecto a nosotros, en una relación de proximidad absoluta -está ahí, nos insta sin darse ni resistirse; pero hemos de añadir que esta proximidad implica una distancia. La cualidad es lo inmediatamente fuera de alcance; lo que, por definición, nos indica a nosotros mismos como un vacío; aquello cuya contemplación no puede sino acrecentar nuestra sed de ser, como la vista de los alimentos fuera de alcance aumentaba el hambre de Tántalo.[106]

Con todo, la inteligencia convierte la carencia en virtud. Si bien es cierto que la plenitud de la mente no se regodea en una sebosa gratificación como lo hace la plenitud del vientre, bien puede alegarse que en dicha circunstancia encuentra la razón de su propia superioridad. El vientre, gustoso, arroja sus abyectos a los cuatro vientos como celebración de su bienestar, pero no deja de ser cierto que dicho bienestar se finca sobre la destrucción de lo otro. Es verdad que el estómago está lleno; es verdad que el anhelo de unidad se ha completado y que lo otro se ha fusionado al sí mismo, pero también es cierto que lo otro ha dejado de ser. Esta situación tiene resonancias con un asunto ya tratado en este conjunto de trabajos relacionados con la alimentación. El ente que, tras haber negado de manera radical la alteridad, pretende contener en sí todas las cosas se vuelve un monstruo, dado que es incapaz de realizar el impulso amatorio. Éste se caracteriza porque busca la unidad con lo otro sin destruirlo. En la opinión de Sartre, el

[106] Sartre, Op. Cit., p. 124.

conocimiento es una especie de reacción al impulso alimentario, una rebelión a su tendencia a destruir aquello de lo que se alimenta.

> Por reacción contra esta necesidad dialéctica, el para-sí sueña con un objeto que fuera asimilado por mí enteramente, que fuera yo sin disolverse en mí, manteniendo su estructura de en-sí, pues justamente lo que deseo es ese objeto, y si me lo como no lo tengo más: no me encuentro ya sino conmigo mismo.[107]

El conocimiento realizaría con mayor perfección una aspiración del para-sí en tanto que se apropia de algo sin destruirlo. Hay un anhelo de unión que parece ser inocuo para el elemento asumido en el acto de conocimiento; pero, en el acto de alimentación, el en-sí queda completamente destruido y asimilado por el para sí y la "maldición del deseo" se consuma en la destrucción de su objeto. El conocimiento parece eludir esta maldición y cumplir "el sueño del amante". El saber parece superar las taras a las que nos conduce el ser físico de los entes al encontrar una manera de llevarse a cabo que no invade, ni destruye los cuerpos. Pero, finalmente, lo mismo que en la experiencia del sexo y la alimentación, la experiencia del conocimiento termina en el naufragio del ente que parece alcanzar la satisfacción en la unidad, pero, tras un instante de plenitud, lo único que invariablemente le revelará la experiencia es lo insalvable de su vacío. El grado de unión con lo otro que se logra mediante el conocimiento es imperfecto.

> …el sueño del amante es identificarse con el objeto amado manteniéndole a la vez su individualidad: que el otro sea yo, sin dejar de ser otro. Esto justamente lo encontramos en la investigación científica: el objeto conocido, como el guijarro en el estómago del avestruz, esta todo entero en mí, asimilado, transformado en mí mismo, es totalmente yo; pero, a la vez, es impenetrable, imposible de transformar, totalmente liso, en una desnudez indiferente de cuerpo amado y acariciado en vano. Se queda fuera: conocer es comer desde fuera, sin consumir.[108]

Quizás el problema consista en que, desde el momento en que la vista se posa sobre el mundo, éste queda transformado en el acto. La mirada no practica una contemplación pasiva. La gran traición de la mirada es que comete delación al ser la informante para el intelecto. Y es el intelecto el gran sojuzgador. Nada de lo visto permanece igual. Apenas y existe algo en el mundo que no haya sido devorado y trastornado a su manera por la más sutil de nuestras facultades. El mundo es lo que la mente que lo contempla hace de él. Kant ya lo decía, conocemos de las cosas lo que nosotros ponemos en ellas. Es uno de los principios rectores de la filosofía moderna: lo que el ojo toca no permanece intocado,

[107] Ibíd., p. 355.
[108] Ídem.

su naturaleza ha quedado transmutada al convertirse en idea en la mente. Esto incluye a la comida, su olor y el estómago al que se la hace ingresar. Así vistas las cosas, Berkeley no tiene ningún empacho en afirmar que lo que comemos y vestimos no son más que ideas.

> Pero dirá alguno: es cosa dura decir que comemos y bebemos ideas y que con ideas nos vestimos.
> Así es, ciertamente; porque a la palabra *idea* en el lenguaje corriente no se le hace significar el conjunto de cualidades sensibles que llamamos *cosas,* y a la verdad, toda expresión que se aparte más o menos del uso común nos parece extraña o ridícula.
> Pero esto en nada debilita la exactitud de nuestras afirmaciones, que en otros términos equivalen a decir que nos alimentamos y vestimos con cosas percibidas directamente por los sentidos.
> La aspereza o suavidad, el color, olor, sabor, temperatura, figura, aspecto y otras cualidades que diversamente combinadas constituyen las varias clases de alimentos y vestidos, ya se ha demostrado que existen sólo en la mente que las percibe, y esto es lo que damos a entender cuando las llamamos *ideas; y* si esta palabra fuera de uso tan común como la palabra cosa, no nos parecería extraño ni ridículo decir que nos alimentamos de ideas y con ellas nos vestimos.
> No es mi ánimo discutir la propiedad de la expresión, sino demostrar su exactitud.
> Por lo tanto, una vez que se admita que lo que nos proporciona el alimento, la bebida y el vestido es algo que perciben los sentidos y que no puede existir sin una mente que lo perciba, no tendré inconveniente en conceder que es más propio y conforme al uso corriente el nombre de «cosas» que el de «ideas».[109]

Esto es consecuente con la doctrina de un filósofo para quien las cosas no son más que un atado de impresiones en la mente. No existe la materia, por lo tanto, nos nutrimos de cosas más sutiles de lo que imaginamos. Aunque nuestra tendencia sea la de afirmar que nos alimentamos de comida y aseveremos que la comida existe material y objetivamente fuera de nosotros.

Sin necesidad de asentir a un antimaterialismo tan radical como el de Berkeley, sí podemos recoger cuanto hay de sugestivo en su intuición. Se trata del hecho de que, en el ser humano por lo menos, el acto de la alimentación es un acto permeado por el intelecto a despecho de su carácter primario y fuertemente instintivo. Es decir que, por lo menos en lo que a nosotros respecta, en efecto, nos alimentamos simultáneamente de materia y de ideas. Porque el intelecto es el máximo devorador de mundos y, en el proceso, crea otros nuevos. Todo se troca en idea cuando entra en contacto con él, y, en el caso del ente humano, en relación con la alimentación, esto hace que su proceso sea bastante particular, porque el acto de comer nunca será simple para nuestra especie. La ineludible colonización del mundo por parte del intelecto nos conducirá a dimensionar la alimentación como no únicamente un acto de subsistencia, sino también –y sobre todo–

[109] George Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Buenos Aires, Losada, 1990. p. 50.

se encontrará en él un componente espiritual fuerte. La operación material es algo más que eso cuando entra en el proceso una mente cognoscente; cuando, mientras, todo se transforma en idea. Ahora bien, hay que tener en cuenta que las ideas sólo pueden adquirir forma en términos lingüísticos. Suponer una idea al margen del lenguaje resulta extraño y la imposibilidad de diferenciar una del otro es una de las contribuciones capitales del último siglo de filosofía del lenguaje. Ahora bien, la inevitable codificación de todo acto humano en lenguaje es el proceso a través del cual la alimentación adquirirá una dimensión cultural.

Expresamos la cultura como una segunda naturaleza construida a través del lenguaje y que se sobrepone al mundo, valga la redundancia, natural. El animal, por ejemplo, se abalanza sobre el alimento cuando tiene hambre; el ser humano toma el alimento, lo cocina, prepara una mesa, coloca cubiertos, platos, etc., enciende la radio o prende la televisión, se persigna, hace mil cosas más y luego come. La necesidad de alimentarse es la misma, pero, en nuestro caso, está rodeada de una infinidad de gestos y posturas, prejuicios, expectativas, conocimientos, tradiciones. Todo ese añadido a nuestro acto natural de comer, y a todo acto natural en general, es la cultura.[110]

Aquí podría recuperarse la distinción entre los conceptos de alimentación y de comida de acuerdo con Brillat Savarin: los animales se alimentan; el hombre come.[111] En este contexto, la comida es el acto cultural de la nutrición, la forma propiamente humana en la que nos procuramos el sustento. Con esto estipulado podemos definir *la cocina como el proceso y la instancia en el que el alimento se nos vuelve comida*. Es la culturización (simbolización) de una materia prima natural, pero que al ser tocada por manos humanas queda rebosante en significados; estos, como todo producto cultural, pueden ser posteriormente decodificados. Esta intuición que ahora ofrecemos se encuentra ya desarrollada en la obra de Levi-Strauss. Es bien sabido que algunos de nuestros más característicos productos culturales como lo son las artes, ciencias, filosofías y religiones son entramados simbólicos que explican aspectos del universo cuyo misterio nos causa inquietud y hasta desasosiego. Hasta donde sabemos, el más elemental de estos intentos de dar cuenta de la extrañeza de la realidad es el relato mitológico. Así las cosas, no debiera ya sorprendernos el que, según Levi-Strauss, el gran tema común a los mitos sea el paso de la naturaleza a la cultura, es decir, de la hostilidad del universo a su

[110] Cfr. Victor Hell, *La idea de la cultura*, FCE, México, 1998. p. 12.
[111] Brillat-Savarin, Op. Cit., p. 11.

hospitalidad. Lo que sí ha de llamarnos la atención es que este paso queda elocuentemente simbolizado en las figuras de lo crudo y lo cocido.[112] Los relatos de la adquisición del fuego, por ejemplo, son frecuentes en mitos de las más diversas latitudes y tienen que ver con cómo pasó de ser un elemento inaccesible, destructivo, "salvaje", a convertirse en un elemento de uso culinario, doméstico. Como si Prometeo hubiese bajado el fuego de lo alto del Olimpo tan sólo para colocarlo en nuestras parrillas. Que uno de los elementos más montaraces y destructivos del universo sea una de las herramientas que con mayor eficacia nos lo vuelve confortable es ya una paradoja más que remarcable. El fuego es, de hecho, componente esencial para la fundación de una de las instituciones humanas por excelencia que es el hogar. Hogar y hoguera pertenecen a la misma semántica de la seguridad y del confort en nuestras mentes y no es poca cosa aquél. En su momento fue, y sigue tratándose, de un espacio de universo en que la extrañeza ha sido conjurada aunque fuera de manera temporal. Con la imaginación podríamos proyectar el mundo en el despertar de la historia humana. Cómo los primeros de los nuestros se enfrentaban a un mundo en el que la naturaleza prácticamente marcaba todas las pautas de la vida humana y la sujeción al ritmo de los acontecimientos externos no sólo era humillante, sino espantosa. Se trataba de un mundo de pequeños y grandes prodigios en el que había inmensos objetos luminosos pendientes del cielo y la luz y la oscuridad se alternaban con una implacable regularidad. Al llegar la noche, cesaba la actividad y el descanso le era impuesto a la criatura humana. El mundo era un lugar largo, ancho, profundo, oscuro y poblado de amenazas de una muerte brutal y violenta. Esto comenzó a cambiar con el fuego. Domesticado y colocado en el interior de un recinto, comenzó a generar espacios de verdadera seguridad en los cuáles la naturaleza quedaba fuera y perdía buena parte de su dominio. En el exterior soplaba el viento, merodeaban las bestias y cundía la sombra; pero, en el interior, bestias y viento se encontraban limitadas por los muros y el fuego destruía la oscuridad. El resto de los animales que no estuviesen naturalmente dotados para la vida nocturna se veían obligados a resguardarse y dormir. La falta de luz imposibilitaba toda acción por mínima que fuera y generaba toda suerte de peligros porque desde la penumbra todos somos presas fáciles. Pero el fuego provocó que los días humanos no terminaran con la caída de la noche. Se instituyó una nueva vida nocturna en la cual no sólo se hacían ciertas tareas que no requirieran un necesario contacto con el exterior (elaboración de vestidos o de

[112] Claude Levi-Strauss, *De la miel a las cenizas*, México, FCE, 1998. p. 25. No es la única figura tratada por Levi-Strauss, también cumplen parecida función la invención del vestido, el uso de adornos corporales y los relatos acerca del surgimiento de las relaciones comerciales.

armas), sino que también era objeto de una intensa convivencia social. Al calor del fuego seguramente se conversó largamente, se compusieron poemas, se educó a los niños, se reflexionó en torno a los misterios del exterior, se compusieron algunos de los primeros chistes, se sostuvieron refriegas, se generaron algunas de las primeras leyes o simplemente se comentaron los hechos del día. En suma, se comenzó a tener una existencia propiamente humana. Porque el ser humano sólo es él mismo cuando, sustraído del terror al misterio y cobijado de los embates del mundo natural, se le aporta un espacio propio no sólo en lo material como la cueva, sino en lo simbólico desplegado como un acto colectivo posibilitado por la convivencia en el lenguaje. En suma, alcanzamos la humanidad cuando dominamos al mundo con nuestra técnica y cuando la cultura "cocina" al mundo por mediación del lenguaje para volvernos más digerible la realidad. Así, la hostilidad primigenia del mundo natural se ve domada por la cultura o, por lo menos, ello se pretende. El lenguaje es necesario para generar una cierta hospitalidad cósmica que nos cure de la extrañeza de lo que está allá afuera. De esta forma, el ser humano no se realiza cuando se ve imposibilitado para separarse de la naturaleza, cuando no puede cerrarle la puerta y dejarla allá afuera, cuando carece de un hogar. La naturaleza quedó en torno al hogar, pero siempre fuera de él. Nosotros nos resguardamos en el gran hogar de la cultura y el contacto con lo otro es inevitable, pero nunca se vuelve del todo a ello. El mito del retorno a lo natural es el reverso de toda ensoñación doméstica y ha manifestado recurrentemente cuando la cultura comienza a dar signos de cansancio como ocurrió en la Grecia de los cínicos o la Europa de los románticos. Pero, para este universo cocinado con fuego y palabras no hay marcha atrás. El que así lo intente se verá condenado a contradicciones sin cuento o, como ocurrió a exploradores contemporáneos como Timothy Treadwell y Christopher McCandless,[113] será alimento para la naturaleza o ésta le asesinará de hambre. Al respecto, Levi-Strauss nos propone una parábola:

> Cinna ha querido poseer un imperio más vasto que el suyo: «Yo me decía que ningún espíritu humano, así fuera el de Platón, podría concebir la infinita diversidad de todas las flores y hojas que existen en el mundo y que yo conocería; que recogería esas sensaciones procuradas por el miedo, el frío, el hambre, el cansancio y que todos vosotros, que vivís en casas bien cerradas y cerca de abundantes graneros, ni siquiera podéis imaginar. He comido lagartos, serpientes, langostas, y a esas comidas, cuya sola idea sobrecoge el corazón, me aproximaba con la emoción de un neófito, convencido de que iba a crear un lazo nuevo entre el universo y yo.»
> Pero al término de su esfuerzo, Cinna nada ha encontrado: «He perdido todo —dice—; hasta lo más humano se me ha hecho inhumano. Para llenar el vacío de jornadas interminables, me recitaba versos de Esquilo y Sófocles; y de algunos me impregné de tal manera que ahora, cuando voy al

[113] Werner Herzog, *Grizzly man*, Lions Gate Films, 2005; Sean Penn, *Into the wild*, Paramount, 2007. Basado en el trabajo homónimo de *non-fiction* escrito por Jon Krakauer.

> teatro, ya no puedo sentir su belleza. Cada réplica me recuerda senderos polvorientos, hierbas quemadas, ojos enrojecidos por la arena.[114]

A través de la figura de esta parábola, Levi-Strauss representa un anhelo de posesión que sobrepasa la que se ejerce mediante la inteligencia y comprensión del mundo. Se trata de algo más primordial que el intelecto, tan básico como el impulso de alimentarse. Si la inteligencia condiciona nuestra relación con el universo, domesticándole de alguna manera, Cinna ha pretendido recuperar el universo previo a la cultura a través de un crudo acto de alimentación. Si lo que nos ha separado de la naturaleza es el acto de discriminación de lo que de ella tomaremos o no y el hecho de que cocinamos las cosas, Cinna pretenderá deshacer el vínculo con la cultura comiéndolo todo y crudo. La vuelta a la naturaleza es el sueño de una cultura que está enferma de sí misma y ha enfermado a su entorno en el proceso. Igualmente, el regreso a la naturaleza es inalcanzable como un sueño. Quizás sea una figura simplona el decir que ese mismo fuego que nos dio un hogar fue el mismo que quemó nuestras naves y que ya no hay camino de vuelta. Puede ser una figura simplona, pero quizás no del todo inexacta. La cultura ha creado la identidad de un ente cuya base es natural como el ser humano y el resultado es eso que Pascal caracterizó como un mutante que fluctuaba entre el ángel y la bestia. Somos lo que comemos y comemos lo cocinado entre conceptos y fuego.

Ahora bien, si la cultura nos es dada y está construida por el lenguaje; entonces, de tal lenguaje, tal cultura. El punto es que existe la cultura sin más; se vive en una cultura muy determinada, porque es comunicada en un lenguaje muy específico: se vive y muere en español, inglés o chino. La identidad está dada por la posesión común de un mismo lenguaje con el cual se construye ese entramado simbólico que caracteriza el mundo humano. Éste, a su vez, nos construye a nosotros desde que se nos educa en la infancia. El conocimiento humano por excelencia es la adquisición del lenguaje, prácticamente es la llave (clave) del mundo de la cultura que es totalmente simbólico. Los antiguos latinos así lo entendieron y su formación básica consistía en desarrollar la pericia lingüística a través del estudio de la gramática, retórica y dialéctica (*trivium*). A estos estudios los llamaban *littera humanitatis*. Se trata de lo que hoy conocemos como humanidades: el supuesto es que lo que nos vuelve humanos es el lenguaje. La identidad se nos confiere cuando se nos transmite un determinado lenguaje (que siempre es compartido, como

[114] Levi-Strauss, *Tristes trópicos*, p. 372.

establece el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*: no hay lenguajes privados[115]) a través del cual procesaremos toda experiencia. Cuando un grupo comparte el mismo lenguaje, se puede decir que posee identidad que se reflejará necesariamente en la cultura construida a partir de este mismo lenguaje. Decir que el lenguaje nos dota de identidad es afirmar que las palabras que revolotean en nuestra mente determinan lo que somos de la misma forma en la que el alimento determina lo que es el cuerpo. Comer y pensar son sendos actos de alimentación y ambos mantienen en el ser a la compleja criatura humana hecha, a la vez, de carne y pensamientos. Por tanto, no únicamente somos lo que comemos, también somos lo que pensamos, imaginamos, decimos y creemos. Cuando Jesucristo, por ejemplo, dice que sus discípulos son la sal de la tierra, está hablando de una manera más que figurada. Porque un ser humano es cuanto haga con sus palabras y cuanto las palabras hagan con él. Hay una enseñanza profunda en los Evangelios respecto a la relación entre alimento y discurso junto con un elemento que se ha evitado deliberadamente a lo largo de estos trabajos y que, sin embargo, es un componente del acto de comer y pensar que es el sabor representado en la figura de la sal. En el contexto de las Escrituras encontramos que la sal cumple principalmente dos funciones.[116] La primera es la conservación de los alimentos. Ante la falta de sistemas de refrigeración y en medio de un ambiente agreste, la sal era, para los hombres de esas épocas, una de las pocas maneras que conocían de hacer que la comida permaneciera sin corromperse la mayor cantidad de tiempo posible. En relación a esto, la sal como símbolo llegó a significar la perdurabilidad de algo. De esta forma, cuando, por ejemplo, en el libro de *Números* se menciona una "alianza de sal" se habla de un compromiso permanente.[117]

Por otro lado está la función más conocida de la sal que es la del condimento que sirve para sazonar un alimento. Ésta es la interpretación del símbolo de la que nos serviremos ayudados por un pasaje más que proviene del Evangelio según san Marcos en el que Jesucristo dice: "Buena es la sal; mas si la sal se vuelve insípida, ¿con qué la sazonaréis?"[118]. Aquí la relación entre la sal y el sabor es evidente: queda directamente mencionada. Así pues, justificamos nuestra interpretación hecha al principio: que, por así decirlo, el sabor del mundo queda acentuado por la presencia de ciertos hombres; lo que

[115] Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica/UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1988. pp. 243ss.
[116] Léon-Dufour, Xavier, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Herder, 1970. pp. 824s.
[117] Núm 18, 19
[118] Mc 10, 50.

sigue es preguntarnos qué clase de hombres eran estos seguidores de Cristo a los que Él se refirió como “sal de la tierra”.

Para responder a esto nos sirve el ver que, durante los primeros siglos del cristianismo, Jesucristo fue representado de dos maneras: como pastor y como filósofo; entendido este último no como un profesor de metafísica, sino como un maestro de vida; como alguien que transmitía una enseñanza que servía para construir el día con día; como aquél que mostraba la verdad que todas las filosofías anteriores habían estado buscando en vano; como esa persona que conocía y transmitía la auténtica sabiduría.[119]

De tal suerte que este seguidor de Jesucristo al que el Maestro mismo había llamado “sal de la tierra” era el que había recibido y aceptado una enseñanza determinada; el que había elegido vivir conforme a una cierta *sabiduría* provenida de lo alto. El discípulo de Cristo era, él mismo, un sabio que había aprendido con el mejor Maestro, con el único. Esta es, finalmente, una de las bellas intuiciones que están contenidas en la sola frase “Vosotros sois la sal de la tierra”: que la verdadera sabiduría, en tanto era abrazada por los hombres con la vida entera, acentuaba el sabor del mundo. El sabio es el que sazona la tierra. El sabio es el que sabe y éste que sabe es el que aporta sabor: es, asimismo, la sal. Esta relación entre la sabiduría y el sabor no es tan gratuita, ni arbitraria como cabría pensar, lo cual no hace sino ampliar más la riqueza de la palabra evangélica.

“Saber” y “sabor” comparten, de hecho, la misma raíz etimológica. Ambas palabras vienen del latín “sapere” que se refiere a la posesión de la inteligencia, pero también del buen gusto. Así, se sugiere una relación cercana aunque un poco nebulosa en primera instancia entre los actos de intelección y los de degustación. No es extraño, por ejemplo, desde este punto de vista, que en el lenguaje cotidiano digamos que *probamos* una teoría de la misma forma en que decimos que *probamos* un pastel. Aún el inglés, sin ser lengua romance, conserva la similitud en las dos palabras que hablan de la prueba; así, “to test” que es el verbo que se refiere a la prueba en tanto medición, en tanto examen, es muy cercano al que se refiere a la prueba en tanto sondeo con el sentido del gusto: “to taste”.

Esta relación entre conocimiento y gusto ya había sido insinuada por filósofos antiguos, aunque no fue explícitamente expresada, ni del todo desarrollada. Sin embargo, basta con la sugerencia para ir entresacando algo en claro.

[119] Benedicto XVI, Carta encíclica *Spe salvi*, México, Edit. San Pablo, 2007. pp. 13s.

Aristóteles inaugura su *Metafísica* con palabras sencillas, pero profundas: "Todos los hombres por naturaleza –dice Aristóteles– desean conocer. Prueba de ello es el deleite que causan las sensaciones, pues, al margen de su utilidad nos deleitan por sí mismas…"[120]

Con esta sencilla reflexión caen por tierra algunos prejuicios más o menos arraigados a propósito del conocimiento. Uno de ellos tiende a verlo como algo útil, aunque desprovisto de elementos placenteros. En parte este prejuicio es el resultado de lentas horas de tortura padecidas en aulas mal ventiladas en las que se ha tenido que soportar durante años un ininterrumpido y tedioso elenco de maestras feas y libros abstrusos. Pero los griegos sugirieron que el conocimiento podía ser algo verdaderamente agradable. Fueron más lejos y llegaron a pensar que no sólo podía obtenerse simple gusto del acto de conocer, sino incluso verdadera fruición, goce vivo. Aristóteles nos está diciendo que lo primero que hay que ponderar del conocimiento no es su utilidad, el poder que nos da sobre las demás cosas, sino el inmediato deleite que proporcionan los diferentes estímulos del exterior al actuar sobre los sentidos.

Los sentidos nos hacen conocer diversas facetas del mundo. La vista nos revela los colores del mundo, el oído sus sonidos. Por el gusto conocemos a qué sabe el mundo; a través de él *probamos* el mundo, podríamos decir, forzando un poco el verbo, que lo "sabemos". Con todo, a despecho de la relación saber-sabor que mencionamos, este aspecto del conocimiento como algo placentero no fue atendido ni por Aristóteles, ni por el resto de los epistemólogos que le sucedieron.

Los griegos –y, junto con ellos, nosotros– privilegiaron sobre todos los sentidos el de la vista. Tanto, que, justo en donde interrumpimos la cita de la *Metafísica* de Aristóteles se seguía la siguiente línea: "Todos los hombres por naturaleza desean conocer. Prueba de ello es el deleite que causan las sensaciones, pues, al margen de su utilidad nos deleitan por sí mismas *y, por encima de todas, la sensación visual*."[121] Esta preferencia es fácilmente explicable por el hecho de que la cantidad de cosas que pueden ser captadas por la vista es, con mucho, mayor a las que pueden ser captadas por los demás sentidos; por el hecho de que la vista permite conocer a distancia; y porque se pensaba que la vista, de alguna forma, "respetaba" el objeto de conocimiento; es decir, no interfería con él, ni lo transformaba, su contacto era inocuo: permitía conocer las cosas tales cuales eran.

---

[120] Aristóteles, *Metafísica*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2000. p. 119.
[121] Ídem.

Con el sentido del gusto no sucede igual: la cantidad de cosas que pueden ser percibidas a través de él es, comparativamente, limitada; por otro lado, para conocer a través del gusto se requiere de una enorme cercanía: el objeto a conocerse tiene que hacer contacto con el cuerpo (¡prácticamente tiene que entrar en él!); y, finalmente, con frecuencia, el objeto conocido por el gusto es triturado y vuelto masilla; decir que lo conocido se ve transformado es poco, más preciso sería el afirmar que el objeto se ve prácticamente destruido. Con esto en consideración, ya no cabe preguntarse por qué el sentido del gusto fue casi completamente dejado de lado por los filósofos salvo en algunas honrosas excepciones.

Pero esta manera de saber el mundo a través del gusto tiene peculiaridades que resaltan sobre el resto de los sentidos. De ellas, las más notable es que, a través del espacio propio del sentido del gusto que es la boca, integramos el mundo a nosotros mismos. Allí, lo que el exterior me da, se vuelve parte de mí; lo dado, lo conocido es procesado y transformado en carne, sangre, cabello, huesos, cartílago, etc. De tal suerte, que, en este desarrollo en el que el gusto está involucrado, el mundo deja de ser algo exterior y distante de mí y se transforma en lo más íntimo y cercano, se transforma en mi cuerpo que soy yo mismo. En otras palabras lo expresa Bajtín: "El hombre degusta el mundo, siente el gusto del mundo, lo introduce en su cuerpo, lo hace una parte de sí mismo."[122]
En este caso del gusto, conocer es alimentarse. Es absorber, asimilar, apropiarse de algo en una forma muy radical. Difícilmente se puede imaginar un acto más ilustrativo de lo que significa en realidad la adquisición del conocimiento.
Así, a través de la reflexión acerca del sentido del gusto, se sugiere, de una manera elocuente, que *lo que sé me constituye*. O expresado de otra manera: soy lo que sé de la misma forma en que –como ya nos ha dicho antes Feuerbach– soy lo que como.
Se trata de uno de los rasgos más interesantes del acto de conocer por vía de la prueba, de la degustación. La ingesta del alimento, además de ser un acto de conocimiento, es también uno de nutrición, absorción, asimilación y todos los sustantivos que dijimos anteriormente. De allí su naturaleza peculiar. Este saber no sólo es únicamente nutrición, también –se insiste– es, ahora sí, sabor.
Pero reiteramos que la investigación discursiva no se vio demasiado enriquecida por las aportaciones del sentido del gusto. Y ni siquiera en un sentido metafórico se asumió que el discurso debiera ser necesariamente sabroso a despecho de las opiniones de retóricos

[122] Bajtin, Op. Cit., p. 253.

de la talla de Cicerón o de Quintiliano, los cuales llegaron a hablar de "salar" el discurso para volverlo más grato al auditorio, para darle sabor al saber.

Por cierto, Quintiliano, al hablar de estos temas, no puede evitar el usar ciertas figuras propias de la jerga culinaria:

> Según esto, *salado* llamaremos [a] lo que carece de insulsez, esto es, lo que tiene cierto sainete que se deja percibir del paladar del juicio que le excita para no fastidiarse de la conversación. Pues a la manera que la sal con medida añade un nuevo deleite a la comida, así los dichos salados del que habla ponen al alma en cierta sed y deseo de oírle.[123]

Hay que acotar que estas últimas consideraciones, en nada carentes de interés, son retóricas, no estrictamente filosóficas. Verdad es que a la filosofía le ha importado más la coherencia o la solidez teórica de un discurso que su capacidad de provocar deleite. Sin embargo, como lo sugiere el Bhagavad Gita, la falta de sabor no sólo podría fastidiar el gusto, sino la inteligencia. Allí, lo patoso está relacionado con la ignorancia porque el alimento insulso no proporciona conocimiento: "La comida fría, sin sabor/ Hecha de sobras, rancia,/ Impura y de mal olor,/ se come en la ignorancia."[124] Nuestras reflexiones nos mueven a concederle razón al texto hindú, pero no lo hace así la historia del pensamiento occidental. Al contrario, el texto bien sazonado ha sido visto con suspicacia y quizás no sin razón. La tradición griega ya se había percatado del paralelismo entre la salud del cuerpo y salud del alma y de las precauciones acerca de lo que se podía comer o escuchar con deleite. De acuerdo con Hipócrates, la medicina surge cuando el hombre comienza a discernir lo que se puede y lo que no se puede comer.[125] Sólo que la simple clasificación del alimento entre lo dañino y lo inocuo muy pronto se vio enriquecida por la diferencia entre lo sabroso y lo desagradable. Por lo que, si bien la medicina y la culinaria se originan en la consideración de las virtudes de los alimentos, muy pronto tomarían caminos totalmente separados de acuerdo a aquellas virtudes que les merecieran una mayor ponderación. La culinaria buscó el gusto y, la medicina, la salud. Aquí hubo un principio de oposición. Y es que no tardamos en percatarnos como especie de una de las contradicciones más miserables y lamentadas de nuestra existencia: que lo agradable no necesariamente será lo saludable. Pudiera darse (y de hecho ocurre con demasiada frecuencia) el caso de que lo dañino fuese particularmente grato a los sentidos. Los que gustan del tabaco y del alcohol lo comprenden bastante bien, pero ellos, con sus gustos culposos, no están solos. Los fanáticos de la grasa o el azúcar hacen legión. El deleite

---

[123] Quintiliano, *Instituciones Oratorias*, México, CONACULTA, 2000. p. 332.
[124] *Baghavad-Gita*, Madrid, Trotta, 2002. p. 88.
[125] Cfr. Hipócrates, *De la medicina antigua*, México, UNAM, 1991. p. 45.

esconde trampas tanto más peligrosas en cuanto que uno tiende a entrar en ellas de manera voluntaria y, más aún, literalmente, por puro gusto. De esta forma, la culinaria y la medicina tomaron caminos diversos y, a menudo, opuestos. Aún en nuestros días es frecuente que los intentos de conciliar lo sabroso con lo saludable a menudo vengan a dar en engendros culinarios que quizás nunca debieron haber existido. La relación entre el cocinero y el nutriólogo, aunque adolece de buenas intenciones, aún está repleta de desencuentros. Esto, motivó a que Platón, ya desde el siglo IV a. C., la emprendiera contra la culinaria:

> Así pues, la culinaria se introduce en la medicina y finge conocer los alimentos más convenientes para el cuerpo, de manera que si, ante niños u hombres tan insensatos como niños, un cocinero y un médico tuvieran que poner en juicio quién de los dos conoce los alimentos beneficiosos y nocivos, el médico moriría de hambre. A esto llamo adulación y afirmo que es feo… porque pone su punto de mira en el placer sin el bien; digo que no es arte, sino práctica, porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa de cada una. Yo no llamo arte a lo que es irracional…[126]

La medicina habla de lo que es bueno o malo para la salud, mientras que la culinaria se encarga de halagar los sentidos. Ahora bien, a Platón no le interesa hacer la crítica de las prácticas alimentarias de su época, sino que encuentra en esta situación un indicio de lo que está mal en la ciudad de Atenas. Sus ciudadanos se encontraban enfermos del alma porque se habían alimentado, digamos, de acuerdo con los principios de la culinaria y no de la medicina. El alimento del espíritu es el discurso. Hay discurso saludable y discurso deleitable. Los atenienses han preferido las palabras bonitas a las verdaderas y por ello perdieron la salud. La enfermedad de la vida civil es la corrupción. Al manejo de las bellas palabras se le llama retórica; al de las verdaderas, filosofía. De esta forma, la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la filosofía. Cocina es práctica y rutina que, junto a la retórica, la cosmética y la sofística se encargan de la adulación. Además, todas son prácticas feas porque son simulacros de algo bello (la gimnasia, la medicina, la política…)[127] Con todo esto, Platón despierta una sospecha que no cesará en todo el pensamiento occidental. En lo sucesivo, penderá una onerosa sospecha sobre todo discurso bello: quizás no esté diciendo la verdad, quizás su ingesta, aunque grata, engañe, intoxique, corrompa. Lo interesante es que Occidente nunca renunció a las palabras bellas, como nunca dejó de comer sabroso. Sólo que el sabor se emancipó de la salud y el saber, de la belleza discursiva.

---

[126] Cfr. Platón. *Gorgias* en Platón, *Diálogos* (V. II), Gredos, Madrid, 2007. 464e-465a.
[127] Ibíd, 463b.

Aunque, pensándolo bien, no por eso la sabiduría del filósofo haya estado necesariamente separada del regusto retórico o de la recreación del paladar. En cuanto a lo primero, lo que se refiere al regusto en el discurso, se podrían mencionar un puñado de filósofos que verdaderamente son escritores decentes. En cuanto a lo segundo, la recreación del paladar, la filosofía se ha visto enriquecida de una manera un tanto insospechada por la estimulación del sentido del gusto.

No de balde la tradición filosófica ha juntado una y otra vez a lo largo de los siglos los placeres de la mesa con los del *logos* en la celebración de simposios, de banquetes.[128] En estas fiestas que Platón volvió célebres para siempre, los hombres se rodeaban tanto de exquisiteces culinarias como verbales; en ellos, el alimento se sazonaba con agudezas y la verdad se rociaba con vino.

En estas reuniones, la comida y la bebida tenían tanta importancia como la charla misma; allí es donde vemos realizado de alguna forma el aspecto gustoso del conocer. En el banquete, se aprecia una ilustración clara del sentido etimológico de la palabra "sabiduría". Y es que, a despecho de cierta imagen de austeridad que el pensador ha llegado a proyectar en algunas épocas, el ejercicio de la sabiduría en el contexto de la plática espontánea acompañada del alimento ha sido una constante a lo largo de la historia. Platón, a quien ya mencionamos, ubicó uno de sus diálogos más poderosos en medio de una comilona. Los goliardos de la Edad Media gustaban de mezclar sutilezas metafísicas con canciones majaderas en el ambiente ruidoso de las tabernas medievales; está Rabelais, quien es muestra de una sabiduría tan bulliciosa como etílica ("*Hic bibitur"*); otro tanto hicieron los ilustrados ingleses, quienes aparentemente gozaban por igual de vaciar botellas y de cortar cabezas de sofista a golpes de argumento: hablamos de hombres disertaban hasta, literalmente, caerse al suelo. Emmanuel Kant, paradigma del profesor de filosofía, gustaba de servir una mesa escogida y generosa para aderezar las charlas en el curso de sus diarias comidas.[129] Esta tradición sobrevivió en el pasado siglo XX cuando al filósofo se le pudo clasificar como parte de la fauna, o inventariar como parte del mobiliario, de las cafeterías.

Hasta ahora hemos visto cómo desde una concepción cristiana del mundo puede entenderse una relación entre sabiduría y gusto. Relación que no es totalmente ajena al pensamiento occidental, aunque tampoco resulta lo que se podría llamar familiar.

---

[128] Bajtín, Op. Cit., p. 255. El autor ruso apunta acerca del juego entre banquete y palabra: "El banquete, en cuanto marco esencial de la palabra sabia, de los sabios decires, de la alegre verdad, reviste una importancia muy especial. Un vínculo permanente ha unido siempre la palabra y el banquete".

[129] Cfr. Thomas de Quincey, *Los últimos días de Emmanuel Kant*, Barcelona, Orbis, 1987. p. 24.

Ciertamente, el conocimiento especulativo y el positivo se han servido muy poco del gusto como sentido, o del sabor como concepto. Según lo que hemos visto brevemente, el gusto es poco adecuado para la construcción de un conocimiento científico. Pero aquí no estamos hablando de ciencia en el sentido moderno, estamos hablando de sabiduría. Y acerca de ésta última el gusto tiene mucho que ofrecer en tanto que muestra cómo el conocimiento se ha de integrar a la vida y ha de constituirla, nutrirla. Desde esta óptica ya se ve que el sabor del conocimiento se ha de extraer en el ámbito de lo vital. Lo demuestran el ejemplo de los cristianos –tan poco académicos los más de ellos– y el de los filósofos que generación tras generación han dejado sus aulas para poner el conocimiento en movimiento y para acompañarlo con la experiencia del gusto en esas discusiones que con frecuencia sobrevivieron a la noche que las vio nacer y que, acompañadas de viandas, frutos de la tierra, le restituyeron su sabor, su sal, al saber.

Conclusión

Una labor de esta naturaleza ya podría ser pertinente desde la curiosidad natural que todo lo humano suscita en cualquier mente despierta y que, aunque establece jerarquías en sus intereses, no desecha nada por despreciable. Pero, de hecho, tras una atenta reflexión, llega a sorprender por qué no hay un tratado antropológico clásico y de gran alcance dedicado únicamente a la las implicaciones humanas del acto de la alimentación. Sí hay trabajos elaborados con esmero. Talentos como Platón y Aristóteles –se verá luego–, dedicaron sus extraordinarias facultades a pensar el asunto aunque fuera un poco; pero el tema nunca fue central para ellos (no, por lo menos en los textos que de ellos conservamos). La razón de esto podría ser relativamente fácil de encontrar, por lo menos en lo que a lo psicológico toca; es decir, todo podría resumirse en aquello de que la familiaridad genera desprecio. Cuando un ser humano mira un objeto las suficientes veces, comienza a quedarse ciego respecto a ese objeto. Una de las mejores maneras de ocultar algo, ya lo mostraba Poe en *La carta robada*, es hacerlo abiertamente manifiesto. El *Deus absconditus* es exactamente el mismo que se encuentra en todas partes. La alimentación es cotidiana y además lo es, digamos, de una forma obstinada, reiterativa: no sólo se hace diario, sino que se hace varias veces. Súmese a esto el hecho de que es una labor sucia. Implica siempre la operación del cuerpo en funciones que se tienden a ocultar incluso en contextos culturales poco quisquillosos: implica la destrucción de un objeto con los dientes acompañada de la ruidosa masticación. La efusión de olores en el proceso es inevitable por parte del alimento, pero también por parte de quien lo ejecuta. Las manos tienden a ensuciarse pese al empleo de utensilios para evitarlo. Lo mismo ocurre con la boca. Entran en el juego partes del cuerpo que se tienen por grotescas como el estómago, los intestinos o el área que, topológicamente, corresponde a los genitales. Hay efusión de secreciones como la saliva, hay residuos asquerosos como heces y orina y otros abyectos no mejor ponderados como los flatos. Es un proceso oscuro realizado en nuestras propias profundidades. Pareciera que hemos convenido que permanezca en la oscuridad.

Es tan cotidiano, tan común y corriente, que pareciera vulgar. Pero quien busca claves para comprender un poco este universo se inclinará a pensar que más bien tan es universal que podría ser fundamental. Es decir, que podría contener en sí mismo pistas de gran alcance. La alimentación parece un asunto grosero, pero por sus características, cabe esperar que entre todo ese ruido, olor y desechos haya valiosos indicios de comprensión acerca del ente y del universo en el que vive. De ahí que la comparecencia directa del fenómeno alimentario pudo aportarnos más datos que los que se esperarían de la sola consulta de fuentes bibliográficas. Aunque las reflexiones más abstractas, cuando verdaderas, nos ayudarán a comprender las situaciones más concretas.

El Ser, desde la época de Parménides, ostenta una serie de características que realmente permanecen inamovibles durante el resto de la tradición filosófica: el Ser es uno, inmóvil, eterno, no tiene huecos de no-ser, etc. El ente pareciera que prácticamente es lo contrario, sin embargo, no tiene sentido si no es a través de las consideraciones clásicas en torno al Ser. De alguna manera, el ente participa desde su finitud de la plenitud de características del Ser. Aunque tiene limitaciones, tiende a manifestar en sí mismo lo ilimitado. A la manera en la que el ente hace una cierta imitación del Ser, la forma en que, desde su contingencia, manifiesta lo necesario es lo que Spinoza llama *conatus.* La alimentación es una forma de actualización del *conatus*.

La finitud del ente le imposibilita la subsistencia en sí mismo, por lo que siempre necesitará otros entes para actualizar el *conatus*. Los otros entes estarán ahí y se mantendrán en cierta apertura entre sí, esto es lo que hace posible que el ente permanezca en el Ser. Hay una cierta disponibilidad entre los entes a la que llamamos con Lewis vicariedad; al mismo tiempo, los otros entes, en tanto que lo son, participan del Ser y, por ello, manifiestan en sí mismos el *conatus*, presentarán una cierta resistencia a ser reducidos a la vicariedad. El ente que quiera alimentarse tendrá que enfrentarse a la resistencia del mundo, a ésta la denominamos con Guardini extrañeza. La vicariedad y la extrañeza como principios apoyados en las necesidades de un ente se muestran de manera palmaria en los fenómenos de la hostilidad y la hospitalidad. Este conglomerado

de conceptos entran en un juego vivo que define algunas de las relaciones principales del ente con el mundo, con aquellos entes que le sirven de alimento y con sus semejantes. Este juego lleno de dramatismo queda ejemplificado en la figura del monstruo como un modelo que nos muestra con claridad estas relaciones en una imagen, aunque no es la única posible. La dinámica en las relaciones mediadas por la alimentación es lo que llamamos economía de la alimentación y generan un juego que supone fuertes vínculos con la naturaleza y con los entes con quienes comparte el alimento, así como relaciones de dominio con todas las partes. La alimentación genera una identidad basada en una cierta consustancialidad en el sentido que ya se vio. Esta comunidad material en la sustancia de los participantes de un grupo será el fundamento de una política del hambre que puede mostrarnos cómo la configuración y la convivencia entre ciertos entes queda en parte definida por aquello de lo que se alimentan. A pesar de ello, hay aspectos en el proceso que no son susceptibles de ser compartidos, sino que, incluso, han de permanecer ocultos y privados por el bien de la comunidad. La ingesta, es decir, lo que entra en el cuerpo a alimentarle, llega a ser pública y, de hecho, a construir comunidad; lo que sale de él, el abyecto, es un asunto privado. Hay toda una cultura de la regulación que comparte bases con el acto de la alimentación al ser una especie de revés del mismo. El abyecto ocasiona repulsión al mostrar lo que debiera quedar oculto (la vida interna del ente) y darnos cuenta de la extrañeza de una *vida-otra* que eventualmente terminará devorándonos. Finalmente, se establece que no todo cuanto “sale” del ente es abyecto y provoca rechazo. Igualmente las ideas escapan del ente y, sin embargo, pueden llegar a constituir lo más digno de él. Hay, de hecho, una relación entre las conocidas como funciones superiores (las intelectuales) y las inferiores (sexo y alimentación). Cazar y *conocer* son procesos mucho más similares de lo que pudiera parecerlo a simple vista. Ambos ámbitos confluyen en el ente humano y le conforman en su totalidad. De esta forma, se pudo ver cómo la alimentación atraviesa los más variados eventos humanos más allá de ser una mera función biológica instrumentada para la supervivencia. Así, se aportan algunas claves de abordaje sugestivas que enriquezcan esta actividad común. Comer no sólo es comer; se

trata de un acto que arrastra consigo su propio universo. Durante seis capítulos le echamos un breve vistazo a dicha totalidad.

Conscientes de, quizás, haber realizado más un ejercicio literario que filosófico (la nuestra podría ser una literatura fantástica de la más abstrusa) esperamos haber, si no hallado la más pura y dura verdad acerca de nuestro asunto, sí el estimular en cierta medida la curiosidad por cierto tipo de abordaje. La probada eficacia de la filosofía para, no resolver de manera definitiva, sino ampliar las posibilidades de, virtualmente, cualquier área de estudio, puede ejemplificarse en el siguiente documento. Definitivamente, los temas propuestos no quedan agotados. Son sólo un racimo de exploraciones cuyas posibilidades son infinitas. Que estas divagaciones caóticas hayan servido para despertar apetito, interés, asombro, respeto y diálogo. Un ser humano apenas logrará algo más en toda la vida.

Bibliografía:

- Abentofail, *El filósofo autodidacto*, Trotta, Madrid, 2003.
- Adorno, Theodor, *Minima moralia*, Taurus, Madrid, 1999.
- Aristóteles, *Física*, Madrid, Gredos, 2005.
- _____, *Metafísica,* Buenos Aires*,* Editorial sudamericana, 2000.
- _____, *Peripsychés*, Madrid, Gredos, 2005.
- _____, *Poética*, Madrid, Gredos, 2001.
- _____, *Política*, Madrid, Gredos, 2000.
- Averintsev, S. S. et al., *En torno a la cultura popular de la risa,* Barcelona, Anthropos/Fundación Cultura Eduardo Cohen, 2000.
- *Baghavad-Ghita*, Madrid, Trotta, 2002.
- Baigorria, Osvaldo, *Georges Bataille y el erotismo,* Madrid, Campo de ideas, 2002.
- Bajtín, Mikhail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Madrid, Alianza, 2005.
- Bataille, Georges, *El azul del cielo*, Barcelona, Tusquets, 2004.
- _____, *Teoría de la religión*, México, Taurus, 1999.
- Benedicto XVI, Carta encíclica *Spe salvi*, México, San Pablo, 2007
- Bergson, Henri, “La evolución creadora”, en: *Obras escogidas*, México, Aguilar, 1990.
- _____, *La risa*, Madrid, Alianza, 2005.
- Berkeley, George, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano,* Buenos Aires, Losada, 1968.
- *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.
- Borges, J. L., *El libro de los seres imaginarios,* Buenos Aires, Kier, 1997.
- Brillat-Savarin, J. A., *Fisiología del gusto*, Barcelona, Óptima, 2001.
- Chesterton, G. K., *Ortodoxia*, México, FCE, 2005.
- Corominas, J. y J. A. Pascual, *Diccionario etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1984.

- Darnton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa,* México, FCE, 2008.
- Darwin, Charles, *Diario de viaje de un naturalista alrededor del mundo,* Madrid, Espasa, 2003.
- _____, *El origen de las especies,* Madrid, Espasa, 1988.
- Elíade, Mircea, *El vuelo mágico*, Madrid, Siruela, 1995.
- Flaubert, Gustave, *La tentación de San Antonio*, Madrid, Siruela, 1989.
- Freud, Sigmund, *El malestar de las culturas*, Alianza, Madrid, 2006.
- Guardini, Romano, *El poder*, Ediciones Guadarrama, Colección Cristianismo y hombre actual #49, Madrid, 1963.
- _____, *El espíritu del Dios viviente*, Barcelona, Belacqua, 2005.
- Hell, Victor, *La idea de la cultura*, FCE, México, 1998.
- Hipócrates, *De la medicina antigua*, México, UNAM, 1991.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Madrid, Altaya, 1998.
- Kass, Leon, R., *El alma hambrienta. La comida y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2005.
- Léon-Dufour, Xavier, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Herder, 1970.
- Levi-Strauss, Claude, *De la miel a las cenizas*, México, FCE, 1998.
- _____, *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 1988.
- _____, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Lewis, C. S., *Cartas del diablo a su sobrino*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996.
- _____, *Los milagros*, Encuentro, Madrid, 2009.
- Luján, Néstor, *Historia de la gastronomía*, Barcelona, Folio, 1997.
- Malthus, Thomas, *Primer ensayo sobre la población*, Altaya, Barcelona, 1975.
- Mandeville, Bernard, *La fábula de las abejas*, México, FCE, 2001.
- Mendez Montoya, Ángel F., *Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria*, México, Jus, 2010.

- Morris, Desmond, *El hombre desnudo*, México, Planeta, 2009.
- Orwell, George, “En el vientre de la ballena” en: *El león y el unicornio y otros ensayos*, México, FCE/Turner, 2009.
- Parménides, “Poema”, en: Kirk C.S., J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos (V.II),* Gredos, Madrid, 2003.
- Platón, *Diálogos* (Vol. II), Gredos, Madrid, 2007.
- _____, *Diálogos* (Vol. IV), Gredos, Madrid, 2007.
- Pouppard, Paul, *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Herder, 1997
- Quincey, Thomas de, *Los últimos días de Emmanuel Kant y otros escritos,* Orbis, Barcelona, 1987.
- Quintiliano, *Instituciones oratorias*, México, CONACULTA, 2000.
- Rabelais, François, *Gargantúa y Pantagruel*, Acantilado, Barcelona, 2011.
- Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1979.
- Saviano, Roberto, *Gomorra*, México, Debate, 2009.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1942,
- Serres, Michel, *Los cinco sentidos*, Taurus, México, 2002.
- Shakespeare, William, *Hamlet*, Madrid, Cátedra, 1992.
- Spinoza, Baruch, *Ética*, Madrid, Orbis, 1980.
- Strahd, L., *Feuerbach: el hombre es lo que come*, disponible en: http://homo-homini.blogspot.mx/2009/07/feuerbach-el-hombre-es-lo-que-come-ii.html. Fecha de consulta: 17 de mayo de 2014.
- Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires, Losada, 2005.
- Vargas Llosa, Mario, *La civilización del espectáculo*, Alfaguara, Madrid, 2012.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica/UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1988.

Referencias cinematográficas:

- Allen, Woody, *Love and death*, MGM, 1975.
- Ashcroft, Ross, *Four Horsemen*, Motherlode, 2012.
- Browning, Tod, *Freaks*, MGM, 1932.
- Carpenter, John, *The thing,* Universal Pictures, 1982.
- Chaplin, Charles, *The great dictator*, UA, 1941.
- Herzog, Werner, *Grizzly man*, Lions Gate Films, 2005.
- Lubitsch, Ernst, *To have or to have not*, RFC, 1942.
- Penn, Sean, *Into the wild*, Paramount, 2007.
- Yeaworth S. Irvine, *The blob,* Fairview Productions, 1958.